Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana) 137: 9-28, 2014

Marx, el acontecimiento, la revolución. Lecturas de Jean-Luc Nancy

Daniel Alvaro
(CONICET/UBA/París VIII)

Resumen
El pensamiento de Marx tiene una presencia considerable en buena parte de la obra de Jean-Luc Nancy. Desde la publicación de *La Communauté désœuvrée (1983),* se puede afirmar que la exigencia teórica y práctica asociada al nombre de Marx, que no es otra que la exigencia comunista, ha suscitado en Nancy un interés permanente del que dan testimonio muchos de sus textos de las últimas tres décadas. El propósito de mi intervención es echar luz sobre la recepción nancyana de este pensamiento o, de manera más amplia, sobre ciertas operaciones interpretativas que Nancy pone en práctica para leer a Marx, y con él, el estado filosófico y político del mundo contemporáneo.
Palabras clave: Marx, Nancy, acontecimiento, revolución, comunismo.

Abstract
The thinking of Karl Mark has a considerable presence in much of the work of Jean-Luc Nancy. Since the publication of La Communauté désœuvrée (1983), it can be said that theoretical and practical requirement associated with the name of Marx, which is no other than the communist requirement, has raised in Nancy a permanent interest that can be witnessed in various of his texts of the last three decades. The purpose of my intervention is to throw light on the nancyan reception of this thinking, or more extensively, on certain interpretative operations that Nancy puts into practice for reading Marx, and with it, the philosophical and political state of the contemporary world.
Keywords: Marx, Nancy, event, revolution, communism.

El limitado propósito de este ensayo[1] es reflexionar sobre la relación de Nancy con Marx, con su obra desde luego, pero también con Marx en cuanto acontecimiento y revolución en la historia del pensamiento contemporáneo.

Si bien la presencia de estos autores, en principio, parece estar justificada en un encuentro titulado Jornada Interdisciplinaria Escritura y Diferencia. Presupuestos Filosóficos de la Crítica Postestructuralista, alguien podría preguntarse, con razón, hasta qué punto autores como Marx y Nancy concuerdan con la propuesta del encuentro.

Por un lado, está Marx. No hay duda de que su herencia es una de las tantas de las que se nutre el postestructuralismo. Se trata incluso de una herencia importante, pero al mismo tiempo bastante problemática. Como es sabido, los pensadores a los que de forma común se identifica con el postestructuralismo (Derrida, Foucault y Deleuze, por sólo nombrar a algunos) mantuvieron con la obra de Marx relaciones contradictorias de atracción y rechazo, de afirmación, negación y denegación, de reconocimiento y desconocimiento. No es necesario ser un especialista para notar que la relación de cualquiera de ellos con Marx, por una parte, y con el marxismo, por otra, fue compleja. Nunca es sencillo tomar posición frente a Marx. No lo es hoy y no lo era menos en un momento de la historia en que este nombre permanecía fuertemente ligado a un conjunto de instituciones, normas y valores con incidencia directa en la vida cotidiana de millones de personas.

Por otro lado, está Nancy. Hablando con propiedad, Nancy no pertenece al postestructuralismo –suponiendo que estemos en condiciones de decir qué es o qué fue–. No faltaron ni faltarán debates sobre este asunto. Si aceptamos la opinión corriente, al menos de momento y para salir del paso, según la cual bajo el término

---

[1] Este texto corresponde a una conferencia leída el 14 de septiembre de 2013 en la Jornada Interdisciplinaria Escritura y Diferencia. Presupuestos Filosóficos de la Crítica Postestructuralista, llevada a cabo en la Universidad de Morón. Agradezco la amistosa invitación a participar de Valentín Cricco y Ricardo Álvarez.

"postestructuralismo" se agrupan una serie de trabajos realizados en Francia a partir de los años sesenta, en los cuales se intentaba –entre muchas otras cosas– visibilizar y cuestionar el trasfondo metafísico del "estructuralismo"; es decir, de la corriente de pensamiento por entonces preponderante en las ciencias sociales y las humanidades; si aceptamos de modo provisional esta opinión, entonces, Nancy estaría sobre el borde externo de esta configuración singular llamada postestructuralismo. Hay que recordar que Nancy pertenece a una generación posterior a la de los primeros críticos del estructuralismo. Su trabajo filosófico se despliega en un momento donde el paso del estructuralismo al postestructuralismo y los debates suscitados por este desplazamiento se encontraban casi concluidos. Con todo, cuando se lee a Nancy, se tiene la certeza de que se trata de un heredero de aquellos debates y que, al igual que sus maestros (pienso aquí sobre todo en Derrida, pero también en Deleuze), su búsqueda filosófica está orientada, en lo fundamental, a resistir y criticar los presupuestos metafísicos en una variedad de discursos, incluido el estructuralista.

Al hablar de Marx y Nancy –dos autores que en cierto modo serían marginales respecto de la propuesta de esta jornada–, no intento evitar el camino abierto por sus organizadores. Por el contrario, reafirmo este camino y me encamino a recorrerlo desde sus márgenes, seguir sus bordes y rediseñar su trazado allí donde margen, borde y trazo son sólo algunos de los nombres posibles para indicar el carácter incierto de un camino que se abre.

Ahora bien, me parece en verdad difícil, si no imposible, hablar de la relación de Marx y el postestructuralismo, y en particular de Nancy como lector de Marx, sin antes hacer un brevísimo recorrido por la historia intelectual francesa del periodo en cuestión.

Durante décadas, la recepción de Marx en Francia estuvo dominada por la lectura de Althusser y la de sus discípulos. Con la aparición de *Pour Marx* (traducido al castellano como *La revolución teórica de Marx*) y de *Lire Le Capital* (escrito en coautoría con Balibar, Establet, Macherey y Rancière, y traducido como *Para leer El capital*), ambos publicados en 1965, la interpretación althusseriana se volvió no sólo dominante sino hasta cierto punto incuestionable.

Esta interpretación fue tan influyente en el campo académico como en el político. Althusser fue profesor de la Ecole Normale Supérieure, institución a la que asistieron la mayor parte de sus discípulos y donde tuvo como alumnos y colegas a muchos de los apodados postestructuralistas. De forma simultánea, fue un activo militante del Partido Comunista Francés, del cual llegó a convertirse en uno de sus principales referentes teóricos. Se puede decir que, durante al menos veinte años, la interpretación de Marx en Francia y en muchos de los países sobre los cuales la cultura francesa tuvo y tiene un marcado ascendente (Argentina entre ellos) estuvo atravesada por la lectura de Althusser.

Las consecuencias de este predominio académico-político son notables. Si bien los análisis de Althusser revolucionaron el marxismo, llegando a disputar la hegemonía de un discurso dogmático y ortodoxo, también es cierto que, en muchos sentidos, carecían de la incondicionalidad crítica que, desde los años sesenta, comenzaban a reclamar los primeros textos de Derrida, Foucault, Deleuze y otros.

Parte de lo que estos filósofos exigían, tanto en la teoría como en la práctica, era volver a pensar los conceptos de "teoría" y "práctica" más acá o más allá del clásico dualismo que los supone irreductibles. Asimismo, exigían repensar los conceptos tradicionales de "historia", de "ciencia", de "hombre", sin servirse para ello de ninguna dialéctica, idealista o materialista.

La pregunta que de un modo u otro cada uno de ellos terminó por hacerse fue cómo hacer sentir estas exigencias sin convertirse por ello en un detractor del marxismo tal como en ese entonces era teorizado y practicado. Éste fue el dilema de muchos intelectuales que, aun siendo lectores de Marx y simpatizantes de la idea comunista, no estaban dispuestos a hacer concesiones a un pensamiento que consideraban con insuficiencia crítica tanto en lo filosófico como en lo político.

Derrida fue un caso emblemático. Por más de un motivo, vale la pena recordar aquí su testimonio. Por un lado, debido al hecho de haber sido un filósofo cuestionado con dureza por la supuesta apoliticidad de su trabajo y, según sus críticos de izquierdas, por haber mantenido una posición ambigua frente a Marx y al marxismo en

general. Por otro lado, y sin contradicción alguna con lo anterior, debido al hecho de ser el autor de esa obra reveladora que es *Espectros de Marx* (1995), sin lugar a duda uno de los libros que ha marcado el rumbo del pensamiento filosófico y político contemporáneo. En otro orden de cosas, también vale la pena recordar su testimonio por la cercanía que mantuvo con Nancy, una cercanía y una afinidad reconocible en los textos de ambos. A través de Derrida, entonces, a través de su experiencia sobre los encuentros y desencuentros con Marx y con el marxismo, voy a intentar avanzar hacia la experiencia de Nancy.

En una entrevista de fines de los años ochenta, el crítico literario norteamericano Michael Sprinker interrogó a Derrida sobre la relación entre deconstrucción y marxismo, y, en específico, sobre su vínculo personal con Althusser. La entrevista apareció publicada por primera vez en francés bajo el título *Politique et amitié*.2 Allí, Derrida explica la paradójica situación en la que se encontraba respecto del marxismo de la época, en la medida en que, por un lado, no creía conveniente aprobar la teoría de Althusser, pero, por otro, tampoco creía conveniente reprobarla o criticarla sin más. De manera evidente, la posición de Derrida no puede ni debe ser generalizada. Sin embargo, creo que se trata de una posición que, de manera directa o indirecta, y acaso transitoria, fue asumida por muchos de los intelectuales llamados postestructuralistas. Cito dos fragmentos de la entrevista.

> Althusser estaba llevando a cabo un combate contra una cierta hegemonía, que era también una aterradora dogmática o estereotipia filosófica al interior del Partido, un combate que me parecía, en los límites de ese contexto, bastante necesario. Pero, al mismo tiempo, yo no podía formular preguntas que hubieran podido parecerse, de muy lejos, a aquellas, digamos, del marxismo contra el cual Althusser luchaba […] Por lo tanto me encontraba aislado en una suerte de silencio atormentado. Por otra parte, todo eso se acompañaba naturalmente de lo que otros han llamado un terrorismo

---

2 Jacques Derrida, *Politique et amitié*, París: Galilée, 2011. Si no se indica lo contrario, las traducciones son mías.

> intelectual, incluso personal. Siempre tuve muy buenas relaciones personales con Althusser, con Balibar y otros, pero había, digamos, una intimidación teórica: formular preguntas en un estilo, digamos, de apariencia fenomenológica, trascendental, ontológica […] era considerado inmediatamente como sospechoso, de otra época, idealista, incluso reaccionario.[3]
>
> El discurso marxista de entonces, incluida su brecha althusseriana, no estaba en condiciones de analizar la realidad socio-económico-política de ese tiempo y de ajustar su práctica conforme a este análisis. No digo que si los comunistas hubieran leído a Heidegger sería de otro modo. ¡Eso sería idiota! En fin, ¡quizás no tan idiota! Digo que sus conceptos no estaban suficientemente refinados, diferenciados y que eso, eso se paga. Se paga políticamente […] Llamo dogmático al hecho de que en un momento dado se deje de plantear, se prohíba plantear una pregunta. También es un límite práctico, político. Es eso lo que quería decir. No es "Heidegger", él solo, quien puede salvar de este dogmatismo. Pero plantearse más preguntas genealógicas (en un estilo "deconstructor", nietzschea-no-heideggeriano o no […]), sobre el origen de estos conceptos, sobre el peso de la herencia, sobre la noción de ideología, de fenómeno, de presencia, de verdad, eso cambia todo, y señala que se está listo a cambiar, que la transformación está en curso o es posible. Pero lo que quería decir es que los límites no eran simplemente límites discursivos o teóricos, eran también límites políticos. En ese sentido, me siento más "marxista" que ellos.[4]

Los textos y los autores vinculados al postestructuralismo están atravesados por esta historia de la que Derrida y su testimonio representan apenas una parte. En cualquier caso, los fragmentos citados ponen en evidencia, al mismo tiempo, la importancia y el carácter problemático de la recepción de Marx en aquellos años. Entre guardar silencio o adoptar una posición crítica y pasar por anticomunista y reaccionario, muchos optaron por guardar silencio. Lo cual no significa, como tantas veces se dijo, que Marx estuviera ausente

---

3 *Ibid.*, pp. 25-26.

4 *Ibid.*, pp.75-76.

de los discursos tenidos por los postestructuralistas. Tal como da a entender Derrida, no es necesario citar a Marx para sentirse marxista. Me parece que en muchos de estos discursos, Marx operó de modo fundamental como una influencia soterrada pero con efectos visibles en la teoría y en la práctica. Lo cierto es que recién en la década de los ochenta comenzaron a difundirse lecturas sobre Marx en clave genealógica, deconstructiva, nietzscheana, heideggeriana, y también en una nueva perspectiva marxiana. Recién entonces, la obra de Marx empezó a ser analizada con una variedad de miradas heterogéneas, muchas de ellas inconciliables con los análisis (ortodoxos o heterodoxos) autodenominados marxistas.

En este contexto, signado por nuevas relaciones de fuerza en el campo académico francés y por el inminente reordenamiento del orden geopolítico mundial, apareció uno de los libro más importantes y más leídos de Nancy: *La communauté désœuvrée* (*La comunidad inoperante* o *La comunidad desobrada*, según las dos traducciones castellanas existentes). Aparecido en 1986, éste es el primer escrito de su autoría en donde hay una referencia directa y sostenida a Marx. Se trata, de hecho, de un libro que intenta pensar con y contra Marx un viejo motivo de la tradición comunista: la comunidad. Para Nancy, la comunidad del "comunismo real", al igual que la "comunidad del pueblo" nazi, representa la puesta en práctica del totalitarismo o, de forma más precisa, del "inmanentismo", vale decir, del absoluto filosófico-político. Esto no supone ubicar a Marx del lado de los pensadores totalitarios; supone ubicarlo en una tradición que atraviesa la Modernidad y que llega, por lo menos, hasta Bataille, donde la comunidad tiende a ser pensada como la comunión de los individuos en una totalidad superior. Lo interesante de este planteo, y lo que resultaba tan difícil de comprender en 1986, es que, para pensar esa otra comunidad denominada *désœuvrée* (inoperante o desobrada: "Comunidad de los que no tienen comunidad"), Nancy continuaba recurriendo a Marx, al menos a un cierto Marx, aquel que revela una exigencia de libertad desde todo punto de vista incompatible con la lógica inmanentista de la comunión en la totalidad.

En el momento en que la teoría de Marx se cargaba de connotaciones negativas y era asimilada de inmediato al fracaso de los

comunismos en el mundo, Nancy la reafirmó del modo más inesperado ligándola al acontecimiento. Hay un "acontecimiento marxiano", en el sentido de un pensamiento inédito sobre la comunidad que, sin embargo, dice, permanece ignorado por la mayoría de los comunistas. En palabras de Nancy, la comunidad de Marx también puede significar "la particularidad socialmente expuesta, y se opone a la generalidad socialmente implosionada propia del capitalismo. Si hubo un acontecimiento del pensamiento marxista, y si no lo hemos finiquitado, éste tiene lugar en la apertura de este pensamiento".[5] El acontecimiento marxiano tiene lugar en la apertura de otro pensamiento sobre la socialidad, la compartición (*partage*) y la exposición, la relación o, dicho de otro modo, la existencia plural de los seres singulares. Se trata de un acontecimiento, de una revolución del pensamiento y para el pensamiento con efectos múltiples, concretos y duraderos. Marx es un suceso que marca con claridad un antes y un después respecto de lo que se piensa del "pensamiento" y de la relación de éste con sus supuestos otros: lo "real", lo "sensible", lo "material", lo "efectivo", lo "práctico"… En este sentido hay que entender el pasaje que voy a leer a continuación y algunos otros que voy a leer más adelante: "No es azaroso si el acontecimiento llamado 'comunismo', o rubricado 'Marx', tuvo lugar ante todo como el acontecimiento de una relación determinada con la filosofía (con su 'supresión' en su 'realización')".[6]

He aquí un tema recurrente en las lecturas de Nancy: Marx y el "fin de la filosofía". Pero adentrarse allí llevaría demasiado lejos. En este punto, me conformo con llamar la atención sobre un hecho significativo. A partir de *La comunidad inoperante*, Nancy encuentra en Marx un referente tan importante para el desarrollo de su trabajo filosófico como lo eran Nietzsche o Heidegger. A lo largo de este ensayo, me gustaría mostrar, al menos en parte, cuán a menudo, en las lecturas de Nancy, aparecen articulados motivos marxianos, nietzscheanos y heideggerianos.

---

5 Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, J. M. Garrido (trad.), Santiago de Chile: lom Ediciones-Universidad arcis, 2000, p. 127.

6 *Ibid.*, p. 144.

Al margen de esta cuestión particular, que irá apareciendo de modo progresivo, hay que reconocer que el acto por el cual Nancy recupera a Marx en un momento en que éste era abandonado por muchísimos de sus seguidores fue audaz no sólo respecto de la teoría althusseriana –que por entonces ya no intimidaba a nadie– sino sobre todo respecto de los teóricos postestructuralistas de la generación anterior que, hasta ese momento, apenas si se habían pronunciado sobre el potencial del pensamiento marxiano.

En 1988, aparece *La experiencia de la libertad*, otro libro importante de Nancy donde Marx es invocado de nuevo. A decir verdad, Nancy lo menciona más bien poco y de manera lateral, pero confirma un gesto que ya había hecho en *La comunidad inoperante*: situar a Marx entre aquellos con los que se puede y se debe contar para llevar a cabo un giro del pensamiento en dirección al acontecimiento y a la revolución en cuanto figuras indisociables de un nuevo régimen filosófico y político. Como puede deducirse, el tema de este libro, que en cierto modo prolonga las inquietudes del anterior, es la libertad, no la libertad como esencia, ni como idea o ideal, sino como experiencia singular. Es un escrito sobre la experiencia de la libertad que no se contenta con decir en qué consistiría esta factualidad, sino que, como confiesa el propio autor, quisiera ir más allá: "Hasta retirar y tachar todo su discurso en la libertad material".[7] En esta retirada y esta tachadura del discurso en la libertad, en este movimiento por el cual el decir se abandona libremente a la libertad, se pone en juego otra relación posible entre *praxis* y pensamiento. Allí, dice Nancy, "algo de Marx resuena inevitablemente con algo de Heidegger. ¿Un pensamiento material del actuar del pensamiento?".[8] Quizás. Por lo pronto, éste no fue más que uno de los posibles enunciados para designar esta resonancia recíproca entre Marx y Heidegger que, de forma lenta y con todas las dificultades del caso, comenzaba a hacerse audible.[9]

---

7 Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, París: Galilée, 1988, p. 200.

8 *Idem.*

9 Dicho esto, no debería sorprender que, en la entrevista citada más arriba, realizada en los mismos años en que Nancy escribía este libro, Derrida pueda decir: "Una cierta configuración, incluso una fascinación-repulsión re-

Al interior de la tradición revolucionaria, la teoría de Marx se orienta por un deseo explícito de libertad, el cual tiende a una libertad que no se recibe ni por naturaleza ni por derecho, sino que se toma. El acto único y cada vez singular de tomar la libertad o, lo que es igual, el hecho de hacer su experiencia es el comienzo de la libertad. En este sentido, la libertad no es otra cosa que un comienzo o un recomienzo de algo nuevo. Nancy encuentra en el pensamiento marxiano de la libertad un recurso filosófico y político indispensable. A los efectos de una apertura de la filosofía y de la política en su diferencia irreductible y en su imbricación mutua, recomienda no perder de vista "la exigencia radical en Marx de una libertad que no sea garantía de las libertades políticas, religiosas, etc., sino *liberación inaugural* con respecto a estas libertades, en tanto éstas no serían más que libertades de elección al interior de un espacio cerrado y pre-restringido".[10]

Se piense lo que se piense en la actualidad del comunismo en cuanto proyecto teórico-político, nadie puede ignorar que la conquista del "reino de la libertad", allende el "reino de la necesidad", fue, y en cierto modo sigue siendo, el *leitmotiv* de la exigencia comunista.[11] La pregunta que inquietaba a Nancy era cómo reafirmar esta exigencia más allá de los comunismos de Estado convertidos en regímenes totalitarios. No hay que olvidar que los libros que acabo de citar fueron escritos justo antes de la caída del muro de Berlín. Des-

---

cíproca del marxismo y del heideggerianismo es uno de los fenómenos más significativos de este siglo, y no hemos terminado de meditarlo, suponiendo que hayamos comenzado seriamente a hacerlo" (Derrida, *op. cit.*, p. 30). Esta meditación no empieza ni acaba con Nancy, pero pasa, entre algunos otros, por él, como atestigua toda una serie de textos suyos escritos entre comienzos de los ochenta y la actualidad, en los que se proponen distintas lecturas sobre esta resonancia, sobre esta mutua repercusión, a la vez sugestiva y perturbadora, entre las voces de Marx y Heidegger.

10 Nancy, *L'expérience de la liberté*, p. 106.

11 Véase Karl Marx, *El capital*, tomo iii/vol. 8, L. Mames (trad.), Buenos Aires: Siglo xxi, 1997, p. 1044. Nancy se refiere en más de una ocasión a esta famosa distinción marxiana, en particular, véase "Trabajo", en *El sentido del mundo*, J. M. Casas (trad.), Buenos Aires: La Marca, 2003, pp. 145-156.

aparecido el bloque soviético, la pregunta debía transformarse. En 1991, en pleno proceso de desmantelamiento de la Unión Soviética, apareció *La Comparution*, un pequeño libro que reúne un ensayo de Jean-Christophe Bailly y otro de Nancy. En ambos textos se intentaba pensar sobre la marcha, en la inminencia de los acontecimientos, "el *después* del comunismo".[12] Frente a los discursos del fin del comunismo y del marxismo, Nancy reivindicaba un "momento de cólera": una reacción frente a la facilidad con que se pretendía acabar con el comunismo y con el marxismo, como si todo lo que estos términos movilizaron durante un siglo y medio no hubiera sido más que la historia de un error grandioso y olvidable con facilidad. En 1991, la frase "Marx ha muerto" se resignificaba por completo y obligaba a una nueva reflexión sobre lo que habría de ser el duelo de esa muerte para las generaciones presentes y venideras, para los herederos de Marx después del comunismo. Así, Nancy se preguntaba: "¿No habrá ninguna anamnesis, ningún trabajo del pensamiento sobre lo que fue acontecimiento del pensamiento –y, lo que es más, sobre este acontecimiento de un pensamiento que fue, *como ningún otro*, acontecimiento a la vez de la filosofía y de la política?".[13]

Leer a Marx como un acontecimiento, antes que como un discurso, es un modo de llamar la atención sobre las decisivas transformaciones asociadas a su nombre en la historia reciente. Para Nancy, Marx simboliza un "cambio general […] del régimen del pensamiento mismo […] un desplazamiento en profundidad de la manera en que 'pensamiento' y 'realidad histórica' se indexaban el uno sobre la otra, y en la manera en que eso mismo se da a pensar".[14] Lo que Marx da a pensar es la necesidad de plantear de otro modo la relación del pensamiento con sus pretendidos contrarios, ya se trate de lo *real*, de la *praxis* o de lo *común.* Desde luego, éste no es un mérito exclusivo de Marx. Muy próximos a él –Nancy no se cansa de repetirlo– se encuentran Nietzsche y Heidegger. De maneras

---

[12] Jean-Luc. Nancy y Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*, París: Christian Bourgois, 2007, p. 7.

[13] *Ibid.*, p. 65.

[14] *Ibid.*, p. 75.

muy distintas, para cada uno de ellos, era cuestión de llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de la relación tradicional entre "teoría" y "práctica". En el caso concreto de Marx, lo que estaba en juego era el requerimiento mutuo de estos conceptos más allá de la lógica oposicional que los gobierna y más allá de la oposición entre idealismo y materialismo. Es justo este requerimiento de la teoría sobre la práctica y de la práctica sobre la teoría lo que hace del acontecimiento llamado "Marx", de forma simultánea, un acontecimiento de la filosofía y de la política.

Ahora bien, nótese que esta interpretación deja espacio para una crítica, con seguridad la más aguda y persistente que Nancy dirige a Marx a lo largo de sus lecturas. Resumida, esta crítica dice lo siguiente: para Marx y, en general, para la mayoría de los marxismos y comunismos, la "supresión" de la política en su "realización" supone que la esfera política deje de ser lo que es, una esfera separada, para impregnar todas las esferas de la existencia. La creencia de que "todo es político" o de que todo debe serlo corre el riesgo, entonces, de convertirse en voluntad de una "inmanentización total de lo político en lo social".[15] Desde sus primeros textos hasta los más recientes, Nancy se ha pronunciado de forma explícita a favor de una separación e incluso de una distinción de la política respecto de otras instancias de la vida social como un modo de afirmar la multiplicidad y la heterogeneidad de las modalidades a partir de las cuales cada quien se hace cargo de la existencia en común.

En 1996, aparece *Ser singular plura*l, otro libro importante de Nancy donde Marx tiene un papel protagónico y, hasta cierto punto, insospechado. Se trata de una apuesta ambiciosa en donde el autor se propone ni más ni menos que "rehacer toda la 'filosofía

---

[15] Jean-Luc. Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, "Ouverture", en Luc Ferry *et al.*, *Rejouer le politique*, París: Galilée, 1981, p. 21. Es quizás en este texto, anterior a *La comunidad inoperante*, donde aparece formulada por primera vez esta crítica y donde al mismo tiempo se plantea la necesidad de mantener separada la instancia política a los efectos de pensar lo que es Nancy y Lacoue-Labarthe designaron como la "retirada" y el "retrazo" de lo político. Sobre esta última cuestión, véase también Denis Kambouchner *et alt.*, *Le retrait du politique*, París : Galilée, 1983.

primera' fundándola en lo 'singular plural' del ser".[16] Uno podría y tal vez debería preguntarse de qué modo Marx sería de ayuda en una tarea semejante, en apariencia tan lejana de la crítica de la economía política. Y es que Nancy no duda en situar a Marx entre aquellos que, como Rousseau, Nietzsche y Heidegger, más habrían contribuido a una ontología del ser singular plural.

Nancy encuentra en el motivo del "ser social" de Marx una de las claves de la ontología que queda por pensar. La gran ocurrencia de Marx, en este sentido, habría sido no sólo el hecho de "calificar al hombre de ser social en su procedencia, su producción y su destino", sino (lo que todavía es más sugerente) de "emplazar tendencialmente, por todo el movimiento o por la posición de su pensamiento, al ser mismo en este ser social".[17] En Marx se vislumbra una ontología del ser social que no se confunde con una ontología de la sociedad, ni del individuo, ni del ser en cuanto ser. Por el contrario, la ontología marxiana del ser social preanuncia lo que hoy se podría denominar, con Nancy, una "co-ontología": "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 estatuo 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'".[18] La posibilidad de pensarnos a nosotros mismos siendo los unos en relación con los otros; es decir, ni como sumatoria de individuos diferentes ni como totalidad indiferenciada, es nada menos que la posibilidad latente en el pensamiento del ser social. Desde este punto de vista –que, en consideración de su complejidad, exige un examen más elaborado que el que puedo hacer aquí–, la ontología de Marx viene a ocupar un lugar eminente entre los presupuestos de la crítica postestructuralista, al menos allí donde el postestructuralismo reclama para sí una radicalización de la ontología.

---

16 Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, A. Tudela Sancho (trad.), Madrid: Arena, 2006, p. 13.

17 *Ibid.*, p. 50.

18 *Ibid.*, p. 59.

De haber tenido más tiempo, me hubiera gustado comentar con detenimiento la lectura que hace Nancy de un pasaje memorable de *La ideología alemana* (libro escrito por Marx y Engels entre 1845 y 1846), que se encuentra en *"Urbi et orbi"*, el primero de los ensayos que componen *La creación del mundo* o *la mundialización* (2002). Se trata de un análisis detallado de diversos motivos marxianos sobre los que Nancy vuelve una y otra vez desde de sus textos de los años ochenta: el "comunismo", la "propiedad individual", el "valor" (en sí o absoluto), el "hombre total", el "trabajo libre", el "goce", la "revolución". Aunque no me detendré en este análisis, haré un breve comentario sobre la revolución y, en específico, sobre la diferencia subrayada por Nancy entre la "revolución de Marx y aquella en la que quizás ya estamos lanzados sin saberlo":

> Al pensarse como inversión de la relación de producción, la revolución de Marx presuponía que esta inversión valía idénticamente como conversión del sentido de la producción (y restitución del valor creado a su creador). Lo que empezamos a aprender es que se trata también, al mismo tiempo, de crear el sentido o el valor de la inversión misma. Quizás sólo esta creación tendrá la potencia de la inversión.[19]

Como se afirma en este texto y luego se reafirma en textos más recientes, la revolución se pone en juego al mismo tiempo tanto en las acciones transformadoras de los diversos ámbitos de la existencia social como en la creación de nuevos sentidos o valores. En nuestra tradición, el primer gesto permanece asociado a Marx y el segundo, a Nietzsche. Ambos gestos revolucionarios, desde ahora indisociables, implican cada uno a su manera la "inscripción finita de lo infinito", para retomar esta divisa nancyana. Según se dice en "*Urbi et orbi*", nuestra tarea revolucionaria, la de nosotros los contemporáneos, consistiría en transformar el infinito potencial (o "mal infinito", según Hegel) en infinito actual (o "buen infinito"), lo que

---

[19] Jean-Luc Nancy, *La création du monde* ou *la mondialisation*, París: Galilée, 2002, p. 61.

equivale a hacer todo lo posible por dar lugar a un encuentro entre lo finito y lo infinito, entre la finitud de la existencia y la infinitud de un valor inconmensurable (que no es ni valor de uso ni valor de cambio, sino valor absoluto del "hombre" o de la "humanidad" más allá de cualquier utilidad o equivalencia). Transformar la producción de valor y plusvalía que define a la producción capitalista en creación de nuevos valores, tal sería la revolución o la transvaloración, la *Umwertung* donde, según Nancy, al fin, Marx y Nietzsche se encontrarían.

Esta misma idea la volvemos a encontrar en *Verdad de la democracia* (2008), un ensayo corto en el que Nancy evoca los acontecimientos del mayo francés en ocasión de su cuarenta aniversario. Como lo indica su título, es un texto sobre la democracia pero como *espíritu* antes que como régimen político, sobre el "espíritu de la democracia" entendido como deseo y como posibilidad real de ser juntos más allá de una significación, una identificación o una figuración determinadas. Una democracia "comunista" y "nietzscheana", como la que aquí se anuncia, comienza por pronunciarse en favor del valor incalculable de cada "hombre" o, mejor, de cada singularidad (es decir, ya no de lo humano como referencia privilegiada de la existencia sino de todos y cada uno de los existentes), y en contra de la explotación y la mediocridad imperantes en el horizonte democrático del tiempo presente. La relación entre los gestos de Marx y Nietzsche, apenas bosquejada en el texto anterior, aquí aparece precisada. De un modo a la vez nuevo y sorprendente, y por cierto no exento de polémica, la "exigencia comunista" de Marx se reencuentra con la "exigencia nietzscheana de una transvaloración de todos los valores".[20] Se trata de dos exigencias bastante diferentes unidas a partir de la diferencia o, de forma más precisa, en la afirmación de la diferencia. La crítica de Nietzsche al "nihilismo" y la crítica de Marx a la "equivalencia general" confluyen en lo que Nancy propone llamar "una tarea de distinción". Por *nihilismo* hay que entender "la anulación de las distinciones, es decir la anulación

[20] Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, París: Galilée, 2008, p. 21.

de los sentidos o de los valores".[21] Por *equivalencia general* hay que entender *tanto* "la nivelación general de las distinciones y la reducción de las excelencias en la mediocrisación" *como* "la moneda y la forma mercantil, es decir, el corazón del capitalismo".[22] En este contexto, revolución es un nombre posible para el estado de insumisión respecto del régimen de la equivalencia generalizada donde todo se vuelve intercambiable, pues ya nada se distingue de nada. Revolucionario es el acto por el cual se introduce una inequivalencia, una indistinción, una diferencia, con el fin de abrir un camino para salir del nihilismo y de la dominación económica capitalista.

El libro es tanto un diagnóstico de la época en la que vivimos como una proclama de acción teórico-práctica, ya que darle lugar a la "inscripción finita de lo infinito" es, para empezar, una elección. De esta elección depende, en palabras de Nancy, "la anulación inevitable de la equivalencia general, que es lo indefinido perpetuado en lugar de lo infinito inscrito, que es la indiferencia en lugar de la diferencia afirmativa, la tolerancia en lugar de la confrontación, el gris en lugar de los colores".[23] Este análisis, lejos de cualquier espiritualismo, reclama una *praxis* transformadora del mundo y de sus interpretaciones en un sentido, simultánea pero separadamente, político y filosófico.[24]

Nancy vuelve a tratar la separación entre política y filosofía o, como también dice, entre política y metafísica, en uno de sus últimos libros, el último en el que encontramos una referencia a Marx y el último del que quisiera hablar. Su título, *Politique et au-delà*, es ya una toma de partido política respecto de la instancia política, de su lugar, de sus límites y de su más allá. En efecto, más allá de la política estaría lo "en-común" del ser-en-común. Y esta cuestión, se afirma aquí, no es política sino metafísica. En realidad, esta toma de

---

[21] *Ibid.*, p. 42.

[22] *Ibid.*, p. 44.

[23] *Ibid.*, p. 58.

[24] Sobre la implicación recíproca de ambas instancias en Nancy, remito a mi artículo "Exigencia filosófica, exigencia política: Jean-Luc Nancy" en: Daniel Alvaro (coord.) *et al.*, *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires: Prometeo, 2012, pp. 23-34.

partido no constituye una novedad en la obra de Nancy; es la misma que con variaciones más o menos significativas mantiene desde comienzos de los años ochenta. Quizás lo que resulte novedoso en este texto es la claridad y la determinación con que el autor distingue la política de lo que ella no es. Lo que la política no es, lo que no puede ni debe ser asumido por ella, es el sentido, pues éste, sea sensible o inteligible, es "en-común", mientras que la política es del orden de lo "común". De acuerdo con una distinción capital para la comprensión de este pensamiento, lo *en-común* implica la compartición (el compartir, el repartir, el dividir, etcétera) de las singularidades, y no debe confundirse con lo *común* que siempre se presenta como algo dado, como sustancia o esencia, fundamento primero o último a partir del cual se establece la verdad de la comunidad política. Con esto, Nancy está dando a entender que, antes de reivindicar una nueva política o incluso un nuevo concepto de lo político, habría que pensar en toda su extensión el "sentido" que nos hace ser lo que somos, en definitiva, el sentido que somos en tanto y en cuanto afecta la existencia de todos y todo. De ahí que pueda escribir: "Hay que comenzar por el sentido si queremos inventar otra política".[25]

Por sorprendente que parezca, lo que aquí se llama "sentido" encuentra en el comunismo, tal como se lo define en éste y otros textos, una suerte de constatación. Por lo menos desde *La comunidad inoperante*, Nancy ha insistido con vehemencia en el intento por redefinir el comunismo. La necesidad y el deseo de intentar volver a definirlo se justifican tanto por las discontinuidades entre la época contemporánea y aquella en el que dicha palabra encontró acogida como por las profundas continuidades entre ambas. El cambio de época, con todo lo que eso conlleva desde un punto de vista histórico, socio-económico y técnico, ya estaba inscripto en el comunismo tal como se lo representa la teoría marxiana. En eso consistiría también el sesgo acontecimental y revolucionario de Marx. Sin poder detenerme a analizar estos intentos ni las controvertidas expresiones a las que estas tentativas dieron lugar –como por ejemplo, las de

[25] Jean-Luc Nancy, *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, París: Galilée, 2011, p. 30.

"comunismo literario", "comunismo sin comunidad" o "comunismo sin comunión"–, voy a contentarme con presentar los rasgos generales de lo que Nancy entiende por comunismo en este último texto.

Para empezar, Nancy dirá que el comunismo no es una "hipótesis" (según el término utilizado por Badiou) que habría que confirmar por medio de la acción política orientada, sino que el comunismo es un "hecho" y una "exigencia": en primer lugar, es el hecho de que somos o estamos *en común*, de que somos o estamos articulados en el mundo los unos con los otros; en segundo lugar, y en relación directa con lo anterior, es la exigencia de afirmar el sentido o el valor infinito de cada uno de las seres finitos y, de manera más amplia, de la totalidad de los seres en su articulación mutua. De forma contraria a lo que afirmó buena parte del marxismo, el comunismo formulado por Nancy no se corresponde con la idea o el ideal de una organización social que va a ser realizada en el futuro ni se confunde con una formación política en sentido estricto. Se trata, de manera fundamental, de un hecho ontológico. El comunismo es la constatación del sentido en-común de la existencia, del hecho ampliamente comprobable por cualquiera de que el ser de la existencia tiene lugar en-común o no tiene lugar en absoluto.[26]

> El comunismo es nuestro estado: todo es común por el hecho de la intrincación de todo y de todos. Pero al mismo tiempo es nuestra exigencia, ya que en esta intrincación nada es en común en el sentido de una compartición (*partage*), o nada nos parece serlo, mientras que todo es común en el sentido de una equivalencia y una intercambiabilidad (de los individuos, de las representaciones, de los instrumentos, de los fines).[27]

Por una parte, el "comunismo" así entendido se distancia en muchos aspectos y, se dirá con razón, en aspectos fundamentales, del –*ismo* reivindicado por la tradición comunista en casi todas sus

---

[26] Sobre esta cuestión, véase Fréderic Neyrat, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, París: Lignes, 2013.

[27] Nancy, *Politique et au-delà*, p. 45.

variantes conocidas. Por otra parte, pone de manifiesto un aspecto, también fundamental, de lo que Marx presupone cada vez que considera el advenimiento del comunismo, a saber, la producción mundial del "ser social" –producción que el capitalismo, de un modo sin duda paradójico y todavía por pensar, descubre y encubre a la vez–.

Para concluir este rápido recorrido por algunos de los textos donde Nancy lee a Marx en una clave que, en efecto, no es la clásica pero tampoco termina de asimilarse a las lecturas postestructuralistas, evocaré una frase de Derrida que podría haber sido el epígrafe de todo lo dicho hasta el momento. La frase, concisa y contundente, aparece en las páginas finales de *Espectros de Marx:* "Marx aún no ha sido recibido".[28] Esto no quiere decir que hayan faltado o que falten en la actualidad personas dispuestas a recibirlo. Ya las había en vida de Marx y, en lo sucesivo, nunca dejó de haberlas. Quizás esto quiere decir que Marx, tal como sucede con Nietzsche y, en cierta medida, con Heidegger, inaugura una experiencia de pensamiento que, por su propia radicalidad, no es fácil de recibir. Sabemos que la recepción de algo o de alguien no implica necesariamente aprobación, pero tampoco es concebible sin un mínimo de aceptación y, por lo tanto, de responsabilidad por ese algo o por ese alguien que se recibe. La dificultad es evidente. ¿Quién habrá de recibir alguna vez a Marx? ¿Quién habrá de hacerse cargo de este acontecimiento y de esta revolución, de lo que fue sin duda una irrupción en la historia y una interrupción de la historia tal como hasta entonces se la concebía? Quién y, sobre todo, cómo. Nótese que la frase de Derrida no pasa inadvertida a Nancy, quien la retoma y a partir de ella se pregunta:

> ¿Por una parte, la historia del mundo hoy, bajo el signo de la "mundialización", no produce como su propia necesidad el esquema de una "recepción" de Marx completamente distinta, y por otra parte, no ser recibido aún y no serlo jamás integralmente, no es aquello

[28] Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, J. M. Alarcón y C. de Peretti (trads.), Madrid: Trotta, 2003, p. 195.

> por lo que la fuerza de un pensamiento va más allá de sí mismo y de su nombre propio?[29]

La pregunta permanece abierta. Basta con indicar, sin que esto suponga una respuesta concluyente o un cierre de la cuestión, que en el mundo de hoy, donde casi ya no existen Estados ni partidos ni organizaciones, en general, que puedan identificarse con "Marx" sin traicionar, en el mismo acto, la promesa emancipatoria del que este nombre continúa siendo una insignia, parecería que mantener viva la fuerza de este pensamiento más allá de sí mismo y del nombre propio que lo encarna depende por completo de nosotros y de nadie más, de todos y todas, de cada uno y cada una.

[29] Nancy, *La création du monde* ou *la mondialisation*, p. 23, n. 1.