



HAL
open science

Hacia una transformación de la lectura: Hegel, Malabou y lo femenino en la filosofía

David Bastidas

► **To cite this version:**

David Bastidas. Hacia una transformación de la lectura: Hegel, Malabou y lo femenino en la filosofía. *Antítesis - Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, 2022, 3, pp.67-96. 10.15366/antitesis2022.1.003 . hal-04195045

HAL Id: hal-04195045

<https://hal.science/hal-04195045v1>

Submitted on 27 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

artículos

**Hacia una transformación
de la lectura: Hegel, Malabou
y lo femenino en la filosofía**

**Towards a transformation
of reading: Hegel, Malabou
and the feminine in philosophy**

DAVID BASTIDAS

Université Bordeaux-Montaigne

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.003>

Recibido: 22/04/2022

Aceptado: 8/06/2022

Resumen: El lugar y significación de lo femenino en relación con la filosofía hegeliana ha sido un importante foco de interés dentro de la tradición de la filosofía contemporánea. Una de las autoras cuyo trabajo en la actualidad puede aportar nuevas luces en este respecto es Catherine Malabou. El presente texto busca desarrollar la relación entre Hegel y lo femenino identificando lo femenino como el foco de transformación de la lectura. Lo femenino aparece aquí como el sujeto de una hermenéutica especulativa en la que el texto y el lector recíprocamente reciben y donan una nueva forma a la filosofía, transformándose mutuamente en tal proceso. La posibilidad de una lectura *femenina* en y de la historia de la filosofía toma su raíz en el descubrimiento de una temporalidad *plástica* de la filosofía hegeliana. En este sentido, más allá de la lectura heideggeriana del concepto vulgar del tiempo, y de sus principales derivaciones, lo femenino en Hegel, considerado desde el ángulo de la plasticidad, ligado al desarrollo de la temporalidad, señalaría la posibilidad de la transformación *subjetiva* de la lectura en y de la filosofía. Lo femenino en Hegel abriría el espacio de una metamorfosis hacia un inédito horizonte filosófico, horizonte que, sin duda desconocido y sorprendente, se podría anticipar y ver venir.

Palabras clave: Hegel, Malabou, femenino, plasticidad, temporalidad, transformación, lectura

Abstract: The place and significance of the feminine in relation to Hegelian philosophy has been an important focus of interest within the tradition of contemporary philosophy. One of the authors whose current work can shed new light in this regard is Catherine Malabou. The present text seeks to develop the relationship between Hegel and the feminine by identifying the feminine as the focus of a transformation in our way of reading. The feminine appears here as the subject of a speculative hermeneutics in which text and reader reciprocally receive and donate a new form to philosophy, mutually transforming each other in the process. The possibility of a feminine reading in and of the history of philosophy is grounded in the discovery of a plastic temporality of Hegelian philosophy. In this sense, beyond the Heideggerian reading of the vulgar concept of time and its main derivations, the feminine in Hegel, considered from the angle of plasticity, linked to the development of temporality, will point to the possibility of a subjective transformation of reading. The feminine in Hegel could then open a space of metamorphosis towards an unprecedented philosophical horizon, a horizon that, undoubtedly unknown and surprising, can be anticipated and seen to come.

Keywords: Hegel, Malabou, feminine, plasticity, temporality, transformation, reading.

El lugar y significación de lo femenino en relación a la filosofía hegeliana ha sido un importante foco de interés dentro de la tradición de la filosofía contemporánea. Así, como explica Allison Stone, es posible clasificar cuatro tipos de enfoque en que esta relación ha sido pensada¹. Un primer enfoque llamado «extensionista», caracterizado principalmente por el trabajo de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*², recurre a la filosofía de Hegel en busca de recursos conceptuales para comprender y explicar la situación social de las mujeres. Temáticas como la dialéctica del amo y el esclavo son movilizadas aquí como formas de dar cuenta filosóficamente de la opresión que experimenta la mujer. Por otro lado, un segundo enfoque promueve más bien una crítica de la filosofía hegeliana al señalar la omnipresencia de prejuicios «masculinos» en su decurso. Analizando estos prejuicios desde una dimensión «simbólica», la lectura de autoras como Genevieve Lloyd descubre en Hegel contrastes sistemáticos y jerárquicos entre la masculinidad y la feminidad que terminan generando una imagen abrumadoramente negativa de la filosofía hegeliana en lo que respecta a lo femenino³. Un tercer interés llamado «esencialista» complica este panorama, al recuperar y poner de relieve ciertas vertientes de Hegel que revalorizan conceptos, elementos o rasgos a los que se les atribuyen connotaciones propiamente femeninas. El trabajo de Luce Irigaray sobre la centralidad de la familia respecto a la vida social y política del sujeto, así como su interés en la *Bildung* hegeliana en tanto cultivo y educación del individuo, es

- 1 STONE, A., «Feminist Criticisms and Reinterpretations of Hegel», *Hegel Bulletin* 23, n.º 1-2 (2002), pp. 93-109.
- 2 Véase en especial BEAUVOIR, S., «II. La experiencia vivida. Segunda parte. Situación. Capítulo V: La mujer casada», *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1987, pp. 541-633.
- 3 Véase LLOYD, G., «The man of reason», *Metaphilosophy*, vol. 10, n.º 1, (1979), pp. 18-37; y LLOYD, G., «Maleness, metaphor and the 'Crisis' of Reason», en ANTONY, L. M. y WITT, C., *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Routledge, New York, 1993, pp. 73-93.

paradigmático en este sentido⁴. Finalmente, un cuarto enfoque llamado «deconstructivo» objetará que las lecturas esencialistas aceptan y refuerzan patrones simbólicos de género que la reflexión filosófica debe cuestionar e indagar. Bajo tal interés, la inestabilidad de tales patrones será no solamente expuesta sino exacerbada, rastreando así cómo los textos filosóficos, los textos de Hegel en especial, socavan continuamente los contrastes de género presentes en ellos mismos. En este sentido destaca, por ejemplo, el trabajo que Jacques Derrida dedica a la figura de Antígona en *Glas*. El pacífico reconocimiento que en la *Fenomenología* se produce entre Polinices y Antígona difiere tanto del relato estándar de la constitución de la autoconciencia en la dialéctica del amo y el esclavo que cortocircuitaría, en cierto sentido, el encadenamiento dialéctico del espíritu en pugna por su propio reconocimiento⁵. Esta vía de indagación deconstructiva ha abierto distintas líneas de investigación que piensan lo femenino y su relación con la filosofía hegeliana desde ámbitos como la justicia, el reconocimiento y el legado de la historia de la filosofía, entre otros⁶.

Descendiendo de este interés deconstructivo, una de las autoras cuya labor en la actualidad aporta nuevas luces sobre la relación entre Hegel y lo femenino es Catherine Malabou⁷. A partir de una lectura conjunta de *El porvenir de Hegel* y de *Changer de différence*, el presente texto busca profundizar la relación entre Hegel y lo femenino que el trabajo de esta autora nos permite pensar. Esta relación será explorada en torno a la respuesta a tres preguntas principales que Malabou enuncia en su texto «Le phénix, l'araignée et la salamandre»:

- 4 Véase, por ejemplo, IRIGARAY, L., *Speculum of the other woman*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1985 e IRIGARAY, L., «The Female Gender» y «The Universal as Mediation», en *Sexes and genealogies*, Columbia University Press, 1993.
- 5 DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- 6 En este respecto pueden consultarse los siguientes trabajos: MILLS, P. J., *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Penn State University Press, 1996; GAUTHIER, J. A. (ed.), *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York, 1997; HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (eds.), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Springer, 2010.
- 7 El trabajo de Catherine Malabou gira en torno a la exploración del concepto de plasticidad, de un lado, en relación con autores del canon filosófico tales como Hegel, Heidegger, Derrida o Levinas y, de otro lado, en relación con campos tan diversos como el psicoanálisis, las neurociencias y las teorías feministas y de género. Así, entre sus publicaciones más importantes cabe mencionar *L'Avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique* (Vrin, Paris, 1996), *Le Change Heidegger: du fantastique en philosophie* (Léo Scheer, Paris, 2004), *Que faire de notre cerveau?* Bayard, Paris, 2004), *Les nouveaux blessés: de Freud à la Neurologie: penser les traumatismes contemporaines* (Bayard, Paris, 2007), *Avant demain. Épigenèse et rationalité* (P.U.F., Paris, 2014), o *Métamorphoses de l'intelligence* (P.U.F., Paris, 2018), entre otros. Su trabajo más reciente gira en torno a una exploración filosófica del anarquismo en *Au voleur! Anarchisme et philosophie* (P.U.F., Paris, 2022). Para un estudio comprensivo del trabajo filosófico de esta autora pueden consultarse: ROJAS, C. D., *La Soltura Del Cuerpo: Indiferencias de La Diferencia En Catherine Malabou*, Metales Pesados, 2018; WORMALD, T. y DAHMS, I. (eds.), *Thinking Catherine Malabou: Passionate Detachments*, Rowman & Littlefield, 2018; BHANDAR, B. y GOLDBERG-HILLER, J., *Plastic Materialities*, Duke University Press, Durham, 2015.

¿Hasta qué punto y en qué medida puede transformarse la filosofía bajo el impacto de la resistencia de lo femenino? ¿En qué medida esta transformación puede aparecer como una evolución histórica? ¿Hasta qué punto esta evolución es una revolución que plastifica la filosofía y construye algo diferente?⁸

La apuesta principal que nos permitirá responder a estos interrogantes consiste en entender lo femenino como el foco de una transformación subjetiva de la lectura filosófica. Bajo nuestra visión, lo femenino, vinculado al concepto de *plasticidad*, aparecerá como el sujeto de una hermenéutica especulativa en que el texto y el lector recíprocamente reciben y donan una nueva forma a la filosofía, transformándose mutuamente en tal proceso. La posibilidad de una lectura *femenina* en y de la historia de la filosofía atañe principalmente, a nuestro juicio, al descubrimiento de una temporalidad plástica de la filosofía hegeliana. Este descubrimiento, operado por Malabou en *El porvenir de Hegel*, nos permitirá tomar a la filosofía de Hegel como el modelo dialéctico de tal posibilidad. Junto al trabajo de autoras como Isabell Dahms⁹ y Tawny Andersen¹⁰, argumentaremos que tal posibilidad de transformación *subjetiva* de la lectura filosófica se materializa en una visión *femenina* del pensamiento especulativo como matriz de resistencia y metamorfosis de nuestras propias formas de habitar la filosofía.

Dividimos el artículo en cuatro secciones. En la primera sección, consideramos de manera introductoria la definición de lo femenino que Malabou provee principalmente en *Changer de différence*. Ligando esta definición de lo femenino a una indagación por la temporalidad en el pensamiento especulativo, en segundo lugar, examinaremos el problemático campo de investigación que supone esta última cuestión, campo abierto a partir de los §§81 y 82 de *Ser y tiempo* y cuyas derivaciones serán profundizadas en la recepción francesa de Hegel de autores como Jean Hyppolite, Alexandre Koyré, o Alexandre Kojève. En tercer lugar, consideraremos la alternativa que Malabou propone a esta cuestión en *El porvenir de Hegel*. Aquí exploraremos la noción de plasticidad que la autora propone y, sobre todo, sus ramificaciones en la comprensión de la *Aufhebung* hegeliana. Finalmente, siguiendo el trabajo de Dahms y de Andersen, analizaremos la posibilidad de abrir el espacio de una transformación subjetiva de la lectura filosófica como la forma de tematizar el influjo de lo femenino en la posteridad de la filosofía hegeliana.

8 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, Galilée, Paris, 2009, p. 127.

9 DAHMS, I., «Changing (Reading) Habits–Rereading Hegel Speculatively with Malabou», en WORMALD, T. y DAHMS, I. (eds.), *Thinking Catherine Malabou: Passionate Detachments*, Rowman & Littlefield, 2018, pp. 109-123.

10 ANDERSEN, T., «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», *Culture, Theory and Critique*, 61, 1 (2020), pp. 4-21.

1. Lo femenino: una matriz de resistencia y metamorfosis

La pregunta filosófica por la significación de lo «femenino» aparece como una cuestión ante todo problemática para Malabou. En primer lugar, la pregunta por la especificidad, anatómica o cultural, de lo femenino como sujeto, esto es, la mujer como sujeto del feminismo, pretendida esencia de lo femenino, parece ser una cuestión clausurada, al menos desde los desarrollos de los estudios de género y la teoría queer. En este sentido, el trabajo de autoras como Judith Butler ha contribuido a cuestionar los marcos de la diferencia sexual bajo los cuales se desarrollaba una cierta corriente esencialista del feminismo. De este modo, la división, reparto y distribución de lo masculino y lo femenino como foco para pensar lo femenino aparece como una cuestión superada, puesto que, finalmente, la identidad de género se presenta ante todo de manera performativa¹¹. Por tanto, debemos aceptar, como nos dice Malabou, la idea de que el feminismo puede entenderse ahora como un feminismo sin mujeres. Así, si lo femenino tiene algún sentido, «[...] sería en la medida en que permite cuestionar la identidad de la mujer procediendo de la deconstrucción y desplazamiento de esta misma identidad»¹². Lo femenino, lejos de delimitar un sujeto estable para el feminismo, aparece al contrario como la deconstrucción de la identidad, identidad de género en un primer momento, identidad ontológica en un sentido más amplio. Por otro lado, si bien lo femenino es irreducible a un sujeto determinado o a una identidad de género predeterminada, no podemos simplemente despachar tal categoría de la reflexión filosófica. Al contrario, lo femenino parece designar un espacio que parece imposible de negar, y además muy peligroso hacerlo. Mas, ¿qué tipo de espacio podría ser este? ¿Qué tipo de sujeto podría designar lo femenino si precisamente su identidad procede de la deconstrucción de la identidad misma?

La apuesta de Malabou, como nos dice en la «Introducción» de *Changer de différence*, estriba en entender la categoría en cuestión de manera *negativa*. Esta comprensión entiende lo femenino «[...] en función de la violencia ejercida sobre ella, en función de los golpes que padece su esencia», definición negativa que constituye, no obstante, «la matriz resistente (*souche résistante*) que distingue a lo femenino de cualquier otro tipo de fragilidad, de sobreexposición a la explotación y a la brutalidad»¹³. De tal manera, pensar la «esencia» de lo femenino no equivale a restituir los derechos de un pensamiento esencialista. Más bien, pensar esta «esencia», *originariamente negativa*, equivale a pensar «una esencia vacía pero resistente, resistente por ser vacía, que hace

11 Véase en especial BUTLER, J., «Gender complexity and the limits of identification», en *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990, pp. 66-72.

12 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, op. cit., p. 13.

13 Ibid., p. 10.

definitivamente imposible su propia desaparición»¹⁴. Lo femenino aparece definido a partir de la violencia que soporta, o sea, a partir de la resistencia que la caracteriza, resistencia que denota la imposibilidad de su borrado. Lo femenino denota así un sujeto que resiste los embates de una violencia que trata de excluir o suprimir su existencia. Esencia vacía, negativa, pero no por ello estática o desprovista de una dinámica propia. Así, en el artículo «Le sens du féminin» esta comprensión de lo femenino se determinará a partir de un carácter *metamórfico*. Apoyada en su trabajo sobre Heidegger en *Le Change Heidegger*, la comprensión de lo femenino se enmarca, de tal modo, en una visión metamórfica de la diferencia ontológica entre ser y ente¹⁵. Por tanto, si para Malabou la diferencia ontológica que Heidegger descubre consiste en el intercambio de modos de ser que ocurre entre ser y ente (siendo el ser originariamente intercambio, intercambiabilidad, sustitución metamórfica con respecto al ente), bajo tal horizonte, la «esencia» de lo femenino designaría, a su vez, una potencia de transformación, una metamorfosis o un pasaje metabólico dentro de la identidad. Lo femenino, en consecuencia, no solo constituye una esencia vacía que resiste a la violencia de su borrado, sino que caracteriza una potencia de cambio, una metamorfosis de la identidad del sujeto mismo. Como recuerda nuestra autora, si lo femenino se piensa como cambiante, si la transformabilidad define su estatuto ontológico, el problema ya no es que lo femenino pueda o no ser reducido a la mujer, la cuestión estriba, en cambio, en que «[...] lo femenino o la mujer [...], se conviertan en lugares transitorios y metabólicos de la identidad, que permitan ver, como otros, el pasaje inscrito en el corazón del género»¹⁶.

De tal modo, lo femenino, en tanto matriz resistente y metamórfica, define el espacio subjetivo de un *pasaje* al interior de la identidad. El carácter vacío de su esencia devela, al tiempo, una negatividad que, de un lado, resiste todo intento de supresión o eliminación y que, de otro lado, devela el inherente carácter metabólico que constituye la identidad de un sistema dado. En este sentido, podemos ver que lo femenino designa un determinado exceso formal, una instancia que, resistiendo a su exclusión o borrado, apela a la transformación del sistema en que se inscribe. De ahí que, sin reducirse a un ente determinado (la mujer), lo femenino refiera a una negatividad que transgrede, en primera instancia, los límites de una comprensión tradicional del género, y, por extensión, de la diferencia sexual en general. De ahí que, más allá de una entidad determinada, lo femenino designe una *matriz* de resistencia y cambio, un tipo de negatividad que reformula nuestra comprensión de la identidad en general.

14 Ibid., p. 1.

15 MALABOU, C., *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*, Editions Léo Scheer, Paris, 2004.

16 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, op. cit., pp. 48-49.

Esta última aseveración inscribe a la categoría de lo femenino en una espionosa situación: ¿es posible una ontología de lo femenino como transgresión de los límites de la identidad ontológica tradicional? ¿Es posible pensar lo femenino como un tipo de subjetividad que permita una voz legítima a la mujer dentro del horizonte de la historia de la filosofía? Respondiendo a esta cuestión en entrevista con Noelle Vahanian, Malabou afirma que es imposible crear o imaginar lo que podría ser una subjetividad «femenino-filosófica» si por ello entendemos no solo una «ontología de lo femenino», sino también un pretendido «sujeto neutro»:

1. Una ontología de lo femenino llevaría sin duda todos los síntomas de la ontología tradicional, es decir, una exclusión de lo femenino mismo. 2. Al mismo tiempo, la definición de Heidegger del sujeto como *Da-sein*, es decir, una instancia que no es ni hombre ni mujer, sino *Da-sein*, o *Es*, como en el género neutro alemán, tampoco es del todo satisfactoria. Seguiría siendo demasiado rígido ontológicamente para caracterizar lo femenino. La mujer no tiene esencia, pero eso tampoco significa que la mujer sea neutra¹⁷.

Lo femenino no puede constituir, entonces, ni una ontología en sentido tradicional ni un sujeto neutro. Y, sin embargo, veíamos que su «esencia» se definía como una matriz de resistencia y transformación, una negatividad que, transgrediendo y deconstruyendo los límites de la identidad, nos permitía apreciar el pasaje y la metamorfosis como rasgos constitutivos de la identidad. ¿Cómo entender, en este respecto, esta negatividad que define a lo femenino en el horizonte de la filosofía? ¿Qué tipo de esquema podría ser lo suficientemente formal, fluido, metamórfico como para caracterizar tal instancia sin, por otro lado, caer en los límites de la ontología tradicional o en la trampa del sujeto neutro? ¿Qué tipo de operación, qué tipo de acción o actividad caracterizaría a lo femenino bajo un tal esquema?

Creemos que la respuesta a estos interrogantes se encuentra en el trabajo que Malabou dedica a la filosofía hegeliana, más específicamente al concepto de *plasticidad*. Argumentamos que una comprensión de lo femenino a partir de la dinámica del concepto de plasticidad proveería no solo una adecuada caracterización de lo femenino como sujeto en el horizonte de la filosofía, sino que determinaría además el tipo de operación o actividad que una subjetividad tal llevaría a cabo. Por otro lado, esta apuesta, nos parece, demostraría a su vez las posibles ramificaciones de lo femenino dentro de la articulación del sistema hegeliano. Si la plasticidad es presentada en *El porvenir de Hegel* como el concepto maestro a la hora de comprender la estructuración de la dialéctica

17 MALABOU, C. y VAHANIAN, N., «A conversation with Catherine Malabou», *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n.º 1 (2008), pp. 3-4.

hegeliana, una caracterización plástica de lo femenino nos develaría entonces los puntos de un diálogo entre Hegel y lo femenino.

Nuestra apuesta de comprensión de lo femenino a partir del concepto de plasticidad se construye así a partir de una identificación de lo *femenino* con la *temporalidad*. Así, no solo vinculamos estas dos nociones, sino que pretendemos entender la «esencia» negativa de lo femenino descrita en *Changer de différence* desde la problemática que ha marcado una parte importante de la recepción hegeliana del siglo pasado, recepción inspirada en el juicio heideggeriano que, al final de *Ser y tiempo*, ve en Hegel la mayor expresión del concepto vulgar de tiempo. Ello se funda precisamente en las resonancias que existen entre la definición de lo femenino que acabamos de esbozar con la determinación de la temporalidad que examinaremos a continuación. Como veremos, la temporalidad propia al pensamiento de Hegel aparece, a su vez, como una problemática que oscila entre una resistencia a su borrado y un potencial de metamorfosis. De un lado, ella resistirá a su desaparición, supresión o cancelación (encarnado, como veremos, en el juicio heideggeriano y sus derivaciones) y, de otro lado, como movimiento de metamorfosis y transformación, nos develará el pasaje constitutivo de la identidad del sistema hegeliano. La negatividad de lo femenino, emparentada entonces con la temporalidad del curso dialéctico, desembocará, finalmente, en la posibilidad de pensar una transformación en el seno de la filosofía, más precisamente, la posibilidad de una lectura *plástica* de la filosofía. Lo femenino nos permitirá así comprender la relación entre el texto y el lector como un proceso especulativo de donación y recepción de forma, una recíproca prospección y retrospección, o sea, una *transformación subjetiva*, lugar de cambio y fuente de sorpresa frente al acontecimiento de la lectura en y de la filosofía misma.

2. La clausura de la temporalidad en Hegel: *Ser y tiempo* y sus derivaciones

Buscando leer lo femenino a partir del concepto de plasticidad, la primera etapa a desarrollar es el campo problemático de lectura que la cuestión del tiempo ha significado para el horizonte de la filosofía hegeliana. Bajo el proyecto general de «la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser desde el horizonte de la temporalidad»¹⁸, Heidegger aborda, justo al cierre de *Ser y tiempo*, el concepto de tiempo que parece operar en el pensamiento especulativo. Esta visión heideggeriana consiste en identificar en Hegel «[...] la elaboración más radical y –bastante desatendida– de la comprensión vulgar

18 ESCUDERO, J. A., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (vol. 2)*, Herder, Barcelona, 2016, p. 78.

del tiempo»¹⁹. Tal comprensión *vulgar* encarna la preeminencia del presente (*gegenwärtig*) como instancia privilegiada de articulación temporal. Bajo el cadente estado de circunspección cotidiana del *Dasein* en el mundo, el tiempo aparece comúnmente como lo numerado, o sea, un ahora puntual que transcurre entre un movimiento que va de lo anterior a lo posterior. El tiempo aparece como una serie de «ahoras» presentes que transcurren y advienen en un flujo o «curso del tiempo»:

Para la comprensión vulgar del tiempo, este se muestra como una serie de horas constantemente «presentes» a la vez que transcurrentes y advinientes. El tiempo es comprendido como una secuencia, como el «fluir» de los horas, como el «curso del tiempo»²⁰.

En tal perspectiva, desde el ahora presente se define el pasado y el porvenir: «Los horas *pasan*, y una vez que han pasado conforman “el pasado”. Los horas *vienen*, y al hacerlo, circunscriben el “porvenir”»²¹. El tiempo (común, cotidiano, vulgar) es entonces enteramente determinado a partir del presente, a partir de la *presencia* circunspectiva del *Dasein* en el mundo, comprensión cuya justificación «[...] pertenece al modo de ser cotidiano del *Dasein* y a la comprensión del ser inmediatamente dominante»²². Con esto en mente y tratando de «contrastar indirectamente» la definición de la comprensión vulgar del tiempo, Heidegger se torna en el §82 de *Ser y tiempo* hacia un análisis de la noción hegeliana del tiempo contenida, principalmente, en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Según este desarrollo, el pensamiento especulativo constituiría el culmen de la comprensión vulgar del tiempo, puesto que, según Heidegger, perviviría en Hegel una ejemplar preeminencia y definición del presente como horizonte principal de temporización. Hegel, paradigma de la tradición que Heidegger busca de(con)struir, sería el emblema filosófico de un olvido del ser, nivelación, borrado o desaparición de todo un potencial de cambio y transformación que, finalmente, demostrarían la inoperancia de la negatividad dialéctica.

El análisis heideggeriano del tiempo en Hegel toma como punto de partida la segunda parte de la *Enciclopedia*, titulada «Filosofía de la naturaleza». En la «Mecánica», Hegel define el tiempo como la «unidad negativa del ser-afuera-de-sí»,

19 HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014, §82, p. 428. Como es habitual citamos *Ser y tiempo* indicando el parágrafo específico y el número de página de la paginación del segundo tomo de la *Gesamtausgabe* de Heidegger.

20 *Ibid.*, §81, p. 422.

21 *Ibid.*, §81, p. 423.

22 *Ídem.*

o sea, «algo simplemente abstracto e ideal»²³. Como apunta Heidegger, Hegel define el tiempo a través de la puntualidad, en tanto negatividad que supera la indiferencia del espacio, o sea, su simple ser-afuera-de-sí. La esencia del tiempo se demuestra así como un «devenir intuido». Bajo esta definición el tiempo aparece en la *Enciclopedia* como «el ser que siendo, no es, y que no siendo, es», o lo que es lo mismo, un devenir en que todas sus dimensiones son momentáneas y quedan exteriormente superadas. Hegel apunta a continuación, en el §259, que las dimensiones del tiempo (presente, futuro y pasado) constituyen este devenir intuido como «la disolución del devenir en las distinciones del ser (como del pasar a la nada) y de la nada (como del pasar al ser)»²⁴. Esta visión del tiempo señala, según Heidegger, una primacía del *presente* como singularidad negativa que, al tiempo, excluye las otras dimensiones y permite intuir su pasaje a través de su propia desaparición. Heidegger hace hincapié en este pasaje de la *Enciclopedia*: «El desaparecer inmediato de estas distinciones en la singularidad es el presente en cuanto ahora, el cual (...) no es más que este desaparecer de su ser en la nada y de la nada en su ser»²⁵. Para Heidegger, esta visión del tiempo como devenir intuido implica finalmente que este no es concebido por Hegel más que como un ahora, un no-ser o un pasaje no pensado entre los ahora: «El tiempo es el devenir “intuido”, es decir, el *paso no pensado* que simplemente se presenta en la secuencia de los ahora»²⁶.

Esta visión del tiempo presentada en la *Enciclopedia* presupone para Heidegger «el encubrimiento y la nivelación de la plena estructura del ahora», de tal modo que el tiempo se tematiza en Hegel meramente como algo que está-ahí reservado a la circunspección mundana, intuido como un útil presente, incluso si es pensado como algo ideal²⁷. Ello implica una anulación del verdadero devenir, esto es, del cambio y la transformación propias al ser en tanto ser. En la filosofía hegeliana, según la opinión de Heidegger, «[...] ni el llegar a ser ni el dejar de ser tienen primacía en el tiempo»²⁸. Esta puntualidad negativa del tiempo, este devenir intuido, se muestran a ojos de Heidegger como un concepto dialéctico-formal cuya determinación hegeliana, dentro del marco del decurso histórico del espíritu, conllevaría finalmente una anulación y superación del tiempo mismo.

Tal acontecimiento, apunta Heidegger, se puede leer en la *Fenomenología del espíritu*. En el nivel del «Saber absoluto» el tiempo es presentado como «el *concepto*

23 HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 2005, § 258, p. 316.

24 *Ibid.*, §259, p. 317.

25 *Ibid.*, §259, p. 317.

26 HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit., §82, p. 431.

27 *Ibid.*, §82, p. 431.

28 *Ídem.*

mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía»²⁹. La superación de esta intuición vacía, la comprensión especulativa de este concepto meramente dado, ponen en juego para Heidegger el despliegue histórico del espíritu. Así, el espíritu se despliega en la historia buscando captar su concepto, comprensión que implica, del otro lado, la cancelación del tiempo mismo: «el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* (*erfaßt*) su concepto puro, esto es, mientras no borre (*tilgt*) el tiempo»³⁰. De tal forma, la concepción del tiempo, según Heidegger, se desplegaría en la *Fenomenología* como mero «concepto intuitivo»: el espíritu, animado por el esfuerzo y la pugna de su concreción, al captarse a sí mismo, superaría su forma temporal (concepto intuitivo) y pasaría a ser «intuición concebida y concipiente». El tiempo, lejos marcar el horizonte fundamental de la filosofía hegeliana, sería necesariamente *superado, cancelado y suprimido* por y en esta: como «sí mismo puro externo intuitivo», el tiempo se revelaría finalmente como «el destino y la necesidad del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí»³¹.

Esta visión heideggeriana relega al pensamiento especulativo a una comprensión vulgar del tiempo, comprensión que se ve obligada a cancelar y superar el tiempo mismo para arribar al cumplimiento de su proyecto. Hegel, en este sentido, expondría ejemplarmente una anulación y nivelación, una *exclusión y borrado* de la temporalidad *en su filosofía y de su filosofía*: la primacía del ahora en la definición del tiempo encubriría todo porvenir en y de Hegel. Si bien la relación que Heidegger desarrolla respecto a la filosofía hegeliana es larga y en general ambivalente³², esta perspectiva expuesta en *Ser y tiempo* constituye el corazón de una influyente línea de interpretación francesa de Hegel en el siglo XX. Esta línea entenderá fundamentalmente la comprensión vulgar del tiempo como una clausura del tiempo en Hegel, como una paradoja no dialéctica al interior del pensamiento especulativo, paradoja que cortocircuitaría el encadenamiento lógico del sistema o, al menos, marcaría su indefectible caducidad.

«¿Hay en Hegel un “auténtico” pensamiento del porvenir o, al contrario, debemos concluir la clausura absoluta de un Sistema que propone resolver cualquier trascendencia en la estabilidad de un presente perpetuo?»³³ Esta es la interrogación fundamental que, para Malabou, anima los esfuerzos interpretativos de autores como Hyppolite, Koyré y Kojève. En primera instancia,

29 HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Abada y UAM ediciones, Madrid, 2010, p. 911.

30 *Ibid.*, p. 911.

31 *Ibid.*, p. 911.

32 Véase en este respecto, DASTUR, F., «Heidegger et Hegel: Distance et proximité», *Revue germanique internationale*, 24 (2016), pp. 159-173; MALABOU, C., «Négativité dialectique et douleur transcendante. La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe», *Archives de Philosophie*, tomo 66, n.º 2 (2003), pp. 265-278.

33 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *Pensamiento Político*, n.º 5, 2014, p. 159.

en orden cronológico, encontramos el famoso artículo de Koyré de 1934 «Hegel a Iéna». En este texto, más allá de los §§ 258 y 259 de la *Enciclopedia*, Koyré busca complementar la investigación sobre la temporalidad hegeliana al considerar los textos de la *Jenenser Logik*. Así, Koyré descubre la articulación hegeliana del tiempo como una dialéctica trifásica que, desde el presente se proyecta hacia el porvenir, para luego retrotraerse al pasado, dialéctica en que cada término es superado y conservado por el siguiente³⁴. Como señala Malabou, en esta dialéctica de la *Jenenser Logik*, Koyré descubre una *primacía del porvenir* como motor del tiempo en la filosofía hegeliana³⁵. Aunque todo comienza con el presente, el movimiento de temporización se articula aquí hacia el porvenir. Esa es para Koyré la gran originalidad de Hegel en su periodo de juventud: el devenir especulativo expresa una inquietud del presente hacia su porvenir. El porvenir es para Koyré la instancia propiamente activa y articuladora de la dialéctica del tiempo en el Hegel de Jena.

Este descubrimiento lleva a Koyré a señalar una cierta paradoja inherente al sistema³⁶. Si este implica una sincronía entre lógica e historia, la paradoja surge precisamente cuando, considerando el análisis de la *Jenenser Logik*, se otorga la primacía temporal al provenir en el concepto de tiempo de Hegel. Si tal primacía implica que el tiempo siempre está abierto y nunca puede «acabarse» o «anularse», entonces la sincronía entre lógica e historia parece interrumpirse. De un lado, la lógica (como espíritu que piensa su propio concepto) supondría un cierre del tiempo y de la historia, un acabamiento del porvenir, o, como señalaba Heidegger, una «anulación y superación del tiempo» (descrita, como vimos, en la *Fenomenología*); de otro lado, la historia, el tiempo cronológico, en tanto se constituye por medio de dicha dialéctica trifásica, nunca podría cerrarse ni anularse, ya que siempre estaría abocada a reiniciar su ciclo hacia el horizonte del porvenir. Como señala Malabou, en la medida en que la filosofía aparece como trabajo del concepto, esta presupondría precisamente la *detención* de la historia: «Pensar la historia significa detener la historia. La contradicción es la siguiente: el sentido (la significación) de la historia no emerge sino de la anulación del sentido (orientación) de la historia»³⁷. La sincronía entre lógica e historia, que para Koyré funda la filosofía de Hegel, impondría una disyuntiva: de un lado, el sistema hegeliano solo es posible si se supone que la historia ha terminado, que el tiempo ha parado (anulación del porvenir); de otro lado, habría que renunciar a la

34 KOYRÉ, A., «Hegel à Iéna», en *Études de la pensée philosophique*, Vrin, Paris, 1971, pp. 167-169.

35 *Ibid.*, p. 177.

36 *Ibid.*, pp. 188-189.

37 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *op. cit.*, p. 164.

posibilidad del sistema ya que el carácter dialéctico del tiempo impediría su cancelación (persistencia del porvenir).

La primera opción de la disyuntiva anima una de las interpretaciones más celebres y más influyentes de Hegel. Nos referimos a los seminarios de la *Fenomenología del espíritu* que Alexandre Kojève dictara entre 1933 y 1939, editados bajo el nombre de *Introducción a la lectura de Hegel*³⁸. Es aquí donde el autor esgrime su famosa tesis del «fin de los tiempos». Comentando la sección del «Saber absoluto» de la *Fenomenología* y retomando los análisis que Koyré realizó en la *Jenenser Logik*, Kojève encuentra por su cuenta una primacía del porvenir como instancia articuladora de la noción de tiempo en Hegel. El autor dice claramente: «En el tiempo del que habla Hegel [...], el movimiento surge en el Futuro (*avenir*) y va hacia el Presente pasando por el Pasado»³⁹. Como apunta Malabou, la fuerza y originalidad del análisis de Kojève consisten en interpretar el porvenir como *energía de lo negativo*: «Esta comprensión del porvenir como negatividad permite vincular el tiempo histórico y la procesualidad lógica, existencia humana y saber absoluto»⁴⁰. Así, allí donde Koyré planteaba una disyuntiva, Kojève desarrollará su propia tesis: el vínculo sincrónico entre lógica e historia no se interrumpe puesto que el advenimiento del Saber Absoluto es la cumplimentación y clausura del tiempo histórico humano. Más allá de ser un defecto o una paradoja del Sistema hegeliano, esta anulación del porvenir le sería inherente y necesaria. ¿Qué tiempo podría corresponder al fin de los tiempos, sino la parálisis misma del tiempo en la forma petrificada de un presente a perpetuidad?

Tal visión kojéviana se prolongará finalmente en la lectura que Hypolitte dedica a la lógica de Hegel en su artículo «Essai sur la “logique” de Hegel». Según el francés, la *Ciencia de la Lógica* se constituye como un saber atemporal preparado por el decurso temporal e histórico que se expone en la *Fenomenología del espíritu*⁴¹. La lógica se sitúa entonces fuera del tiempo, constituida necesariamente a partir de una superación y cancelación del tiempo histórico. Habría allí entonces, como dice Malabou comentando el texto de Hypolitte, «un *cisma* al interior del hegelianismo entre ‘eternidad conceptual’ y ‘aventura acontecimental’»⁴². El tiempo histórico, caracterizado por Hypolitte, siguiendo a Koyré y Kojève, por desplegar una primacía del porvenir, entraría

38 KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 388-448.

39 Ibid., p. 419.

40 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», op. cit., p. 165.

41 HYPOLITE, J., «Essai sur la “logique” de Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971, p. 171.

42 MALABOU, C., «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», op. cit., p.160.

en conflicto con la emergencia de la atemporalidad de la lógica hegeliana. La noción de tiempo en Hegel permanecería, por ende, en el mejor de los casos, como una noción problemática y, en el peor, no perviviría ninguna noción de tiempo a esta cancelación y superación que la *Fenomenología* parecía implicar.

De tal modo, en estos tres casos constatamos la imposibilidad de reconciliar dos visiones del tiempo que perviven en Hegel. Esta contradicción o paradoja no-dialéctica en torno a la temporalidad de la filosofía de Hegel marca, según el juicio de Malabou, la ausencia de porvenir de y en la filosofía de Hegel⁴³. La dialéctica de Hegel se transforma bajo estas lecturas en una suerte de «esquizología». Así, «una patología lógica [...] asediaría la dialéctica, impidiéndole desarrollar sus propios recursos»⁴⁴. Si la filosofía hegeliana moviliza dos comprensiones de la temporalidad que parecen irreconciliables entre sí, haría falta entonces una concepción no-dialéctica de la dialéctica para descifrar su decurso y reconocer así una escisión, cisma o disociación como su paradójica condición de inteligibilidad. Malabou rechaza esta alternativa. En lugar de encerrar al hegelianismo bajo tal esquizología, la condición de inteligibilidad de la filosofía hegeliana, la posibilidad de su posteridad y porvenir, debe comprender precisamente una lógica de lo doble, propia a la dialéctica y perfectamente asumida por ella, doble economía *temporal* que atraviesa el sistema sin rasgarlo ni escindirlo. La posibilidad de pensar una tal condición, de salirle al paso a la desaparición, borrado y exclusión del tiempo y del porvenir de Hegel, reside en el concepto de plasticidad.

3. Hegel entre dos tiempos: Malabou y la plasticidad de la dialéctica

Si, según la visión heideggeriana, los párrafos dedicados a la exposición cosmológica del tiempo en la *Enciclopedia* retoman punto por punto una comprensión vulgar del tiempo que atraviesa la historia de la filosofía, si, además, Hegel remata esta tradición al llevar a su punto culminante el privilegio tradicionalmente concedido al presente, privilegio que, bajo ciertas lecturas, escinde y fractura la economía dialéctica del sistema, ¿cómo, entonces, la filosofía de Hegel, nos dice Malabou al inicio de *El porvenir de Hegel*, podría tener una verdadera posteridad, «cómo podría prometer algo todavía, cómo podría hacer acontecimiento y orientar el tiempo, si ella ha aparecido, con el tiempo, como una empresa de anulación del tiempo?»⁴⁵. En otros términos: ¿cómo podría tener porvenir una filosofía que parece borrar y suprimir la temporalidad en su decurso?

43 Ibid., p. 167.

44 Ibid., p. 172.

45 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, Palinodia y La Cebra, Buenos Aires, 2013, p. 18.

Bajo la visión heideggeriana, el tiempo hegeliano sería pensado eminentemente como un medio homogéneo en el cual nada puede sobrevenir verdaderamente, visión que, a su vez, pondría en jaque la articulación dialéctica del sistema al mostrar una contradicción entre el tiempo histórico del espíritu y la atemporalidad de la lógica. ¿Sería posible salirle al paso a este enclaustramiento, concebir el sistema como un movimiento susceptible de acoger su afuera, la alteridad, la posibilidad de la sorpresa, el porvenir? ¿Sería posible pensar la filosofía de Hegel como esencialmente abierta a su transformación, pensarla como una matriz susceptible de resistir a la supresión del tiempo, anticipando y promoviendo su propio cambio, su propia metamorfosis? ¿No implicaría esto pensar la temporalidad como una suerte de instancia plástica, heterogénea, excesiva incluso, que atraviesa el decurso mismo del pensar especulativo sin rasgarlo ni escindirlo? ¿No estaríamos así al borde de una nueva comprensión de la dialéctica misma, un nuevo porvenir de y en la filosofía de Hegel?

La apuesta principal de Malabou en *El porvenir de Hegel* implica un énfasis en el concepto de plasticidad, a la vez como *estructura* y *condición de inteligibilidad* de la filosofía hegeliana. Para esta autora, la plasticidad, en primer lugar, designa el carácter de lo que es susceptible tanto de recibir como de dar forma. La plasticidad designa, en este sentido, la maleabilidad, la ductilidad de un material, su aptitud para la formación, deformación e información en general. Es plástico aquello que guarda la forma, como el mármol de la estatua que, una vez configurada, no puede recuperar su forma inicial. «Plástico» refiere, entonces, a aquello que cede a la forma *resistiendo* a la de-formación⁴⁶. ¿Cómo puede un tal término convertirse en una clave de lectura del sistema hegeliano si, como señala nuestra autora, la «plasticidad» y sus derivados tienen un uso minoritario en el léxico especulativo? Este término no se impone a la lectura del modo en que lo hacen palabras como «absoluto», «mediación», «negatividad», «en-sí» o «para-sí». Si bien carece del mismo orden de visibilidad, Malabou le confiere al término el valor de hilo conductor para la comprensión del sistema hegeliano precisamente porque «[...] el motivo de la plasticidad parece ineludible para captar de manera especulativa el proceso de autodeterminación de la sustancia, es decir, para captar la empresa dialéctica en su conjunto»⁴⁷.

En este sentido, nuestra autora descubre tres sentidos en que la plasticidad se entiende en el texto hegeliano: 1. En el dominio de la estética, la plasticidad caracteriza el proceder de las artes plásticas; 2. Con respecto a las llamadas «individualidades plásticas», la plasticidad determina el modo de ser de una individualidad ejemplar; 3. Finalmente, la plasticidad filosófica define, de un lado, la actitud del filósofo y, de otro lado, designa el modo de ser de la

46 Ibid., pp. 28-31.

47 MALABOU, C., «Deconstructive and/or 'plastic' readings of Hegel», *Hegel Bulletin*, 21,1-2, 2000, p. 133.

filosofía misma. Este último sentido es el que nos interesa indagar. De un lado, la plasticidad referida a la actitud del filósofo se refiere, en primera instancia, a la capacidad del sujeto que, siguiendo el decurso del contenido, de la cosa misma, es capaz de abandonar su particularidad inmediata, la llamada «arbitrariedad de su pensamiento propio» y así, recíprocamente, recibir la forma del contenido y dar forma a lo que aprehende: «El lector o el interlocutor filosófico ciertamente reciben la forma, pero a su vez son conducidos a dar forma a lo que entienden o leen»⁴⁸. Así, la plasticidad aparece como un proceso de información mutua de lo universal y lo particular, de lo cual resulta la singularidad *plástica* del sujeto. De otro lado, la plasticidad del modo de ser de la filosofía implica una rigurosa exclusión de la relación ordinaria entre las partes de la proposición, o sea, concebir esta relación no de manera predicativa sino como proceso de «autodeterminación» (*Selbstbestimmung*) de la sustancia, pasar del sentido de la proposición predicativa a la proposición especulativa, concebir el movimiento por el cual la sustancia se afirma, a la vez, como sujeto y como predicado de sí misma⁴⁹. Este es para Malabou el corazón de la plasticidad. Aquí la operación plástica originaria se revela como idéntica a la dialéctica misma. Ello precisamente porque la energía del proceso dialéctico nace de la tensión contradictoria entre el mantenimiento de la determinidad particular y su disolución en lo universal: «El proceso de la plasticidad es dialéctico, en cuanto las operaciones que lo constituyen son contradictorias: la toma de forma y la aniquilación de toda forma, la emergencia y la explosión»⁵⁰. El proceso dialéctico es plástico en la medida en que articula en su decurso la fijeza, la inmovilidad plena en una primera instancia, su vacuidad y disolución negativa, en segunda instancia, y la vitalidad del todo finalmente como reconciliación de ambos extremos, forma, deformación e información como una matriz que conjuga la *resistencia* (*Widerstand*) y la *fluidez* (*Flüssigkeit*)⁵¹.

Ahora bien, ¿cómo podría este proceder de la *plasticidad* establecer un vínculo con la temporalidad del decurso dialéctico? Para Malabou, la plasticidad caracteriza la relación de la sustancia con sus accidentes, o sea, de la sustancia y sus predicados. Esta relación, entendida desde su etimología (*συμβεβηκός*/*συμβεβαίνεν*) significa a la vez *derivar de* y *ocurrir* o, en otros términos, designa la sucesión en el doble sentido de la *consecuencia* (sucesión lógica) y del *acontecimiento* (sucesión cronológica): «La autodeterminación es, entonces, la relación de la sustancia con *lo que ocurre*»⁵². El porvenir de Hegel implica, por ende, la relación que la subjetividad mantiene con su tiempo, relación plástica en que

48 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 33.

49 Ibid., p. 36.

50 Ibid., p. 36.

51 Ibid., pp. 36-37.

52 Ibid., p. 38.

el sujeto se moldea y modula como temporalidad. Este es el punto crucial que Malabou defiende en contra de Heidegger y sus derivaciones. El despliegue del concepto hegeliano de tiempo no está fijo en determinados momentos de su exposición temática en el sistema. Al contrario, el tiempo atraviesa la filosofía hegeliana desde adentro, constituyéndose como un movimiento de *temporización dialécticamente articulado y diferenciado*⁵³. De ahí que, lejos de otorgar la primacía a una sola dimensión temporal, Malabou descubra el concepto de tiempo hegeliano como una «estructura de anticipación que opera en la subjetividad». Esta estructura se denomina *ver venir*, vocablo que refiere, al tiempo, a un «estar seguro de lo que viene» y a un «no saber lo que vendrá», un juego conjugado de la *necesidad* teleológica y la *sorpres*a cronológica en el seno de la filosofía hegeliana.

La plasticidad aparece, por ende, como la matriz o el proceso de *metamorfosis* del pensamiento especulativo. Bajo la égida de tal concepto, *El porvenir de Hegel* se determinará como un foco de transformación en que la dialéctica hegeliana se moldea y modula respecto a una doble temporalidad inherente a su despliegue. A diferencia de Heidegger y sus derivaciones, son dos los tiempos en que la filosofía hegeliana se desarrolla, ambos tiempos diferenciados lógicamente y cronológicamente. En este sentido, el tiempo en Hegel se despliega como una instancia *plástica*. En breve, esto se refiere, por una parte, a una dimensión sincrónica y diacrónica del tiempo: sincrónica puesto que el concepto hegeliano de tiempo no se reduce a un significado único; diacrónica puesto que el tiempo aparece como aquello que se diferencia temporalmente de sí mismo. Esta diferenciación lógica conlleva una cronología doble. Los dos tiempos de Hegel equivalen a un momento griego (circular) y un momento moderno (lineal): la determinación *substancial* de la unidad sintética del despliegue *teleológico* según la potencia y el acto (Aristóteles) y la determinación *subjetiva* de la unidad sintética de la apercepción fundada en la representación (Kant). Así, el tiempo especulativo se desarrolla según una compenetración sintética entre los dos lados de una relación entre la substancia y el sujeto, circular y lineal al tiempo, hecho que demostraría que «[...] en el centro de su filosofía, Hegel organiza una relación especulativa entre la *circularidad teleológica* y la *linealidad representativa*»⁵⁴. El despliegue del concepto de tiempo en Hegel se pauta como un cara a cara filosófico, una metamorfosis de la dialéctica hacia su momento de determinación griega y su momento de determinación moderna. El lector de Hegel se encuentra, así, entre dos tiempos, es decir, entre un decurso tanto *retrospectivo* como *prospectivo*: «El lector es llevado, en el presente de su lectura, a anticipar de una manera doble: a esperar la sucesión (según la linealidad representativa) y a presuponer que la sucesión ya ocurrió (según el despliegue teleológico)»⁵⁵.

53 Ibid., p. 38.

54 Ibid., p. 44.

55 Ibid., p. 44.

Este cara a cara filosófico se escenifica en las dos primeras partes de *El porvenir de Hegel*: una confrontación con Aristóteles y el hábito como forma de la segunda naturaleza del «Hombre de Hegel» y una confrontación con Kant y la plasticidad divina como giro de la doble naturaleza del «Dios de Hegel». Esta doble confrontación pauta los momentos del concepto de tiempo bajo el que opera la dialéctica hegeliana. Este desarrollo culmina en el análisis que Malabou dedica a la significación plástica de la noción de *Aufhebung*. Si la temporalidad está inscrita en el pensamiento especulativo como una matriz de transformación, entonces su concepto clave debe ser él mismo el centro de todas sus metamorfosis. Veamos más de cerca tal desarrollo.

Como hemos dicho, la apuesta de Malabou implica una superación del concepto vulgar de tiempo a partir de un descubrimiento de la temporalidad inherente al decurso mismo del sistema. En este sentido, la plasticidad asegura la energía diferencial de una subjetividad que, a la vez, resiste el embate de la pretendida desaparición del tiempo y, de otro lado, se proyecta y anticipa respecto a su pasado y futuro, respecto a una sucesión lógica y a un acontecimiento histórico. El pensamiento hegeliano se autodetermina en función de lo que le ocurre a esta subjetividad: en ella acaece tanto el pasado de una necesidad teleológica como el futuro de una linealidad representativa. La subjetividad ve venir su tiempo en tanto ella se modula plásticamente como una doble temporalidad sintética. Mas, ¿cuáles son las principales consecuencias de esta visión con respecto a la naturaleza íntima del proceso dialéctico? Si bien la plasticidad determina la dialéctica hegeliana como un proceso de donación y recepción de forma, ¿cómo podríamos entender desde allí el significado de la *Aufhebung*, si precisamente por los múltiples significados de este término, se podría inferir no solo un olvido o nivelación del tiempo, sino incluso su propia superación o cancelación?

Recordemos, en primer lugar, que Hegel define la *Aufhebung* en el decurso de la sección primera de la «Doctrina del ser» en la *Ciencia de la lógica* de la siguiente forma: «*Aufhebung* tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, mantener, como igualmente hacer cesar, poner punto final»⁵⁶. Lo *Aufgehobene* no es una mera nada, es algo en cuyo resultado se ha superado y suprimido la propia inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la cosa en cuestión. Así, esto se mantiene y conserva como algo mediado (*Vermitteltes*) en el seno mismo del resultado de su propio proceso. El resultado del proceso «tiene aún (...) en sí la determinación de la que procede»⁵⁷. De ahí que «lo *Aufgehobene* [sea] algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha desaparecido»⁵⁸. La *Aufhebung* hegeliana, de un lado, guarda todo

56 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica I: la lógica objetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2011, p. 240.

57 *Ibid.*, p. 240.

58 *Ibid.*, p. 240.

el proceso en su propio resultado y, de otro lado, suprime y supera este mismo proceso en tal resultado. Determinada con mayor precisión, la *Aufhebung* implica que la diferencia dentro del proceso ha pasado a entrar en unidad con su contrapuesto. En cierto sentido se asiste aquí a la famosa reconciliación (*Versöhnung*) hegeliana. Sin embargo, esta reconciliación no debe entenderse como una resolución última que clausura el movimiento mismo. Como bien remarca Maxence Caron: «la *Aufhebung* no es una resolución más que siendo un movimiento; ella no es [una dinámica] disolvente sino productora»⁵⁹. Así, el carácter especulativo de la *Aufhebung* refiere a un doble pulso: 1) Un cese, un suprimir y cancelar; 2) Un mantenimiento, un conservar y guardar. Siguiendo esta línea, cabe mencionar la propuesta de interpretación de un autor como Derrida. En «Los fines del hombre» Derrida entiende la *Aufhebung* como un Relevo dialéctico «[...] en el sentido en que ‘relevar’ quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar y promover en un solo y mismo movimiento»⁶⁰. Así, el movimiento de la *Aufhebung* aparece como un proceso cuyo resultado, de un lado, supera, cancela, suprime y releva la contradicción siendo, de otro lado, tal instancia nada más que desplazada, elevada y promovida a un nivel más profundo y esencial. Mas, con tal definición en mente, ¿no podría pensarse aun que la temporalidad en Hegel es una instancia que queda meramente suprimida, relevada, reemplazada y promovida por el sistema mismo? ¿No sería posible todavía entrever una comprensión vulgar del tiempo bajo tales definiciones, comprensión en que la temporalidad queda meramente relevada, desplazada, asumida en un nivel superior, nivel estático de un presente atemporal?

Toda la argumentación de Malabou apunta hacia el rechazo de tal posibilidad. Esto ocurre precisamente a través de una comprensión *plástica* del proceso de la *Aufhebung*. Más allá de todas las posibilidades de traducción o definición que pudiésemos proveer de esta noción clave del hegelianismo, Malabou nos invita a pensar la plasticidad de esta noción en tanto aplicamos una *Aufhebung* a la misma *Aufhebung*. La plasticidad de esta noción se experimenta entonces con la aplicación a la *Aufhebung* de los significados mismos que porta. La dinámica de la *Aufhebung* hegeliana consiste, bajo tal vía, en su poder de síntesis y de puesta en relación de dos momentos fundamentales, a saber, la *contracción* y la *alienación*. ¿Qué significa específicamente esto? Esta comprensión determina, eminentemente, la *Aufhebung* como un proceso de *simplificación* (*Vereinfachung*). Para la autora, «en efecto, el despliegue del contenido especulativo va simplificándose, es decir, *compendiándose* y *acelerándose*»⁶¹. El movimiento de *Aufhebung* opera, así, como una simplificación que abrevia su contenido, que lo

59 CARON, M., *Être et identité : Méditation Sur la Logique de Hegel Et Sur Son Essence*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 286.

60 DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 1989, p. 158.

61 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 257.

reduce a su rasgo distintivo, compendiando y acelerando la determinación en cuestión, borrando y avivando, al mismo tiempo, el contenido de tal determinación misma. A partir de esta operación, la *Aufhebung* es «a la vez habitual y kenótica», es decir, ella salva y pone a resguardo aquello que suprime⁶². Toda conservación en la *Aufhebung* implica una economía de la pérdida: esta relación determina el mantener y suprimir propios a tal noción como una operación de reducción y abreviación.

Por otro lado, si este proceso es *plástico*, si sus términos y funcionamiento no están fijados de antemano, si la *Aufhebung* concibe su propio porvenir, «es preciso mostrar entonces que la *Aufhebung* es susceptible de obedecer a su propia ley, es decir, que es susceptible de *transformarse y simplificarse a sí misma*»⁶³. La simplificación dialéctica es ella misma simplificada por y en su propio proceder. Este es el momento en que el sistema hegeliano, contra todo lo esperado por cierta tradición que veía en él la *stasis* del tiempo, acoge y descubre su *acontecimiento*. Esto es evidente para Malabou cuando se liga la significación de la *Aufhebung* a una dinámica de liberación (*Befreiung*) y desasimiento (*Entlassung*). El último párrafo de la «Doctrina del concepto» en la *Ciencia de la lógica* determina claramente esta relación. En el punto en que la Idea se ha desarrollado completamente, en el punto en que ella se ha elevado a la realidad del concepto que se concibe a sí mismo, ella se destina-y-determina (*bestimmt*) hacia la naturaleza. Hegel dice en este sentido: «En cuanto que la Idea se pone, en efecto, como unidad absoluta del concepto puro y de la realidad de este, (...) es entonces dentro de esta forma como totalidad: naturaleza (*Natur*)»⁶⁴. Este paso de la lógica hacia la naturaleza, Hegel nos recuerda, no debe entenderse como una transición (*Übergang*) o un ser devenido (*gewordenseyn*). Este «pasaje» testimonia, más bien, la liberación absoluta (*absolute Befreiung*) que pertenece a la Idea:

La Idea pura, dentro de la cual se ha elevado a concepto la determinidad o realidad del concepto mismo, es más bien liberación absoluta [*absolute Befreiung*], para la cual no hay ya ninguna determinación inmediata más que no esté, precisamente en el mismo sentido, puesta, ni sea el concepto; dentro de esta libertad [*Freiheit*] no tiene lugar, por consiguiente, ninguna transición [*Übergang*]; el ser simple, hacia el cual se determina-y-destina [*bestimmt*] la Idea, permanece transparente para esta, y es el concepto que, dentro de su determinación-y-destino permanece cabe sí mismo⁶⁵.

62 Ibid., p. 267.

63 Ibid., p. 269.

64 HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica II: la lógica subjetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2015, p. 404

65 Ibid., pp. 404-405.

¿Cómo entonces concebir este pasaje absolutamente libre de la Idea a la Naturaleza? Hegel responde claramente: «[...] el transitar (Übergehen) tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la Idea se desprende libremente a sí misma (*die Idee sich selbst frei entläßt*), absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí»⁶⁶.

Malabou ve en la conjugación de esta absoluta libertad y libre desprendimiento de sí de la Idea absoluta la cumplimentación de la simplificación de la *Aufhebung*. La liberación y desprendimiento que testimonia la Idea en su nivel de máximo desarrollo se constituye como un movimiento de *desapego de sí* en que la tensión del pensar especulativo se *fluidifica* y *flexibiliza*. El proceso mediante el cual la Idea se «desprende *libremente* a sí misma» no es un movimiento aislado en la economía del despliegue especulativo, al contrario, ambos procesos, la simplificación dialéctica y el desapego de sí, son eminentemente solidarios. La plasticidad de la *Aufhebung* se prueba entonces en su capacidad de transformación, desasimio, desapego y libertad. Como subraya Malabou: «El desasimio especulativo, lejos de ser extraño al proceso de la *Aufhebung*, es más bien su cumplimiento. El desasimio es el *relevo del relevo*, el resultado del trabajo de la *Aufhebung* sobre sí misma y [...] la transformación de esta»⁶⁷. El resultado de esta relación es una *fluidificación* radical del sistema: el pensamiento especulativo, al tiempo que simplifica su propio decurso, se abre y «se vuelve libre para otras combinaciones y otras síntesis»⁶⁸. Este juego de tensiones, esta flexibilidad del sistema, apunta Malabou, abre una perspectiva múltiple y móvil, un espejo recíproco, una reflexión, que ya no es la producción de una conciencia individual y que ya no depende de *un* centro. La fijeza y *stasis* que Heidegger y sus derivaciones veían en el decurso temporal del pensamiento especulativo se abre así a una plasticidad de perspectivas, una dialéctica en que «cada determinidad abre un ángulo de vistas sobre la otra, una organización sistemática estimulada por el establecimiento de *puntos de contacto*»⁶⁹.

De este modo, la plasticidad abre el pensamiento especulativo al porvenir de su aventura acontecimental, cumplimentando y reconciliando precisamente aquello que Hyppolite llamaba la eternidad conceptual. La temporalidad del pensamiento especulativo conjuga la simplificación de la *Aufhebung* y el libre desprendimiento de la *Entlassung*. En este sentido, la plasticidad permea temporalmente la dialéctica. El tiempo, lejos de ser un medio homogéneo, presente estático, demuestra ser un *pasaje*, dialécticamente articulado, entre la retrosección y prosepcción a un pasado y futuro que funcionan como el metabolismo de una donación y recepción de forma. Matriz de resistencia y

66 Ibid., p. 405. Traducción ligeramente modificada.

67 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 271.

68 Ibid., p. 284.

69 Ibid., p. 285.

de metamorfosis, el tiempo aparece como la forma pura que pauta un proceso continuo de formación, deformación e información. Como estructura, el tiempo descubre el eje de transformación de la filosofía hegeliana (Hegel retrotraído a su momento griego, proyectado hacia su momento moderno). Como condición de inteligibilidad, la plasticidad del tiempo permite entender el decurso dialéctico del sistema como esencialmente abierto a su afuera, la posibilidad de la sorpresa, esto es, su propio porvenir. La subjetividad que emerge de un tal proceso plástico *ve venir* sus propias transformaciones, Hegel ve venir el porvenir de su filosofía, todo aquello que a ella y en ella pueda ocurrir. La conjugación de *Aufhebung* y *Entlassung* que el concepto de plasticidad establece se demuestra crucial aquí. La autodeterminación (*Selbstbestimmung*) implica, desde tal perspectiva, que el sistema conjuga necesariamente la sustancia con sus accidentes subjetivos: sustancialmente simplificado en la *Aufhebung*, el contenido del saber, la forma pura del concepto, se releva, promueve y destina al desprendimiento y liberación del sujeto, en el sujeto, en el sí mismo (*Selbst*). La temporalidad es precisamente esta relación en que la sustancia se ve venir como sujeto. Asistimos, en tal definición, al juego conjugado de la necesidad y la sorpresa: la sustancia del pensar especulativo se promete, finalmente, como la posibilidad de una *transformación subjetiva*. De-formación explosiva o in-formación duradera, la plasticidad abre el porvenir de Hegel bajo la premisa de una fluidificación y flexibilización de la tensión absoluta del pensamiento: libertad para nuevas combinaciones, nuevas síntesis, es decir, los puntos de contacto de una nueva manera de leer, una nueva lectura en y de la filosofía. ¿Qué significa esta nueva manera de leer, esta transformación subjetiva en y de la filosofía hegeliana? ¿Cuáles serían sus relaciones con lo femenino definido como matriz de resistencia y metamorfosis? ¿Podría la plasticidad develar la posibilidad de una transformación *subjetiva* de la filosofía hegeliana precisamente como la posibilidad de su lectura propiamente *femenina*?

4. Hegel y lo femenino: Hacia una transformación subjetiva de la lectura

En «Le phénix, l'araignée et la salamandre» Malabou indaga en la relación entre lo femenino y la plasticidad filosófica bajo las siguientes preguntas:

¿Hasta qué punto y en qué medida puede transformarse la filosofía bajo el impacto de la resistencia de lo femenino? ¿En qué medida esta transformación puede aparecer como una evolución histórica? ¿Hasta qué punto esta evolución es una revolución que plastifica la filosofía y construye algo diferente?⁷⁰

70 MALABOU, C., *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, op. cit., p. 127.

Comprendiendo lo femenino a partir del concepto de plasticidad desarrollado en *El porvenir de Hegel*, esto es, identificando la matriz de resistencia y metamorfosis de lo femenino con el despliegue y descubrimiento de la temporalidad propia al decurso de la dialéctica hegeliana, argumentamos que es posible esbozar una respuesta a tales cuestiones. La transformación de la filosofía bajo el influjo de lo femenino corresponde a la posibilidad de su transformación subjetiva, esto es, la posibilidad de ser leída desde la flexibilidad y fluidificación de nuevos puntos de contacto, de nuevas perspectivas y síntesis. Pensar lo femenino a partir de la óptica de la plasticidad permite apreciar no solo el impacto de su resistencia, sino la imposibilidad de su borrado, de su desaparición en la filosofía hegeliana. Instancia vacía, matriz resistente y metamórfica, lo femenino es pensado aquí como una negatividad que trabaja el sistema hegeliano hacia la apertura a su transformación. Postulando que lo femenino se encuentra emparentado originariamente con la temporalidad, podemos llegar a pensar la apertura a la posibilidad de leer *inéditamente* el decurso de la filosofía hegeliana. Esta posibilidad confronta al sistema con el problema de una interpretación especulativa. Lo femenino abre, siguiendo esta vía, la posibilidad de un espacio de modulación inédita de la filosofía, una hermenéutica especulativa bajo la forma de una mutua donación y recepción de forma del sujeto y del modo de ser de la filosofía misma.

La plasticidad del sentido de este intercambio es inseparable de «una plasticidad de la lectura que da forma al enunciado a medida que lo recibe»⁷¹. Esta posibilidad de transformación subjetiva de la filosofía bajo una lectura plástica corresponde, en primer lugar, al paso de la proposición predicativa a la proposición especulativa. Esta posibilidad de lectura implica un proceso y un retroceso: el lector está llamado a captar el texto no solo de manera lineal, sino también de manera circular, retrocediendo y proyectándose según el puro movimiento de la cosa misma. Este movimiento descubre en el origen del sentido del texto un vacío que por anticipado, paradójicamente, lo requiere, lo convoca: el lector construye, produce, inventa entonces el sentido al que retrocede. Así, como dice Malabou, «hundido en la nada de la proposición, [el lector] es conducido, en cambio, a formular *nuevas proposiciones*»⁷². ¿Esta posibilidad de lectura abre el campo a una arbitrariedad hermenéutica, a una suerte de «todo vale» respecto a las interpretaciones que el sujeto pueda hacer de la filosofía? Nada más lejos de lo que propone Malabou. En la aprehensión de la proposición especulativa, el lector se ha desprendido libremente ya de toda su arbitrariedad particular, produciendo entonces, en diálogo con la universalidad del texto, la singularidad de nuevas proposiciones que, captando de otro modo el contenido especulativo, no designan más que la posibilidad de nuevos enunciados, nuevas formas, *en y del* sistema mismo.

71 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 288.

72 *Ibid.*, p. 306.

El lector encarna una actitud filosófica al tiempo que el texto se comprende como una exposición plástica. Texto y lector asisten recíprocamente a una lectura en que ambos ven transformada su identidad. Como lo explica Malabou, «lejos de fundirse pura y simplemente en el contenido de lo que lee, [el lector] debe expresar a su vez este contenido y solo puede, para hacer esto, formular nuevas proposiciones, *transformar* el contenido de su lectura, *interpretarlas*»⁷³. En esta interpretación el lector entra en escena a la vez como accidente y como sustancia. En el curso de la lectura, progresivamente, la subjetividad del lector se formará ella misma en tanto *accidente sustancial*, o sea, en un *estilo*, una *plasticidad*⁷⁴. El texto y el lector resisten así al borrado, a la supresión y la desaparición de su potencial de cambio en la misma medida en que ellos mismos se convierten en los focos de una mutua transformación que afecta, modula la sustancia misma del sistema, de la filosofía.

Como señala Isabell Dahms en su artículo «Changing (Reading) Habits – Rereading Hegel Speculatively with Malabou», aquello que se encuentra en juego en este punto es un potencial estructural de cambio en las formas de leer y navegar el canon filosófico. Lo que, para Dahms, Malabou implica con esta transformación subjetiva de la lectura es una reinención de los lugares donde el texto filosófico se forma a sí mismo, es decir, aquellos sitios en donde se negocian sus elementos clave. Es aquí donde aparece la posibilidad de una lectura femenina de Hegel y la filosofía. Dahms ve en esta posibilidad la transformación de nuestros hábitos de lectura, de nuestra forma de habitar los textos clásicos. Esto bajo una pregunta fundamental: «¿Cómo sentirse en casa en la disciplina de la filosofía, cómo relanzar sus conceptos y textos, volverlos contra sí mismos para que puedan abordar nuevas preguntas?»⁷⁵ Asimismo, el influjo de la resistencia y metamorfosis que caracterizan la matriz de lo femenino, la transformación subjetiva de la filosofía, se ponen a prueba en una cierta *convalecencia* exhibida en la lectura misma. Esta convalecencia, como apunta Malabou, refiere a un rasgo que «anuncia el frágil milagro de la supervivencia y que permite que el texto filosófico siga operando (*continue to work*), en todos los sentidos del término»⁷⁶. *Leer inéditamente la filosofía, esta posibilidad propiamente femenina, corresponde a transformar el hábitat mismo de la filosofía, su forma de operatividad usual, el modo de comprensión habitual en el que nos encontramos en los textos y sus preguntas.* De un lado, esta transformación refiere el texto a nuevas preguntas y cuestiones, instancias accidentales propiamente subjetivas que, de otro lado, no son la arbitrariedad del «pensamiento propio» de un sujeto, sino que expresan la sustancia del texto en

73 Ibid., pp. 307-308.

74 Ibid., p. 311.

75 DAHMS, I., «Changing (Reading) Habits–Rereading Hegel Speculatively with Malabou», op. cit., p. 120.

76 MALABOU, C., «Deconstructive and/or ‘plastic’ readings of Hegel», op. cit., p. 140.

la medida en que el diálogo entre lector y texto, sujeto y sustancia, trabaja aquí desde un mutuo proceso de información. La lectura devela entonces un *pasaje*, un devenir-esencial del sujeto y un devenir-accidental de la sustancia. Lector y texto se cristalizan singularmente en su mutua transformación, proceso que multiplica, entonces, la operatividad de la filosofía: ella se abre a una pluralidad plástica de sentidos, formas duraderas, resistentes y, al tiempo, flexibles, fluidas y explosivas. La filosofía se abre hacia el acontecimiento de su metamorfosis.

Tal posibilidad de lectura es la apertura a un cambio, a la vez, estructural y sorprendente de y en la filosofía misma. Esta caracterización debe entenderse especulativamente, de acuerdo al sentido del ver venir. Como explica Malabou en la «Conclusión» de *El porvenir de Hegel*, ver venir significa en este contexto la invisibilidad y la visibilidad de lo que viene, de lo que ocurre en el texto y al lector; «ver sin ver –esperar sin esperar– un porvenir que no está a la vista, ni que está escondido a la mirada»⁷⁷. En este sentido, en una lectura femenina de la filosofía, el lector, ve y no ve, «el texto está ante sus ojos, pero su sistematicidad le sustrae primero el sentido ya que el contenido especulativo está a la vez *por venir* y *ya advenidos*»⁷⁸. Los nuevos enunciados, las nuevas proposiciones, el nuevo hábitat de la filosofía, están latentes en un texto cuyo sentido es anticipado y producido por el lector mismo. El sentido de esta lectura puede entenderse desde la óptica de lo femenino, según el artículo de Tawny Andersen «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», si se comprende su naturaleza como *performativa*. Para Andersen «la performatividad y la plasticidad se superponen en su configuración mutua de la identidad como transformable y mutable»⁷⁹. Esto significa, finalmente, que la transformación de la lectura anunciada en la relación de Hegel y lo femenino constituye fundamentalmente una actividad, un acto transformativo cuyo significado reside en su ejecución efectiva. Los nuevos enunciados, los nuevos puntos de contacto denotan la transformación como una actividad que puede cambiar efectivamente nuestra comprensión habitual de la filosofía. Lo femenino demuestra aquí todo su impacto. Esta categoría designa una *revolución* que plastifica la filosofía y construye algo diferente: cambiar el hábito y el hábitat de la filosofía, «transformación de la estructura en la estructura, mutación incluso de la forma»⁸⁰. Apertura de la filosofía al porvenir de nuevas interpretaciones precisamente en el acto plástico de una lectura femenina.

Señalar la transformación subjetiva de la lectura equivale, en conclusión, a señalar la revolución que lo femenino introduce en el campo de la filosofía.

77 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 313.

78 Ibid., p. 314.

79 ANDERSEN, T., «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», *Culture, Theory and Critique*, 61, 1, 2020, pp. 4-21.

80 MALABOU, C., *El porvenir de Hegel*, op. cit., p. 326.

La filosofía hegeliana es el paradigma de esta transformación estructural, ella devela la clave de articulación de una nueva forma de concebir nuestra relación con la historia de la filosofía. De acuerdo con la plasticidad, una tal transformación equivale a una cierta «trans-subjetivación»⁸¹ del modo de ser del filósofo y de la filosofía. La revolución por la cual lo femenino plastifica la filosofía se entiende, por ende, como un modo de ser cuyo eje es la transformabilidad de su forma y contenido, una relación especulativa o un *pasaje* en que la metamorfosis aparece como un proceso constitutivo de la filosofía. En último término, nos parece que esta transformabilidad de la filosofía es precisamente el punto en donde Hegel y lo femenino se entrelazan en y como una misma matriz de cambio y metamorfosis, a saber, la lectura. Es desde esta perspectiva que la filosofía (hegeliana) se abre a un nuevo modo subjetivo de transformación (lo femenino), modalidad que se vuelve entonces inherente al decurso temporal de la dialéctica. El porvenir de Hegel y de lo femenino, lejos de quedar borrados, nivelados o suprimidos en el horizonte de la filosofía, lejos de ser objeto de una desaparición, son los sujetos de una resistencia negativa, resistencia que permite pensar las distintas mutaciones, cambios y metamorfosis de nuestra propia forma de leer, habitar y estar en la filosofía. La transformación subjetiva que nos permite avistar lo femenino es precisamente la promesa de un inédito horizonte filosófico, horizonte que, sin duda desconocido y sorprendente, podemos anticipar y ver venir desde la experiencia plástica de la lectura, lugar eminente de diálogo, trabajo y formación que la filosofía hegeliana nos permite comprender.

81 Este término es mencionado por Malabou en el curso de su entrevista con Vahanian. Véase MALABOU, C. y VAHANIAN, N., «A conversation with Catherine Malabou», op. cit. pp. 4-5.

Bibliografía

- ANDERSEN, T., «Ontological violence: Catherine Malabou on plasticity, performativity, and writing the feminine», *Culture, Theory and Critique*, 61, 1, 2020, pp. 4-21. DOI: 10.1080/14735784.2020.1761414
- BEAUVOIR, S., *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1987.
- BHANDAR, B. y GOLDBERG-HILLER, J., *Plastic Materialities*, Duke University Press, Durham, 2015.
- BUTLER, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990.
- CARON, M., *Être et identité: Méditation Sur la Logique de Hegel Et Sur Son Essence*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- DAHMS, I., «Changing (Reading) Habits—Rereading Hegel Speculatively with Malabou», en WORMALD, T., y DAHMS, I. (eds.), *Thinking Catherine Malabou: Passionate Detachments*, Rowman & Littlefield, 2018.
- DASTUR, F., «Heidegger et Hegel: Distance et proximité», *Revue germanique internationale*, 24, 2016, pp. 159-173. <https://doi.org/10.4000/rgi.1622>
- DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974.
- , *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- ESCUADERO, J. A., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger (vol. 2)*, Herder, Barcelona, 2016.
- GAUTHIER, J. A. (ed.), *Hegel and Feminist Social Criticism: Justice, Recognition, and the Feminine*, State University of New York Press, New York, 1997.
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 2005.
- , *Fenomenología del espíritu*, Abada y UAM ediciones, Madrid, 2010.
- , *Ciencia de la lógica I: la lógica objetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2011.
- , *Ciencia de la lógica II: la lógica subjetiva*, Abada y UAM editores, Madrid, 2015.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014.
- HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (eds.), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Springer, 2010.
- HYPOLITE, J., «Essai sur la “logique” de Hegel», en *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971.
- KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, traducción de Andrés Alonso Martos, Trotta, Madrid, 2013.
- KOYRÉ, A., «Hegel à Iéna», en *Études de la pensée philosophique*, Vrin, Paris, 1971.
- LLOYD, G., «The man of reason», *Metaphilosophy*, vol. 10, n.º 1, 1979, pp. 18-37.
- , «Maleness, metaphor and the ‘Crisis’ of Reason», en ANTONY, L. M. y WITT, C., *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Routledge, New York, 1993, pp. 73-93.
- MALABOU, C., «Deconstructive and/or ‘plastic’ readings of Hegel», *Hegel Bulletin*, 21, 1-2, 2000, pp. 132-141. doi:10.1017/S0263523200007448

- , «Négativité dialectique et douleur transcendante. La lecture heideggerienne de Hegel dans le tome 68 de la Gesamtausgabe», *Archives de Philosophie*, tomo 66, n.º 2, 2003, pp. 265-278. DOI : 10.3917/aphi.662.0265.
- , *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*, Editions Léo Scheer, Paris, 2004.
- , *Changer de différence: le féminin et la question philosophique*, Galilée, Paris, 2009.
- , *El porvenir de Hegel*, traducción de Cristóbal Durán, Palinodia y La Cebra, Buenos Aires, 2013.
- , «Negativos de la dialéctica. Entre Hegel y Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *Pensamiento Político*, n.º 5., 2014, pp. 158-174.
- MALABOU, C. y VAHANIAN, N., «A conversation with Catherine Malabou», *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n.º 1, 2008, p. 1-13.
- MILLS, P. J., *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Penn State University Press, 1996.
- ROJAS, C. D., *La Soltura Del Cuerpo: Indiferencias de La Diferencia En Catherine Malabou*, Metales Pesados, 2018.
- STONE, A., «Feminist Criticisms and Reinterpretations of Hegel», *Hegel Bulletin*, 23, n.º 1-2, 2002, pp. 93-109. doi:10.1017/S0263523200007928.