

# Apuntes sobre la ontología relacional de Jean-Luc Nancy<sup>1</sup>

Daniel Alvaro\*

CONICET | Universidad de Buenos Aires-IIGG

## RESUMEN

Jean-Luc Nancy se ha dedicado a interrogar la cuestión de la “comunidad”, o como suele decirse en la actualidad, la cuestión del “ser-” o “estar-en-común” (*être-en-commun*), desde prácticamente los inicios de su trayectoria intelectual. En la mayoría de sus escritos sobre la comunidad, lo común y el comunismo, se despliega una propuesta ontológica que hay que contar entre las más notables del panorama filosófico contemporáneo. En este trabajo me propongo examinar los rasgos más generales de esta propuesta, poniendo el acento en tres figuras sociales que aparecen de forma recurrente en el corpus nancyano: el “ser social”, la “socialidad” y la “sociación”. Tres figuras o categorías sociales que, como intento mostrar en estos apuntes, son de la mayor importancia para comprender el sentido y el alcance de la ontología relacional de Nancy.

Palabras claves: Ontología, Relación, Social, Común, Jean-Luc Nancy.

## *Notes on the relational ontology of Jean-Luc Nancy*

## ABSTRACT

Jean-Luc Nancy has worked on the issue of “community” or, as it is commonly put nowadays, the issue of “being-in-common” (*être-en-commun*) practically since the very beginnings of his intellectual career path. In most of his writings on community, the common and communism, Nancy unfolds one of the most notable ontological proposals of the contemporary philosophical scene. In this work, I intend to examine the general aspects of that bet, focusing on three social figures that repeatedly appear within Nancy’s corpus: “social being”, “sociality” and “sociation”. These three social figures or categories, as I try to show in these notes, are of great importance to understand the meaning and the scope of Nancy’s relational ontology.

Keywords: Ontology, Relation, Social, Common, Jean-Luc Nancy.

La reflexión de Jean-Luc Nancy sobre la comunidad ha transitado un largo camino. La palabra “comunidad” o, al menos, el problema que ella evoca acompaña su pensamiento desde comienzos de la década de 1980. Antes de la aparición de *La comunidad inoperante* (2000), libros como *Rejouer le politique* (1981) y *Le retrait du politique* (1983), editados conjuntamente con Philippe Lacoue-Labarthe, y como *Le partage des voix* (1982), ya anticipan el problema. Años más tarde aparecieron *La comparecencia* (2013), escrito junto a Jean-

<sup>1</sup> Artículo recibido: 13/06/2019. Artículo aceptado: 12/07/2019

\* Dr. en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Dr. en Filosofía por la Université Paris 8. Mail: danielalvaro@gmail.com

Christophe Bailly, y *Ser singular plural* (2006), donde Nancy retoma de manera explícita la pregunta por la comunidad. Estas publicaciones precedieron otros dos libros que relanzan la pregunta a través de un examen retrospectivo y asimismo toman en cuenta los debates recientes sobre la comunidad que tuvieron lugar principalmente en Francia y en Italia: *La comunidad enfrentada* (2007) y *La comunidad revocada* (2016). Estos no son más que algunos títulos, acaso los más significativos, de una reflexión que se ha extendido por más de treinta años y que aún hoy continúa vigente.

Si de entrada nombro estos textos de Nancy no es con la intención de reconstruir la historia contemporánea de lo que se dio en llamar “la cuestión de la comunidad”; tarea para la cual, por lo demás, haría falta recurrir a muchos otros textos, firmados por otros y otras, con los que aquellos dialogan de manera directa o indirecta desde el comienzo<sup>2</sup>. Enumero estos libros, simplemente, para evidenciar rápidamente la extensión de un recorrido filosófico que a lo largo de todo este tiempo no ha cesado de ofrecernos indicaciones valiosas para pensar la existencia en común.

En rigor, aquí mi interés está menos centrado en la comunidad propiamente dicha que en una constelación de figuras estrechamente vinculadas a ella. Entre las figuras que quisiera destacar se encuentra la del “ser social” entendida como cuestión ontológica o, en palabras de Nancy, como “la cuestión ontológica” (2006, p. 72). Más concretamente, la expresión “ser social” debe ser entendida como uno de los antecedentes teóricos y semánticos de lo que hoy en día, en el contexto de los debates en torno a la comunidad, suele denominarse “ser-” o “estar-en-común” (*être-en-commun*). Junto al “ser social” también quisiera destacar los motivos de la “socialidad” y la “sociación”, en la medida en que todos ellos pertenecen a una misma configuración conceptual. Es preciso reconocer que, si se considera la gran variedad de problemas de los que se ocupa el pensamiento nancyano, estos no figuran ni entre los más trabajados por el autor ni entre los más comentados por la crítica especializada. Sin embargo, en mi opinión, estos son algunos de los grandes temas que atraviesan de manera más o menos manifiesta, aunque ciertamente lateral, buena parte de los textos donde Nancy interroga diferentes variaciones de la problemática comunitaria (lo común, la comunidad, el comunismo, entre otras).

Ser social, socialidad y sociación son enunciados ontológicos que aparecen intercalados, combinados o superpuestos con cierta recurrencia en la escritura de Nancy y cuyo sentido

---

<sup>2</sup> Es un hecho más o menos conocido que Nancy, a través de su artículo de 1983 “*La comunidad inoperante*”, habilitó una serie de discusiones y controversias en torno a la palabra y el concepto de comunidad. El artículo, luego convertido en libro, se proponía analizar los alcances a la vez teóricos y prácticos de la idea de comunidad heredada de Georges Bataille. Para ello, Nancy apelaba a la noción de *désœuvrement* (inoperancia, desobra) en el sentido que le había dado Maurice Blanchot en algunos de sus escritos sobre literatura. Este último no tardó en contestar al artículo de Nancy mediante un libro titulado *La comunidad inconfesable* (1999). Al diálogo iniciado por Nancy y Blanchot a partir de Bataille, se sumaron en un breve período de tiempo los trabajos críticos de Alain Badiou, Jacques Derrida y Jacques Rancière. Casi en paralelo, en Italia, y adoptando un tono diferente al que había asumido el debate en Francia, se sumaron las contribuciones de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. Desde luego, estos nombres propios son solo algunos de los muchos que habría que tener en cuenta a efectos de escribir una historia posible de esta inmensa cuestión. Pero como dije, no es mi objetivo reconstruir esa historia. Aquí solamente se trata de darle un marco de referencia a los textos de Nancy que me interesa indagar.

apunta hacia una misma dirección, desde el momento en que cada uno remite al carácter necesariamente común o en-común del ser. Para decirlo con brevedad, todos ellos, y cada uno a su manera, afirman lo siguiente: la existencia tiene lugar según el régimen de la pluralidad, la diferencia y la relación entre los existentes singulares. La existencia es siempre ya co-existencia. Desde esta perspectiva, “lo social” no designa una región ni un predicado del ser, sino que el ser o lo real es social en su constitución misma. Asimismo, hay que tener en cuenta que ninguno de los enunciados nancyanos que nombran o sugieren de algún modo la instancia social prescribe una forma determinada de vida en común –ni siquiera la “comunidad”, sobre todo si se entiende por ella, de acuerdo a una concepción sumamente extendida en el dominio de las ciencias sociales y las humanidades, el reverso normativo de la “sociedad”–. Lo que estos enunciados intentan comunicar más allá de toda prescripción es el carácter originariamente social y por tanto relacional de la existencia.

No obstante, la expresión “ser social” se puede prestar a malentendidos. El sentido que quiero resaltar, aquel que permite situarla en un contexto determinado y en una serie de significaciones junto a “socialidad” y “sociación”, debe distinguirse cuidadosamente del sentido que la expresión adquirió a partir de ciertas traducciones y asimilaciones de la famosa definición aristotélica del *ánthropos* como *zôon politikón*. En uno de los pasajes más célebres de la *Política*, Aristóteles afirma que “el hombre es por naturaleza un animal político” (1253a3). El adjetivo *politikón* significa político y, más específicamente, relativo a la *pólis*. Según Aristóteles, el hombre es el único ser vivo naturalmente destinado a vivir en una ciudad o *pólis*, es decir, en una “comunidad política”, a la que también califica como “comunidad perfecta”. Y esto es así porque a diferencia de “cualquier animal gregario” (como las abejas, según el ejemplo que da Aristóteles), el hombre “es el único de los animales que posee palabra” (1253a10-11). Al estar dotado de *lógos*, el hombre es entre todos los seres vivos el único en condiciones de distinguir “lo ventajoso y lo perjudicial”, “lo justo y lo injusto”. En consecuencia, es el único capacitado para orientar sus acciones de acuerdo a las reglas del “vivir bien” o “bienestar” (*eû zên*) que precisamente la *pólis* tiene como fin garantizar. Por todo lo expuesto, es necesario diferenciar el “animal político” del “animal social”, como a veces también se traduce y se interpreta el *zôon politikón*. Entre el acento político o, si se prefiere, cívico de la frase, por una parte, y el acento social o colectivo, por otra, existe un hiato normativo que ninguna exégesis hermenéutica puede sencillamente anular. Dicho de otro modo, “ser social” y “ser político” no son fórmulas equivalentes, a pesar de que lo social y lo político muy a menudo sean presentados en la filosofía y en las ciencias sociales contemporáneas como modos de ser indiferenciables en su implicación mutua.

Entre los lectores modernos de Aristóteles, Marx es uno de los que mejor comprende la necesidad de distinguir entre una significación social y una significación política en la famosa definición del *ánthropos*. Lo hace en varios pasajes de su obra. A modo de ejemplo se puede citar un fragmento de los *Grundrisse* que me parece revelador del modo en que opera esta distinción en su discurso. Marx escribe:

Es por cierto muy fácil imaginarse un [individuo] poderoso, físicamente superior, que primero captura animales y luego captura hombres, para capturar por medio de ellos

más animales, que, en suma, se sirve del hombre como de una condición natural preexistente de su reproducción al igual que se sirve de cualquier otro ser natural [...]. Pero tal imagen es estúpida [...] porque parte del desarrollo de hombres aislados. El hombre sólo se aísla [o se individualiza: *vereinzelt sich*] a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un ser genérico, un ser tribal, un animal gregario, aun cuando de ninguna forma como un ζῷον πολιτικόν en el sentido político (2007, p. 457).

A partir de este fragmento y de otros que podrían citarse en el mismo sentido<sup>3</sup>, se entiende que para Marx no se puede partir de hombres solos y aislados, como pretenden los representantes de la economía moderna que en el mismo texto se encarga de criticar, sino de hombres que viven juntos en una situación histórica y social determinada. Por lo demás, y este es el punto donde más claramente se separa de la visión aristotélica, se entiende que el hombre en cuanto ser social, aquí denominado “ser genérico”, “ser tribal”, “animal gregario”, carece “originariamente” (*ursprünglich*) de significación política. En Aristóteles, la socialidad y la politicidad son determinaciones naturales del hombre difícilmente dissociables. Mientras que Marx, desde muy temprano en su producción teórica, no solo disocia una cosa de la otra sino que adopta una posición crítica respecto de la concepción filosófica clásica que afirma el carácter intrínsecamente político del ser humano<sup>4</sup>.

Lo que me interesa poner de manifiesto a través de este breve rodeo por Aristóteles y Marx es la tensión característica entre lo social y lo político desde un punto de vista ontológico. Primeramente, debido a que esa misma tensión, expresada de un modo diferente y sin embargo en relación directa con el pensamiento de ambos autores, también se encuentra presente en ciertas afirmaciones de Nancy a propósito del ser social, la socialidad y la sociación. Para abordar estos temas sin más demoras empezaré por analizar un pasaje de *La comunidad inoperante*:

La comunidad significa [...] que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces hay, dicho en un léxico inapropiado, una “socialidad” originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el puro motivo de un ser-social del hombre (el *zoon politikon* es segundo con respecto a esta comunidad). Puesto que, por una parte, no es seguro que la comunidad de las singularidades se limite al “hombre” y que excluya, por ejemplo, al “animal” (*a fortiori* no es seguro que inclusive “en el hombre” esta comunidad no concierna más que al “hombre” y no a lo “inhumano” o a lo “superhumano”, y por ejemplo, si puedo decirlo con y sin *Witz*, a la “mujer”: después de todo, la propia diferencia entre los sexos es una singularidad en la diferencia de las singularidades...) (Nancy, 2000, pp. 56-57).

<sup>3</sup> Por caso, otro fragmento también tomado de los *Grundrisse* donde se repite esta idea de manera casi idéntica: “El hombre es, en el sentido más literal, un ζῷον πολιτικόν, no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad” (Marx, 2007, p. 4).

<sup>4</sup> Para un análisis pormenorizado de la perspectiva crítica de Marx, véase Chasin (2015). El autor advierte un “viraje radical” en el pensamiento marxiano a partir de 1843, que se traduce en una “nueva posición ontológica” respecto de la política y el Estado. Su hipótesis de lectura es que Marx, en consonancia con las convicciones filosóficas de los jóvenes hegelianos, adscribe en sus primeros escritos a una concepción positiva y universal de la política, rápidamente interrumpida y reemplazada por una teoría fundamentada en la condición social y no política del ser, a la que Chasin denomina “determinación ontonegativa de la politicidad” (pp. 53-74).

Como es evidente, se trata de un pasaje de gran riqueza temática y por esa misma razón prácticamente inabarcable, donde aparecen esbozados muchos de los interrogantes sobre los que Nancy volverá en textos posteriores. Mínimamente, quisiera arriesgar algunos comentarios a propósito de las nociones de socialidad y ser social, y sus posibles relaciones. Por un lado, la estructura ontológica llamada “socialidad” es un modo de referirse a la “comunidad de la existencia”, esto es, a la comunidad sin ser o esencia común y sustraída por definición a cualquier pretensión de totalidad inmanente o trascendente. Socialidad refiere al hecho de que cada existente singular comparece exponiéndose a los otros existentes. Es, pues, otro nombre para la comparecencia, la exposición o la relación entre las singularidades. Por otro lado, esta “socialidad” –palabra que aquí y en otro lugar de este mismo libro donde también se la utiliza en sentido ontológico aparece entrecomillada (2000, p. 128): tal es la marca gráfica del “léxico inapropiado”–, excede y antecede al ser-social del hombre como *zôon politikón*. La socialidad excede el ser social así entendido y, por lo tanto, se sobreentiende, es algo completamente diferente. La comunidad en cuanto socialidad no constituye una mera comunidad de hombres. En principio, se afirma aquí, los seres humanos y no humanos tradicionalmente marginalizados o excluidos de la vida en común quedarían alcanzados en esta representación más amplia de la existencia compartida. Asimismo, la comunidad en cuanto socialidad es anterior al *zôon politikón*: este es segundo con respecto a aquella. Aunque no lo dice explícitamente, Nancy parece aludir al ser del hombre en la acepción política de la fórmula aristotélica. En este sentido, lo que sería secundario en relación con la socialidad originaria es la política. Esta suposición se basa, por una parte, en el hecho de que el autor se sirve de una categoría perteneciente al léxico de lo social para significar la comunidad de las singularidades, y se basa, por otra parte, en una forma determinada de entender lo político como algo distinto, separado o apartado de lo comunitario. Pues ya en este libro es posible rastrear una idea que desde entonces no hará más que profundizarse a lo largo de los escritos de Nancy: la idea de que hay que comenzar por pensar el sentido del ser- o estar-en-común, para luego inventar o reinventar una política a la altura de responder por ese sentido<sup>5</sup>.

En *Ser singular plural*, un libro muy posterior, vuelve a aparecer con fuerza la cuestión del “ser social”, pero esta vez desplazada del campo semántico abierto por Aristóteles y resituada en el horizonte de pensamiento de Rousseau (al plantear su teoría del “contrato” como “acontecimiento”), de Nietzsche (al concebir la “sociedad humana” como un “experimento”), de Marx (al hacer del ser mismo el “ser social”) y de Heidegger (al afirmar que el “ser-con” es constitutivo del *Dasein*). El presentimiento que según Nancy comparten todos estos autores es que “[l]o que se llama ‘sociedad’, en el más amplio y más difuso sentido de esta palabra, es así la clave de una ontología que queda por esclarecer” (2006, p. 50). ¿Cómo leer esta afirmación? ¿En qué sentido la “sociedad” podría ofrecer una respuesta o, por lo menos, un comienzo de respuesta a la pregunta por la existencia?

---

<sup>5</sup> La diferenciación entre la pregunta por lo común y la pregunta por la política solo comienza a explicitarse hasta adquirir un verdadero estatuto problemático al interior de su filosofía en textos más recientes. Véase, por ejemplo, Nancy (2009), (2011) y (2016b). Más adelante volveré sobre esta cuestión.

Resulta por lo menos llamativo que en un libro que tiene como aspiración “rehacer toda la ‘filosofía primera’ fundándola en lo ‘singular plural’ del ser” (2006, p. 13), se nos diga que la sociedad es nada menos que la clave de una ontología cuyo esclarecimiento está pendiente y se percibe como necesario. Llama la atención por más de una razón. En primer lugar, porque la sociedad, en el sentido amplio o restringido del término, nunca fue un tema del que Nancy se haya ocupado en profundidad ni sistemáticamente. En segundo lugar, porque la sociedad no es un concepto que suela aparecer vinculado a la interrogación ontológica, salvo en casos puntuales. Sin embargo, en relación con esto último, es sabido que en las últimas décadas asistimos a un renovado interés por la ontología tanto en la filosofía como en los más variados campos de la ciencia. El denominado “giro ontológico” es un claro indicio de esta renovación, aunque los lineamientos teóricos y las disciplinas que se identifican con dicho “giro” no agotan la variedad de perspectivas desde las cuales hoy se vuelve a interrogar el ser<sup>6</sup>. En cualquier caso, debe destacarse el hecho de que la “ontología social”—denominación que, huelga decirlo, abarca un amplio espectro de posicionamientos filosóficos y científico-sociales— forma parte de esta transformación en curso de lo que se entiende por real y realidad. Sin lugar a dudas, Nancy es uno de los representantes más visibles de esta reactivación a escala mundial de la investigación ontológica. Y aunque su posición al respecto se inscribe decididamente en el dominio filosófico, creo que para poder comprender el estatuto y el alcance mismo del ser-singular-plural resulta de la mayor importancia examinar las figuras sociales que habitan la ontología nancyana.

La palabra “sociedad”, en este contexto, no remite a ninguna de sus definiciones consagradas. Se trata más bien de una referencia a la inquietud de la que se hicieron eco diversas tentativas que problematizaron el vínculo social, de Rousseau a Heidegger, pasando por Marx, Nietzsche y Freud, y que traducida a un lenguaje contemporáneo podríamos llamar la inquietud por lo común. La ontología que queda por pensar encuentra en la “sociedad” una indicación de lo común, lo conjunto, lo concerniente a más de uno y más de una. La “sociedad” sería, pues, un índice: indica, direcciona el sentido del pensamiento sin convertirse ella misma en objeto, principio o fundamento del pensar. De modo tal que la ontología hacia la cual se orienta Nancy “no es una ‘ontología de la sociedad’ en el sentido de una ‘ontología regional’, sino la ontología misma como una ‘socialidad’ o una ‘sociación’ más originaria que toda ‘sociedad’, que toda ‘individualidad’ y que toda ‘esencia del ser’” (2006, p. 53). Por consiguiente, más que una región entre otras de la existencia, lo social de la “sociedad” designaría la existencia de todos los existentes del único modo en que esta puede tener lugar de manera efectiva, es decir, como co-existencia.

La originariedad de la “socialidad” o la “sociación”—palabras homólogas— implica que el “ser social” no tiene esencia una y única, o bien, que su esencia es singular plural. Otra forma de

---

<sup>6</sup> La aproximación teórica y metodológica conocida como “giro ontológico” se ha desarrollado, sobre todo, pero no solo, en las ciencias sociales y la filosofía, muy especialmente en la antropología y la etnografía (dentro de las cuales, a su vez, se pueden distinguir varias tendencias), en las corrientes filosóficas asociadas al realismo especulativo, y en las investigaciones interdisciplinarias identificadas con los llamados *Science and Technology Studies*. Para un breve pero ilustrativo análisis del modo en que opera el giro ontológico en cada uno de estos saberes y enfoques, véase Holbraad y Pedersen (2017, pp. 1-68).

decir lo mismo es que el “ser social” no tiene esencia, sino co-esencia. Nótese que aquí, como en parte ya sucedía en *La comunidad inoperante*, Nancy usa el término “socialidad” para referirse a la relación (*relation o rapport*) como realidad constitutiva. Justamente, es un pensamiento radical de la relación el que impide continuar representándose la “individualidad” y la “sociedad” bajo la forma de sustancias puras. La clásica oposición de la individualidad y la colectividad, oposición donde los extremos enfrentados suelen adoptar la apariencia de términos absolutos, es desplazada por un discurso cuyo punto de partida es la relación. Esto significa que no hay primero el individuo y luego la sociedad, ni a la inversa. Antes y más allá de estos extremos totalizantes, hay relación, relaciones. En efecto, ningún ser, ninguna subjetividad o inter-subjetividad, preexiste a la infinidad de relaciones en qué consiste la existencia. Esto debe entenderse en el sentido preciso de que la relación entre los seres, el estar unos con otros y, no en menor medida, unos contra otros, es constitutiva de lo que somos. Y lo que somos, sea lo que sea y allende el nombre que podamos darle a esta consistencia ontológica, es impensable y aun inexperimentable fuera de la realidad del ser-o estar-en-común. Las relaciones históricas, técnicas y naturales, humanas y no-humanas, no son los accidentes de una sustancia que sería a su vez el fundamento de lo real. Como tampoco son ellas mismas sustancia o sustancias. Ni una cosa ni la otra. Desde la perspectiva que aquí se intenta analizar, más justo sería decir que las relaciones definen en cada momento y en cada lugar, uno por uno y entre todos los entes, el estado cambiante y contingente de la llamada realidad. Si la cuestión del “ser social” se revela como la cuestión ontológica, eso se debe entre otras razones, pero principalmente, a que ella nos exhorta a pensar la indisociabilidad originaria entre el ser o el estar y la instancia social. Para Nancy este sería un requisito impuesto por la propia época, puesto que el “ser social” no solo es lo que todavía hay que comprender para poder comprendernos, sino también lo que nos ocurre aquí y ahora en cuanto “puesta al descubierto de la realidad social –de lo real mismo del ser social–” (2006, p. 73).

Poner al desnudo la realidad social, o la realidad sin más, es el designio de una ontología que se da por tarea pensar lo “en-común” del ser de modo concreto y sobre todo práctico. Postular el ser sin existencia (sin tensión, extensión, materia, cuerpo, mundo, etcétera) es hoy en día una abstracción insostenible. De ahí la insistencia de Nancy en afirmar el carácter actual, lo que equivale a decir histórico y a la vez “en acto”, de su propuesta ontológica. La “sociación” indica mejor de lo que puede hacerlo la “socialidad” que “el ‘ser’, aquí, se encuentra íntegro en el acto y en la exposición del acto” (2006, p. 85). Se entiende, entonces, que a fin de poner la mayor distancia posible con los fantasmas de la especulación metafísica que rondan en torno a la pregunta por el “ser”, por el sentido del “ser”, esta palabra hoy deba articularse con otras y decirse de otra manera. De esta suerte, la palabra cobra un sentido diferente y hasta cierto punto contrario al habitual a partir del momento en que ella se empalma con significaciones que alteran su supuesta mismidad, siempre reservada en un más allá inaccesible. “Ser-social”, “ser-en-acto” y “ser-expuesto” son algunas de las fórmulas que vendrían a dar cuenta de dicha alteración. El ser a secas ya no se sostiene ni es sostén de nada, de ningún qué o quién, de ningún ente que participe de la existencia efectivamente y sin reservas. La participación, como el acto y la exposición, son modos de existir inseparables de



un cierto “hacer” que, manifiestamente, no es el mismo para todos los existentes. Cuando se trata de los entes que poseen lenguaje, aquellos que pueden decir o escribir “nosotros” y “nosotras” en nombre de la totalidad de lo existente, este hacer se denomina praxis en todos los sentidos en que cabe usar el término: praxis social y política, económica y técnica, sexual, artística, religiosa, etcétera. En consecuencia, pensar el “en-común” de forma práctica supone empezar por tomar nota de la correspondencia entre existir y hacer (suposición congruente con la petición, lanzada por Heidegger y retomada por Nancy, de privilegiar el valor verbal sobre el valor sustantivo de la palabra “ser”).

Ahora bien, a pesar de la importancia que Nancy le otorga en su discurso a expresiones tales como “ser social”, “socialidad” y “sociación”, todas ellas son percibidos en mayor o menor medida como expresiones potencialmente equívocas. El posible equívoco al que se prestan sería doble: teórico y práctico o político. Por un lado, y como ya se sugirió, el hecho de que Nancy utilice figuras sociales para nombrar el ser singular plural podría dar lugar a una interpretación que convirtiese su filosofía en una ontología regional. Como si lo social designara una región particular de la existencia y no, como es el caso aquí, el conjunto de lo existente. Por otro lado, la sola evocación de estas figuras –empezando por la de “ser social”, de clara inspiración marxiana– podría leerse como un gesto nostálgico por el “socialismo” extinto. Cuando, en realidad, la motivación política de esta reflexión iniciada en la década de 1980 era reafirmar la exigencia comunista a partir de una crítica sin concesiones de lo que habían significado en la práctica y en la teoría las experiencias del “socialismo real”. Por esta compleja combinación de razones, Nancy escribe:

[...] el “ser social” se vuelve, de manera ante todo infinitamente pobre y problemática, el “ser-en-común”, el “ser-entre-varios”, el “ser-unos-con-otros”, poniendo 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” (2006, p. 58).

A decir verdad, con el pasaje del “ser social” al simple “con” (el *avec* francés, el *cum* latino) no se resuelve el problema. Por el contrario, mediante este desplazamiento queda más expuesto que nunca lo que permanece irresuelto y por lo tanto abierto a la discusión como cifra del problema. A este respecto, Nancy vacila y se muestra ambivalente. Sin duda porque sabe que este pasaje abre un juego de operaciones interpretativas donde se gana y se pierde al mismo tiempo. Se gana probablemente en apertura y en indeterminación. Ya que la preposición “con”, al igual que la preposición “entre”, en el sentido ontológico que les imprime Nancy, expresan el carácter relacional de la existencia sin ninguna indicación complementaria que permita presuponer la naturaleza de los existentes que participan en ella. Precisamente, esto es lo que en principio no sucedería con el “ser social”, la “socialidad” y la “sociación”. Al menos si se considera que estos motivos guardan una relación profunda, etimológica y estructural, con el *socius* (es decir, con el “compañero”, el “aliado”, el que “va con” o el que “sigue a” otro), de modo tal que a través de su uso se estaría privilegiando directa o indirectamente la situación existencial de los humanos sobre la del resto de los entes. Este es un punto sensible sobre el cual la argumentación de Nancy se encuentra en estado de permanente hesitación. En numerosas ocasiones el autor declaró la necesidad de crear una



filosofía donde tengan lugar todos y cada uno de los entes en su remisión mutua. En rigor, esta filosofía no se encuentra más que insinuada a lo largo de su obra. Incluso en aquellos textos donde sus argumentos se aproximan a un planteo semejante –como sucede en *Ser singular plural*–, es patente que lo que allí se dice del “con”, del “en” y del “entre”, surge de una expectación que va más allá de lo humano y que aun así siempre termina por volver a nosotros/as.

Pero a través de este desplazamiento terminológico también se pierde, y esto no puede simplemente pasarse por alto. La nueva y despojada gramática del ser apuntalada en el “con” es, asimismo, “infinitamente pobre y problemática”. Su pobreza radica en su carencia de “estatuto” y “empleo”, vale decir, en su propia indefinición. La ventaja que ella representa en comparación con las categorías que comportan lo social, con todas sus implicaciones teóricas y prácticas, rápidamente se vuelve una desventaja si la indeterminación que la distingue se vacía completamente de sentido. He aquí la pérdida y el riesgo de una sustitución concluyente. Pues si se deja de lado la índole social en la interrogación ontológica se corre el peligro de que quede fuera de alcance el sentido de lo que somos y, más radicalmente, el sentido que somos. Afirmar, como hace Nancy, que “somos el sentido” quiere decir que participamos conjuntamente del orden de la sensibilidad y del orden de la significación. El sentido (sensible) que no tiene sentido (significante) sigue siendo sentido. No hay que olvidar, en efecto, que lo que esta filosofía entiende por “sentido” en tanto sentido del mundo se mantiene en el límite, como el límite, de los dos sentidos del sentido. Lo social anuncia, entre otras cosas, la compartición (*partage*) del sentido de todo cuanto es. De ahí se sigue que el ser o el estar no puede más que ser social (partido, repartido, compartido...), pues de lo contrario la existencia misma estaría condenada a perderse en la nulidad del sin sentido.

Frente a esta circunstancia, la estrategia que adopta Nancy es la de combinar en su discurso el “ser social” de Marx y el “ser con” o “coestar” (*Mitsein*) de Heidegger. La supuesta incompatibilidad entre lo que estos nombres propios representan excluye por adelantado cualquier posibilidad de pensar estos sintagmas ontológicos de manera combinada, que es precisamente lo que hace Nancy. Vale aclarar que su estrategia no es explicitada ni sigue un orden determinado, aunque su decisión interpretativa resulta legible. No ahondaré en una cuestión que en virtud de su complejidad requeriría un análisis más detallado del que puedo ofrecer aquí. Me enfocaré brevemente en los rasgos más generales de esta interpretación. A menudo Nancy cuestiona las proposiciones de Marx y de Heidegger en razón de sus limitaciones, diferenciando invariablemente lo que en cada una de ellas continúa siendo criticable o deconstruible. Pero siempre, antes o después de la puesta en cuestión, reconoce en estas proposiciones, y en las respectivas filosofías en las que aquellas se inscriben, herencias tan deslumbrantes como necesarias. En el camino abierto por estos legados Nancy avanza para crear una ontología del ser en cuanto relación. A fin de cuentas, lo “social” y el “con” dicen de maneras indudablemente diferentes y según modulaciones irreductibles entre sí que el “ser” es relación, o bien, que lo que se piensa y experimenta como “existencia” es existencia social, es co-existencia.

Uno de los grandes desafíos que se le presentan a Nancy en su “ambición de rehacer toda la ‘filosofía primera’ fundándola en lo ‘singular plural’ del ser” pasaría, entonces, por afrontar esta tarea sin resignar el “ser social” ni el “ser con”: ni lo uno ni lo otro, ni lo uno por lo otro.

Por una parte, renunciar a lo “social” implicaría perder de vista que lo que aquí se llama relación es lo que constituye a los seres en su realidad histórica, a la vez técnica y natural, de manera actual, concreta y práctica. Esto es lo que Marx comunica en el lenguaje de su época, y no sin contradicciones, cada vez que invoca el “ser social”. Lo da a entender muy claramente, por ejemplo, en las famosas “*Tesis sobre Feuerbach*”. Allí escribe que “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo”, sino que “es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1985, p. 667). De este modo, Marx hace coincidir la esencia del hombre con la existencia social, histórica, práctica y productiva de los hombres, que no es otra cosa que el entramado de las relaciones sociales. El aspecto decisivo de esta concepción es el carácter constitutivo que tiene la relación o el vínculo social respecto del individuo y de la sociedad. Lo cual explica que ciertos textos de Marx, entre ellos las “*Tesis...*”, hayan podido ser interpretados como esbozos de una “ontología de la relación” o “de lo transindividual” (Balibar, 2006, pp. 34-39, 132-133).

Por otra parte, renunciar al “con” supondría desatender que esta singular reconstrucción de la “filosofía primera” parte de una comprensión del ser en cuanto ser co-originario. De acuerdo con esto, el ser no es uno más que siendo originariamente con otros. Heidegger plantea la cuestión en *Ser y tiempo* cuando analiza el “coestar” (*Mitsein*), la “coexistencia” (*Mitdasein*) y el “estar los unos con los otros” (*Miteinandersein*). La radicalidad de este planteo consistió en definir el “coestar” como una estructura ontológica que es esencial al *Dasein* o existente humano: “el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar” (Heidegger, 2016, p. 140). Esta afirmación conmueve la lógica filosófica tradicional al tiempo que permite pensar una ontología donde el “con” ya no sea considerado como un efecto secundario o derivado respecto del “ser” primario, sino más bien una donde “ser” y “con” sean rigurosamente contemporáneos. Sin embargo, lo que Nancy encuentra reprochable en este análisis de Heidegger es su tendencia a privilegiar la originariedad del *Dasein* sobre la del *Mitsein*. A partir de esta objeción, aquel argumenta en varios de sus textos la necesidad de emprender una evaluación crítica de la ontología heideggeriana desplazando su pregunta inaugural, esto es, suplantando la cuestión del “ser” por la cuestión del “ser-con”.

Por todo lo dicho, Nancy se resiste a abandonar la terminología “social” incluso y sobre todo allí donde intenta llevar hasta el extremo el pensamiento del “con”. Como he querido mostrar, lejos de abandonar aquellas proposiciones que abrieron camino hacia lo que hoy se vislumbra como una ontología relacional, de lo que aquí se trata es de combinarlas en una articulación factible. En un breve ensayo titulado “*Cum*” puede leerse —siempre entre líneas— una de las tantas combinatorias posibles:

Es evidente que nosotros/as estamos juntos/as (en caso contrario no habría nadie para leer esto, que tampoco sería escrito, menos aún publicado y, así, comunicado). Es evidente que nosotros/as existimos indisociables de nuestra sociedad, si se entiende por ella no nuestras organizaciones ni nuestras instituciones, sino nuestra sociación, que es

mucho más y sobre todo algo distinto que una asociación (un contrato, una convención, un agrupamiento, un colectivo o una colección): es una condición coexistente que nos es coesencial (Nancy, 2001a, p. 117)<sup>7</sup>.

La enunciación de la primera persona del plural se presenta como evidencia de nuestro estar en común entendido ya como estar social, ya como estar con y entre varios/as otros/as. En el mismo sentido, no pasa inadvertido que en este pasaje la “sociedad” y la “sociación” aparecen como figuras afines al estar-juntos/as. Ahora bien, el estar-juntos/as —advierde Nancy un poco más adelante en el mismo texto— indica una condición, no un valor ni un contravalor (2001a, p. 119). Es importante subrayar que la sociación se resiste a una definición normativa y normalizadora, puesto que no le agrega a la relación una valoración positiva ni una valoración negativa, no prescribe de antemano la asociación ni la disociación. Por lo tanto, el hecho de que se diga que la sociación es una condición de coexistencia no debería conducirnos a ver aquí una concepción del mundo donde prevalece la sociabilidad sobre la insociabilidad, ni tampoco lo contrario. Asociación y disociación, sociabilidad e insociabilidad, son formas determinadas y siempre posibles de la “sociación” (o la “socialidad”). Al tener una significación ambivalente y constantemente oscilante, se puede decir que esta figura es indecible, para utilizar una expresión conocida de Jacques Derrida. Digo que es indecible ya que trastoca la oposición lógica y axiológica que consigna, por un lado, una forma de vida en común donde predominan relaciones sociales armónicas que tienden a la agregación, y, por otro, una forma de vida en común dominada por relaciones conflictivas con sus efectos disgregantes. Deconstruir esta oposición requiere como mínimo tener presente que lo “en común” de una forma de vida, sea cual sea el sentido o el valor que se le atribuya en un contexto discursivo determinado, comporta al mismo tiempo tanto lo que nos une como lo que nos separa.

Nancy encontró una palabra precisa para comunicar el carácter deliberadamente contradictorio de esta “sociación” donde se ponen en juego toda suerte de distinciones, cercanías y lejanías, proximidades y separaciones, tactos, contactos y mediaciones. Esta palabra, acaso inventada por el autor, no solo introduce el elemento “con”, sino que pone a prueba la eficacia semántica y sintáctica de la preposición para alterar la estructura oposicional. El neologismo empleado por Nancy es “disconjunción”: “[s]iempre hay conjunción y disyunción, disconjunción, reunión con división, cercano con lejano, concordia discors e insociable sociabilidad. Esta disconjunción en nuestro problema al menos desde Rousseau” (2001a, p. 118). La sociación indecible es la condición existencial en la que nos encontramos, es decir, la condición en la que nos hallamos y, simultáneamente, aquella donde tienen lugar las relaciones, los encuentros y desencuentros que nos hacen ser los existentes que somos. Lo que esto debería hacernos pensar es que el desencuentro, el desacuerdo y la discordia, del mismo modo que el aislamiento o la separación, y en general todos los estados que llevan la marca de lo “asocial”, no contradicen la relación. Antes bien, la relación, o lo que quizás convendría llamar relacionamiento, es su condición de posibilidad.

<sup>7</sup> En francés, tanto el pronombre personal *nous* como el adverbio *ensemble* son agénéricos. Los he traducido por “nosotros/as” y “juntos/as” respectivamente por considerar que lo que aquí se halla en juego no es neutro ni indiferente con respecto a la cuestión del género, de los géneros.

En otras palabras, la sociación es la condición a partir de la cual se torna posible cualquier forma imaginable de bienestar o malestar entre los seres, los cuales estamos para bien y para mal inevitablemente dis-con-juntos.

Sin duda se podría seguir la pista del ser social, de la socialidad y la sociación en otras publicaciones de Nancy de los que aquí no alcanzo a dar cuenta. Asimismo, con estas y con otras figuras sociales en la mira, ya que no son las únicas, se podría ensayar un análisis alternativo o complementario al que yo procuro en estas páginas (por ejemplo, uno más atento a las diferencias considerables entre la perspectiva nancyana, claramente filosófica, y los enfoques de las ciencias sociales sobre estos mismos temas). Lejos de cualquier pretensión de exhaustividad, el objetivo limitado de esta intervención era llamar la atención sobre una serie de afirmaciones donde Nancy hace valer el peso de lo social en su propuesta ontológica. Los nombres utilizados por el autor para identificar esta propuesta no incluyen, hasta donde sé, el de “ontología relacional”. Sin embargo, creo que hace justicia a la apuesta de pensar la inextricabilidad del “ser” y la “relación”. En todo caso no desvirtúa el sentido del envite ni resulta incompatible con otras denominaciones de uso corriente en su obra como la de ontología del ser-o estar-en-común. La ventaja de este otro nombre, si acaso tuviera alguna, sería la siguiente: al mismo tiempo que afirma abiertamente el primado de la relación, arbitra, por decirlo así, entre las dos grandes herencias que concurren en esta ontología, la de Marx y la de Heidegger, la del “ser social” y la del “ser con”. La extensa meditación de Nancy sobre la relación está inspirada en estos legados y es, a la vez, un claro intento por radicalizarlos. Articular estas tradiciones tomando en consideración lo que en ellas se revela más fecundo para pensar lo “en común” del ser forma parte del intento por conducir las hasta el límite de sus posibilidades. Si se comprende esta ontología, digamos relacional, a partir del horizonte abierto por las problemáticas del ser-social y del ser-con en todas sus combinatorias, creo que no solo quedaría más claro lo que es posible esperar de la apuesta nancyana sino también lo que de ella no se puede ni se debe esperar.

Entiéndase bien, ontología relacional es un nombre entre muchos otros. Incluso si se le concede algún tipo de ventaja explicativa, en el fondo, no dice nada realmente nuevo respecto de lo que ya sabemos acerca del ser singular plural. Si se quiere, es una cuestión de énfasis. Dependiendo de la instancia de lo “en común” que se decida enfatizar, se podría hablar de una ontología relacional, lo mismo que de una ontología de lo social o de una ontología del con (y sin duda también se podría hablar de una ontología de la materia y de una ontología del cuerpo, entre otras instancias que aquí no puedo analizar). Como se ha visto a través de estos apuntes, el discurso de Nancy habilita y en cierta medida fomenta estas interpretaciones.

En este punto, antes de terminar, se impone decir algo sobre la política, sobre todo si se tiene en cuenta que Nancy no ha dejado de afirmar la separación en la que esta se encuentra respecto de la ontología. Como afirmaba más arriba, la tesis que Nancy plantea tempranamente y precisa con el correr de los años es que el sentido del ser- o estar-en-común debe ser cuidadosamente diferenciado del orden político. No porque se crea que hay una desvinculación entre una cosa y la otra, lo cual volvería esta tesis absurda desde todo punto de vista. Sino más bien para evitar la identificación simple y llana entre la existencia

en-común y la política. Esta identificación, que según Nancy permite hipostasiar el sentido de la existencia en una significación principal o terminal, y, por consiguiente, subsumir lo en-común a una única forma política, se cristaliza en el axioma “todo es político”. A lo cual se responde: “la política está lejos de ser ‘todo’ –por más que todo pase por ella o se encuentre o se cruce con ella” (Nancy, 2001b, p. 63). Para decirlo en una frase, la política se encuentra a cargo del ser-o estar-en-común, pero no es su fundamento ontológico. Anteponer la ontología a la política es una toma de posición atípica y controvertida desde la cual se anuncia un pensamiento de este tipo: para lograr una transformación política y, más drásticamente, una transformación de la política, hay que empezar por preguntarse qué significa que el sentido, en todos los sentidos, es “en común”<sup>8</sup>.

Conforme a esta posición filosófica, la política, en suma, no es condición de la existencia sino una de sus formas de ejercicio. Lo que explica la dificultad, si no la inviabilidad, de leer esta filosofía como una “ontología política”<sup>9</sup>. En mi opinión no habría que traducir este retraimiento de la política y lo político en un signo de impotencia o despolitización. La mayoría de los textos de Nancy donde se aborda la cuestión ontológica son políticos de punta a punta, esto es, textos que no solo tratan de temas políticos (el totalitarismo, la democracia, la mundialización, la exigencia comunista, etcétera.), sino también textos que asumen un posicionamiento crítico respecto del capitalismo en cuanto estructuración mundial del estado de cosas actual (a la vez político y económico, técnico, social y cultural). Ni política ni simplemente apolítica, la ontología relacional de Nancy hace depender la invención de otra política –para empezar, una política que no sea ni la asunción ni la subsunción de la existencia en una unidad– de la posibilidad de responder a la cuestión del sentido: “hay que comenzar por el sentido si queremos inventar otra política” (Nancy, 2011, p. 30).

Si esta ontología compromete las figuras del ser social, de la socialidad y la sociación, es quizás porque “lo social”, con todas las reservas que amerita esta expresión, todavía nos invita a considerar el lugar donde coexisten lo humano y lo no-humano, la naturaleza y la técnica, y todo lo que se construye para ser incesantemente destruido, reconstruido y deconstruido. Ese lugar o ese espacio no es otra cosa que el mundo con su permanente carga y descarga de sentido(s). Ya se ha visto lo que se pierde desde un punto de vista ontológico si se renuncia al elemento social. Dicho de manera tajante, el riesgo mayor de concebir la existencia desligada de la realidad social es el de recaer en un pensamiento contemplativo o incluso místico de la relación. Y eso es lo último que se necesita en la coyuntura actual. Independientemente de las importantes diferencias ontológicas y políticas que persisten en el seno de las discusiones actuales sobre lo “común”, nadie ignora que para transformar el estado de cosas imperante es preciso actuar. La cuestión es saber en qué consiste ese actuar. Actuar, sí, pero según qué criterios, desde qué régimen de sentido y, por cierto, hacia dónde, en qué dirección, con qué medios y qué fines. Las indicaciones que nos llegan son tan heterogéneas como las propias concepciones y definiciones acerca de lo que es común. En

<sup>8</sup> Sobre la intrincada relación entre ontología y política en la obra de Nancy, me permito remitir a Alvaro (2012) y (2017).

<sup>9</sup> Paradigmática en este sentido es la lectura en clave posfundacional de Marchart (2009), quien por lo demás no deja de ver la dificultad inherente a su planteo.

medio de este escenario histórico convulsionado que es el nuestro, allí donde se juegan nuestras mayores inquietudes y expectativas, poco a poco se instala la convicción de que no hay transformación posible sin la tracción continua entre la acción de pensar lo que somos y la acción política. Aquí y ahora cada una de ellas es traccionada, arrastrada por la otra bajo el impulso de una exigencia compartida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvaro, D. (2012). *Exigencia filosófica, exigencia política: Jean-Luc Nancy*. En D. Alvaro (coord.) et al., *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política* (pp. 23-34). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Alvaro, D. (2017). *Ontología y política de la comunidad. El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy*. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 36/2, 53-73. <http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3414>
- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Blanchot, M. (1999) [1983]. *La comunidad inconfesable*. Trad. I. Herrera. Madrid, España: Arena Libros.
- Chasin, J. (2015). *Marx. Ontología y método*. Trad. J. Fava. Buenos Aires, Argentina: Herramienta.
- Heidegger, M. (2016) [1927]. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Madrid, España: Trotta.
- Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. (dir.) (1981). *Rejouer le politique*. París, Francia: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. (dir.) (1983). *Le retrait du politique*. París, Francia: Galilée.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Trad. M. D. Álvarez. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Marx, K. (1985). *Tesis sobre Feuerbach*. En K. Marx & F. Engels, *La ideología alemana* (pp. 665-668). Trad. W. Roces. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, volumen 1*. Trad. P. Scaron. México DF, México: Siglo XXI.
- Nancy, J.-L. (1982). *Le partage des voix*. París, Francia: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2000) [1986, 1990]. *La comunidad inoperante*. Trad. J. M. Garrido. Santiago, Chile: LOM Ediciones / Universidad ARCIS.

Nancy, J.-L. (2001a). *Cum*. En J.-L. Nancy, *La pensée dérobée* (pp. 115-121). París, Francia: Galilée.

Nancy, J.-L. (2001b). *¿Todo es político? (simple nota)*. En É. Balibar et al., *¿Pensamiento único en filosofía política?* (pp. 59-63). Buenos Aires, Argentina: Kohen & Asociados Internacional.

Nancy, J.-L. (2006) [1996]. *Ser singular plural*. Trad. A. Tudela Sancho. Madrid, España: Arena Libros.

Nancy, J.-L. (2007) [2001]. *La comunidad enfrentada*. Trad. J. M. Garrido. Buenos Aires, Argentina: La Cebra.

Nancy, J.-L. (2009) [2008]. *La verdad de la democracia*. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Nancy, J.-L. (2011). *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*. París, Francia: Galilée.

Nancy, J.-L. (2016a) [2014]. *La comunidad revocada*. Trad. L. F. Alarcón. Buenos Aires, Argentina: Mardulce.

Nancy, J.-L. (2016b). *Que faire?* París, Francia: Galilée.

Nancy, J.-L. y Bailly, J.-C. (2013) [1991]. *La comparecencia*. Trad. C. Rodríguez Marciel y J. Massó Castilla. Madrid, España: Avarigani.