

Iván Galán

Las presencias de la plasticidad: diferencia, cambio y evento en el pensamiento de Catherine Malabou

Resumen: *El siguiente artículo, consagrado al pensamiento de Catherine Malabou, evalúa el concepto de plasticidad, así como su impacto sobre lo que se ha dado en llamar metafísica de la presencia. La plasticidad aparece en la obra de Malabou como una instancia de pensamiento destinada a romper con la determinación unívoca del concepto de presencia, erigiéndose en el acontecimiento en virtud del cual la presencia no se manifiesta sino como cambio de presencia, es decir, como presencia cambiada. El presente texto se ocupa asimismo de la exégesis que lleva a cabo Malabou del texto de Heidegger *Tiempo y ser* en su obra *Le change Heidegger*, sosteniendo que la plasticidad terminará por asimilar, cambiándolo, el evento apropiador (Ereignis).*

Conceptos clave: *plasticidad, diferencia, evento apropiador (Ereignis), deconstrucción, metafísica de la presencia.*

Abstract: *The following article, devoted to the thought of Catherine Malabou, evaluates the concept of plasticity, as well as its impact on what has been called the metaphysics of presence. Plasticity appears as an instance of thought destined to break with the univocal determination of presence by establishing itself as the event by virtue of which presence manifests itself as a change of presence, that is to say, as changed presence. The present text also*

*deals with Malabou's exegesis of Heidegger's text *Time and Being* in his work *Le change Heidegger*, sustaining the thesis that plasticity comes to be assimilated, by changing it, to the event (Ereignis).*

Keywords: *plasticity, difference, event (Ereignis), deconstruction, metaphysics of presence.*

Introducción

La compleja relación que media entre *diáléctica* y *deconstrucción* ha dado pie a toda una proliferación de textos encomendados a elucidar los diferentes aspectos en los que esta se decanta. Pero hablar de relación, usando el singular, equivale ya, quizás, a ceder a una tentación ilícita, como si fuese posible aludir a todo el acervo especulativo que se acumula en la intersección de la doble rúbrica Hegel-Derrida, situándola bajo la advocación del concepto de *relación*.¹ Sin embargo, a pesar de tan inaudita proliferación, se ha solido soslayar una diferencia fundamental entre ambos planteamientos. La deconstrucción, amén de recusar —a diferencia de su contraparte dialéctica— el título de *método*,² parece que jamás podrá ser concebida y objetivada en guisa de *resultado*, algo que contradice, como se sabe,



de manera frontal lo que Hegel nos comunica en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*:

Lo verdadero es el todo [*Das Wahre ist das Ganze*]. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado [*Resultat*], y que hasta el final [*Ende*] no es lo que es en verdad. (2010, 75)

En su lapidario laconismo, estas tres frases epitomizan la comprensión tradicional, pre-plástica o simplemente metafísica del pensamiento hegeliano. Y es que en el espacio conceptual que roturan, se esboza el acceso de la filosofía occidental a la finalización de su cumplimiento (*Voll-endung*) o, más precisamente, a su cumplimiento como finalización.³ Se trata aquí del advenimiento a sí de una tácita aspiración que determina y marca —irrigándolo e imantándolo desde el interior— el devenir de la singladura del pensamiento filosófico occidental en su conjunto. Sabemos que la negación dialéctica, auténtico motor metódico de la filosofía hegeliana, suspende las formaciones de sentido producidas con anterioridad a la emergencia de la especulación dialéctica; pero, lejos de anularlas o desposeerlas de toda validez, la negación las deja en reserva, y ello en aras a destinarlas a su acabamiento sistemático final bajo los auspicios de la síntesis absoluta del espíritu, a la postre verdad y sujeto de la historia. Las formas históricas sufren, por la acción mediadora del quehacer dialéctico, una transformación que las aboca a un fin bien determinado, a saber, al alumbramiento del espíritu como culminación sistemática de un proceso totalizador basado originalmente en la inmediatez histórica (*unvermittelt*) de la experiencia filosófica, la cual accede ahora, con la dialéctica y a través de ella, a la dimensión originaria de su verdad, y lo hace a la manera de un resultado.

El encaminamiento de la experiencia hacia el espíritu como su fin no da, entonces, lugar a una simple tautología, que habría, por consiguiente, de ser asumida como la plasmación finalista de un origen que gerencia de antemano el rumbo de la historia, tampoco como la programación preestablecida de un proceso que la

historia tan sólo se encargaría de desarrollar o simplemente ejecutar. El fin surge sobre la marcha, el sentido de la historia —o lo posibilidad de la historia como sentido— se inscribe en la experiencia de la facticidad histórica, y lo hace como in-formación de la contingencia. Tanto la agencialidad del sujeto como el carácter procesal del desarrollo histórico son disposiciones en las que se señala la emergencia de un evento en virtud del cual la contingencia se separa de sí misma, pero para re-prenderse de nuevo a partir de una imagen (*Bild*) que marca la distancia del sí consigo. La distancia que esta escisión introduce, es necesaria para impulsar el proceso de formación como subjetivación (*Subjektbildung*). A mi juicio, es en este sentido como hay que entender a Fichte cuando plantea que la intuición no es sino la «oscilación de la imaginación entre direcciones opuestas» (Fichte 1845, 231). El proceso de identificación presupone ya siempre un desajuste irrecuperable.

El sujeto (concepto o espíritu), lejos de erigirse de entrada en actor inconcuso de la historia, se establece como la *con*-secuencia de la paciencia, la negatividad y el desgarrar, figuras estas que dan gestación, en virtud de una mirada que abarca y recoge la singladura de la experiencia en la sincronía de un ahora, al sentido de la subjetividad, es decir, a la subjetividad como sentido y destino de la historia. Malabou denomina a este movimiento «*esencialización de la contingencia*» (2013,140). El sujeto, para poder formarse desde su estado substancial conforme al sentido ideal que Hegel le adscribe, ha de sustraerse a las determinaciones fácticas que imperan en los diferentes estados de su desarrollo correspondiente, arrojándose a la virtualidad de un proceso de formación controlado por la vigilancia de un trabajo dialéctico basado en la repetición y el hábito (2013,140). Así las cosas, el sujeto de la fenomenología hegeliana es también —y quizás, ante todo— un sujeto paciente; él es aquella esencia a la que le pasa o acontece cierta transformación, que su experiencia, conmutada en saber, transforma en historia; la esencialidad substancial deviene entonces subjetividad.

La admisión de la substancia a la presencia como sujeto es la respuesta del pensamiento hegeliano a la pasión y el sufrimiento (*sufferre*),⁴

su manera de acumularlo para hacer historia y transformarse en espíritu, cambiando el desgarró y el trauma en presencia según una economía de la superación. En la gestación de este resultado (que no es además deliberado, gesto que trae a la patencia de un ámbito exterior la incoación de una conciencia gerente en la pureza de su interioridad inmarcesible, sino algo acarreado, gestado, un *gestum*, una *Gestalt*) pone el pensar todo su energía y abnegación. La substancia deviene sujeto en el padecimiento, epigenéticamente (la teleología es la interpretación en clave conceptual a cargo del espíritu sobre su propio devenir epigenético, la conclusión *a posteriori* de una transformación *a priori*). La teleología solamente emerge, entonces, de forma retar-dada en la coherencia de una mirada que efectúa, *a toro pasado o après coup*, una reconstrucción de la experiencia: es el espíritu el que se preludia a sí mismo al repetir su gestación, al cambiar (transformar o transmutar) la experiencia y el padecimiento que acarrearón su surgimiento (que lo acarrearón a él) en historia, en *su* historia.

El espíritu recubre —al repasar la experiencia de su gestación— el sufrimiento con toda una serie de actos fundadores de sentido (síntesis) que reinterpretan, por vía de la mediación, la experiencia a la luz del lenguaje y la significación: transformando el pro-ceso en concepto (*Begriff*). El padecimiento y el desgarró, que no son *a priori* negados, sino afirmados con todo el peso y la rotundidad existencial de la posición más inamovible, reciben *a posteriori* un significado que será solamente retenido en su calidad substancial (la negación es la significación misma del significado o el ser del espíritu) con el advenimiento del espíritu, de la conciencia, del sentido, es decir, del sufrimiento transformado en significación o concepto. Desde aquí podemos columbrar lo que Malabou nos quiere dar a entender bajo el título «mímica del cambio» (2004, 84): espíritu, conciencia, sentido no existen antes del cambio, son *entidades* radicalmente cambiadas, la esencia de su origen es la transformación, tras la cual no hay nada; únicamente metamorfosis, cambio, ductilidad y porosidad ontológica. Con Malabou, es posible ver en qué gran medida Hegel interpreta el espíritu a partir del movimiento y no viceversa. El padecimiento

como realidad última del cambio es lo que hace aparecer la imagen (*Bild*) de lo que con ella y en ella cambia sin determinarla de antemano. El resultado del cambio (la imagen del espíritu o el espíritu como imagen) interpreta su propio cambio cambiando, a través de la *Bild-ung*, el cambio al ser y a la presencia (simulacro del ser como cambio que cambia el cambio en presencia), pero ni el ser ni la presencia pueden ser interpretadas como la esencia del cambio, sino solo como cambios del cambio. Tanto la dialéctica como el espíritu absoluto son el *a posteriori* de una posición que, al retirarse en la reserva de la negación conservada, transforma la positividad del desgarró en advenimiento y proto-fundación de sentido: la esencia se transforma en sujeto, el sujeto acoge en su resultado la verdad de la esencia.

La deconstrucción, por su parte, jamás podrá darse como resultado, y ello por diversos motivos. El juego invaginador de la diferencia, que abre el adentro y el afuera del texto a una alteridad irreductible a ambos, o el procedimiento o regla de la *doble marca*,⁵ que produce una bifurcación conceptual inmune al trabajo de la reserva y negación dialécticas, constituyen —*verbi gratia*— dispositivos aptos a dislocar y desconcertar cualquier propósito o intento de acumular, es decir, de *entre-tener* el sentido de la experiencia (el sufrimiento y la paciencia) en la unicidad (necesariamente monolingüista) de un resultado. Con todo, lo que irrefragablemente impide a la deconstrucción coincidir con sus propios resultados o igualarse a ellos estriba en la naturaleza de su propia fuerza operativa. La deconstrucción no puede por menos que diferir sus resultados en el momento mismo en el que los produce. En virtud de esta diferenciación de sus resultados, parece verse obligada a habitar perpetuamente el espacio que ella misma abre entre sí misma y su otro, suspendida en cierta (in)eficacia de sus operaciones. Dicho con otras palabras: la deconstrucción tiene una condición (meta-deconstructiva) de su eficacia en la no-deconstrucción de aquello que deconstruye. Un horizonte carente de un sentido aún vivo para los problemas metafísicos, un campo árido completamente agostado por la holladura de la diferencia, terminaría por repeler toda práctica deconstructiva. La deconstrucción ha de

mantener, por ende, tanto a la *onto-teo-logía* como a sus sub-formas suspendidas en el pasaje a su otro, sin dejarlas acceder completamente a él, manteniéndolas en vilo en el *entre* de la negociación que ella misma abre o que, en un cierto sentido, ella misma es. En un horizonte en que la diferencia entre pensamiento y escritura, presencia y firma haya sido del todo desconvocada, dirimida o completamente nivelada, o en el que, transpuesta en su otro, la metafísica se hubiese disipado por completo, la operatividad de la huella no podría sino perder la holgura de sus desplazamientos, dislocaciones y repeticiones.

Derrida nos dice, bien es cierto, que ni el rastro ni la diferencia se pueden pensar «a partir del presente, o de la presencia del presente» (1989, 56), pero esta interdicción se avera como un auténtico *adínaton*, pues todas las definiciones que Derrida aporta hacen uso de y reactivan aquello que la diferencia holla, tacha y difiere, y que solo holla, tacha y difiere en tanto que reactiva. En cierto sentido cabría invertir la afirmación que acabamos de citar diciendo que sólo se puede pensar la huella a partir del presente y de la presencia del presente. Para que el presente pueda hacerse el signo del signo, la marca de la marca, etc. (1989, 59), la marca de la marca ha de manifestarse como la marca de un presente que ella disloca (cuya dislocación ella misma es). Toda la legibilidad de la diferencia en el despliegue ejecutivo de su operatividad pasa por la suspensión de sus resultados y la conservación de sus deconstrucciones en un vértice que mantiene el sentido de la *onto-teo-logía* y de la metafísica de la presencia suspendido en su cierre, sobre su cierre. Enunciaciones del tipo: *la diferencia remite a un pasado que nunca ha sido presente o la diferencia apunta hacia un futuro que nunca será la modificación de un presente* reactivan el sentido de lo que desplazan en la operación misma de su desplazamiento. La diferencia solo puede ser enunciada difiriendo una presencia viva, como la operatividad misma de este diferir, es decir, con el presente que revoca y a través de él.

Así las cosas, la diferencia, al intentar concebirse más allá de la presencia, no puede por menos que convocar la significancia de aquello mismo que pretende dirimir. Es justamente la

convocación y suspensión simultánea de la presencia lo que involucra una extraña necesidad de la historia en la *exposición* de la diferencia. Pues esta se significa con los medios de aquello que deconstruye; la deconstrucción de la presencia es, con otras palabras, la *significancia* misma de la deconstrucción. Todo acontece como si la suplementariedad y la huella solo pudiesen llegar a sí (identidad radicalmente descentrada e incluso ausente), difiriendo la presencia que ellas mismas convocan y subvierten, como si la presencia fuese, en cierto sentido, un episodio del diferir mismo de la diferencia, lo que constituye su *Selbst* de diferencia. Escuchemos a Derrida:

Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser, la determinación de la diferencia (*différance*) en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intra-metafísico de la diferencia? El despliegue de la diferencia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe al *logos* griego-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*. (1994, 57)

Este extraño despliegue, esta extraña *auto-exposición* de la diferencia como presencia diferida o como diferencia *de* la presencia, da lugar a una suerte de hiper-hegelianismo encetado: la *aparición* de la diferencia como el hiato que rompe la unidad y el espesor histórico de la presencia (auténtico *ethos* de la *onto-teo-logía* según Derrida), así como la disimulación de la no-presencia del ser (signo de otro signo, huella de otra huella) en la existencia óntica (pues la diferencia ontológica no es sino un suplemento de la *différance*), constituyen —en una suerte de cuasi-dialéctica— el sentido de la separación y del *afuera* que la *época del diapherein* ocupa con respecto a toda época. Se puede decir que la diferencia no es completamente indiferente a la historia de su despliegue, que ella es, en cierto sentido, ese mismo despliegue, al cabo del cual accede a pensarse de forma retardada, pues ella,

aunque «(es) más “vieja” que la diferencia ontológica o que la verdad del ser» (1989, 57), solo accede y se expone a sí misma de forma diferida en la *epojè* o suspensión deconstructiva que acarrea el *cierre de la metafísica*. La necesidad inmanente que arrastra al suplemento a exponerse como cuasi-resultado (sin permitir, empero, que la presencia pase por completamente a su otro) de su propia suplementación es precisamente lo que autoriza a Malabou a denominar la deconstrucción como «tendencia intrínseca de la metafísica», la cual «puede ser llamada, a fin de cuentas [...] tendencia autodeconstrutora de la filosofía» (2008, 54).

En este impase en virtud del cual la deconstrucción queda suspendida en el hiato epocal que ella misma abre entre su cumplimiento y su otro, entre ella como tendencia y el cumplimiento de esa tendencia como el paso de la presencia a su otro, emerge la «plasticidad» que propone Catherine Malabou como nuevo «esquema motor» de los tiempos (2008, 119). Veremos que el rol que cumple la plasticidad revierte en la transformación de la diferencia a un nuevo régimen de productividad. La plasticidad no se entiende como deconstrucción de una presencia (la presencia), sino como *construcción* de nuevas presencias a partir de la presencia (una presencia) reconstruida, cambiada, alterada. El campo de la presencia no es un territorio monolítico. Lo que en ella se hace presente son los cambios. La presencia es una máscara de transformación, una careta con muchos rostros, huella figurativa que estructura la diferencia. Las huellas que alteran la presencia son, a su vez, alteradas por la presencia cambiada, como los fragmentos de una máscara de transformación, que, idénticos y diferentes a la vez, son alterados por el efecto estructurante de otros fragmentos.

Cambiar de diferencia

Que la economía general que pone en marcha la diferencia precise de una historia del logos, de una arquía del ser en su doble sentido arjético (origen) y arcóntico (principio gerente de toda transformación), que la diferencia tenga que des-plegar sus huellas por todo lo ancho

de la *onto-teo-logía* para irse a sí misma en los alcances, que al fin y al cabo la diferencia tenga menester de una travesía por el continente de la presencia que ella disloca para acceder a sí a través de aquella, que la deconstrucción sólo sea posible en la medida en que habita su propia suspensión diferida, todo esto da testimonio del carácter regresivo de la diferencia, del hecho de que ella sólo puede ser arrostrada a partir de una historia cuya validez mete en solfa y cuyo origen socava.

Frente a esta diferencia en suspensión regresiva, Malabou propondrá un cambio de diferencia. La diferencia que surge de este cambio no genera otra diferencia (diferencia de segundo o tercer grado), sino que se trata de la misma diferencia de otra forma, cambiada. En el cambio de diferencia reside la fuerza de la plasticidad o la plasticidad como fuerza del diferir.⁶ Como veremos, el cambio de diferencia que trae consigo el pensamiento de Malabou pretende romper las ataduras regresivas que mantienen la diferencia en estado de suspensión entre la metafísica y su allende o, por decirlo de otra forma, en estado de correlación unívoca con la cuestión de la presencia. La diferencia plástica revocará, hasta cierto punto, el cierre de la metafísica, abriendo la metafísica a las metafísicas, a toda una infinidad de potenciales metamorfosis inusitadas, hasta el punto de que en la presencia misma se pondrá de manifiesto una cierta plasticidad: la presencia cambia, la presencia es cambio. No nos las habemos con un cambio de presencia, sino con una presencia cambiada y siempre cambiante. Con *El porvenir de Hegel* (2013) detona un movimiento de cambio en punto a la presencia y a la diferencia que alcanza toda su amplitud divergente tanto en *Le Change Heidegger* (2004) como en *La plasticidad en el atardecer de la escritura* (2008). El carácter plástico y cambiante de la presencia absorberá a la propia diferencia en su vorágine metamorfa y oscilante, desamortizando así el carácter regresivo y unívoco de su economía deconstructiva (la cual va aparejada o se deriva de una comprensión uniforme de la presencia, de una presencia siempre *una*, de una presencia sin cambio).

En lo subsiguiente nos centraremos en el análisis de *Le Change Heidegger* y en especial

en las primeras páginas de la segunda parte, en las cuales Malabou consagra una atenta lectura al famoso texto de Heidegger *Tiempo y Ser*, del año 1962. La aproximación de Malabou a este texto del filósofo alemán, en el que, como es bien sabido, este aborda la cuestión del ser a partir del problema de la donación, nos ofrecerá una suerte de fanal para colocar en él la cuestión del cambio, de la diferencia y de las presencias de la plasticidad en la obra de Catherine Malabou.

El cambio Heidegger

El cambio Heidegger es descrito por Malabou como una suerte de alternador (*Wandler*) o crisol, el cual lleva a cabo toda una serie de cambios (*Wandeln*), transformaciones (*Wandlungen*) y metamorfosis (*Verwandlungen*) (2004, 9) que funden o fisioan la densidad ideal de los entes, las esencias y los seres. Cambio, transformación y metamorfosis conforman, a la postre, lo que la autora franco-argelina denomina la «triada del cambio» (2004, 10). Esta triada —abreviada por ella a través de las iniciales *W,W,V_*— conlleva «conversiones de regímenes ontológicos, simbólicos y existenciales: la mutación de la metafísica, la metamorfosis del hombre, la metamorfosis de Dios, el cambio del discurso, la transformación de la mirada, la mutación del propio Heidegger» (2004, 9).

Llama la atención el uso metonímico del nombre propio *Heidegger* en el sintagma nominal *el cambio Heidegger*. A la triada del cambio se refiere Malabou acogiéndose a una engañosa analogía con, por ejemplo, todas aquellas leyes que reciben —precisamente por obra de una sinécdoque que apela al nombre del autor para designar la obra— su designación oficiosa de quienes las impulsaron (Ley Benot, Ley Azaña, Ley Bosman, etc.). El carácter engañoso de esta apelación estriba en el hecho de que Heidegger, a diferencia de lo que acontece en los ejemplos legales que venimos de aducir, no es, en sentido estricto, el impulsor del *cambio Heidegger*. El uso metonímico del apellido del pensador alemán no alude, a diferencia de lo que pasa con las leyes que a modo de ejemplo acabamos de aducir, a una autoría o progenitura. La sinécdoque expresa

aquí la exposición de la filosofía de Heidegger a toda una serie de cambios, transformaciones y metamorfosis, que ella no impulsa tanto como padece.

No se trata entonces de hacer emerger a la superficie de la patencia un impensado (*Das Ungedachte*) en el pensamiento de Heidegger, la sombra operativa que por caso este arroja tras de sí como, sombra que, constituyendo su dimensión ejecutiva o su núcleo energético, no podría como tal por menos que quedar necesariamente desatendida, soslayada, marginada, constituyendo, por decirlo con otras palabras, su secreto, secreto que tendría, por otra parte, en la pregunta por el ser su camino regio hacia la patencia y la claridad de la presencia. Malabou escribe: «el cambio Heidegger pertenece y no pertenece a este pensamiento [el de Heidegger]. El cambio trabaja dentro y fuera de él» (2004, 9). En el dispositivo el *cambio Heidegger* trabaja un doble genitivo, subjetivo y objetivo. Del trabajo de este doble genitivo resulta el *cambio Heidegger* como aparato de pensamiento a dos tiempos: el cambio germina en la obra de Heidegger (genitivo subjetivo) como producto metafísico inscrito en la tradición presencialista, mas no se queda anclado en ella como un atributo estable de este sistema, sino que se autonomiza y actúa sobre ella (genitivo objetivo), afectándola de alteridad, cambiándola en su otro, transformándose así en «el punto de *ruptura y de sutura entra la metafísica y su otro*» (2004, 24).

Esbozemos el itinerario que vamos a recorrer en las páginas ulteriores: en un primer momento expondremos a grandes rasgos el contenido de *Tiempo y Ser*; a continuación nos haremos cargo de la interpretación que Malabou hace del mismo; luego nos esforzaremos en elaborar el peculiar modo de «ser» de la plasticidad, poniendo el acento de nuestras pesquisas en todos aquellos rasgos que nos permitirán asimilar la plasticidad al concepto de propiciación apropiadora (*Ereignis*); para terminar retomaremos, a modo de colofón y corolario, la cuestión de la diferencia, mostrando cómo el concepto de plasticidad nos permite pensar la tradición más allá de la presencia, es decir, como proliferación de presencias.

Tiempo y Ser

En su texto de 1962, *Tiempo y Ser*, Heidegger se consagra a la tarea de pensar el ser sin el ente, haciendo expresa la voluntad de trasponer el umbral de la diferencia ontológica entre ser y ente como hilo conductor de la comprensión del sentido del ser. Como se sabe, el abordaje de la tarea de comprender el ser sin el ente acarrea una sorprendente transformación en la enunciación filosófica del ser y del tiempo. Heidegger, desistiendo del uso predicativo del verbo ser, no dice con Parménides *el ser es (ésti gár eínai)*. Del mismo modo, también recusa decir *el tiempo es*. Ni el ser ni el tiempo son algo ente. En puridad, ni el ser ni el tiempo *son*: «El ser y el presenciar se transforman [...]. El ser no *es*. Se da el ser como des-albergar del presenciar»⁷ (2007, 10).

De este modo, la cuestión del ser y del tiempo se torna inseparable de la cuestión de la donación, es decir, de la manera en la cual *se da el ser y se da el tiempo* o, dicho de una forma más literal pero también más esclarecedora, de la manera en la que *se/Ello da el ser (es gibt Sein)* y *se/Ello da el tiempo (es gibt Zeit)*.⁸ Es ser cierto que Heidegger caracteriza al ser con respecto al ente (*im Hinblick auf das Anwesende gedacht*) como *presenciar* o *per-misión en la presencia (Anwesen als Anwesenlassen)* (2007, 9), en *Tiempo y Ser* se dará, sin embargo, especialmente a la tarea de pensar en propio (*eigens zu denken*) el carácter per-misivo que se manifiesta en la admisión del ente a la presencia en cuanto tal (2007, 9). Esto implica pensar el des-albergar (*Entbergen*) y el traer a lo abierto (*ins Offene bringen*), que caracteriza al ser, obviando su carácter fundamentador o fundamentante con respecto al ente, y ello en favor del dar que actúa desde el se/Ello que da ser y tiempo. Tanto la cuestión de la presencia como la del presenciar mismo sufren, por ende, una drástica transformación:

Pensar el ser en propio demanda soslayar el ser como fundamento del ente en favor del dar que juega ocultamente en el des-albergar, es decir, en favor del «se/Ello da». El ser pertenece como la dádiva del «se/Ello da» en el dar. En tanto que dádiva, el ser no es expelido del dar. (2007, 10)

La caracterización del ser como presencia o presenciación (*Anwesenung*) llega a nosotros como la herencia de algo que ya ha acontecido, excrecencia de una determinación pretérita que ha madurado sin nuestro quehacer y que, sin embargo, no puede por menos que ligar o vincular al pensamiento, saturando, hasta cierto punto, el horizonte del mismo con toda la plétora de modalidades de presenciación (fundamentaciones) del ser del ente que se han venido materializando en el curso de la historia como concreto des-albergar del ente. Y es que el presenciar en su devenir histórico testimonia de una cierta riqueza, de una copiosidad transformativa (*Wandlungsfülle*) del ser (2007, 10), sobre la cual se sostiene y cimienta su historia. En y a través del ente mismo —a saber, como sucesión de copiosidades— se va configurando el rostro de la historia del ser en tanto que admisión del ente a la presencia, presenciar o presenciación. Heidegger pone de relieve que la admisión del ente a la presencia en el presenciar fundamentador del ser del ente, ha asumido históricamente una fisionomía hartamente abigarrada. El ente ha sido determinado en su ser como *hén* o uno unificante, *lógos*, *idéa*, *ousía*, *enérgeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, auto-posición, espíritu, voluntad de poder o, finalmente, como presencia en el sentido de remanente o depósito calculable (como *Bestand* en el *Gestell*) (2007, 11). Pero conviene no confundir esta historia, cuya textura deletrea y decanta la sucesión de todas las determinaciones y fundamentaciones del ente operadas por la copiosidad transformativa del ser en su función des-albergante-presenciante, con aquello que funda la historicidad misma del ser en cuanto tal, a partir de sí mismo y con independencia de la determinación del ente. Para llegar a acceder al secreto de esta historia que opera más allá del presenciar del ser como per-misión⁹ o admisión del ente a la presencia, es menester efectuar una suerte de reducción de la diferencia óntico-ontológica, la cual permitirá desacatar el papel rector que venía ejerciendo la diferencia ontológica entre el ser (el des-albergar) y el ente (lo desalbergado) como instancia rectora del pensar. En efecto, Heidegger se despidió una vez más y explícitamente de la historia del ser (*Seinsgeschichte*), siempre sostenida por la respectividad

correlacional del ser y el ente en el seno de la diferencia ontológica. Escuchemos a Heidegger:

El despliegue de la copiosidad transformativa del ser reviste la apariencia (*sieht zunächst aus wie*) de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia [...]. Lo historioforme (*Das Geschichtsartige*) de la historia del ser se determina patentemente tan solo a partir de la forma en la que el ser acontece, [...] a partir de la forma en la que se/Ello da el ser. (2007, 11-12)

En lugar de determinar la acción del des-albergar a partir de la manera en la que el ser genera la permisión del ente a la presencia y definir esta permisión a partir de lo en ella permitido (el ente), Heidegger retira el foco (suerte de reducción óptico-ontológica) temático de lo presentado y lo sitúa en el dar que ofrenda la dádiva del ser en tanto que des-albergar. La historia del ser elaborada a partir de la sustancia nuclear que proporciona la copiosidad transformativa de todas las determinaciones del ente, con aportar el contenido positivo de la historia de la filosofía occidental, no consigue granjearse un acceso al registro que últimamente da cuenta de la mutabilidad del ser, es decir, a aquel sitio que dispone, sin solución de continuidad, su transformación y modificación, instanciando así todas las fundamentaciones del ente como lo históricamente des-albergado en la admisión a la presencia.

Así las cosas, en el comienzo de la historia no se encuentra un impensado que sería menester desentrañar al hilo de la historia del pensar —que no es sino la historia de la relación mutua del ser y el ente agrupada en torno a la diferencia ontológica—, sino una cierta substracción, tan radical como original. Aquello que se sustrae sin paliativos, recusándose de una vez por todas al pensamiento filosófico, no es, como acaso cupiera pensar, el ser, sino más bien el se/Ello da: «En el comienzo del pensar occidental es pensado el ser, pero no el “se/Ello da” en cuanto tal» (2007, 12). Esta substracción va emparejada con una substitución: en el lugar del *se/Ello da* es la presenciación fundamentadora del ser, con su copiosidad transformativa, quien accede

al horizonte temático del pensar. Con lo dicho queda esbozado el corazón de la problemática: la cuestión del dar como lo que se retiene a sí mismo en la dádiva del don o, dicho de otra forma, más sucinta, como el eclipse de la dadivosidad en la dádiva:

A un dar (*Geben*) que solo da su don (*Gabe*) y que sin embargo se retiene (*sich zurückhält*) y sustrae (*entzieht*) mismamente, a semejante dar llamámosle enviar/(e)mitir (*Schicken*). [...] Lo histórico de la historia (*Das Geschichtliche der Geschichte*) se define a partir de lo destinal/misional (*aus dem Geschickhaften*) de un envío/(e)misión (*eines Schickens*). (2007, 12-13)

La historia del ser (*Seinsgeschichte*) se transforma aquí en un momento lateral y dependiente de un despliegue mucho más amplio y profundo, que es, además, estrictamente coextensivo de un repliegue. En el seno de este despliegue propio al dar en tanto que enviar constatamos dos direcciones: una de *descenso* que desemboca en la historia del ser con todas sus transformaciones epocales y figuras de fundamentación óptica; otra de *ascenso* en la que tanto la emisión como el se/Ello se retiran y sustraen, suspenden su exposición a la presencia:

La historia del ser se denomina emisión del ser, en la cual emisión tanto el emitir como el se/Ello que emite retienen (*an sich halten*) su propia manifestación. Retener se dice en griego ἐποχή. De donde se deriva el discurso de las épocas de las emisiones del ser (*Seinsgeschickes*). Época no significa aquí un suceso, sino un carácter fundamental del emitir, su retenerse a sí misma en favor del discernimiento (*Vernehmbarkeit*) de la dádiva, es decir, del ser a propósito de la fundamentación del ente. (2007, 13)

Podemos adentrarnos en la comprensión del carácter bipartito del movimiento de despliegue que el dar efectúa, comparándolo con un doble movimiento de sístole y diástole, mas teniendo en cuenta que en este caso sístole y diástole, lejos de alternarse en fases sucesivas de relevo mutuo, constituyen más bien movimientos

estrictamente coetáneos o simultáneos.¹⁰ La emisión destinal con la diferencia ontológica (el don o dádiva en favor del cual tanto el dar como lo que da quedan epocalizados o suspendidos en la retracción substractora) emigran en la dirección descendente que abre el acontecimiento donador, mientras que tanto el emitir como el se/Ello que emite aniquilan su visibilidad en la suspensión epocal de la retracción eclíptica coextensiva de la emisión.

Pues bien, en el movimiento de despliegue/repliegue emerge una variante plástica de la diferencia que no solo desplaza la diferencia ontológica de su rol centralizante, sino que —amén de desplazar todo centralizar en cuanto tal— se sustrae a cualquier intento de inscripción en la esfera de la presenciación. La sístole emerge entonces como el dorso inusitado de la metafísica, contraparte inasequible a toda pretensión de inscribirla en el espacio que la diástole abre a la presencia y a la escritura metafísica. No es una casualidad que Heidegger encuentre en el pensamiento del ser-emisión (*Seins-Geschick*) un punto de anclaje para dar continuidad (*durchdenken*) a la «destrucción de la doctrina ontológica del ser del ente» (2007, 13) propuesta en *Ser y Tiempo*. El carácter sistólico, eclíptico y substractor del dar y del se/Ello que otorga o dispensa el ser abre una latitud sin presencia (anti-presencial, en el doble sentido de carente y opuesta —como reverso plástico— a la presencia) que, al retirarse y recusarse, absorbe o arrastra —como en una suerte de resaca— al pensar hacia el sitio sin suelo en que se abre camino una alteridad separada de la metafísica. Se prohíbe entonces pensar el evento del dar como historia, como teleología, como variante de la diferencia ontológica o, para resumirlo todo con un término, como presencia.

En los párrafos subsiguientes, Heidegger llega incluso a proponer un giro tan radical como inusitado, en el cual se pone de manifiesto la permeabilidad de la metafísica en relación a su otro. Y es que el pensador alemán va a afirmar el carácter reactivo y responsivo del ser y su historia en relación con el emitir (*Schicken*), acontecimiento sin suelo ni presencia, como acabamos de ver. Heidegger sostiene lo siguiente:

Cuando Platon presenta al ser como *ιδέα* y *κοινωνία*, Aristóteles como *ἐνέργεια*, Kant como posición, Hegel como concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, estas doctrinas no son traídas a colación de forma casual, sino que son palabras del ser (*Worte des Seins*) en tanto que respuestas a una interpelación/instigación (*Zuspruch*) que habla en el emitir (*Schicken*) que se auto-oculta, en el se/Ello da. (2007, 13)

La emisión que acontece en el dar auto-ocultante despoja a todas las instancias obsequiadas como don del dar (historia del ser, presenciación, diferencia ontológica) de cualquier pretensión en punto al desempeño de un papel rector en la fundamentación última de la filosofía y del pensar. Al asignar al ser, entendido como concreto e histórico des-albergar, el carácter de respuesta a la inveterada interpelación de una instigación (*Zuspruch*) sin fundamento en la historia del ser —y por tanto exterior a la presencia (como su reverso, como la relación cuya irrupción desbancará la auto-referencialidad árquica del ser y la metafísica)—, el autor de *Ser y Tiempo* desintegra el monolingüismo filosófico característico de la metafísica, encerrada desde siempre en el bucle que traza la pregunta por el ser entendida como arcano fundamental del pensar. La pregunta por el ser no puede encontrar su respuesta en una significación original e impensada (eco de una voz que constituye la espacialidad de su propio resonar), respuesta que vendría a resumir y condensar la verdad del ser, sino que esta pregunta se encuentra con el ser mismo como respuesta a una interpelación (*Zuspruch*) sin origen. Precisamente el hiato que emerge entre el ser como respuesta y la inquisición o interpelación de una voz donadora y sin lugar en la presencia, es lo que legitima, en mi opinión, la tesis que caracteriza la aproximación de Malabou a este texto en general y a la cuestión del *Ereignis* en particular. Según esta tesis, el don sería aquello que introduce el cambio original en el ser, que es ya, en origen, cambio o, dicho de otra forma, quizás más radical: el cambio es el origen del ser porque el ser no es otra cosa que cambio original.

Antes de encarar las conclusiones que se desprenden de nuestra exposición en relación con

la cuestión de la plasticidad, es menester demostrarse brevemente en la exposición del tiempo, tal y como esta es expuesta por Heidegger en el texto que nos ocupa.

El tiempo dispensa un componente inseparable del ser, pero en lugar de funcionar como un horizonte trascendental en el marco del esclarecimiento de la pregunta por el ser, como era el caso en *Ser y Tiempo*, liberará aquí, conforme a una inversión en la cadena de la fundamentación, el espacio de lo abierto (*das Offene*) en la que el hombre (el *Dasein*) se vuelve primeramente permeable a la acogida del don del ser. No se parte del análisis de la complexión existencial del *Dasein* para llegar al tiempo extático como estructura fundamental de esa complexión, sino de la dádiva del tiempo como don trascendental e inmemorial, el cual ya siempre deberá haber sido dispensado como instauración de la presencia en todo des-albergar concreto (en toda experiencia posible en que algo ente es aprehendido).

Por otra parte, Heidegger renuncia aquí, una vez más, a determinar el tiempo a partir del ahora y la sucesión (otrora caracterizada como concepción vulgar del tiempo). La presencia (*Anwesenheit*) será definida por él antes bien como el compeler (*Angang*) de aquello en virtud de lo cual el hombre puede recibir el don de lo que se muestra en la per-misión del presenciar (*Anwesenlassen*) (2007, 16). Sin el don del tiempo, el hombre se queda fuera del alcance del don del ser. El tiempo es ofrecido (*wird gereicht*) como el alcanzar mismo (*das Reichen*) del don, como la ob-lación (*obferre*) del ser a través del presenciar. Heidegger afirma que la presencia es un «compelente, atinente y a él [al hombre] ofrecido (*ihm gereichte*) permanecer (*Verweilen*)» (2007, 17). La permanencia del presente no ha de ser confundida con la duración de un ahora. También pasado y futuro permanecen a su manera, a saber, como ausencias.

¿Cómo acontece, empero, el dar que da el tiempo? El dar que da el tiempo, como el dar que da el ser (en realidad se trata de un solo dar que sitúa ambos en su propiedad, en lo suyo), queda retraído o congelado en el eclipse de la suspensión por la que se/Ello ofrece la presencia como don. Este don muestra, sin embargo, una articulación dinámica, pues las dimensiones

temporales *futuro*, *pasado* y *presente* se relacionan mutuamente conforme a una reciprocidad multimedial y multipolar: cada dimensión se ofrece en servicio a las otras, a la par que acoge el servicio ofrecido por aquellas a quienes se ofrece. El futuro ofrece o alcanza (*reicht zu*) su modo de presenciar (inminente llegar a la presencia de lo *aún* ausente) al pasado y, viceversa, lo recusa su acceso a la presencia como la dimensión de lo ausente *ya*, brinda su presenciar al futuro. El cambalache o la relación de mutuo intercambio (*Wechselbezug*) que media entre presente y pasado (ofreciéndose y acogiendo reciprocamente) sirve o alcanza (*reicht*) el ahora. De esta reciprocidad del ofrecer y del acoger el ofrecimiento surge la presencia como temporalidad.

La presencia no se da entonces de antemano, sino que es alcanzada y servida (*gereicht/zugereicht*) en el intercambio de las dimensiones temporales. Futuro, pasado y ahora no están presentes, no comparecen juntos en la unidad de una estructura preestablecida que, por caso, los contendría y sos-tendría al modo de cosas ya listas y pre-paradas («*zugleich*» *vorhanden*), sino que los tres se sostienen y co-apropian mutuamente en la promiscuación de su recíproco obsequiarse (2007, 18). Este recíproco obsequiarse entre sí de futuro, pasado y ahora no es nada temporal, sino más bien pre-temporal y pre-presencial (pre-esente: anterior al don de la presencia y, por tanto, también del ser). Precisamente por ello puede sostener Heidegger que el *alcance servicial* (*das Reichen*) es la *cuarta dimensión* del tiempo, aunque como tal no se dé. En el tiempo existe, por lo tanto, una dimensión que, a despecho de obsequiar/acercar la presencia, se retira de ella, pues no se presenta sino como la retirada misma de la presencia.

La cuarta dimensión del tiempo estriba en el *Zuspiel*, en el obsequioso cambalache —o relación de intercambio— merced al cual futuro, pasado y presente se pasan o se brindan los unos a los otros. Pasar tiene aquí dos sentidos bien diferenciados: significa, de un lado, traspasar, transverberar, horadar (*das Hindurchdurchschlagen*) (2007, 19), de otro lado, cambiarse o cederse a lo otro, brindarse por entero (en el mismo sentido en que decimos, por ejemplo, *pasarse al otro bando*).

La generosidad del pase en tanto que servicio obsequiador genera la unidad del tiempo como presencia. En esta unidad es donde se dilucida (*lichtet sich*) el espacio-tiempo como la «luminación de lo abierto» (*Lichtung des Offenen*) (2007, 18-19), como lugar o sitio en el cual el don del ser puede alcanzar al hombre, ser de su incumbencia, compelerle en lo abierto de la presencia (espacio-tiempo).

Pero incluso la presencia del tiempo que emerge (en sentido etimológico de fundir, juntar) del alcance servicial, está de algún modo fisurada. El alcance servicial acerca (*nähert*) la triada pre-temporal alejándola. El acercamiento que acerca en el alcance, mantiene futuro y pasado abiertos en la medida en la que los reserva y recusa respectivamente. El futuro como dimensión temporal de la presencia queda abierto como lo que «llegando reserva su ahora», mientras que el pasado lo hace como el acercar que recusa hacer su «llegada como presente» (2007, 20).

Cambiar de don

Si Heidegger hablaba en los escritos anteriores a la aparición de la propiciación apropiadora (*Ereignis*) de un «“cambio de esencia” originario» (Malabou 2004, 164), ahora se produce una metamorfosis de ese primer cambio. Nos las hemos aquí con la irrupción de una nueva metamorfosis que cambia el cambio original como primer cambio. Malabou escribe al respecto: «Propiamente hablando ya no hay, o deja de haber, primer cambio. El cambio adviene de antemano, a partir del momento» en el que el emitir misional del dar (el *geschickhaftes Schicken*) «se retiene y se sustrae» como tal dar en favor del ser y el tiempo (2004, 165).

En la re-tracción o substracción del dar que regala ser y tiempo se produce la «re-tracción originaria de toda proveniencia» (2004, 169). Se trata entonces de «pensar el cambio al comienzo, sin remontarse a un comienzo del cambio» (2004, 165). Pues el pensamiento no puede remontarse al origen de la substracción, como si tuviese su origen en una primera mutación original: «*Aquende* la substracción no hay nada que pensar. Como afirma [Heidegger] en *El principio de razón*,

“el pensamiento percibe la esencia de la verdad únicamente en la substracción extrema del ser (*im äußersten Entzug des Seins*)”» (2004, 165).

Para Malabou, no hay donación sin cambio. La autora del *Porvenir de Hegel* concibe la donación como transformación en origen. En la donación existe una «estructura de substitución, un “dar el cambio” en origen, lo cual metamorfosea la donación misma, transformando su comprensión habitual. *Imposible pensar lo que quiere decir “dar el cambio” sin cambiar el don*» (2004, 165). La propiciación apropiadora (*Ereignis*) será considerada por Malabou como un *intercambiador* que permitirá ir más allá de una concepción del ser fundada en la identificación y en la dominación del concepto de presencia (toda identificación presupone un plano de identidad estable entre los elementos comparados). Habida cuenta de lo dicho, el intercambio pensado como substitución original constituirá lo que Malabou da en llamar la dimensión ética del pensamiento heideggeriano (2004, 166). Los elementos que circulan o juegan en el interior del intercambio, cesan de intentar

ejercer su dominio los unos sobre los otros [...]. El *Ereignis* no es en el fondo sino el nombre dado a la posibilidad de un cambio *sin violencia* entre los elementos que apropiá: el *Dasein*, el dios, el mundo, la tierra. (2004, 166)

El intercambio no da lugar a ninguna identificación, pues las instancias intercambiadas no son ni idénticas ni identificables. Los elementos involucrados en el cambio, no se intercambian en función de su valor, se intercambian porque su esencia es el ofrecimiento (*Reichen*), el pasar *a priori* los unos por los otros, el brindarse los unos a los otros con anterioridad a la presencia que emerge cuando se da el tiempo y a la identificación que surge cuando se da el ser.

El cambio que se opera en el interior de la metafísica es, nos dice Malabou, un *cambio por contrapartida*. La intercambiabilidad de la esencia por el ser en el seno de la diferencia ontológica supone un *valor puro* que rige la economía del intercambio (2004, 166). Es este concepto de valor el que sustenta la economía en

régimen de contrapartida: su máxima de acción es *esto por aquello*, expresando el *por* que une ambos términos el punto de vista estimativo bajo cuya perspectiva se efectúa el intercambio. El cambio de diferencia que opera el advenimiento del *Ereignis* se materializa en una indiferencia frente a todo valor y a todo valer, lo que procura que las instancias sometidas a intercambio se tornen «únicas, así como misteriosamente incomparables». A este cambio le denomina Malabou *cambio por envío (par adresse)*: «se trata, con el *Ereignis*, de una estructura de envío y recepción» (2004, 166). En esta economía del intercambio no hay, efectivamente, instancias arcónticas dotadas de la capacidad de determinar el sentido o valor de las otras. Cada instancia crece o madura en su propiedad conforme a la multi-polaridad de un intercambio no coactivo, de un juego multilateral o multilético (es decir, no dialéctico) sin suelo áruico que lo administre y anterior al establecimiento de la presencia.

El *Ereignis* que da ser (como *Geschick*) y tiempo (como *Reichen*) como eclipse de ser y tiempo, es decir, como nada o fantasma fenomenal, como alteridad de ser y tiempo en el interior mismo de ambos, pone, según Malabou, fin a *la antigua metamorfosis del ser*, la de su «vieja, y larga historia de intercambio (metafísico) con la entidad (étantité)» (2004, 172).

Malabou interpreta el eclipse del dar en la donación del ser y del tiempo como intercambio del ser con el don: «el ser se cambia por el don mismo» (2004, 172). Esta forma de cambio, a diferencia del resto de intercambios registrados por Malabou en la obra heideggeriana (el intercambio entre ser y ente, el cambio originario en la historia de la verdad, etc.), no se deja localizar en el interior de la historia del ser, a la cual, en cierta forma, abole: «No hay época del “se da”» (2004, 175). Pues con la metamorfosis que la retracción del dar provoca en la concepción del ser, «ya no hay más épocas en absoluto» (2004, 175). La epocalidad del ser queda así cancelada o suspendida.

La historia, en lugar de ser el garante de un preguntar atento a la esencia oculta del ser, a su olvido original, en lugar, entonces de dispensar el sitio áruico y gerencial en cuyo seno el tuerto de ese olvido puede ser remendado, se

convierte en un síntoma del cambio; la historia no inaugura el cambio, es el efecto testimonial de todo ese cambio:

Venir al ser, es cambiar, y por ello hay precisamente historia. Que la sustituibilidad originaria de la presencia [...] no pueda tener lugar más que en la historia y como Historia revela precisamente que la estructura de la presencia es un cambio. (2004, 176)

Según Malabou, «*la mutación no comienza*», por ello la filosofía «abandona el pensamiento de una mutación originaria de la esencia de la verdad» (2004, 176). El ser es de entrada «cambiable y cambiado» (2004, 176). La *substitución pura* es substracción, retracción, *Entzug* (2004, 176). El ser mismo no es otra cosa que la substitución suplementaria de el *se da* que queda recubierto desde el inicio por el pensar del ser. El ser no se oculta a sí mismo en la historia de su olvido; el ser oculta el *se da*, así como el cambio que la donación introduce. El nombre de esta substitución, de esta ocultación del cambio, es la historia del ser, la metafísica: «El ser es desde siempre el substituto de su entrada en presencia, del “se” que le permite ser» (2004, 177). Este recubrimiento del *se da* por su don, hace posible la reversibilidad o inversión que se manifiesta en la *economía del envío*; porque el ser se substituye al *se*, el *se* puede substituir al ser: «La donación es estructura de substitución» (2004, 177).

Malabou concluye de todas estas elucidaciones que el intercambio que introduce el don, al desconvocar y desamortizar la lógica del intercambio que gerenciaba todo cambio (como cambio de un cierto valer) en el seno de la diferencia ontológica, produce el advenimiento de un hiato en el ser mismo, «el juego de una diferencia que no es la que le diferencia del ente» (2004, 178). Semejante diferencia constituye la «incisión de lo otro en el ser». (2004, 178)

***Ereignis* y plasticidad**

La interpretación malabousiana del concepto de propiciación apropiadora (*Ereignis*) como cambio original del ser, intercambio no violento

más allá del concepto de valor (economía del envío) y origen de la diferencia como incisión de lo otro en el ser (dimensión ética del pensamiento heideggeriano), nos permite aproximar el concepto de *plasticidad* desde otro ángulo.

Una de las consecuencias -quizás la más sorprendente- que se desprende de las elucidaciones que acabamos de llevar a cabo, estriba en el hecho de que Malabou parece asimilar —asimilación que cambia, empero, aquello a lo que se asimila— su idea de plasticidad al concepto de *Ereignis*. Según esto, la plasticidad —a la vez «surgimiento y cumplimiento de la presencia» así como «deflagración» o «explosión» de la misma (Malabou 2008, 29-30)—encontraría su expresión más lograda en el concepto *Ereignis*, entendido, eso sí, como recíproca intercesión o sustitución entre el dar (que da el cambio al ser) y el ser (que da presencia al cambio). El *Ereignis* se erigiría entonces en la diferencia plástica (*metabolé*) que impulsa la sustitución de ser y dar, en la sustituibilidad en cuanto tal: cambio del ser al dar y del dar al ser, explosión sincrónica de la sístole (del ser como don) en la diástole (el dar como retirada) y de la diástole en la sístole en la intercesión de un cambio anterior a la presencia, cambio que da la presencia como *a priori* cambiada. La plasticidad se erige así en la diferencia como cambio.

La plasticidad no es ni el ser como presencia ni el donar en cuanto tal, sino antes bien el hiato o diferencia como el sitio (sin suelo en la presencia) sobre el cual adviene la intercambiabilidad de entrambos. La plasticidad emerge entonces como el *entre* que se expresa en la recíproca permutabilidad de donar y ser. La plasticidad como *entre medial* de entrambos elementos emerge en forma de (eclipse o *Entzug*. El *ipse* o *Selbst* (el sí-mismo o la identidad) de la plasticidad estriba en el eclipsarse del dar en el ser y del ser en el dar. Su identidad es la diferencia que al acontecer (como *Entzug* o eclipse del ser en el donar y del donar en el ser) apropia tanto al dar como al ser en lo que *de suyo* (*in sein Eigenes*) son. La plasticidad como diferencia metabólica no posee entonces una fenomenalidad definida (es puro cambio: cambio del ser en el donar y del donar en el ser). Su atestabilidad tan solo es susceptible de sobrevenir oblicua o lateralmente: a través

del cambio de presencia que ella, la plasticidad, vehicula en su eclipse.

Esto culmina en un cambio de diferencia: de una diferencia que permanece regresivamente suturada al campo de *una* (sincronía del pronombre indeterminado y del numeral) presencia. Así pasamos a una diferencia cambiada, fruto del cambio de presencia que acarrea la plasticidad como *Ereignis*. Si la deconstrucción se piensa a sí misma como una función que habita el interior de la estructura que pretende *solicitar*, es decir, si entiende su operación como el mínimo de exterioridad inscrita en el interior del campo de la presencia susceptible de desestabilizarlo, nos las hemos aquí con un pensamiento que concibe la presunta estabilidad estructural —desde cuyo interior opera la *différance*— como *a priori* cambiada y cambiante, ya siempre diferida, amén de diferente (diferenciante sin solución de continuidad). Lo único estable y recurrente de la presencia es el cambio de presencia; la verdad de su adentro, su intimidad, consiste en no ser sino *metabolé* o cambio. El cambio es lo único que *resiste*, *in-sistiendo* en la presencia como su otro: la inmanencia es cambio, la esencia de lo mismo es lo otro, devenir otro, transformarse en otro.

La plasticidad como sujeto eclíptico: más allá de la suplementariedad

Análogamente a lo que propone Heidegger respecto al *Ereignis* en *Tiempo y Ser*, podemos enunciar la plasticidad como el *se* del sintagma *se/Ello da*. Pero, a la postre, ¿no revertiría la *identificación* de la plasticidad con el *se* de las oraciones impersonales *se da el ser* y *se da el tiempo* en una recaída en la esfera de la onticidad, como sugiere Jean-Luc Marion (1997, 56), y ello a causa de que semejante enunciación del problema tendería a identificar la plasticidad con un referente nominal dotado de valor substantivo que no podría por menos de reificar la cuestión de la donación, fijándola en un horizonte inapropiado al intercambio y a la sustituibilidad de dar y ser? Nuestra respuesta solo puede ser negativa.

La proposición castellana *se da el ser* —de la misma manera que su análoga *se da*

el tiempo— ofrece una valiosa indicación en punto a la «naturaleza» de la plasticidad, indicación que la frase *original* alemana (*Es gibt Sein*) es incapaz de suministrar. La traducción castellana dice a la vez más y menos que la formulación alemana. Desde el punto de vista gramatical, la construcción sintáctica *se da el ser* da pie a una *impersonal refleja* (R.A.E. 2010). El *se* de las impersonales del estilo *se da el ser* se corresponde con lo que los gramáticos denominan *clítico de sujeto*. En las impersonales refleja, el clítico aparece como una cierta *marca* o *exponente* de un sujeto nulo, pero en concordancia con la flexión verbal. Algunos gramáticos se hacen cargo de este sujeto nulo completando la huella o marca gráfica, que el clítico del sujeto deja en la oración impersonal a través del *se*, de la siguiente forma: «Ø da el ser» (R.A.E. 2010). Así las cosas, el *se* clítico que aparece en la oración impersonal, lejos de fijar un *actor óntico* reconducible a un referente identificable (Malabou 2004, 188), funciona como una suerte de suplemento o marca de un sujeto nulo o radicalmente inaparente. La recaída en la esfera óntica queda así excluida de antemano.

Pero ¿qué podemos decir acerca de esta extraña «marca», que parece reproducir la suplementariedad derridiana? El aspecto más importante que cabe destacar en este punto, atañe al hecho de que el *se* en cuestión, lejos de incardinarse a una lógica del relevo suplementario, lejos, por lo tanto, de buscar por medio de la substitución de significantes y la repetición escamotear u ocultar la deuda en presencia contraído por un pretendido *arché* (Derrida 2003, 99), no promueve sino la manifestación de la ausencia de ese origen, ausencia que en este caso apunta tanto hacia un déficit en fenomenalidad como a un déficit signitivo: el clítico es el signo de lo que no tiene signo ni significación; reproduce en el nivel de la escritura el movimiento de retraída o el eclipse como substitución recíproca de dar y ser (eclipse del *se* en el dar y del dar en el ser).

Es más, el clítico *se* en el seno de la oración impersonal *se da el ser*, deroga o rescinde la suplementariedad en cuanto tal. Para entender esto, es preciso reparar en que el clítico del sujeto, por su propia naturaleza sintáctica y gramatical,

es completamente renuente a la variación; el clítico se resiste a la variabilidad sintáctica al rehusar toda duplicación (base de la substitución suplementaria) pronominal. Precisamente porque el sujeto clítico bloquea la reduplicación pronominal, el *se* no puede aquí asumir valor reflexivo alguno, recusando la función merced a la cual el suplemento se genera o auto-confiere el *para-sí* de la presencia —su dimensión dativa (*für sich; sibi*)—, y ello partiendo de una substitución suplementaria, de un *en lugar de sí*. Derrida escribe a este respecto:

Lo que nos gustaría [...] sugerir a este respecto, es que el *para-sí* de la presencia a sí (*für sich*), tradicionalmente determinado en su dimensión dativa, como autodonación fenomenológica, reflexiva o per-reflexiva, surge en el movimiento de la suplementariedad como substitución originaria bajo la forma de «en lugar de» (*für etwas*), es decir, [...] conforme a la operación misma de la significación en general. El *para sí* [*pour-soi*] sería un *en-lugar-de-sí* [*à-la-place-de-soi*]: colocado *para sí* [*por soi*], en lugar de sí [*au lieu de soi*]: aparece aquí la extraña estructura del suplemento: una posibilidad produce retardadamente aquello a lo que dice añadirse. (Derrida 2003, 99)

El *se* de las impersonales refleja cumple tan poco una función suplementaria o *retar-dativa* —es decir, aquella función merced a la cual el *arché* se da a sí el *para-sí* de la presencia *retar-dada-mente* a partir de un juego de desplazamiento entre significantes (relevo suplementario)—, que justamente no hace sino cancelarla. En virtud de su invariabilidad, el clítico en cuestión, amén de ser completamente impermeable al valor pronominal reflexivo (bloqueando así en el nivel sintáctico cualquier desplazamiento hacia la función dativa del «para-sí», del *sibi* o del *für-sich*), cancela «la función sintáctica del sujeto arrastrando consigo la [cancelación] del argumento correspondiente» (Bogard 2015, 28).

El *se* no marca la presencia desplazada por vía de la substitución suplementaria de un sujeto elíptico o meramente tácito, sino su eclipse o cancelación en favor del acontecimiento, que es lo que los gramáticos denominan *valor topical*

del evento. La cancelación de la función sintáctica del sujeto «produce el efecto [...] de que se resalte la prominencia comunicativa, es decir, el valor topical del evento denotado por el verbo» (Bogard 2015, 28). El clítico tematiza la situación denotada por el verbo en detrimento del argumento.

Si trasladamos estas consideraciones a nuestro contexto filosófico, podemos colegir de ellas que el eclipse o cancelación del sujeto encarna la *esencia* del evento; la cancelación no viene sino a expresar la forma en la que tiene lugar la propiciación apropiadora (*Ereignis*), a saber, como eclipse recíprocado del dar en el ser y del ser en el dar.

El *se da* reproduce en el registro sintáctico y gráfico el punto en el que la diferencia, transformada, explota en su otro y abre el espacio del sentido como porosidad transformativa de todo lo real. El sujeto cancelado por el *se*, ese fragmento del discurso que no adviene sino como eclipse textual, como supresión de la economía suplementaria del significante en la inmanencia misma del discurso, asume en realidad la forma de aquel *ojo* que Malabou, siguiendo a Lyotard, encuentra situado al borde del discurso. Ese ojo, «que es a la vez lenguaje y mirada, sin ser más una cosa que la otra» (Malabou 2022, 17), porque es en realidad el eclipse del uno en el otro, constituye la *función-mundo* del discurso. La plasticidad es esa figura o afección del discurso, esa anomalía que, al bloquear la suplementariedad discursiva, permite la acogida del *texto y del no-texto*, dando lugar a que la «realidad sensible se haga escena [...] por el juego de la figura sobre el texto» (Lyotard 1971, 70). La realidad que emerge en el borde del texto, que el texto ve venir como su otro, es una realidad cambiada. Pues toda realidad tiene «dos presencias» (Malabou 2004, 232) mediadas (cambiadas) por la acción de ese ojo al borde del discurso y su párpado eclíptico. El evento es el *juego del mundo*, el «juego de un pasaje, de un cambio entre dos cambios»; es la apertura en virtud de la cual «todo se cambia consigo mismo» (2004, 231-232).

La plasticidad misma no escapa a este cambio de sí consigo mismo. Ella se nombra dos veces, la primera como concepto metafísico, la segunda como ojo discursivo que ve venir

lo imaginario como lo otro del discurso, como su transformación fantástica. Cerremos nuestro texto dándole la palabra a Malabou: «[...] lo fantástico designa aquí la fenomenalidad de las mutaciones óntico-ontológicas [...] que desvelan la mutabilidad originaria del ser y revelan al mismo tiempo que el ser no es quizás nada sino su mutabilidad» (2004, 22).

Notas

1. Consignamos a continuación algunos trabajos que ejemplifican la vastedad inabarcable de esta problemática: Barnett (1998); Critchley (1988); Kellogg (2009); Macho Román (2022); Vitale (2015).
2. En «Carta a un amigo japonés» refiere Derrida lo siguiente a este respecto: «[...] a pesar de las apariencias, la deconstrucción no es ni un análisis ni una crítica. No es un análisis, en particular porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el elemento simple, hacia un origen indescomponible. [...] Podría decir lo mismo en relación con el método. La deconstrucción no es un método y no puede transformarse en método. Sobre todo, si se acentúa en esa palabra su significación sumarial o técnica» (1998, 23).
3. Precisamente en el espacio que libera esta comprensión pre-plástica de la metafísica, vendrá la *différance* a inscribir la acción de sus huellas.
4. El hecho de que las traducciones inglesas recurran al término *sublation* –derivativo del participio perfecto activo del verbo latino *sufferre* (*suffero, sustuli, sublatum*)– para dar cuenta del alemán *Aufhebung* no deja de ser algo más que una curiosidad. Todo acontece como si el espíritu, en tanto que *sub-lación* del padecimiento, surgiese como resultado consecuente de un cierto repliegue (de una vuelta hacia sí del sufrimiento) en el seno del cual el espíritu (se) hace *seno*, interioridad, *ethos*, madriguera, se labra un acceso de sí hacia sí por la mediación de la experiencia. El espíritu absoluto emerge entonces como una *Gestalt* del sufrimiento, una materialización de este, una forma de hacer memoria/morada en él, plegándolo sobre sí mismo, dándole forma.
5. Derrida escribe en la *Diseminación* lo siguiente al respecto: «Cada concepto, dice, recibe necesariamente dos marcas semejantes -repetición sin identidad-, una en el interior, otra en el exterior del sistema deconstruido» (1975, 8).

6. Genitivo subjetivo y objetivo a la vez, pues sujeto y objeto son solo sus figuras, cambios posibles, metamorfosis de un material que se escapa a toda sintaxis y a toda categoría gramatical, instrumentos o imágenes plásticas de la plasticidad.
 7. El empleo de este neologismo responde al propósito de recoger el carácter transitivo con que Heidegger emplea el verbo alemán *anwesen* (en tanto que *Anwesenlassen*).
 8. El uso del impersonal reflejo como traducción del *es gibt* entraña el peligro de entender la estructura impersonal en el sentido o bien de una construcción pasiva refleja o bien de una formación reflexiva, lo cual ha solidado dar pie a interpretaciones deficitarias o erróneas del hecho (*Sachverhalt*) que Heidegger pretende dilucidar. El *se* de *se da el ser* detenta la función de un *clítico de sujeto* (tema fundamental sobre el que habremos de retornar subsiguientemente), en ningún caso del objeto, funcionando así como sujeto tácito de la frase: *se* (sujeto) es aquello que da *ser*, que da *tiempo* (complementos directos). En ningún caso debemos interpretar el *se* como pronombre reflexivo, cual si el ser estuviese involucrado en un proceso de auto-donación: el ser se da a sí mismo, el ser se da el ser (*Sein gibt Sein*), interpretación explícitamente desautorizada por el propio Heidegger en el curso de su exposición (2007, 23-24).
 9. Aquí debemos escuchar tanto el significado corriente del término (autorizar, consentir) correspondiente al *-lassen* del *Anwesenlassen*, como una intensificación (a través del prefijo *per*) del lexema *mitir* (de *mitere*: enviar), correspondiente a la *Anwesung* como envío destinal (*Geschick*). La per-misión a la presencia es una admisión que determina el carácter fundamental del des-albergar del ente.
 10. Sístole y diástole constituyen los dos momentos que intervienen, en recíproca coalescencia, en el *Ereignis*. Mientras que la sístole se correspondería con el momento apropiador de aquel, la diástole alude al momento des-apropiador de este.
- Derrida, Jacques. 1994. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Catedra Ediciones.
- . 2003. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Presses Universitaires de France - PUF.
- Bogard, Sergio. 2015. «Los clíticos pronominales del español. Estructura y función». *Nueva Revista de Filología Hispánica* 63, no. 1: 1–38.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1845. *Sämtliche Werke*. Berlin, Veit und Comp. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Grundlage+der+gesamten+Wissenschaftslehre/%5BVorberichte%5D>
- Heidegger, Martin. 2000. *Gesamtausgabe: Vorträge und Aufsätze* (Vol. 7). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2007. *Zur Sache des Denkens: (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores.
- Kellogg, Catherine. 2009. *Law's Trace: From Hegel to Derrida*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203853146>
- Liotard, Jean François. 1971. *Discours, figure*. Paris: Editions Klincksieck.
- Malabou, Catherine. 2004. *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*. Paris: Editions Léo Scheer.
- . 2008. *La plasticidad en el atardecer de la escritura*. Castellón. Ellago Ediciones.
- . 2013. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Avellaneda: Palinodia.
- . 2022. *Plasticity: The Promise of Explosion*. Edinburgh: EUP.
- R.A.E. (2010). *Nueva gramática de la lengua española: Manual*. Madrid: Planeta Publishing Corporation. <https://www.rae.es/gram%C3%A1tica/sintaxis/impersonales-con-se-o-impersonales-reflejas>
- Macho Román, Ramón. 2022. El hegelianismo como filosofía familiar: Hegel leído por Jacques Derrida. *Deleted Journal*, 3, 97-122. <https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.004>.
- Vitale, F. (2015). Life death and difference: Philosophies of life between Hegel and Derrida. *CR: The New Centennial Review*, 15(1), 93–112. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.15.1.0093>

Bibliografía

- Barnett, Stuart. 1998. *Hegel after Derrida*. London and New York: Routledge.
- Critchley, Simon. 1988. «A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in Glas». *Bulletin Of The Hegel Society Of Great Britain* 9, n.º 2: 6-32. <https://doi.org/10.1017/s0263523200002482>.

Iván Galán (ivangalan00@icloud.com) es doctor en filosofía por la *Bergische Universität Wuppertal*, Wuppertal, Alemania. Su principal línea de investigación atañe la tradición fenomenológica alemana y francesa de los siglos XX y XXI en sus diferentes vertientes y ramificaciones. Ha traducido al castellano a autores como Marc Richir, Alexander Schnell, Vittorio Hösle o Peter Trawny. Es miembro de la *Association Internationale de Phénoménologie* y forma parte del consejo de redacción de *Eikasía Revista de*

Filosofía. Es autor de la monografía *Generativität, Instinktivität und Faktizität im Denken Edmund Husserls* (2017), consagrada al pensamiento del último Husserl, así como de diversos artículos relacionados con la fenomenología.

Recibido: 29 de setiembre, 2025.

Aprobado: 30 de noviembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2768

