



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**El sentido compartido: Un recorrido a
través de la filosofía de Jean-Luc Nancy.**

Víctor Rodríguez San Miguel

Tutora: María García Pérez

Departamento de Filosofía

Curso: 2024-2025

Resumen

Este trabajo explora y desarrolla la disruptiva filosofía de Jean-Luc Nancy y sus implicaciones a través de la noción de sentido en como eje articulador de su pensamiento ontológico, político y epistemológico. Nancy se enfrenta a toda la tradición occidental, que ha comprendido el ser y el mundo bajo el prisma de la inmanencia y el esencialismo, y propone una idea de ser no subsumible bajo un fundamento ulterior, siempre condicionado por el contacto con el otro y la circunstancia: el ser-con. Desde esta perspectiva abierta, contingente y relacional, me propongo analizar como el sentido nancyano vertebró todo su pensamiento. Un sentido que ya no es una explicación cerrada del porqué de las cosas, sino un flujo de significados en constante actualización. Mediante el análisis de las concreciones de la teoría del autor (el cuerpo como vehículo de sentido, el ser-en-común, crisis metafísica...) quedará patente la necesaria deconstrucción y reconstrucción de todo el pensamiento metafísico de Occidente, hacia uno nuevo que de cuenta de la pluralidad natural del ser.

Palabras clave:

Nancy, sentido, comunidad, ser-con, impolítica.

Al otro.

Índice

Introducción.....	4
1. La pregunta por el ser de la comunidad más allá de la obra.....	6
1.1. Desfondar la comunidad. La literatura que resiste al mito.....	10
1.2. Ser-en-común	12
1.3. Desdibujando las fronteras entre el yo y el otro	14
2. El carácter materialista de la ontología través del cuerpo	15
2.1. Anatomía - Lo que no es el cuerpo.....	16
2.2. Lo que sí es el cuerpo	19
2.2.1. Abierto	19
2.2.2. Extenso	21
2.2.3. Expuesto	22
2.2.4. Tocado, escrito.....	23
2.3. Cuerpo de sentido	25
3. Sentido - Origen del mundo	25
3.1. Ser y sentido: el ser <i>es</i> sentido.....	26
3.2. Las limitaciones de los grandes relatos metafísicos	29
3.3. La sociedad del espectáculo y el espectáculo como sociedad.....	31
4. El sentido: flujo plural frente al sentido <i>Uno</i>	34
4.1. La disputa entre sentido y verdad	37
4.2. Lo material del sentido	39
4.3. El sentido de la filosofía	41
5. Conclusiones.....	42
Bibliografía:.....	47

Introducción

En el presente Trabajo de Fin de Grado me propongo exponer el pensamiento del autor francés Jean-Luc Nancy (Burdeos, 1940). Considerado uno de los mayores exponentes del pensamiento impolítico contemporáneo (Galindo Hervás, 2015), Nancy buscaría una “retirada del espacio llamado político hacia el terreno ontológico (...) en que la cuestión del ser de la comunidad se convierte en la cuestión misma del ser” (De la Higuera, 2008, 139). Discusión impolítica acerca de esta retirada que no solo involucraría a Nancy, también a Roberto Esposito (Esposito, 2006) y a algunos antecedentes teóricos fundamentales como Heidegger o Bataille, y que tendría lugar en el seno del *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político* creado en 1980 en Francia por el propio Nancy junto a Lacoue-Labarthe y con el apoyo de Jacques Derrida. Desde luego, estos son nombres fundamentales que aparecerán a lo largo de la exposición que sigue. En concreto, en la investigación me centraré en el giro que Nancy imprime al concepto de sentido en el seno de su pensamiento en torno al ser en común. Un ser en común, que, como veremos, paradójicamente, va a ser, a la vez, un “ser sin común”, esto es, un ser en la diferencia.

Este cruce paradójico entre política, metafísica y ontología, a mi juicio, ofrece tesis ambiciosas, complejas e innovadoras en el marco de la filosofía a las cuales considero que merece la pena prestar atención en un análisis detallado. Más aun teniendo en cuenta el escaso número de investigaciones a las que ha dado lugar en nuestro país. Nancy es, sin duda, una figura filosófica aún por descubrir y explorar, de ahí la originalidad de la propuesta de este trabajo.

Adelantando el eje central de su teoría, en este autor encontramos el hallazgo de una nueva metafísica a partir de la crítica a los planteamientos de corte inmanentista que habrían dominado en la tradición filosófica occidental desde su origen (desde Platón hasta Marx pasando por Descartes, Spinoza, Leibniz, Freud o Hegel) y alcanzando su punto álgido en la modernidad. Nancy responde a estas filosofías de la inmanencia que reducen la realidad a un principio último del que todo emana o al que todo vuelve. De este modo, con su ontología del ser-en-común, cuyo postulado troncal será que no hay ninguna esencia o atributo fijo del ser que constituye a los entes sino que estos se encontrarían en una constante reconfiguración por mor de su con-tacto entre ellos, Nancy establece una revisión crítica y una deconstrucción de la filosofía. En suma, el sentido, lejos de ser un sentido “uno”, deviene flujo de sentidos en continuo movimiento y transformación. Este

planteamiento tan profundamente crítico con sus antecesores exigirá a Nancy revisar todo el aparato conceptual de la metafísica y la política, por lo que “en sus textos, dichos conceptos, grandes y abstractos son sometidos a una torsión inverosímil y sorprendente con el fin de hacer justicia con ellos a lo que la cristalización dogmática de sus sedimentos semánticos y experiencia les ha excluido” (Galindo Hervás, 2015, 193).

En cuanto a la estructura de lo que aquí presentamos, hay que señalar la necesidad, en primer lugar, de trazar un recorrido sistemático por algunas de sus obras principales. Esto permitirá componer un mapa del pensamiento de Nancy atendiendo a su lenguaje, sus conceptos más reconocibles y sus tesis principales. Es este, pues, un camino necesario para poder comprender en toda su magnitud su propuesta y que transitaré en los dos primeros apartados del texto. En segundo lugar, me enfocaré, para el tercer y cuarto apartado, en el desarrollo e implicaciones de la reinterpretación nancyana del concepto de *sentido* como explicación o finalidad ulterior de la existencia y del mundo sirviéndome de nuevo de las obras del filósofo y, como en apartados anteriores, de otra bibliografía complementaria que ayudará a esclarecer esta noción tal y como es abordada por nuestro autor.

Por último, debo añadir que la decisión de centrar mi TFG en la noción de *sentido* se debe fundamentalmente a dos razones: por un lado, se trata de abrir para futuras investigaciones, puesto que aquí solo es posible hacerlo de manera preliminar si no queremos desbordar los marcos de un TFG, a elaboraciones exhaustivas de las consecuencias de los postulados del autor que, de algún modo, como se atisbará en el presente trabajo, nos sitúan ante la posibilidad de habitar el mundo y de atisbar un modo de relacionarnos distinto del que Occidente ha venido tejiendo y ejerciendo a lo largo de su historia; por otro lado, aunque no sin vínculo con lo anterior, esta noción nancyana de sentido me parece especialmente valiosa porque da cuenta de las limitaciones de otras concepciones del sentido más teleológicas o absolutas acercándose, en cambio, a la exploración de la pluralidad y la complejidad inherentes al mundo y a la existencia, imposibles de reducir a un único fin o principio, y así trataré de defenderlo en los siguientes capítulos.

1. La pregunta por el ser de la comunidad más allá de la obra.

El concepto de *comunidad desobrada* es uno de los más relevantes en la filosofía de Jean-Luc Nancy. El autor francés lo usará para desarrollar su ontología de la comunidad, cuya tesis principal consiste en la afirmación de que la comunidad, lejos de ser una producción humana, tiene realidad ontológica fundamental como espacio sobre el que se articula el ser-en-común. Por eso, a su juicio, todos los proyectos políticos desde la modernidad habrían fracasado en su pretensión de construir una comunidad ignorando, olvidando y violentando aquella que ya existe, que ya *es*. Para dilucidar en profundidad esta cuestión nancyana fundamental, en este apartado voy a exponer cuatro nociones clave que se interrelacionan y que me permitirán caminar, en lo sucesivo, hacia el modo en que Nancy expone la cuestión del sentido: en primer lugar, lo que significa exactamente *la comunidad desobrada*, y su primacía ontológica, una introducción necesaria que me permitirá dar un esbozo general de su ontología encaminada al concepto de comunidad, para poder profundizar después en los otros planteamientos de Nancy, más orientados al sentido. En segundo lugar, *el mito interrumpido*, que me acercará al modo en que Nancy establece su crítica a todo intento por fundamentar y, así, obrar la comunidad; en tercer lugar, *el ser-en-común*, expresión que viene a referir a la estructura relacional irreducible de los existentes. Por último, en esta primera sección hablaré del ser-singular-plural. Este concepto explica cómo está configurada la existencia y la no identidad de los seres siempre-en-relación, en oposición al planteamiento tradicional del ser como “uno” y del ser humano como individuo.

Comenzamos, por tanto, con el despliegue de lo que Nancy propone con su *comunidad desobrada*. En primer lugar, un diagnóstico: el mundo moderno ha sido testigo y escenario de la disolución de la comunidad. La modernidad nació en un contexto de dislocación de comunidad, esto es, de crisis de fundamentos por la que los proyectos sociopolíticos se habrían desestabilizado. Así, la nueva sociedad moderna se autocomprendía como proyecto de construcción (producción u obra) de la comunidad perdida. Esta idea toma fuerza con la secularización, donde el hueco que deja Dios genera una radical sensación de pérdida. Sin embargo, la comunidad nunca se perdió, y todos los intentos de hallar aquella gran esencia que ocupase el lugar de Dios (Razón, Voluntad, Espíritu, Clase, etc.), ignoraban que la comunidad siempre ha permanecido, porque la comunidad para Nancy no es algo que se construye, es originaria: “Ni la comunidad es algo que se perdió, ni se propone su vuelta” (Galindo Hervás, 2003, 147). Querían hacer obra de algo que ya estaba, y ahí la comunidad originaria, ya existente, se disuelve en los

relatos immanentes de las esencias: “No hemos construido la sociedad sobre la ruina de la comunidad. La sociedad ha ocupado el lugar de algo que *no ha tenido lugar* y para lo que no tenemos nombre ni concepto” (Rodríguez Marciel, 2011, 138). Todas las propuestas comunitarias se ejecutaron desde el prisma de lo absoluto, incluso el comunismo político, que se presentaba como la fortaleza de la comunidad estaba destinado vulnerarla al querer acudir a su esencia.

El culto al individuo y la metafísica del sujeto predominante en Europa desde la modernidad son señalados como insuficientes y alienantes en la medida en que alejan del ser de la comunidad. Constituyen, por tanto, un “atomismo inconsecuente” (Nancy, 2001, 19), que no contempla el *clinamen*¹ que articula el carácter relacional inevitable que se da entre los seres y también, por supuesto, entre los seres humanos. La metafísica del sujeto (individuo o estado total) es una metafísica de lo absoluto, y la lógica de lo absoluto traiciona de base la comunidad ya que no permite la puesta en relación (comunicación) de sujetos entre ellos. La comunidad es imposible bajo este marco. Nancy presenta el concepto de éxtasis (*ek-stasis*) para explicar la contradicción de la metafísica de lo absoluto: “define estrictamente la imposibilidad, tanto ontológica como gnoseológica, de una inmanencia absoluta” (Nancy, 2001, 22). La comunidad *es*, según nuestro autor, éxtasis, no como experiencia mística, sino como un *estar-fuera-de-sí*, sin repliegue hacia algún interior individual ni esencial.

“Empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen por verdad la verdad de la muerte” (Nancy, 2001, 30). La inmanencia hace de la muerte del individuo algo necesario para su sustento, individuo pues intentan reducir la singularidad indisoluble de cada ser bajo una esencia ulterior. Pero, al mismo tiempo, la inmanencia construye comunidades que se pretenden inmortales en las que la muerte pierde el sentido ontológicamente definitorio del humano, del *ser singular*; del ser finito, dice Nancy. En este sentido, la comunidad nancyana se cristaliza “en torno a la muerte de sus miembros, o sea, en torno a la pérdida de su inmanencia y no en su fusión en una hipóstasis colectiva” (Galindo Hervás, 2003, 177). Además, la muerte revela el ser-en-común también porque ella solo se muestra, no en la muerte propia, sino, ante todo, en la muerte de los otros, pues uno nunca vive la muerte propia. La muerte, así, enseña dos

¹ Este concepto es tomado por Nancy del atomismo de Epicuro para dar cuenta de un modo de relación que antecede a la constitución de lo dado. El mundo, así, emerge de la relación y no de identidades previas.

cosas fundamentales: por un lado, la *impropiedad* del ser-con en la medida en que ella, la muerte, es siempre muerte del otro y solo así la aprehendemos; y, a su vez, la finitud como aquello que nos delimita y hace posible el encuentro con el otro a través de nuestros confines. En suma, para Nancy un ser ilimitado e inmortal nunca es un ser-con: “lo que la revela (a la muerte), y me revela expuesto a ella, abandonado en ella, es la muerte del prójimo, pues la propia, irrebasable, nunca es *mía*” (Ibidem).

Por tanto, la muerte es definitoria también de la comunidad nancyana del ser-con, pero en un sentido distinto a como lo es en las comunidades de inmanencia o comunidades obradas que ponen en obra una esencia de lo en común. Las metafísicas de lo absoluto necesitan de la muerte del singular. Diríamos que la voluntad de inmanencia mata “ontológicamente” la singularidad, la diferencia. La muerte es sentido ontológicamente definitorio del humano y de la comunidad porque en la finitud se da la pérdida de la inmortalidad y obligación de trascendencia: “la muerte no termina con la existencia, más bien evita que se haga esencia” (Nancy, 2003, 34). La existencia, por naturaleza cambiante y plural, en la muerte y el carácter transitorio, evita ser petrificada por un principio homogeneizante que sería la esencia.

La inmanencia constituye ontológicamente un contrario radical con respecto a la idea de comunidad que propone el autor francés. El ser de la comunidad es trascendente, finito, originario, inalienable; mientras que la inmanencia busca reducir al humano (y a lo no humano) a un fin, y bajo ese fin encapsula su identidad y su sentido. Todo esto supone una negación de lo que es el humano y, como veremos mas adelante, de lo que es el mundo mismo: pura relación, pluralismo y complejidad. Proyectos modernos tan aparentemente distantes como el comunista o el nazi, y trasladándolo al paradigma actual, el proyecto neoliberal-capitalista, fracasan en eso. En general, cualquier proyecto que busque producir comunidad está abocado al fracaso.

La comunidad no es una obra que producir: “no se la produce, se hace experiencia de ella” (Nancy, 2001, 56) pues no consiste en otra cosa que en el espacio mismo del afuera-de-sí del ser. Este es el carácter extático de la comunidad. No hay nada que subyazca y cohesione la comunidad.

En la suspensión de la inmanencia que se da en el éxtasis de la comunidad, se produce, además, una resistencia a la fusión (disolución), que es lo que es el ser-en-común, que caracterizará Nancy más tarde en detalle. En efecto, para Nancy, el ser-en-comun,

paradójicamente resiste a la fusión en la medida en que es un ser-en-común volcado al afuera (ek-tasis) y a la otredad en tanto que tal. En este punto, Nancy se hace deudor de los textos de Georges Bataille. Sin embargo, a juicio de Nancy y a pesar del valor de las tesis de Bataille, este se habría situado a sí mismo en un callejón sin salida filosófico al estar atado al concepto de sujeto. El sujeto es la rémora que Bataille arrastra y que lo hace aún quedarse en una inmanencia que le impide llegar a atisbar al ser-fuera-de sí radical. Aquí, por tanto, Nancy y Bataille chocan de frente, puesto que en el sujeto se entiende la comunicación y la alteridad con una perspectiva instrumental, hay cierta verticalidad en esa relación. “El otro de una comunicación que deviene objeto [...] es un otro que ya no es otro, sino un objeto de la representación de un sujeto.” (Nancy, 2001, 46). Por su parte, el ser de Nancy es necesariamente un ser fuera de sí, expuesto al otro, lo que hay en el lugar de la comunicación *es* la comunidad misma y la partición, el repartirse del ser, porque el ser consiste en estar en un permanente flujo entre los (ya no) sujetos. A partir de aquí, Nancy desarrollará más allá de Bataille, tratará de llegar a donde él no pudo, pero sin abandonar algunos de sus conceptos, ya sea para elaborar a partir de ellos o para establecer una crítica que permita ahondar en esta noción de comunidad: “Su intención (la de Nancy) es comunicar con la experiencia batailleana analizada y recorrer el límite que el recorrió: carecer de un nombre verdadero para dicho ser singular” (Galindo Hervás, 2003, 151)

La comunidad revela en la finitud del ser singular (en oposición a la inmanencia infinita e inmortal del individuo) su existencia fuera de sí, como exposición. Esta singularidad es ontológica y no surge como obra de nada, no hay nada que subyazca a ella. Aparece en el límite, en el contacto *entre* los seres, “en los confines de la *misma* singularidad (esto es, la comunicación) que es, como tal, siempre *otra*, siempre compartida, siempre expuesta” (Nancy, 2001, 52). Es una finitud que comparece. La comunicación consiste en esta comparecencia, en la partición. El ser-en-común existe ante todo según la división de los lugares, aparece en la desgarradura que supone la exposición constitutiva del ser singular.

El desobramiento (dejar-de-ser-obra, es decir, dejar de ser producida) de la comunidad que he ido mencionando previamente tiene lugar en lo sagrado, que Bataille define como el desencadenamiento de las pasiones, que en este caso se refiere a la pasión de la comunicación, lo que Bataille denominaba como el *contagio*. No obstante, no hay algo así como lo sagrado. No hay una hipóstasis, una fundamentación de la comunidad. La comunidad es lo sagrado. El desencadenamiento de las pasiones (comunicación) se da en

la partición de los seres singulares y la comunicación de su finitud. No hay hipóstasis (fundamento, inmanencia...) porque la partición es inacabable, un constante repartirse del ser. Si tuviéramos que designar alguna esencia, esa sería, aunque precisamente este carácter es lo que hace que se resista a la inmanencia.

Nancy concluye la primera sección del libro con una reflexión sobre lo político en esta ontología. Lo político no puede construir *sobre* la comunidad, como ha dado cuenta Nancy en las primeras páginas. Lo político sería “una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su partición” (Nancy, 2001, 60). Esto se realizaría escribiendo. La escritura para Nancy es un medio de hacer emergencia (dentro de lo que es capaz la escritura), de la comunidad, hacer explícito ese juego de singularidades y exposición que define la realidad. A fin de cuentas, lo político sería poner la acción humana al servicio de la comunicación del ser.

1.1.Desfondar la comunidad. La literatura que resiste al mito.

El mito es el relato fundacional de la comunidad. Esta idea, narrada de muchas formas, es a su vez un mito: el humano como contador de historias, como *mitante* (Nancy, 2001, 80); su función simbólica constituye una segunda naturaleza humana aplicando valores, historia y destino común a cada comunidad. Organiza una visión del mundo que pretende cohesionar la comunidad con el mundo que habita: “una manera de ligar el mundo y ligarse a él, una *religio* cuya preferencia es un «gran hablar»” (Nancy, 2001, 86).

El mito es autorreferencial y comunitario por esencia, comunica y *se* comunica. Aunque el romanticismo aspiraba a construir nuevas mitologías poéticas, Nancy afirma que el mito solo es fundacional, una comunidad ya fundada no puede reformular sus propios mitos. En el mundo moderno occidental, los mitos fundacionales ya no funcionan como elemento de cohesión, lo que genera inquietudes como la voluntad romántica-melancólica de crear una nueva mitología. Bataille lo llamaba ausencia de mito, pero Nancy prefiere hablar de *interrupción*. Esta no implica desaparición o acabamiento; queda una reminiscencia.

El mito del mito está en permanente reinvención y comunicación, pero en el momento en el que damos cuenta de su existencia la tradición mítica se suspende, ya no nos reconocemos en los mitos que nos configuran. Al hablar del mito como mito, ya se está negando en su verdad, en su correspondencia con la realidad, puesto que se habla de él

en términos de ficción o como fundamentación pasada. Hacia el mito se da, entonces, un habla arqueológica.

En la modernidad esto revela que el mito como idea y como evento antro-po-ontológico encarna por definición una tensión de significados que llevan irremediabilmente a la interrupción. La tensión entre ficción (la ficción del mito no es una ficción en el sentido de falsedad porque “la ficción que ella es, es una operación” (Nancy, 2001, 93), es decir, genera realidad) y fundación provoca que las propias comunidades que se fundan en el mito se acaben encontrando desligadas de ello.

La interrupción del mito supone a su vez interrupción de comunidad, ya que comparten un vínculo originario: no puede haber comunidad, pensada en términos de cohesión y homogeneidad, sin mito. Respecto a la propuesta romántica de crear nuevos mitos, tampoco es posible. Es una contradicción al origen del mito y la comunidad. No es la comunidad la que crea el mito, sino viceversa, en el mito la comunidad y el individuo se inventan a sí mismos, por tanto, cualquier intento de reformular los relatos fundacionales o crear nuevos va a ser infructuoso. Se produce, pues, un detenimiento, un estancamiento.

Con todo, la comunidad no desaparece en la *interrupción* del mito, antes bien, se muestra a través de esta, pero no ya en términos de cohesión y homogeneidad, sino como pluralidad y movimiento. Y esto porque, para Nancy, la desaparición de la comunidad es una imposibilidad ontológica: la comunidad es fundamental y preexistente a todo intento de “hacerla” a través de la pulsión mitante. Esto, como digo, nos es mostrado en la interrupción misma del mito, pues la comunidad persiste a pesar de esa interrupción en su carácter *inconfesable*, en términos de Blanchot (Nancy, 2001, 100). Por su inconfesabilidad, esta comunidad no puede tener un mito, ya que el mito es siempre mito de reunión y narración. La comunidad inconfesable, resiste y su ausencia provoca un movimiento de exposición, como antítesis al movimiento concéntrico que supone la comunidad del mito. La interrupción del mito supondría una oposición paralela al mito. No es un mito de la interrupción del mito, pero comparten la pasión, en este caso, pasión de lo sagrado, de la comunicación, “de saber que la comunidad misma no limita la comunidad” (Nancy, 2001, 104).

En resumen, la comunidad es inseparable de los mitos que la fundan. A su vez, el avance de los tiempos provoca la interrupción del mito, pues la comunidad se sigue desarrollando hasta alcanzar un punto en el que puede reconocer los mitos como relatos fundacionales

que ya no son reconocidos en su verdad, porque ya no *se* reconoce en ellos. Nancy decide darle importancia a la cuestión del mito porque es otra muestra de cómo la comunidad siempre acaba desbordando las conceptualizaciones que la limitan y la definen. La comunidad, a partir de la interrupción de su mito, se tiene que entender desde el mito de la comunidad *a-mítica*.

Más aún, en la interrupción del mito se articula otra voz: la voz de la literatura, que es algo así como el mito de la sociedad sin mitos. A diferencia del mito, que es revelador de verdad cohesionante, la literatura revela su incapacidad para serlo, la inconfesabilidad de la comunidad. El ser-en-común es literario y se manifiesta en ella, comunicándolo sin poder agotarlo. Este proceso de comunicación está siempre dándose y siempre incompleto, siempre inacabado, abierto. La literatura es característica ontológica del ser en común. Sin fusión, sin homogeneidad fundante, lo hace y lleva a cabo. Partición y exposición, estar frente al otro es literatura: “El escritor más solitario no escribe sino para el otro” (Nancy, 2001, 111). Aquí se pone de manifiesto la singularidad y cómo las relaciones conforman el espacio que habitamos como espacio plural, abierto, diferencial.

Por su devenir comunicativo, suspende todo tipo de relato mítico fundacional, pues esta comunicación tiene su origen en la interrupción del mito. A su vez, la literatura tiene una potencia creadora, inaugural, pero abierta. Abre un vector comunicativo y comunitario que no se cierra ni se consume. A través de la literatura se nos muestra nuestra naturaleza comunitaria, abriéndonos la puerta a explorarla, a explorarnos.

1.2.Ser-en-común

Tras pasar por el esbozo de lo que Nancy entiende por comunidad desobrada y por su idea de escritura-literatura que, en buena medida, vehicula el modo de relación que se da en la comunidad como desfundamentación (o desfondamiento) continuo, es tiempo de caracterizar el *ser-en-común* en cuanto tal. Este ser-en-común es lo que define la existencia siempre como existencia (ek-sistencia) *con*. Lo en-común del ser no es un predicado para un sujeto, sino una cualidad ontológica anterior al sujeto mismo. El ser *es* en común, no es posterior a un ser original, el ser en sí mismo o el ser-ahí. La comunidad no solo abarca las formas sociales, articula la existencia desde lo más primigenio. La comunidad es sobre lo que se da la existencia: “la comunidad es simplemente la posición real de la existencia” (Nancy, 2001, 136), su terreno de juego. Cualquier cosa que existe

está ya desde el primer momento de su ser, en-común. Es el modo determinado de existir: “lo *Solo* no existe” (Nancy, 2014).

Con esta formulación se rompe la dualidad aristotélica esencia-existencia, igual que en la primera sección lo opone a la inmanencia. No hay un ser preexistente al que se le añaden características, la existencia es exposición. El devenir de la existencia es un permanente mostrarse, por lo que no se puede entender un ser aislado de caracterizaciones. La exposición es la esencia y la existencia del ser al mismo tiempo. Nancy lo explica en términos deleuzianos como un devenir-sí,² esto es, como un movimiento de plena diferencia en que la existencia no se reduce a un “uno” esencial. El ser se expone a sí mismo y del mismo modo está expuesto, puesto fuera y, por tanto, com-partido: “La existencia no es más que para ser compartida” (Nancy, 2001, 140), sentencia Nancy.

La comunidad experimenta una “ocultación teórica constitutiva” (Nancy, 2001, 136). El autor la explica partiendo de la relación entre filosofía y comunidad. Nancy expone que la filosofía ha llegado a su destino final y lo halla en el límite entre el yo y el otro; que, en el caso de la filosofía, es el límite de la lógica de ser y sentido (como teorización del ser) La filosofía toca el límite al aprehender el “ser como sentido, el sentido como ser” (Nancy, 2001, 145). Esto no es una relación de identidad exacta, sería más bien como la relación entre la comunidad y la existencia. El ser fundamenta el sentido y lo excede, lo cubre y atraviesa, lo abarca y se retira en él. El ser es previo al sentido a nivel ontológico, por lo que no puede ser explicado por completo en términos del sentido.

Esta significación del ser y el sentido pone en cuestión el hacer filosófico. ¿Para qué, si ya se ha llegado al límite? La filosofía no puede abarcar el ser, trasciende al lenguaje, el pensamiento traiciona la comunidad. Esto no quiere decir que cualquier (presunción de) conocimiento es ficticio, y que no se puede reflexionar sobre el ser o la comunidad. La verdad de la comunidad es inapropiable, lo que no quiere decir absolutamente incognoscible. La verdad de la experiencia comunitaria se disuelve en la partición. La filosofía encuentra su límite o su final al dar cuenta de la imposibilidad teórica de alcanzar el conocimiento por el sentido. Sin embargo, en esta imposibilidad teórica se abre un

² A partir de *Diferencia y repetición*, Deleuze tratará de pensar la diferencia en tanto devenir, cambio transformador, desde una nietzscheana afirmación plena. El ser en Deleuze, como sucede en Nancy, se juega, por tanto, en términos de movimiento diferencial (Deleuze, 2002). No obstante, cabe precisar que para Deleuze esto será una cuestión intensiva, de fuerzas en relación que constituirían el último sustrato de lo real, mientras que para Nancy el quid de la cuestión, como vamos a ver en lo sucesivo, estará puesto en lo extenso de los cuerpos y su tocar(se).

mundo de posibilidades epistémicas para acercarnos a esta verdad, con la consciencia de que nunca la vamos a poder encapsular, limitar en una significación estanca. Nancy rompe con el dominio filosófico del conocimiento reflexivo.

En el mismo límite en el que la filosofía toca su fin, el límite de la comprensión teórica, nosotros nos encontramos. Somos ahí, en ese límite (en el exterior), ante el otro, porque ahí emerge el ser-en-común y su exposición. Nos encontramos en el límite porque estamos expuestos, y esta exposición, este ser en común es el reducto que queda en toda existencia y en todo sentido. “*Nosotros* somos ahí” (Nancy, 2001, 148). Esta es la lógica de la singularidad, del límite. Estar en el exterior no quiere decir estar fuera, quiere decir *entre*. Estamos entre nosotros, conectados (compartidos) por medio de relaciones y no relaciones: “una relación sin relación, pero también una exposición simultánea a la relación y la ausencia de relación” (Nancy, 2001, 150). Lo que designa los límites que separan el uno del otro a cada momento es la singularidad, nos relacionamos en términos de singularidades, unas con otras, fluidas y fluctuantes permanentemente.

Como cierre de esta sección me remito a esta cita en la que Nancy resume la lógica del límite y la exposición:

Estar expuesto es ser sobre el límite, ahí donde hay a la vez adentro y afuera, y ni adentro ni afuera. Ni siquiera es todavía estar «cara-a-cara», es anterior al escrutinio del rostro [...]. La exposición es anterior a toda identificación, y la singularidad no es una identidad, es la exposición misma, su actualidad puntual. (Nancy, 2001, 150)

De esta manera, a través de la crítica a las sociedades y estructuras políticas desde la modernidad a la actualidad, establece un marco ontológico comunitario que se remonta a los orígenes de la civilización y la sociedad. A partir de esta ontología podemos entender la realidad y las relaciones del humano con el entorno de una forma distinta, negando la existencia de una esencia, o una obra que cumplir del humano.

1.3. Desdibujando las fronteras entre el yo y el otro

En este apartado explicaré lo que Nancy define como el *ser singular-plural* (Nancy, 2006). En una primera aproximación para tratar de definir este modo de comprensión nancyana acerca del ser y su carácter, a la vez, singular y plural, podemos decir que, para el francés, el ser revela la existencia de entes diferenciados y específicos que no se pueden subsumir a una esencia universal preexistente, siendo singularidades irreductibles. Pero dicha singularidad está determinada en el contacto con el resto de los entes y sometida,

por ello, a constante cambio y mutación, de ahí el carácter plural. Explicado en palabras del autor: “Singular plural: de suerte que la singularidad de cada uno resulte indisociable de su ser-con-varios, y *porque*, de hecho, y en general, una singularidad es indisociable de una pluralidad” (Nancy, 2006, 48).

Con esta articulación del ser, Nancy quiere abrir la frontera del yo – otro rompiendo el orden de la tradición filosófica racionalista, por la cual primero hay un sujeto que existe y, solo posteriormente, se expone al mundo exterior, estando sujeto y mundo, pues, en estadios ontológicos diferentes. Como veremos, la exposición es la forma primordial de darse del ser. Este volcado hacia afuera por el que se muestra la ausencia de esencia implica que cada existencia está completamente inserta en su circunstancia inmediata y su ser se encontraría, así, condicionado por ella permanentemente. Por ello, la identidad del ser no encuentra asiento y se ve reescrita a cada momento según esta disposición al exterior y este carácter relacional. De este modo, se suprime la distinción de planos ontológicos entre el yo y el mundo. Sólo hay una ontología: la ontología del "con" de la existencia (*ek-sistencia*).

En este espacio de apertura e interrelación, que en *La comunidad desobrada* es nombrado con el concepto de comunidad, es donde se da la reunión *entre* los entes. Este *entre*, fundamental en Nancy, refiere al espaciamiento que exigen las singularidades. Se hace necesario, entonces, un límite que las separe para poder relacionarse sin fundirse en algo homogéneo: “El conjunto de los singulares es la singularidad «misma». Ella los «reúne» en tanto que los espacia, están «ligados» en tanto que no están unificados” (Nancy, 2006, 49). Es el “tocarse en el límite” del que nuestro autor habla en su obra *Corpus*. Por eso, más que hablar en términos de “es” o “son”, solo es pertinente hablar de “nosotros” en tanto que no hay singularidad que no se relacione en este espaciamiento que redefine el conjunto cada vez, haciéndolo, a él mismo, también una singularidad. Se trata, entonces, de un nosotros en movimiento y articulado por la diferencia, la distancia y la separación.

2. El carácter materialista de la ontología través del cuerpo

La esencia del ser es su propia existencia, no hay una entidad superior que ordene los entes o los cree. Por tanto, los entes son creados y desarrollados por completo en el mundo que habitan. A pesar de la apariencia abstracta de la teoría nancyana, esta se encuentra radicalmente anclada en el mundo, en *este* mundo que es el que habitan los entes, ya que no hay nada más que esto. Así, al estar la trascendencia situada en el mundo, nos

encontramos con una ontología materialista, por lo que la metafísica de lo en común, la exposición del ser... que hemos visto en la sección anterior, toda ella se da como materia. Es decir, como cuerpo. En esta sección expondré la concepción de Nancy del cuerpo como elemento fundamental del ser. El cuerpo ha sido entendido por la tradición de pensamiento como una concreción de menor categoría ontológica que las esencias, y que de forma incompleta o limitada revelaban algo de ellas. Nancy elimina las esencias y de esa manera los cuerpos se convierten en la mayor entidad ontológica: “El cuerpo, esa parte denostada desde la cultura occidental y cristiana en pro del alma o el espíritu, es ahora en Nancy el fundamento infundado de la comunidad” (García, 2017, 103). En esta sección desarrollaré la idea de cuerpo de Nancy principalmente a través de su obra *Corpus*, primero planteando la oposición del cuerpo nancyano al cuerpo de la tradición cristiana y occidental, y posteriormente desarrollaré en profundidad en lo que sí es el cuerpo a través de sus características cualidades. Mediante este análisis del cuerpo esbozaré a su vez la noción de sentido en Nancy, tanto la crítica del autor al sentido tradicional, como su propuesta, ya que el autor planteará el cuerpo como un *vehículo de tránsito de sentidos*, y su crítica a las concepciones anteriores será por plantear al cuerpo como un objeto referente al sentido superior, y por tanto, él mismo vacío.

2.1. Autopsia - Lo que no es el cuerpo

Desde las metafísicas de lo absoluto el cuerpo se ha construido como evocador de presencia del absoluto. Opera como un significante del sentido superior al propio cuerpo, despojándolo de su agencia al convertirlo en un lugar propio de algo incorporeal. “El cuerpo significativo [...] solo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo *de un espíritu*, que lo desincorpora” (Nancy, 2016, 51). Se ve claro en el cristianismo, que convoca a Dios en el mundo sensible por el cuerpo de Jesús: *verbum caro factum est*, es decir, “y el verbo (el logos) se hizo carne”. De este modo, el cuerpo adopta el carácter instrumental de ser vehículo de revelación de lo absoluto y como salvaguarda de una esencia que se esconde en él.

Ahora bien, la prisión inmanente del cuerpo no acaba con la secularización, sino que se muestra vinculada a la cultura occidental más allá de ella. Cambia el paradigma, pero el cuerpo sigue subsumido a un sentido externo metafísicamente superior. Por eso, por su carácter siempre secundario en la historia de Occidente, bajo el capitalismo de mercado en un mundo ya completamente secularizado o desencantado, el cuerpo puede ser

sometido a cuerpo para el capital y el trabajo: “cuerpos canalizados únicamente hacia su equivalente monetario” (Nancy, 2016, 78).

En esta relación esencia – cuerpo, el cuerpo es posterior, *encarnación* de la esencia, que “adelanta *su luz en las tinieblas*” (Nancy, 2016, 50). No obstante, el cuerpo es indisociable de esas tinieblas, es la realidad a la que pertenece. En esta metáfora con la luz y la oscuridad, la luz sería la esencia, el fundamento verdadero de la realidad que no está en el mundo material, que serían las tinieblas, aquel en el que mora el cuerpo. La esencia es lo que da verdad y realidad al mundo que de por sí no tiene. Este cuerpo inventado, iluminado desde una supuesta esencia, se remite a un principio que no le pertenece, por eso la invocación necesita ser afirmada: “«he aquí» no es seguro, hay que asegurarlo” (Nancy, 2016, 10). Hay un intento inherentemente infructuoso de fijar la inmanencia sobre (bajo) el cuerpo. Infructuoso, porque el cuerpo siempre resulta extraño, y le resulta extraña esa remisión. Esto es porque los principios inmanentes tienen unas cualidades de pureza, invariabilidad, uniformidad que no se corresponden con el mundo material, con el cuerpo, que es cambiante y en constante movimiento: “Tan pronto como es tocada la certidumbre sensible vira hacia el caos” (Nancy, 2016, 10), el absoluto no logra explicar la extrañeza del cuerpo, y asociar al cuerpo con ideas de pureza, remitido a un interior dotador de sentido solo refuerza la sensación de extrañeza hacia él.

La tensión entre el cuerpo y un sentido impuesto revela una angustia. Nancy insiste en esta idea y, desde luego, no estamos ante una idea trivial dentro de la obra de nuestro pensador. Y esto porque el concepto de angustia remite claramente a Heidegger, una fuerte influencia en la filosofía del francés como ya hemos visto a propósito del ser-en-común que exploramos más arriba. La angustia heideggeriana, como sabemos, emerge de la experiencia de la nada: “*La angustia hace patente la nada*” (Heidegger, 2003, 35). De este modo, Nancy se alinea con Heidegger, y por eso dirá que los proyectos occidentales de inmanencia inventan el cuerpo como signo de un sentido creado para no enfrentar a la nada en la que el cuerpo, como lugar de la existencia, funda su ser. Por eso, aunque Dios, el espíritu o el capital se impongan y sometan al cuerpo queriéndolo cerrar, este escapa y resiste. Y, como muestra de esta resistencia, sus heridas, sus llagas, que revelan su apertura ontológica. El cuerpo herido, llagado, es un cuerpo abierto que no se deja someter ni subsumir. Su apertura se vuelve, así, doliente y angustiosa por cuanto ella se sostiene sobre una nada que se le pretende negar. Occidente es un mundo prendido en el nihilismo reactivo. “Este cuerpo está curtido en sus llagas” (Nancy, 2016, 57)

Tras el dominio de los relatos de inmanencia y los grandes fines destinales, Nancy anuncia la venida del mundo de los cuerpos. Los cuerpos comienzan a desentenderse de su condición decretada por Occidente de significantes, condición inapropiable del cuerpo, que (como Nancy profetiza), se encamina a su emancipación: “no podemos ignorar que la historia que viene, en tanto que *viene* desbarata, desafía los destinos y los fines.” (Nancy, 2016, 34). Aquí podemos ver una conexión con la interrupción del mito en *La comunidad desobrada*. Tanto en los mitos fundacionales como en la comprensión del cuerpo, a pesar de los intentos por someter la realidad a conceptos cerrados, esta acaba rebelándose frente a ellos y mostrando que su complejidad es irreductible a esencia o relato final. Por eso, como veremos más adelante, Nancy ve en la posmodernidad el tiempo en el que los relatos absolutos llegan a su mayor crisis y por ende el momento en el que más clara se revela la naturaleza del ser, irreductible a esencia.

“Un cuerpo que se da multiplicado, multisexuado, multfigurado, multizonal, falo y áfalo, céfalo y acéfalo, organizado, inorgánico.” (Nancy, 2016, 64), ese es (son) el cuerpo (los cuerpos) que se viene. El autor francés establece una diferencia entre el cuerpo inventado, característico de la metafísica de lo absoluto, y la creación de los cuerpos, característica del mundo de los cuerpos. Frente al paradigma inmanentista, por el cual los cuerpos y su sentido son producto de la esencia, en el mundo de los cuerpos y sobre todo su sentido es creado en el contexto en el que están, cada vez renovándose.

Este carácter de creación de los cuerpos se entiende acompañado de la comprensión de nuestro contexto metafísico. Este mundo es mundo de la técnica, y en él, ausente de grandes mitos y verdades metafísicas, la única verdad es que el sentido está orientado a los fines de la técnica, fines parciales, provocando que los cuerpos no estén regidos bajo una norma o un estándar sino que cada uno de ellos es creado por y bajo unas circunstancias concretas. A esto Nancy lo llama ecotecnia: “La ecotecnia deconstruye el sistema de los fines, a estos los vuelve no sistematizables, no orgánicos, incluso estocásticos.” (Nancy, 2016, 65). Con este planteamiento Nancy deja entrever una tesis que posteriormente desarrolla en *Ser singular plural*: que en la lógica del sistema capitalista (el sistema de la técnica), a pesar de lo perverso de sí, en ella se revela el carácter abierto y líquido del ser. Lo que la ecotecnia nos quiere decir es que no hay una identidad del ser o del humano reducible a sus fines, puesto que sus fines están enmarcados en su inmediata existencia, por lo que a lo que hay que atender es a eso, que la existencia y la realidad “no remite a otro sentido más que a sí misma [...], que no

precisa otro porvenir o acabamiento que el de su misma existencia finita” (Galindo Hervás, 2015, 199)

De esta manera, se rompe la articulación determinada de *el cuerpo* para dar paso (dar venida) a la creación de *los cuerpos* singulares, abiertos, extensos. Rompe también con la linealidad temporal del sentido inmanente como previo al cuerpo. El tiempo de los cuerpos es espaciamiento, la creación es espaciamiento: “ésta (La noción de espaciamiento) supone la apertura a un futuro sin telos ni finalidad, sin movimiento alguno de cumplimiento de una esencia o identidad previas.” (García, 2020, 55). En el ocaso del sistema cultural que los ha sometido, y en el alba de su venida, veamos cómo son creados y sus características en el mundo de los cuerpos.

2.2. Lo que sí es el cuerpo

El cuerpo en Nancy es el cuerpo del ser-en-común y el ser singular-plural. Debe ser un cuerpo que pueda dar lugar a la exposición originaria, y a la comunicación del sentido, por lo que ya hemos visto como *no puede ser*. Para que el cuerpo pueda habilitar el tránsito de sentido, debe ser comprendido de una forma específica. He decidido organizar la explicación del cuerpo nancyano en cuatro características que, bajo mi punto de vista, abarcan toda la complejidad del mismo. Estas son: apertura, extensión, exposición, y tacto.

2.2.1. Abierto

La apertura se da como ausencia de sentido en el cuerpo. Los sentidos absolutos quieren encerrar al cuerpo, pero el cuerpo tiene una naturaleza abierta. El cuerpo escapa a todas las definiciones y descripciones, no tiene inicio ni final. El cuerpo es una piedra angular de la ontología de Nancy porque en ellos tiene lugar el ser-en-común, “el cuerpo *da lugar* a la existencia. Y muy precisamente, da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia” (Nancy, 2016, 16-17).

Este no tener esencia es el (sin) sentido del cuerpo. El sentido es indeterminado y múltiple y el cuerpo recibe y es escrito por el sentido infinitamente. Por ser lugar del ser, los cuerpos son afectados entre ellos, por la multiplicidad de sentidos que emergen y desaparecen como estrellas fugaces en el tacto entre ellos.

La apertura del cuerpo quiere decir que este, como lugar y espacio (*espaciamiento*) permite que haya un flujo de sentidos pasando por él. Nancy habla de este sentido plural como ausencia de sentido en su significación moderna (explicación absoluta y final de las

cosas). La ausencia de sentido provoca la angustia ontológica, que es el propio sentido: la indeterminación. Tal y como planteó Heidegger, en el dolor de esa angustia se posa el cuerpo. De esta manera, la apertura del cuerpo podría entenderse como indeterminación porque no se cierra a una significación, sino que está *abierto* a que múltiples significaciones le definan de forma transitoria. Significaciones aportadas en el contacto con otros cuerpos.

“Aquí, en el punto del dolor, sólo hay un «sujeto» abierto, cortado, anatomizado, deconstruido, desensamblado, desconcentrado” (Nancy, 2016, 60). La llaga representa el corte que los otros cuerpos hacen sobre el cuerpo otorgándole otros significados y haciendo que haya una infinita transformación, una *infinita creación* de los cuerpos.

El cuerpo en su apertura es glorioso e inmundado. Por un lado, glorioso por su carácter de cuerpo en constante creación, de renovación y actualización permanente de significados. Por el otro, es inmundado en oposición a la pureza que muestran los cuerpos muertos evocadores de sentido. El cuerpo puro se cierra sobre una idea que no le pertenece, que no está influida por la vida y que no transita por el mundo ya que no es afectada por él, mientras que la inmundicia refleja el contacto y contagio con los otros cuerpos que los infecta y mancha. Para que esto ocurra el cuerpo tiene que estar abierto al contagio, no puede ser estéril. Esto se refleja en la obra *Corpus*, aquella que le dedica casi por completo al cuerpo, mediante el gran uso de la enumeración por parte del autor, para evitar caer en significaciones cerradas sobre el cuerpo y mostrar su pluralidad de sentidos.

Para atender apropiadamente al carácter abierto del cuerpo no podemos recurrir a las formas tradicionales como definiciones o imágenes, puesto que como hemos visto sería una traición ontológica al ser, ya que proponen perspectivas unidireccionales y cerradas. *Corpus* toma dicho título porque esta sería la forma más adecuada de acercarse al cuerpo y al ser: una extensa recopilación de datos que puedan servir de base para una investigación sobre el cuerpo y su ser, siendo siempre conscientes de la imposibilidad de acabar con la investigación, que es una tarea siempre inacabada: “Se sobreentiende que el fracaso viene a la par con la intención” (Nancy, 2016, 44). Esto es, tratar de nutrir de la mayor cantidad de perspectivas posibles porque no hay ninguna que lo termine de definir, que lo agote. El cuerpo, así como la realidad, se explica en las concreciones existenciales, de modo que la mejor forma de entender el cuerpo es viviéndolo y experimentando la experiencia concreta, cada experiencia concreta. La forma más

cercana a ello que se puede llevar a cabo en un texto es la acumulación de casos y formas de ser del cuerpo, y eso es lo que *Corpus* pretende ser: un *texto-cuerpo* inagotable.

2.2.2. Extenso

"«Cuerpo» debe pues tener sentido *en la misma* extensión." (Nancy, 2016, 35). Nancy rechaza la idea de los sentidos exteriores a la existencia misma en tanto plena exterioridad. El cuerpo tiene una importancia capital para Nancy, especialmente como vehículo de su noción revolucionaria de sentido, porque al no haber una esfera ontológica eidética o superior, todo debe pasar por el plano de la existencia sensible y material. Esto no quiere decir que el sentido se reduzca a lo físico, pero sí que el flujo de sentido tiene lugar como consecuencia de la presencia del cuerpo en un mundo material.

Teniendo esto en cuenta, el cuerpo, es extenso de dos maneras. En primer lugar, por lo que acabo de mencionar. El cuerpo debe tener extensión material porque forma parte del mundo material en el que brotan los sentidos. En este mundo es donde entra en contacto con otros cuerpos y se da la comunicación de la existencia, en la exposición hacia afuera del cuerpo en el mundo. En segundo lugar, el cuerpo es extenso porque funciona como espaciamiento. Como veremos después, los cuerpos se dotan de sentidos en el tocarse entre ellos, en el límite de sus existencias. Para que haya un límite, tiene que haber un espacio ocupado por los cuerpos, y en sus fronteras es donde se delimitan. Este espaciamiento no refiere a lo físico (aunque también), sino al plano metafísico, donde transcurre el flujo de sentido. Por tanto, aunque los cuerpos como conductores de sentido no tengan definición fija, sí se limitan unos a otros, estableciendo sus identidades a cada instante en las relaciones que forman entre ellos. Entonces, cuando Nancy refiere al cuerpo como "CUERPO DE SENTIDO" (Nancy, 2016, 22), refiere a un sentido abstracto y cambiante, contextual y presentado siempre bajo diferentes formas, como los cuerpos.

El cuerpo tiene extensión también como lugar de comunicación de su propia existencia, no como un lugar físico (que también), sino como modo de existir en cada momento. Este tomar lugar también implica que no hay un cuerpo esencial o previo al contacto, sino solamente cuerpos tomando lugares de enunciación a cada instante.

Con todo lo dicho hasta aquí, es importante entender el rebasamiento nancyano de la dicotomía establecida por Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*. Nancy, en efecto, opera una inversión del binarismo cartesiano porque ya no estamos ante la prioridad del cogito, sino ante de la prioridad de lo extenso, de los cuerpos. Con otras palabras: es de

ahí, de los cuerpos, de sus relaciones, de sus con-tactos, de donde emerge la posibilidad de toda cogitatio. No hay cogito sin extensión. Ella se convierte, en Nancy, en condición de posibilidad de la emergencia de la reflexión y de la certeza del yo. El cuerpo se constituye, él mismo, en el contacto liminar, en sus bordes, con otros cuerpos. No es sin esa otredad también extensa y, solo desde ahí, desde ese carácter de otredad constituyente, desde ese carácter extraño de todo cuerpo, extraño como aquello que viene de afuera, se hace posible el extrañamiento que requiere toda reflexión, todo pensar sobre sí desde el afuera de sí, todo pensamiento sobre el yo.

2.2.3. Expuesto

El cuerpo tiene presencia física extensa porque la necesita para poder cumplir con el carácter interrelacional del ser-en-común, para poder ser afectado por otros cuerpos, y afectarles a ellos. Ahora vamos a ver como esta interafección se da, en la exposición de los cuerpos.

En *La comunidad desobrada* se desarrolla la exposición como posición existencial del ser: “La existencia no es más que para ser compartida.” (Nancy, 2001, 140). El cuerpo esta exposición llevada a cabo. Como ya vimos en la sección anterior, esta exposición no lleva a la superficie un adentro, sino que el adentro es el afuera. “*Expuesto*, por tanto: pero no es la puesta ante la vista de lo que primero estuvo oculto, encerrado. Aquí, la exposición es el mismo existir.” (Nancy, 2016, 29). Esta naturaleza del ser y del cuerpo es lo que permite la fluctuación de sentidos y la afectación de otros cuerpos sobre él, porque no hay nada reservado para la privacidad de lo individual: todo es común, todo es compartido, todo es volcado. Por esta característica es que el ser es ser-con: “el ser es en común ya que incluso el sí-mismo es expuesto-a-sí, volcado en las superficies de su exposición, puro cuerpo en contacto” (Galindo Hervás, 2015, 204).

Del cuerpo se expone su aparecer desnudo ante el mundo (carente de sentido) en el alba de su nacimiento (el cuerpo siempre está naciendo ontológicamente hablando porque sus sentidos no son conservados, se presenta a cada instante y cada relación sin imponer ninguna percepción o perspectiva, ni ser condicionado por ningún ente superior). Esta formulación la propone en oposición al “orden solar, cuyo resplandor soberano tiene tan poco de claridad como su opuesto” (Nancy, 2016, 38) de los grandes fines. En el alba el cuerpo está en un constante nacimiento en el que del cuerpo no se puede decir nada más que ello mismo (se comparte él entero). El alba permite que el cuerpo se desenvuelva en su naturaleza abierta, le deja seguir su curso y su improvisación porque no hay ninguna

presión interna o externa que lo ate. La desnudez ontológica por tanto tiene como consecuencia que siempre se vea y se piensa desde fuera, porque es indisociable de su estar (ser) afuera y de su continuo cambiar y volver a nacer, de su extrañeza incluso para el propio yo. Conocer el cuerpo sería limitarlo y por eso el cuerpo no deja de anunciarse, para no dejar de nacer.

Además, la exposición del cuerpo es absoluta porque no hay ninguna parte que esté protegida de la influencia del contacto con el mundo. El cuerpo y su identidad, su realidad por completo es producida (creada) en cada circunstancia, en el contacto con los otros. Por eso vamos a ver que el cuerpo es *tocado*.

2.2.4. Tocado, escrito

Nancy vincula el escribir y el tocar como dos características, o más bien verbos, en el sentido deleuziano³, de los cuerpos: “no hay escritura que no sea de los cuerpos, al igual no hay otra relación posible entre ellos salvo la del tocar” (Massó Castilla, 2015, 123). La escritura y el tacto es la experiencia del cuerpo de ser creado. El cuerpo es tocado y toca, siempre, en el límite: “Escribir: tocar el extremo.” (Nancy, 2016, 13). El sentido es incorpóreo, como ya he señalado indirectamente antes, y la escritura toca el cuerpo en el límite que el sentido traza separando los cuerpos, y con ello escribiéndolos, conformándolos, creándolos. En el toque está plasmada la tensión del sentido, que crea y conforma al cuerpo buscando cerrarlo y conocerlo, pero el cuerpo siempre escapa de ella hacia la abertura a un nuevo vector de enunciación de su existencia. Como diría Deleuze, el cuerpo siempre está *en fuga*. Así, se debe afrontar la existencia a través del cuerpo como algo con lo que nos podemos (y siempre lo estamos haciendo) relacionar pero que no podemos aspirar a definir, encapsular o conocer, puesto que la naturaleza de esta existencia es siempre abierta, in-terminada, siempre naciendo. La existencia, pues, se sitúa siempre en el crepúsculo, esto es, entre sombras, pero también en un continuo amanecer.

³ En *Lógica del sentido*, Deleuze presenta los verbos y, en concreto, la forma verbal del infinitivo, como modo de expresión privilegiado del devenir. Frente a los nombres y los adjetivos, afirma, que detienen el movimiento incesante, el infinitivo verbal estaría en condiciones de recoger el disturbio, la continua transformación. De este modo, tenemos, “por una parte, los nombres propios singulares, los sustantivos y adjetivos generales que señalan medidas, paradas, descensos, presencias; por otra parte, los verbos que arrastran con ellos al devenir (...) Cuando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos del puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios”. (Deleuze, 2011, 28-29 y 53)

Al ser sobre el límite, la escritura es ejercida a los cuerpos desde el afuera en el que se sitúan, *excrita* en el contacto con los otros cuerpos, que es permanente y en él se desenvuelven los cuerpos en una constante significación que nunca se cierra. “De ahí que no sea posible escribir «al» cuerpo, o escribir «el» cuerpo, sin rupturas, cambios de parecer, discontinuidades (discreción), ni tampoco sin inconsecuencias, contradicciones, desviaciones dentro del discurso mismo.” (Nancy, 2016, 20).

El toque o la escritura son las formas de afectación y ser afectado por otros que tiene el cuerpo. El pensamiento es tacto, incide sobre el cuerpo marcándolo, pero no perforándolo. Como forma de sentido, el pensamiento solo sondea al cuerpo desde fuera (“pensamiento en retirada de pensar” (Nancy, 2016, 83) según el baile de sombras y siluetas de la dialéctica de cuerpo y sentido ya descrito.

Según el contacto como característica esencial, Nancy predica al cuerpo como *cuerpo de gozo*, siendo gozo entendido como experiencia de ser afectado. “El cuerpo goza al ser tocado” y “Un cuerpo es gozado también en el dolor” (Nancy, 2016, 83). Aquí las conjugaciones verbales no son elegidas arbitrariamente (como nada en los textos de Nancy), pues el gozo alude a dos experiencias del gozo: la del sujeto, o más bien ente, que es afectado y creado por su experiencia en el mundo, y la del resto de cuerpos que gozan al mío, creándolo.

Por último, como culminación de estas condiciones del cuerpo Nancy presenta el pesaje como experiencia y devenir de los cuerpos hacia el contacto y la exposición. La carga ontológica de sentido que tienen y transmiten los cuerpos es presentada como el peso. Sin embargo, el peso aquí no es una unidad absoluta, sino siempre transitiva. Es decir, cuerpo no pesa en abstracto: igual que el *clinamen* del átomo, el cuerpo pesa y es pesado, es sostenido por los otros y en el contacto con los otros: “ser pesado exige el concurso de otro cuerpo, y la extensión de un mundo” (Nancy, 2016, 68). El cuerpo no es espacio vacío, sino que está cargado de todo el peso ontológico de su existencia arrojada al afuera. El peso dirige al cuerpo hacia el mundo de los cuerpos y evita que sea subsumido a significaciones ulteriores a él. Por ende, los cuerpos solo son pesados, tocados, con toda la delicadeza y magnitud que ello conlleva, pero nada más (sobre todo nada más), y nada menos que eso.

2.3. Cuerpo de sentido

Nancy, por tanto, ha postulado la naturaleza del cuerpo como lugar de existencia expuesta del ser-en-común, explicando cómo sigue las mismas características de la comunidad. En clara oposición a las concepciones metafísicas de la modernidad, el cuerpo es planteado como espacio abierto del ser siempre sujeto a cambios y en constante creación y actualización por su presencia en el mundo, que es esencial para su formulación como ente.

El análisis de los textos nancyanos también nos ha ayudado a verlo como vehículo de sentido. Así, la noción de cuerpo es tan importante para Nancy pues un cuerpo, tal y como lo plantea el autor, es necesario y el único posible para que pueda transcurrir una corriente de sentidos que no acaben ni definan a los seres de manera acabada. El sentido viaja por los cuerpos trazándolos en el afuera (que también es su adentro), pero sin fundamentarlos ni poseerlos, dejando que se espacien y sigan transmitiendo sentido en su contacto. El cuerpo con estas características es el vehículo necesario para que la comunidad ontológica que plantea el autor francés pueda tener lugar, para que el sentido pueda acontecer sin generar dinámicas de inmanencia, que es lo que lleva ocurriendo desde tiempos de Platón. Es necesario que los objetos materiales, los cuerpos, tengan las propiedades ontológicas que hemos descrito pues, de otro modo, volveríamos a poner el fundamento de la realidad en algo fuera de ella, matando la comunidad, el ser-con. El cuerpo abierto, tocado, expuesto y escrito es el cuerpo de la comunidad, el cuerpo *singular-plural*.

3. Sentido - Origen del mundo

Habiendo visto ya los pilares teóricos de la ontología de Nancy, puedo adentrarme ahora en la noción de sentido, la cual, en mi opinión, atraviesa y cohesiona toda su teoría. El sentido como flujo de significados permanente que nunca agota la realidad es lo que subyace y lo que (des)fundamenta al ser-en-común, y desde el cual Nancy efectúa su crítica a la metafísica tradicional de Occidente ofreciendo un planteamiento del cuerpo como abierto, expuesto y tocado. En esta sección, pues, expondré en detalle la idea de sentido como flujo, y cómo es ella la que define el ser. Posteriormente, expondré la incapacidad de las metafísicas occidentales para dar cuenta del verdadero carácter del sentido por estar demasiado atadas a las esencias absolutas. Por último, mostraré cómo, paradójicamente, el contexto de vaciado metafísico en el que vivimos actualmente en el

seno de nuestras sociedades capitalistas, nos puede decir mucho más sobre el ser y el sentido que toda la historia previa de la metafísica, a juicio de Nancy.

3.1. Ser y sentido: el ser *es* sentido.

Nancy presenta una relación de identidad entre el ser y el sentido que abordará en *La comunidad desobrada*, en concreto, en la primera sección de su obra *El sentido del mundo*: “*Que somos el sentido*” (Nancy, 2006, 17). El momento histórico en el que nos encontramos, a juicio de Nancy, es uno de ausencia de sentido. El sentido, entendido como explicación, significado o finalidad de la existencia es lo que está en retirada en la posmodernidad: “Lo post-moderno se definió como una tensa relación con [...] la falta de presentación de todo lo que podía tener sentido, constituir una verdad o un fundamento” (Nancy, 2014). Ahora bien, esto no significa que tengamos que recuperar el sentido perdido, sino darnos cuenta de que lo que esto revela es que la deriva de sentido es constitutiva del ser en su devenir. Por ende, no cabe hablar de sentido, sino de pluralidad de sentidos. Sin embargo, esta deriva de sentido no es una suspensión errante sobre el vacío, pues el (los) sentido(s) es vehiculado por el ser-en-común. En su falta de esencia, el ser es el que hace sentido. Nancy lo expone con precisión de este modo: “*el ser mismo nos es dado como sentido*. El ser no *tiene* sentido, pero el ser mismo, el fenómeno del ser, es el sentido, que es a su vez su propia circulación - y nosotros somos esta circulación” (Nancy, 2006, 18). Con este nosotros Nancy no solo refiere a los humanos, sino a todas las existencias ya sean seres vivos u objetos inanimados. Todo lo que compone el mundo, lo humano y lo no humano, es vehículo de sentido, y nada se presenta como existencia cerrada. Por tanto, el ser en tanto *ser-con* se despliega como acontecimiento continuo de sentido emergiendo como co-creación en la relación entre singularidades plurales.

Cada punto de contacto entre cuerpos es un “toque de sentido” (Nancy, 2006, 22), que da una significación al ente en cuestión, pero únicamente para el instante que dura el toque, y en cada nuevo instante una nueva significación es dada. En cada toque de sentido, Nancy de forma poética explica que está teniendo lugar un origen del mundo. El mundo se crea, surge, nace... en cada significación nueva que toma un cuerpo, porque es un sentido único, nuevo e intransferible que condiciona a ese ente y, en tanto que no hay un gran sentido superior, es la significación instantánea lo que genera la cosmovisión del ente para cada momento. Esto se repite en cada instante y en cada ente, habiendo un infinito nacimiento de mundos.

Más aún, Nancy recurre a la idea del eterno retorno de Nietzsche para explicar el sentido vinculado al instante. El eterno retorno es “la afirmación de sentido como la repetición del instante, nada más que esta repetición y en consecuencia nada” (Nancy, 2006, 20). En el eterno retorno, lo que se repite es el flujo de sentidos que pasan de cuerpo en cuerpo, resignificándolos a cada instante, no quedando más reminiscencia que el propio movimiento de reescritura de sentido, de manera que el instante “no es la renovación de experiencias o lo acaecido a un mismo sujeto” (Nancy, 2006, 113), sino la renovación del sujeto mismo, variando según el contexto. El mundo no es nada más que la puesta en marcha de una pluralidad de sentidos a través del cúmulo de existencias compartidas que el autor siempre referirá como *nosotros*.

Entonces, el origen del mundo en tanto que significado ulterior de la existencia, se disuelve en su propia multiplicidad volviéndolo inasible. No se puede conocer, ya que no es una verdad absoluta, única e inmanente, pero se puede reconocer en el otro, que es origen-de-sí distinto del mío. Este otro, así formulado por Nancy, no se conforma reductivamente como todo aquello que no soy yo, como un no-yo, tal y como lo habría pensado el racionalismo, sino que tal otredad “constituye la «mayusculación» del «Otro»” (Nancy, 2006, 28), esto es, el reconocimiento afirmativo de las múltiples otredades que conforman el nosotros. En palabras de Nancy:

Así - y de nuevo – no hay Otro. La creación significa precisamente que no hay Otro y que hay no es otro. El ser no es el Otro, pero el origen es el espaciamiento puntual y discreto *entre nosotros*, como *entre nosotros y el resto del mundo*, como *entre todos los seres*. (Nancy, 2006, 35)

En otras palabras, la verdad del origen es la pluralidad de orígenes: que no hay un origen común que nos subsuma, sino que todos estamos haciendo origen continuamente, y accedemos a ella en el contacto con el otro, en el reconocimiento de su otredad reconocemos otro origen. Esto es lo que Nancy va a denominar comparecencia: presentarnos ante el otro como un origen distinto.

Con esta formulación de la creación y el origen constantes, el humano toma el lugar de creador que en la tradición occidental ha ocupado Dios. En este sentido, la verdadera creación es la propia existencia. Por otro lado, esto no implica una concesión al humano de un estatus ontológico superior, lo cual también supondría una oposición al gran Otro. Todos los entes participan de la singularidad y están expuestos. El humano solo se

diferencia del resto en que él hace discurso (*logos*) de esto, del ser-en-común, a través del lenguaje. Además, para que el humano pueda percibirse como tal y distinto del resto de seres, tiene que poder reconocerlos y, a la vez, observar su condición corpórea común que permite el espaciamiento extenso: “una singularidad siempre es un cuerpo” (Nancy, 2006, 34).

Debemos detenernos, entonces, en la cuestión del lenguaje puesto que Nancy señalará que este comparte una serie de características con el ser-con que lo hacen la forma de exposición del carácter singular plural. El habla, igual que el ser, no tiene un sentido cerrado, cada palabra y enunciado cobra un sentido distinto y único en cada emisión, en las que se abre un nuevo origen de sentido, de mundo.⁴ La palabra es indisociable del contexto en que es emitida. Entonces, el lenguaje por un lado muestra su singularidad en la puntualidad del sentido, indisociable de *cada* circunstancia distinta (el instante) y por otro, su pluralidad, tanto por su indisociable relación con los otros, puesto que “todo habla es la simultaneidad de dos hablas, la que se dice y la que se escucha” (Nancy, 2006, 103), como por su necesidad de existir junto a otras palabras y lenguas: “una palabra no es lo que es sino entre todas las palabras, y una lengua no es lo que es más que en el «con» de las lenguas” (Ibidem). En el habla se expresa la pluralidad de sentidos del ser y se habilita al comunicarla, ya que el sentido para Nancy consiste en un flujo entre las singularidades.

Desde esta perspectiva, Nancy plantea el concepto de vacío de significación para explicar el flujo de sentido que se desencadena en el lenguaje y que resume lo que vengo exponiendo:

«Vacío de significación»: es decir, desenvolviendo toda significación a la circulación del sentido, al tránsito de uno a otro que no hace «traducción» en el sentido de la conservación de una significación, sino en el de un estiramiento y de una tensión de origen-de-sentido a origen-de-sentido. (Nancy, 2006, 103)

⁴ A tenor de esto, no es de extrañar la profunda conexión que mantuvieron Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy. La apertura del sentido a la que se dedican los dos, el primero centrándose en la deconstrucción de los sistemas de significación lingüísticos mediados por los signos sensibles, y, el segundo, Nancy, en la venida de sentido a través del cuerpo. Un cierto materialismo de la diferencia habita en ambos y se concreta en los signos, para Derrida, y en los cuerpos, para Nancy. Ambos, signos y cuerpos, se tocan en una retícula de movimientos infinitos y, en su tocar(se), hacen advenir un sentido siempre arrastrado por el devenir. Derrida, de hecho, dedicó toda una obra en homenaje a Nancy en torno a esta noción de “el tocar” (Derrida, 2011) y también recurre a él en su obra *Políticas de la amistad*. Nancy y Derrida, amigos que se tocaron y se transformaron (Derrida, 1998).

En suma, el vacío de significación no sería otra cosa que el tránsito siempre en ciernes de una significación a otra que se produce en el entre singular plural del ser. Un vacío de significación como devenir y salto de un querer-decir a otro que es siempre productivo pues propicia la emergencia de sentidos otros. Por ello, Nancy habla de la muerte como símbolo del final del flujo de sentido y el estancamiento en uno absoluto y definitivo. Ella no tiene una connotación negativa para su ontología pues es una parte natural de proceso de significación y se expresa también en el uso del lenguaje, por el cuál y en la emisión de enunciados, con las palabras damos nacimiento a sentidos que mueren también en el tránsito al otro, que al recibirlas las dota de un nuevo significado. Por tanto, el flujo de sentido es un ciclo de nacimiento-muerte, y la única forma de asesinar, o más bien aniquilar el ser-con, sería acabar con este ciclo vaciándolo completamente en un nihilismo negativo o llenándolo en metafísicas del absoluto que cierran el sentido al Uno.

3.2. Las limitaciones de los grandes relatos metafísicos

Desde el prisma del ser singular plural, el autor critica varias disciplinas del conocimiento como la historia, basada en grandes relatos lineales con un sentido teleológico. La historia es un proceso mucho más complejo que un metarrelato uniforme que recorre 2500 años. Ello se muestra en el modo en que se han concebido tanto la historia de la filosofía como la filosofía política, ambas interrelacionadas. Así, la filosofía se entiende tradicionalmente vinculada a la *polis*, donde el humano desarrolla su logos con otros individuos y eso es lo que funda la comunidad humana. En este postulado se basa toda la filosofía política, pero, a juicio de Nancy, bajo él se escondería el gran problema de la comunidad y su carácter ontológico. En efecto, para el francés, la ciudad no es el origen de la comunidad, es tan solo “la «comunidad» sin origen común” (Nancy, 2006, 39). Por partir de esa asunción errónea, dirá Nancy, la filosofía política se va a topar continuamente con el problema de la esencia de la comunidad sin poder resolverlo o resolviéndolo siempre de forma fallida.

Ante esto, Nancy enuncia la crítica a las filosofías políticas y a los proyectos políticos que de ella se suceden a lo largo de la historia de Occidente, y que desarrolla de forma más extendida en *La comunidad desobrada*. Todas se sustentan en una concepción metafísica de la esencia que desemboca en “que toda política filosófica sea una política de la exclusividad y de una exclusión correlativa” (Nancy, 2006, 40) auspiciada por las dinámicas yo – Otro esto es, por una concepción de la otredad atravesada por la negatividad y por el cierre.

El fracaso del comunismo en Occidente finalmente sepultó toda esperanza con el movimiento, pero dejó patente el problema que presenta Marx: que los conceptos de sociedad y socialidad no responden a la esencia del ser, y ponen al descubierto “el «con» como la categoría aún sin estatuto ni empleo, pero de la que nos llega, en el fondo, todo lo que nos hace pensar – y todo lo que nos hace pensar«nos»” (Nancy, 2006, 58). Lo que Nancy también critica del comunismo, y por lo que fue insuficiente, es que a pesar de pretender “sustituir la dominación en general por una soberanía compartida” (Nancy, 2006, 57), no incidían en la cuestión ontológica. En un claro paralelismo con Heidegger, que veía como la historia del pensamiento había reducido el ser de las cosas a su ente, produciendo un endémico *olvido del ser* y dejando de preguntarse por él, Nancy ve la Historia de Occidente como la Historia del olvido del ser-con, de la pregunta ontológica por el ser-en-común.

Ni el comunismo marxista ni el racionalismo pueden superar el capital porque ambos estarían limitados en su comprensión. La «conciencia de sí» (el *ego*) da cuenta de un *yo* fundante, esencial... que se reconoce como un otro originario que no es el *yo* actual. En su otredad se reconoce también como inaccesible. Por tanto, dirá Nancy que “Abierto a lo otro y como otro, el sí está originariamente en la pérdida de sí” (Nancy, 2006, 94). La existencia se da entonces en permanente duelo con el sí mismo. La metafísica de inmanencia no reconoce la pérdida, sino que la ha tapado dándole al ser un origen o esencias que acceder para llenar el hueco.

Paradójicamente, el único modo de reconciliarnos con la pérdida de sí es en el reconocimiento del espacio de lo Otro en el que se hace posible la comunidad: “El Otro es el lugar de la *comunidad* como *comunión*, es decir, de un ser-uno-en-lo-otro que ya no estaría alterado, cuya alteración sería la identificación” (Nancy, 2006, 95). En el encuentro con el resto de los entes, con el *prójimo* universal, sustraído de toda lógica de grupo hallamos la reconciliación con la pérdida del ser originario. El Otro como espacio, como lugar de reunión, refiere al reconocimiento de la exposición esencial del ser, de que la identidad de cada ente está definida por el otro en tanto que me afecta y me influye en nuestro encuentro. Ese es el prójimo universal, el otro entendido como constitutivo del *yo*, *un yo siempre otro*. La identidad, pues, se deshace en la medida en que ella se conforma (y se deforma) en la relación con los otros, con la alteridad. Comunión imposible.

Esta comunión surge, matiza Nancy, en la relación con el prójimo desde el amor. Un amor entendido por Nancy como el amor que imita el amor a uno mismo pero siempre reconocido como otro y que, por tanto, sirve de modelo para reconocer la otredad originaria también en los demás. Amando al otro tal y como me amo a mí me ayuda a verlo de la misma manera que me tengo que percibir a mí, como producto del contacto con las otredades. De este modo generamos el espacio de reconocimiento y comunidad según la pluralidad de orígenes, lo que sería, para Nancy, la medida exacta del ser-con.

3.3. La sociedad del espectáculo y el espectáculo como sociedad

Pero el diagnóstico de Nancy sobre Occidente no se detiene en lo dicho hasta ahora. Porque, para nuestro autor, el panorama actual de vaciado metafísico, en el que las estructuras identitarias de las comunidades cerradas (Iglesia, nación, cultura...) están en declive, ha provocado una retirada de lo teológico-político, de modo que aquellas estructuras identitarias habrían sido sustituidas por el paradigma del positivismo jurídico, afirma Nancy. En el contexto del derecho como única norma moral y política, sin fundarse en un ente metafísico superior como el que antes era Dios o la tradición, se bloquea la emergencia de un relato identitario real. Así, el terreno de vaciado metafísico gobernado por el derecho, y en ausencia de una ontología del *con* que dé cuenta de la singularidad ontológica, el modelo de sociedad que emerge es la que Debord denominó "sociedad del espectáculo" (Debord, 1995).

Nancy toma el concepto de Debord para explicar la consecuencia de la prohibición de representación del positivismo jurídico. En esta sociedad, regida por el derecho y el rampante neoliberalismo económico, la ausencia de relato fundacional comunitario y símbolos con los que identificarse como grupo no se explica desde el ser-con, sino que la sociedad entra en un relativismo metafísico atravesado por la lógica de mercado en el que la alienación por la falta de identidad se oculta (agravándola) bajo capas de imágenes y productos que se compran y se venden en torno a lo que se construye una identidad individual y colectiva superficial, pero que no atiende al vacío ontológico alienante: "la mercancía espectacular en sí, bajo todas sus formas, consiste esencialmente en lo imaginario que vende en lugar de esa imaginación auténtica" (Nancy, 2006, 65). Siendo, la imaginación auténtica la esencia compartida del ser. A diferencia de la mercancía espectacular que vende la ficción de una instancia superior que ordena los entes, que sería el valor monetario o el mercado, que se sabe imaginaria porque es producto de un acuerdo

humano en constante reconsideración; la imaginación auténtica es el infinito de posibilidades que da el saberse vacío de significado. La imaginación auténtica es el saber que se puede ser cualquier cosa, tomar cualquier identidad, porque esta se conforma en el acto de existir junto a otros, no en algún estadio previo.

Las críticas más feroces han venido de corrientes metafísicas de la inmanencia (Platón, Descartes, Hegel, Freud, Marx...) porque en este modelo de la sociedad del espectáculo toda relación con la realidad se establece desde un marco de apariencia y actuación que traiciona la verdadera esencia de lo real, que para cada pensador es una. Esta crítica, que por un lado acierta en señalar la alienación patológica de la apariencia, al proponer una esencia inteligible, cerrada y absoluta cae de la misma manera en una inmanencia igualmente represiva y alienante, basada en la dicotomía Yo – Otro en la forma de Unidad – Pluralidad.

La sociedad del espectáculo se ha dado como símbolos lo que en realidad son representaciones, acentuando la alienación, pero en lo que flaquea la crítica es en no ver lo que revela la sociedad del espectáculo del ser social. Confunden el símbolo, “lugar de reconocimiento, instancia ontológica de lo «en-común»” (Nancy, 2006, 66), con el simulacro (imagen superficial que no ahonda en lo ontológico), negando la simbolización en búsqueda de una verdad ulterior, esencial y pura. Sin embargo, el símbolo es la manifestación de algo que solo puede tener lugar como acto y no como esencia pura: el ser-con. El «con» no puede ser algo concreto o presentable, ya que constituye el vacío que permite que haya una distancia entre los entes y no se fusionen, manteniendo su singularidad. Esto, por tanto, es el *comparecer* del ser-con, que no remite a nada superior que él, sino que se manifiesta en el acto de ser junto a otros: la «sociación» no se descubre como un ser, sino como un acto, y este acto, por definición, se expone” (Nancy, 2006, 85). La sociedad es espectáculo en tanto que el ser-social (todo ser), es exposición de sí mismo.

Nancy distingue entre el mal espectáculo, que sería el que señala Debord y está marcado por las dinámicas del capital, y el buen espectáculo, que es el del ser singular plural. Los dos consisten en la representación, pero en el primero “el ser social se representa la exterioridad de los intereses y de los apetitos, las pasiones egoístas y la falsa gloria de la ostentación” (Nancy, 2006, 84), mientras que en el segundo lo que se representa no es más que la propia naturaleza fluctuante y circunstancial del ser.

Con todo, Nancy vuelve a Grecia para entender el origen de esta alienación ontológica del ser en tanto ser-con: lo que ha llevado a ella es la creencia fundacional de la tradición occidental de que el *logos* era algo separado de la mimesis y de la política, que Nancy simboliza como el teatro ateniense: “en su institución como en su contenido, se nos muestra como la presentación política de lo filosófico (del saber de sí del animal lógico) y, recíprocamente, como la presentación filosófica de lo político” (Nancy, 2006, 88). De esta manera se separan esas instancias que en origen están unidas y se implica un *logos* absoluto y abstraído de la realidad al que se puede acceder de manera pura, sin tener en cuenta los cuerpos y su devenir, la exposición y el con-tacto. Esta creencia y sus consecuencias filosóficas es lo que hay que deconstruir para poder organizar una sociedad de acuerdo con el ser-en-común.

Para alcanzar la deconstrucción, hay que trascender el mal espectáculo, pero para ello hay primero que identificar lo que expone. “En la violencia del capital da la medida de lo que se expone” (Nancy, 2006, 91). El capital expone el ser-con al no asumir ningún valor fundamental a las cosas y midiéndolas como su valor de cambio relativo e indefinido, sujeto a los flujos del mercado. Esta medida es la inconmensurabilidad del ser, la incapacidad de subsumirlo bajo una unidad que lo patronice: “Hay una medida común que no es un patrón único para aplicar a todos [...], sino que es la conmensurabilidad de las singularidades inconmensurables” (Íbidem). Así, en el sistema con más acusaciones de alienante, el autor francés plantea que es el único que nos ha puesto sobre la mesa la verdadera naturaleza del ser. Lo que comparten las cosas en el capital, lo único que las une, no es que estén regidas bajo una misma ley universal, sino que todas pueden ser mercantilizadas. Se distinguen entre ellas como singularidades con entidad propia, un *valor* singular, pero se relacionan y afectan en un mismo espacio, el mercado, que hace las veces de lo que antes hemos definido como *singularidad*. En la irregularidad y azar del mercado, las mercancías pueden ver su valor alterado en cualquier momento, de forma impredecible y modificando así también el valor de otras mercancías. Bajo el manto del mercado, el capitalismo emula una dinámica muy similar a la del ser-en-común.

Así, este carácter del capital para Nancy muestra dicha inconmensurabilidad, y que también según el autor lo protege de las críticas al estar estas atadas a paradigmas inmanentes. En términos de Horkheimer, el capitalismo ha instaurado como hegemónica la razón subjetiva, enfocada a la eficacia y el cumplimiento de fines específicos: “la razón subjetiva resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios

correctos a un fin dado” (Horkheimer, 1973, 11), pero desatendiendo por completo la razón objetiva, asociada a los grandes ideales y fines universales. Es decir, ya no hay grandes órdenes metafísicos, solo la eficiencia irracional del capital. En lo que el capital acierta es en esto, en la ausencia del gran relato. Esto Nancy lo ve plasmado en el dominio de la técnica, herramienta del capital: “La técnica es precisamente aquello que no es ni *theoria*, ni *poiesis*: aquello que no asigna el sentido ni como saber, ni como obra.” (Nancy, 2003, 37). La técnica bajo la dictadura del capital no impone sentido, sino que, en su irracionalidad, todo sentido tiene cabida, pero ninguno permanencia.

Por ende, la resistencia y la lucha frente a la irracionalidad del capital no está en la construcción o recuperación de un orden que nos rescate del relativismo de la técnica. La salida a este sistema pasa por la afirmación de dicho vacío de sentido como parte de un ser que se conforma en la relación y en el instante, pero eliminando el aparato economicista y opresivo del capital, que, al imponer las jerarquías económicas y la sociedad de clases, impide el desarrollo de la comunidad ontológica al sostenerse bajo estas lógicas de expulsión.

4. El sentido: flujo plural frente al sentido *Uno*

El diagnóstico que establece Nancy acerca del fondo metafísico que opera en nuestra época nos habla de vacío o “abandono” de sentido. En el contexto de la postmodernidad como era en que acontece lo que Lyotard llamó “el fin de los grandes relatos” (“Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard, 1991, 4)), las grandes edificaciones asentadas durante la edad moderna, esto es, las instituciones culturales, políticas o filosóficas que se guiaban por la idea de progreso e ilustración en el marco del estado-nación, entran en declive. Las razones más relevantes de este declinar, para Nancy, son la globalización y el acelerado ritmo impuesto por el capitalismo mundial. Esto supone, más en profundidad que, como señala Nancy, actualmente “todo sentido se encuentra en estado de abandono” (Nancy, 2003, 6).

En otras palabras, nos enfrentamos a un fin del mundo, y cuando Nancy habla de fin del mundo, se refiere al fin de cualquier significación superpuesta a él (y esto en el sentido más radical), el fin de la determinación incluso de Occidente como sistema. La expansión globalizadora de Occidente hasta convertirse en un sistema-mundo, lo cual implica la

extensión de su cosmovisión hacia todos los lugares del planeta, arrastrando hacia ellos su lenguaje, conceptos y su modo de pensar, habría socavado su función de generación de sentido, puesto que el sentido necesita de una otredad con respecto a la cuál significar: “no hay sentido más que en referencia a algún 'afuera' o a alguna 'otra parte' en relación con la cual el sentido consiste en referirse a ella” (Nancy, 2003, 10). Así, la pérdida de un afuera de Occidente impediría que este pueda dotarse de un sentido a sí mismo.

El mundo, en términos ontológicos, según Nancy, es el espacio de relación del ser, *ser-à*. La partícula ‘à’, en francés indica relación, ya sea de dirección (voy à Paris), de posición (estoy à la espera) y otras muchas acepciones distintas. Decir que el ser es *à*, es otra forma de decir el ser-en-común. Es decir que el ser se articula en su relación con las cosas, que está dirigido a los entes y en un sentido más general, dirigido al mundo. Semejante al planteamiento husserliano de la necesaria vinculación de la conciencia con los entes que se dan a ella, Nancy descubre el ser como necesariamente vinculado, y más allá de eso, conformado por los objetos del mundo al que está volcado. Así, completa la empresa que dio lugar a la fenomenología del siglo XX: resolver el problema que acechó a todo el racionalismo, la explicación de la conexión de una razón cerrada con el mundo exterior y el escape del solipsismo.

Así, el mundo se puede identificar con el sentido, porque el mundo entendido como las cosas que lo pueblan es lo que dota de sentido al ser: “mundo no sólo es correlativo de sentido, está estructurado como sentido, y recíprocamente, sentido está estructurado como mundo” (Nancy, 2003, 11). El sentido del mundo no tendría que ver, pues, con un determinado significado que se le asigna al mundo, sino con que el mundo es la puesta en-relación de todas las existencias finitas.

La encrucijada a la que desemboca este razonamiento es la siguiente: o bien con esta relación de identidad estamos desarrollando un nihilismo ya que si el mundo es sentido y el sentido ya no es nada, entonces volvemos y nos enclaustramos en una ausencia de sentido irresoluble, o bien, y esta será la postura de Nancy, la concepción tradicional de sentido ha sido incorrecta y la relación entre mundo y sentido consiste en algo distinto a la mera dotación de un significado al mundo. En este sentido, el abandono que plantea Nancy consiste en la pérdida del suelo que sostenía la pretensión de que el mundo debía tener un significado trascendente, último o unitario. Ahora bien, en lugar de caer en la melancolía por esta pérdida, nuestro autor la observará como la condición de posibilidad para pensar el sentido de otro modo, acorde con el ser mismo del mundo.

La tradición ha consistido en eso, el mundo era un continente vacío de significado el cual nosotros llenábamos con un Dios creador del mundo o con una razón conductora del progreso. Así, el mundo *tenía* un sentido basado en un fundamento único. Pero lo que nos muestra la posmodernidad es el fin de este paradigma, el mundo ha alcanzado una magnitud y una complejidad imposible de contener en un sentido y de sostener bajo un único fundamento. Lo que nuestro tiempo nos exige es enfrentarnos a la verdadera naturaleza del mundo: no imponerle sentidos, sino atender al modo en que el mundo hace sentido por sí mismo. “El *mundo* es siempre una ‘creación’” (Nancy, 2003, 37). Este es el sentido del mundo, ser el resultado del morar en él de seres que viven y piensan, y cada instante que piensan le dan un significado, pero nada más ni nada menos que eso, y ha estado siendo vulnerado durante toda la historia occidental. Por ende, no nos corresponde crearlo, sino dar cuenta de él: “Ya no se trata de prestarle o de darle un sentido más, sino de entrar en ese sentido” (Nancy, 2003, 11).

Tal como menciono en la introducción al trabajo, entrar en ese sentido del mundo, que es el verdadero, conforme al que hay que actuar, vivir y pensar, implica deshacernos de toda la tradición occidental, necesitando repensar y reconfigurar, toda la metafísica de Occidente. Este paradigma es desde el que nos dirigimos al mundo, los conceptos como libertad, historia, estado o comunidad... a los que estamos acostumbrados corresponden a una cosmovisión de sentidos absolutos que hemos abandonado, y sus significados son producto de ese sistema.

La crítica de Nancy al modelo occidental de pensamiento está profundamente inspirada en la crítica de Heidegger a la historia del pensamiento por haber olvidado al ser: Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (Heidegger, 1986, 32-33). Desde la fundación del pensamiento occidental, se ha implantado una visión inmanente y cerrada de la esencia del ser, que la herencia y aceptación de la tradición se han encargado de perpetrar. Bajo este prisma, resulta imposible que emerja una ontología conforme al verdadero sentido del ser (el ser-con), tal y como lo concibe Nancy, puesto que supondría entrar en contradicción con postulados básicos que condicionan el propio significado y uso de los conceptos para referir al ser y el mundo. Nancy va un paso más allá de Heidegger y plantea que la tradición occidental no solo se ha cegado con respecto al ser, sino con respecto al «con» del ser: “A su juicio, el pensamiento tradicional sobre la existencia se

caracteriza por haber subordinado el ser-con al ser. Más que «olvido del ser», ha habido «olvido del entre»” (Galindo Hervás, 2015, 153).

Para mostrar la necesidad de revisión y deconstrucción de la tradición, Nancy tratará de hacer patentes las contradicciones intrínsecas al pensamiento inmanentista y como su propuesta ontológica es más coherente con la (no-)verdad del ser y su sentido. Las que analizo en el texto son tres: las limitaciones del concepto tradicional de verdad frente al *sentido* nancyano, el carácter material, ligado al mundo, del sentido, y la demostración de una praxis filosófica plural y abierta que es incompatible con una concepción absoluta de la metafísica.

4.1. La disputa entre sentido y verdad

Nancy expondrá que lo que determina la crisis metafísica y de sentido en la que nos encontramos es una disputa enraizada en el pensamiento occidental entre el concepto de sentido y el concepto de verdad. La verdad en todas sus formas, desde la verdad como correspondencia, más estricta y concreta, hasta la verdad como *aletheia*, más abstracta, presentan aquello que es cierto como un significado cerrado y último. Ese ha sido siempre el *sentido* de la verdad: un significado final que resuelve algo.

La fenomenología parecería que propone un acercamiento al ser y al fenómeno que rompe con las perspectivas anteriores que imponen un significado (una verdad) absoluto a las cosas, y así lo indica Nancy: “Habrán rescatado la 'trascendencia' moderna del mundo, despejándolo como horizonte absoluto de sentido que ya no está sujeto ni a un más-allá-del-mundo ni a la simple representación” (Nancy, 2003, 20). Sin embargo, se presenta insuficiente puesto que en último término la revolución epistemológica de la fenomenología solo consistiría en invertir la relación entre el sujeto y el ente, o la conciencia y el fenómeno: en lugar de ser el sujeto el que sonsaca su sentido al ente, es el ente el que, en su aparecer, presenta o da el sentido. Pero este sigue siendo un sentido único, cerrado, una verdad.

La diferencia entre sentido y verdad se puede asemejar a la relación aristotélica entre esencia y existencia, esto es, entre el contenido inteligible y la realidad fáctica. La verdad representa, o más bien presenta la esencia del ser: “el ser en cuanto *tal*” (Nancy, 2003, 16). El sentido por su parte refiere al ser en acto, su existencia. El sentido para la tradición sería la categoría de la entidad, la concretización puntual del ser cuya verdad está en su esencia. Nuestro autor sostiene que la verdad no existe tomada en esta acepción. Lo que

el sentido revela del ser es que no tiene una verdad que lo selle, sino que el ser es su sentido. Si el ser refiere al estadio eidético y el ente es su concreción en el mundo, el sentido hace al ser *ser* ente, “o más exactamente aún pero con una exactitud a-significante, ‘ser à el ente’ (Nancy, 2003, 17). En definitiva, el sentido es la caracterización del ser sin determinarlo, instantánea y no absoluta, que no lo fija, inherente al momento y lugar tan transitorio como ellos. En palabras del autor: “(el sentido es) lo que viene al encuentro y que así, abre la vía, pero que no por ello interrumpe el camino a través de la iluminación de una revelación. [...] cuando un tal éxtasis tiene lugar, sólo ofrece en el instante, el vacío de la verdad” (Nancy, 2003, 20). Esta cita es especialmente ilustrativa. El sentido revela el ente, lo da a conocer, pero lo que da a conocer del ente, en ese ‘vacío de la verdad’ es que no hay una definición cerrada sobre él, tan solo el instante y su identidad en retirada.

El sentido no es otra cosa, entonces, que apertura a su pluralidad. El sentido ya no se reduce a una verdad, sino que consiste en el hecho mismo de que el mundo “se hace sensible”, y, así, se comparte, se co-expone. Por eso, veremos en adelante la propuesta materialista nancyana. En suma, el sentido no es una verdad a revelar y, por eso mismo, su búsqueda no puede detenerse. El sentido, antes bien, adviene, con y en el mundo y es fruto siempre del encuentro, esto es, del contacto, de la ex-posición. No se trata entonces de aspirar a una revelación última de la verdad definitiva, sino de aceptar que el sentido mora en el vacío de la verdad y se acontece, cada vez, en cada instante.

Tras esta reflexión, Nancy va a abordar lo que llamara “infinita finitud” para profundizar en el carácter siempre finito del sentido a través de la tensión esencia-existencia. la sección *infinita finitud* profundiza en el carácter finito del sentido a través de la tensión esencia – existencia. Para ello, en primer lugar, Nancy va a dar cuenta de la recepción cristiana del planteamiento aristotélico, la cual habría dado lugar a un concepto negativo de lo finito, esto es a la finito como privación, carente de lo necesario para ser finito. Lo finito sería aquello que en su acto (existencia) muestra su carencia ontológica que es completada en su esencia creadora externa a él, es decir, Dios. Sin embargo, la figura de la esencia en este prisma es aporética puesto que a pesar de que ella es responsable y creadora de todos los entes, nada de existencia puede residir en ella, “se plantea a su vez como pura consistencia absoluta en sí, inmanencia de una pura trascendencia, sin tener lugar, él mismo privado de *esse*” (Nancy, 2003, 30-31). Y de la misma manera en el ente lo único que hay de su esencia es la ausencia de la misma, por lo que, a pesar de una

supuesta conexión trascendente entre creador y creación, están *absolutamente* desvinculados.

En contrapartida a esta idea de la finitud, Nancy establece en conformidad con el resto de su ontología la finitud de la existencia como la radicalidad del llevar a término la esencia del ente, que a diferencia de los relatos de esencias absolutas como el de Dios como ser supremo, está inscrita en el propio ente. Así, el existir no procede de un sentido externo con el que estamos desvinculados, sino que la propia existencia es la que en su estar en el mundo real, concreto del espacio y el tiempo, es la que pone su esencia en marcha, que es el ser-existente.

Para dar cuenta de esta realidad epistemológica y ontológica, es necesario un nuevo estilo de pensamiento. Gran parte de la filosofía y el pensamiento en general se ha articulado en torno a esta relación de verdad y sentido, lo cual requiere afrontar la realidad desde un nuevo estilo, o al menos abrir el abanico para la entrada de otras *voces*, que permitan encontrarnos con la realidad fuera de la hegemonía de la verdad finalizadora y el sentido como privación: “se debe tratar el sentido en cuanto que no significa” (Nancy, 2003, 16). El sentido, como mundo, como terreno de la existencia es aquello que habilita la producción de significaciones.

Tras mostrar la crítica al concepto de verdad, y como el sentido da una definición de los entes concorde a la ontología del autor, abierta y mutable, en el siguiente apartado explicare el necesario vínculo del sentido con el mundo material, en línea con la oposición del autor a concepciones del sentido separadas de los entes y el mundo.

4.2. Lo material del sentido

Como ya he explicado, el sentido del mundo, la esencia de las cosas antes venía dada por un agente externo, de un ‘afuera del mundo’. Este agente externo era el Dios cristiano. También he señalado la contradicción que supone poner la esencia de las cosas fuera de ellas. Para Nancy, Spinoza es el único pensador que logra conjugar la idea de Dios con el sentido del mundo sin entrar en contradicción puesto que el Dios que propone Spinoza no está fuera, sino que es el mismo mundo: “*Deus sive natura* no enuncia simplemente, a través del *sive*, dos nombres para una misma cosa, sino más bien esto: que esa cosa misma tiene *su afuera adentro*.” (Nancy, 2003, 50). Esta concepción de Dios es bastante cercana a lo que Nancy entiende por *mundo*. Pero es una excepción en la historia del

pensamiento occidental. Para comprender y hacer justicia al sentido del mundo y al mundo como sentido, Nancy dirá que es necesaria la deconstrucción del cristianismo.

El sentido está en el propio mundo como habilitante de significación de dicho mundo, en la existencia del ente, en concreto el humano, que es el que enuncia las significaciones en su existencia en el mundo y junto a los entes que pueblan el mundo. De vital importancia es la expresión ‘junto a’ aquí, ya que Nancy incide en que la significación o la dotación de sentidos transitorios, no se debe ejercer desde una jerarquía sujeto – objeto, pues esta mata al *mundo* mismo, ya que está implicando la capacidad del humano para cerrar significado en torno a algo, matando su ser; sino que se debe hacer desde una relación horizontal de interafección,⁵ y no de conocimiento de uno sobre otro.

El sentido, y por tanto el ser es inseparable de la condición material. Si el ser *es* en el mundo, tiene que ser en *este* mundo, que es tan material como eidético. Y no es materia como proyección del sentido, o de lo ‘más real’ en el plano sensible. Sino que el ser material también es la posibilidad de que el ser tenga y haga sentido. Primero, porque la materialidad es lo que diferencia unas cosas de otras y permite un espaciamiento físico. En segundo lugar, el sentido está asociado al instante y a la circunstancia, el ser hace sentido a cada momento. De manera que “*la idealidad del sentido es indisociable de su materialidad*” (Nancy, 2003, 54). Si el sentido no viene dado de un afuera, tiene que estar constituido en *este* mundo, que es material. Por tanto, el sentido estará condicionado por los rasgos del mundo material: fugacidad, cambio constante producido por la interrelación de las cosas.

4.3. El sentido de la filosofía

La prueba más contundente que dará Nancy del devenir dinámico del sentido como flujo interminable será la demostración de que la filosofía tiene incorporado en ella ese mismo devenir.

⁵ En este sentido, Nancy se hace deudor de la recepción de Spinoza por parte de Gilles Deleuze. La interafección horizontal nancyana que describimos guarda así el eco del deleuziano del afectar y dejarse afectar en un “intercambio de naturalezas” que procura un devenir otro y que refleja un aumento de la potencia de ser. Véase: Deleuze, G., Spinoza y el problema de la expresión (1968), y Deleuze, G., Spinoza: filosofía práctica (1970).

El desarrollo de la filosofía se juega en dos sentidos: por un lado, “siempre está acabada, en tanto construcción de una significación” (Nancy, 2003, 25). Es decir, la filosofía en su acto de dar significados a las cosas las cierra y las acaba, puesto que al dar una explicación deja de ser necesario y pertinente decir nada sobre ellas. Así lo explica Ricardo Espinoza: “aun cuando el ser se expresa en redes plurales de sentido, la filosofía no se ocupa sino de generar unidades significantes que lo aprisionan conceptualmente” (Espinoza Lolas, 2020, 193). Por el otro, es inacabable porque hay un permanente desarrollo de nuevas teorías filosóficas, por lo que estos cierres de significado nunca son definitivos. Nancy explica que esto no es porque las teorías fuesen mal planteadas sino porque el significado, el sentido de las cosas es inacabable por estar en constante mutación. La filosofía, dice Nancy, en su historia ha llevado a cabo lo que él cree que es la manera de relacionarse con el sentido, aunque no se haya dado cuenta de este devenir. No rechazar el intento de significación por saberlo imposible sino ejecutarlo con insistencia, con consciencia de que las significaciones van a ser insuficientes, o más bien sobrepasadas por el propio flujo de las mismas.

Nancy dice que “el telón ha caído sobre la escena metafísica” (Nancy, 2003, 26). La crisis de la metafísica de la que ya hemos hablado previamente en el texto ha tenido lugar porque la historia ha hecho reconocer la insuficiencia para dar explicaciones eternas y absolutas y los pilares que sustentan la sociedad actual, aunque sean cada vez más débiles por el relativismo metafísico capitalista que gobierna, pueden y serán destronados eventualmente. De forma paralela a la comunidad, que ha vivido la interrupción de su mito, tal y como explico en la primera sección, la crisis de la metafísica nos pone frente a la idea de que no hay un sentido de la historia, no hay un gran relato que explique las cosas, sino concatenaciones de sentidos que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, y así va a ser de aquí en adelante.

En resumen, el sentido para Nancy es el flujo de significaciones que transitan los entes pasando por ellos en el instante y como resultado de su paso por el mundo, abiertos a él: “el sentido no se reúne con el ser, no le sobreviene, sino que es la apertura de su sobrevenida misma, la apertura del ser-en-el-mundo.” (Nancy, 2003, 29). En este apartado he mostrado como algunos de los pilares del pensamiento occidental como la verdad o la dicotomía esencia / existencia e incluso la propia concepción de la historia de la filosofía y la metafísica están en crisis por no hacer justicia al sentido del ser, lo que hace necesaria

la reestructuración de la filosofía y una revisión de nuestra historia desde este prisma que, para Nancy, es el que más se acerca a la realidad.

5. Conclusiones

Tras el desarrollo de este trabajo, considero haber cumplido con los objetivos propuestos. En primer lugar, he podido presentar la disruptiva filosofía de Nancy, un gran exponente de la corriente impolítica inaugurada en la segunda mitad del siglo XX y determinante para nuestro siglo XXI. Nancy, como hemos visto, se distancia radicalmente del pensamiento dominante en la tradición occidental enfrentándose a toda nuestra tradición filosófica con su planteamiento del ser-en-común. Partiendo de la lógica heredada de los presocráticos que trataba de explicar la realidad en base a un solo principio ordenador, nuestro autor desmonta esta lógica al proponer lo «en común» como único principio. De tal modo, Nancy trata de mostrar que lo único que comparten todos los entes es su estar en relación unos con otros, de manera que la identidad de cada ente queda conformada (o más bien disuelta) no por una esencia externa o superior, sino por el contacto constante y siempre transformador con otros entes.

En segundo lugar, otro de los aportes decisivos de Nancy que he mostrado, en estrecha relación con lo anterior, es el matrimonio entre política y ontología. Al ser lo común lo esencial al ser y las relaciones con otros entes lo que los dota de su (no) identidad, la experiencia y la noción de comunidad deja de ser algo perteneciente únicamente al terreno de la política, pues en esta filosofía se la dota de carácter ontológico. En efecto, para Nancy la comunidad no consiste en el producto de la unión consciente de los individuos que se reúnen para formar una sociedad en la que se toman decisiones de organización para el buen funcionamiento de la misma, sino que es el estado fundamental y originario del ser. Por tanto, esto desemboca en una crítica a todos los proyectos políticos y filosóficos que, especialmente desde la modernidad, abogan por la construcción de una comunidad que supuestamente se ha perdido. De un lado, pues, no cabe la melancolía por alguna suerte de paraíso desvanecido; de otro, no se puede construir algo que ya está ahí, como ese ahí del *ser* que, en este caso, es siempre ya *ser-con*. En consecuencia, Nancy exigirá el dismantelamiento absoluto de este pensamiento y esta praxis que en Occidente habría traicionado al ser de la comunidad ontológico-política (*impolítica*) generando alienación.

Sólo una vez deconstruida esa «comunidad política» producida, totalitaria, inmanente, soberana, teológico-política, quizás, la comunidad o la *relación*, el ser-en-común, encuentre su ocasión y pueda surgir por sorpresa, como un golpe inesperado, como una extrañeza estupefacta o como un don. (Rodríguez Marciel, 2011, 109)

Con este reclamo, Nancy expresa la faceta de su filosofía como una *filosofía de la deconstrucción*, aspecto que, entre otros, justifica que hable de Nancy como un autor disruptivo y demuestra la relevancia de este trabajo.

Dando un paso más, observamos que la exigencia nancyana de deconstrucción se expresa y se amplía en su crítica a la metafísica. Evidenciando la influencia heideggeriana en su pensamiento, Nancy señala un error y una carencia que recorre toda la historia de la filosofía de Occidente. Lo que ya he mencionado en el trabajo como el «olvido del ser-en-común» o el «olvido del entre». De la misma forma que su predecesor alemán, Nancy plantea que los grandes relatos metafísicos, anclados en la retórica de las esencias, del Uno y de su despliegue teleológico, han sido incapaces de dar cuenta de la realidad y su complejidad. De este modo, cada filosofía habría acabado por imponer sus términos a la propia realidad, reduciéndola a fundamentos y principios que no reflejarían la verdadera pluralidad de lo real. Algunas propuestas como la marxista pudieron acercarse al carácter plural del mundo pero, en última instancia, el marxismo, al igual que el resto de filosofías y proyectos políticos y metafísicos, quedó limitado por los propios principios rectores que él mismo proponía. Precisamente por estas limitaciones es que los relatos metafísicos de inmanencia no han podido derrocar el dominio del irracionalismo capitalista que nos ha llevado a una época de completo abandono metafísico. Con todo, lo paradójico es que, para Nancy, el propio paradigma del capital expone lo que toda una historia del pensamiento no ha podido: la naturaleza *singular-plural* del ser. Me detengo en esta idea para recalcar la perspicacia de Nancy en este punto crucial de su filosofía porque, mientras la mayoría de pensadores reducen la crítica al capital a una negación absoluta del sistema, Nancy es capaz de ver que el capitalismo tiene tanto éxito porque reconoce y reproduce unas dinámicas que ya están presentes en lo real, y que, por tanto, la crítica al capital tiene que partir del reconocimiento de ese fenómeno. Nancy con esto responde y logra conseguir lo que se pregunta José Manuel Chillón en *Serenidad* evocando el poema de

Hölderlin⁶ que más tarde rescataría el propio Heidegger en su reflexión sobre el ser: “¿Se puede volver a pensar que *en el fondo del peligro nace lo que salva?*” (Chillón, 2019, 15)

El autor francés está convencido, y es lo que trata de poner de relieve este trabajo, de que una filosofía orientada hacia lo en-común y alejada de posiciones esencialistas permitiría salir del estado de alienación y vacío metafísico en el que nos encontramos. Nancy reivindica que, de nuevo, al igual que Heidegger, para poder pensar adecuadamente el ser-en-común y salir de la alienación es necesario deconstruir las estructuras de pensamiento que imponen una visión en términos inmanentes y esencialistas de la realidad, lo que implica revisar y cambiar los fundamentos de Occidente como sistema desde tiempos de la antigua Grecia.

Cabe matizar que, aunque efectivamente Nancy busca reestructurar el pensamiento por completo, en su empresa de colocar los cimientos para una nueva línea filosófica no deshecha los conceptos e ideas de la historia que le precede y se apoya en ellos cuando considera que de algún modo pueden dar cuenta del carácter abierto y plural de la realidad. De otro modo, Nancy trataría de rescatar aquello que quedó en los márgenes de la Historia misma de la Filosofía como si algo de ese ser-en-común, a pesar de todo, resistiera y persistiera detrás de los discursos que lo clausuraban y lo olvidaban.

Ahora bien, para comprender la propuesta nancyana, una propuesta que no es sistemática, cerrada u ordenada, se debe pasar necesariamente por su noción de *sentido*, la cual, a mi juicio, vertebra toda su obra y hacia la que decidí, por ello, orientar mi trabajo. Aquí cabe destacar que, para Nancy, el sentido no es algo que se posea o se descubra como un significado fijo y oculto, sino que es algo que acontece: es el producto de la relación. Ningún acontecimiento, ser o pensamiento está en el mundo de forma aislada, y, al no tener esencia, todo sentido e identidad de los entes está definida como relación. Es por eso por lo que Nancy comprende el pensamiento (y, en definitiva, la propia existencia) como “*relación*, como experiencia con el mundo, como inquietud o (e)moción del sentido” (Rodríguez Marciel, 2011, 107). El sentido, entonces, tendrá que entenderse como abierto, contingente, expuesto, y por tanto siempre en flujo.

⁶ En su poema *Patmos*, Hölderlin canta: Cerca está/ y difícil de aprehender el dios./Donde hay peligro, también crece/Lo que salva./En la oscuridad habitan/las águilas, y sin miedo,/los hijos de los Alpes cruzan el abismo/ sobre puentes ligeros.

Esta idea, como eje vertebrador del pensamiento nancyano explica lo que ocurre *entre* (cuerpos, singularidades, palabras...) y permite comprender el núcleo de las principales propuestas del autor.

El cuerpo ocupa una sección sustancial del trabajo precisamente por esto. El cuerpo ya no es materia muerta que refiere a una esencia o que se contrapone a la inmaterialidad de un espíritu, sino que es aquello que se expone y se toca, no como una sustancia cerrada sino como la superficie de la que emerge el sentido, atravesada y definida por él. Como decía Paul Valéry, a quien Deleuze recordará en *Lógica del sentido*: "Lo más profundo es la piel", superficie de con-tacto de la que emerge el sentido como acontecimiento *entre*. Así, el cuerpo no representa ni significa, el cuerpo es sentido en acto, en su contacto con lo otro, con otro(s) cuerpo(s). Esta concepción del cuerpo ligada al sentido tiene una doble consecuencia que ya he señalado. Primero, al estar el cuerpo condicionado por el flujo de sentido, no puede ser reducido a una sustancialidad o definición fija, sino que su identidad está siendo constantemente reescrita en el contacto con los otros entes. Segundo, al ser el cuerpo "origen" de sentido, la filosofía nancyana toma un fuerte carácter materialista al vincular la trascendentalidad del significado del sentido a los cuerpos y sus encuentros. Podríamos, entonces, definir la filosofía de Nancy como un materialismo trascendental.

Este planteamiento nancyano en torno al sentido explica la formulación del *ser singular plural* en nuestro autor. Que los cuerpos, y por tanto los seres, estén definidos a cada instante por su relación con los otros implica que cada cuerpo es distinto, singular, pero teniendo como componente necesario a los otros. Por tanto, cada cuerpo es, a la vez, una pluralidad, ya que es desde lo compartido, del *ser-con* en tanto *ex-posición* y *con-tacto* que la existencia puede pensarse y experienciarse. La pluralidad refiere, además, a la inestabilidad del ser, esto es, a la constante variación de la identidad de cada ente: en suma, a la imposibilidad de la identidad, pues ella queda disuelta siempre en el devenir diferencial de los encuentros entre singulares-plurales. Pluralidad de lo ente, por tanto, por su permanente transformación, porque su ser no está dado de una vez por todas, sino que se constituye en contacto con el otro.

Para finalizar, en la última sección del trabajo trato algunas de las implicaciones más concretas y decisivas de esta orientación de la idea de sentido de Nancy en contraposición al modo tradicional en que la filosofía lo habría pensado. Tanto la idea de verdad como la historia de la filosofía occidental se han entendido como tentativas, para Nancy infructuosas, de clausurar el sentido, de reducirlo a un *Uno* irrevocable. Por lo que, en

una ontología verdaderamente plural y relacional como es la suya, no tienen cabida. El sentido nancyano es incompatible con una verdad cerrada y absoluta porque la realidad no se comporta así. El sentido es, más bien, un crisol en movimiento, siempre inacabado y vinculado al albur de los encuentros sensibles, materiales. En consecuencia, aunque la filosofía se ha entendido a sí misma como el intento de encontrar una explicación última y definitiva de la realidad, sin embargo, su historia, la Historia misma de la Filosofía, muestra que ella acoge un sinfín de teorías y planteamientos totalmente diferentes entre ellos. Eso no quiere decir que haya algunas teorías más acertadas que otras sino que, Nancy, invita a tomar esto como una prueba de que la filosofía no es ni debe aspirar a ser una búsqueda de la verdad, sino que ella consiste, antes bien, en un despliegue incesante de significaciones, asumiendo que ninguna va a cerrar o completar el ser.

En conclusión, el pensamiento de Nancy, disruptivo, exigente y profundamente actual, nos ofrece una vía para pensar la existencia no desde lo dado como clausura, sino desde lo que surge, se toca, se comparte, y vuelve a surgir tras-tocado, transformado.

Bibliografía:

Chillón, J. M. (2019). *Serenidad. Heidegger para un tiempo post-filosófico*. Editorial Comares.

Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Katz.

Espinoza Lolas, R. (2020). *Jean-Luc Nancy. El fin de Occidente y la cuestión de la comunidad*. Isegoría.

Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Sequitur.

Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Res Publica.

Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Ediciones Naufragio.

De la Higuera, J. (2008). *El concepto de lo impolítico*, en *El Genio Maligno: revista de humanidades y ciencias sociales*, ISSN-e 1988-3927, N° 2.

Derrida, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Amorrortu.

Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad: Seguido de El oído de Heidegger*. Trotta.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Deleuze, G. (2011), *Lógica del sentido*. Paidós.

Deleuze, G., (1968). *Spinoza y el problema de la expresión*

Deleuze, G. (1970). *Spinoza: filosofía práctica*

García Pérez, M. (2020). *Políticas del amor*. EUG.

García Pérez, M. (2017). *Ontología del sentido y diferencia en la comunidad de Jean-Luc Nancy*. Contrastes.

Heidegger, M. (2003). *Qué es metafísica*. Editorial Renacimiento

Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Sur.

Lyotard, J. F. (1991). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra.

Massó Castilla, J (2015). *Figuras de lo común en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy*. Universidad Complutense de Madrid.

Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena libros.

Nancy, J. L. y Bailly J. C. (2014). *La comparecencia*. Avarigani editores.

Nancy, J. L. (2016). *Corpus*. Arena libros

Nancy, J. L. (2003). *El sentido del mundo*. Arena libros.

Nancy, J. L. (2006). *Ser Singular Plural*. Arena libros.

Rodríguez Marciel, C. (2011). *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Dykinson, S. L.