

Jean-Luc Nancy: materialismo, globalización y ontología fenomenológica¹

Jean-Luc Nancy: Materialism, globalization and phenomenological ontology

Hernán Neira²
Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN: En una colección de artículos reunidos bajo el título *La création du monde ou la mondialisation* (2002), Nancy busca dar con una mundialización que no consista en la reproducción ampliada del capital y que no sea un fenómeno local, sino mundial. Para eso sostiene que la diferencia entre globalización y mundialización está dada por el surgimiento de una noción casi metafísica: la creación. Nancy distingue entre el paso del mundo a la globalización y el paso del mundo a la mundialización. La mundialización requiere que, al interior del mundo, se produzca algo nuevo, una ruptura con la simple reproducción de lo existente y que, sin embargo, no suponga una intervención externa al mundo. Esto nuevo, pero no externo, es parte del “materialismo radical”, que Nancy comparte con Marx y Sartre. Con todo, Nancy manifiesta cierta vacilación y retrocede ante su misma propuesta, cuyas posibilidades pueden alcanzarse retrabajando la ontología fenomenológica de Sartre, a partir del problema globalización vs. mundialización planteado por Nancy.

Palabras clave: Jean-Luc Nancy, globalización, mundialización, Sartre, deconstrucción.

ABSTRACT: In a collection of articles under the title *La création du monde ou la mondialisation* (2002), Nancy seeks to portray a mondialisation, or “worldlization”, that does not consist of an expanded reproduction of capital and that is not a local phenomenon, but rather a global one. For that purpose, he affirms that the difference between globalization and “worldlization” lies in the emergence of an almost metaphysical notion of creation. Nancy distinguishes between the world’s globalization and the world’s move towards

¹Fruto parcial de la investigación *La globalización como una filosofía de la historia: bases americanas*, financiado por el Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología, Chile, bajo el número 1085080.

²Universidad de Santiago de Chile – Departamento de Filosofía. Av. Libertador Bernardo O’Higgins, 3677, 9170200 Estación Central, Chile. Website: www.neira.cl.

"worldlization". "Worldlization" requires that something new is produced within the world, a break with the simple reproduction of what already exists, yet a break that does not involve an external intervention. This new but not external element is part of the radical materialism that Nancy shares with Marx and Sartre. Nevertheless, Nancy manifests a degree of vacillation and retreats from his own proposal, whose possibilities can be realized by reworking Sartre's phenomenological ontology on the basis of the globalization vs. "worldlization" problem raised by Nancy himself.

Key words: Jean-Luc Nancy, globalization, "worldlization", Sartre, deconstruction.

Unidad de la especie humana, economía y globalización

Jean-Luc Nancy realiza una reflexión sobre la globalización en un conjunto de artículos que, reunidos, publicó en 2002, bajo el título de *La création du monde ou la mondialisation*³. Comienza dicha obra refiriéndose a la ambivalencia del título, pues entre las palabras mundialización y creación se encuentra la palabra "o" (*ou*); "o" que, según Nancy, debe ser entendido, ya sea como disyunción, ya sea como conjunción. En el primer caso, "o" significaría exclusión; en el segundo, que mundialización y creación son sinónimos; y, en el tercero, que ambas palabras conducen a un mismo resultado, cuyo sentido habría que precisar (Nancy, 2002, p. 9), aunque advierte que "la combinatoria de estos tres valores se convierte en modular una misma pregunta: lo que se llama "mundialización" puede dar lugar al nacimiento de un mundo o bien a su contrario"⁴ (Nancy, 2002, p. 9). El tema en cuestión es si cabe posibilidad de crear un mundo o, más bien, si estamos ante una simple extensión de algo ya existente, es decir, ante una globalización. El primer capítulo del volumen *La création du monde ou la mondialisation* es el artículo *Urbi et orbe* (Nancy, 2002), donde Marx sirve de base para la reflexión que Nancy realiza sobre la globalización. Por ello, Nancy realiza una larga cita de *La ideología alemana*, que nos vemos obligados a reproducir, donde Marx afirma:

En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extender sus actividades hasta un plan histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos [...] poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento [*Umsturz*] del orden social existente por obra de la revolución comunista [...] y la abolición [*Aufhebung*] de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia mundial [...] la verdadera riqueza espiritual del individuo depende solamente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder

³ Este texto no debe ser confundido con *De la création*, nombre de un artículo en el mismo volumen. Los artículos fueron escritos en los años inmediatamente precedentes a 2002.

⁴ "La combinatoire de ces trois valeurs revient à moduler une même question: ce qu'on nomme "mondialisation", cela peut-il donner naissance à un monde, ou bien à son contraire? (Nancy, 2002, p. 9). Todas las traducciones del francés son nuestras.

disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres) (Marx, 1970, p. 39).⁵

La afirmación marxista de que los *individuos concretos*, al extender sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos puede ser interpretada de dos maneras. Por un lado, entendiendo que la extensión de las actividades humanas hasta un plano histórico-universal es una simple extensión del progreso. Esto significa que la extensión de las actividades humanas hay que entenderla como extensión de los intercambios económicos y de las transformaciones físicas que éstos traen consigo, lo que daría lugar a una aglomeración que se extiende en el planeta entero y que incluye la extensión de una sola forma de vida, con la consecuencia de que los pueblos que no progresan desaparecerían. Esta idea está en el espíritu de lo que, para Condorcet, era el progreso, el cual, liderado por franceses y anglo-americanos, tendería a ocupar pacíficamente el mundo entero (Condorcet, 1970, *Dixième époque*, p. 208). Por otro lado, la extensión de actividades hasta un plano histórico-universal puede ser entendida como lo hace Marx. Marx, que hereda el optimismo de Condorcet, piensa que la expansión del capitalismo es la última y más alta etapa de unificación de la economía, pero dicha unificación, en lugar de progreso e igualdad, ha dado lugar al extrañamiento del ser humano respecto de sí y de la naturaleza, no a un mundo donde el ser humano se reconozca. Es justamente a partir de dicho extrañamiento que Marx comprende la posibilidad de que la situación se invierta y el ser humano llegue a “adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra”. Estamos, entonces, ante una doble manera de entender la universalización de las actividades humanas: por una parte, como una simple extensión del progreso, es decir, como globalización o aglomeración; y, por otra, ante como la posibilidad de “adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra”, es decir, ante una mundialización de lo humano. Este ser humano, que Marx prevé en el momento en que la historia se mundialice y que Nancy considera escatológico, genera la esperanza en una historia única. Esta historia única puede o no estar provista de un sujeto humano. Que efectivamente lo esté, dependerá, para Nancy, de la capacidad de crear y darle un sentido que provenga desde su propio interior. Pero no nos adelantemos y volvamos a Marx, pues ya en él se encuentra algo así como una anticipación de la diferencia entre globalización y mundialización, diferencia frágil, escurridiza. ¿Cómo hemos de entender la inversión de la globalización en su contrario, en mundo?

Urbi et orbe

Para responder esa pregunta, es necesario seguir detalladamente el artículo *Urbi et orbe*, del ya mencionado volumen *La création du monde ou la mondialisation* (Nancy, 2002). En las primeras páginas de ese texto, Nancy describe un planeta indiferenciado y homogéneo, donde ya no es posible identificar la diferencia entre la ciudad y el campo, porque la ciudad recubre todo el orbe. En otras palabras, Nancy describe un mundo globalizado. Lo que resulta de la globalización ya no sería ni exactamente urbano ni rural, sino una “*agglomération*”, con su valor de

⁵ Todas las referencias a Marx provienen de la edición alemana identificada en la bibliografía, excepto ésta, que es de la traducción de Wenceslao Roses. *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1970). Roses traduce *Weltgeschichte* por *historia universal*. Creemos que es mejor *historia mundial*. La idea de “historia universal”, considerada todavía neutra hacia 1970, ha manifestado, después, su contenido ideológico: la “historia universal” no es universal, sino aquella centrada en algunas metrópolis y en su punto de vista.

conglomerado, amontonamiento y acumulación, fruto del crecimiento indefinido de la *techno-science* (Nancy, 2002, p. 14). Este mundo globalizado es lo contrario de lo que, según el mismo Nancy, para Marx sería la mundialización. Es que, de acuerdo con el recién citado texto de Marx, el dominio del capital cesaría con la mundialización de la historia, porque el mercado mundial permite la mundialización de las relaciones humanas y la liberación mediante una revolución comunista igualmente mundial (Nancy, 2002, p. 20). Nancy comparte la idea marxista de que la unificación de la historia se vuelve requisito de la realización plena del ser humano, a condición de que de dicha unificación de la historia no surja una aglomeración, sino un mundo.

Ahora bien, la civilización “que ha representado lo universal y la razón - aquella que se llamaba Occidente -, ni siquiera estaría, en adelante, en condiciones de encontrarse con la relatividad de sus normas y con la duda sobre su propia seguridad” (sic, Nancy, 2002, p. 15)⁶. En otras palabras: la civilización, obra del ser humano, se ha extendido por todo el planeta, como una aglomeración. Fruto de la tecno-ciencia, ya no se plantea ni siquiera el hecho de la relatividad de sus normas ni dudas. Nancy recuerda que ya Hegel, en 1802, escribía que la extensión del comercio con pueblos lejanos traía consigo un efecto escéptico sobre la seguridad de algunos conceptos (Nancy, 2002, p. 15). Dos siglos después, cuando Nancy escribe el texto que nos ocupa, el comercio mundial y el progreso experimentan la crítica o incluso el descrédito, al menos en una parte del ámbito universitario, por lo que se ha desarrollado un nivel mucho más alto de escepticismo que el que manifestaba Hegel ante el comercio internacional. Nancy constata que ya no hay convergencia entre saber, ética y buen vivir, y, en consecuencia, ya no se puede recurrir a un futuro (ni quizás a un presente) que atenúe el escepticismo (Nancy, 2002, p. 15), tesis que coincide con algunos planteamientos de Jean François Lyotard (2000) en *La condition postmoderne*, al afirmar que hay una separación entre el saber del sabio y su formación como persona (para “formación” Lyotard utiliza la palabra alemana *Bildung*). Sólo que, a diferencia de Lyotard, para Nancy, las causas de dicho escepticismo no son el contraste con lo diferente, sino el reino de lo idéntico, la iteración de los efectos de progreso en todo el planeta. Nancy constata un extravío del mundo universalizado (es decir, convertido en aglomeración), fruto no deseado de la expansión de un sistema productivo y del comercio mundial. Es que Occidente ha “recubierto” y/o ocupado el mundo entero⁷, convirtiendo a éste último en su propio contrario:

Desaparece en tanto se suponía que debía orientar la marcha de este mundo [...] El mundo ha perdido su capacidad de hacer mundo: parece haber ganado aquella de multiplicar exponencialmente, con el poder de sus medios, una proliferación de lo inmundado (Nancy, 2002, p. 15-16).⁸

Esta situación de multiplicación, aglomeración y expansión indistinta del comercio sería lo que, para Nancy, es lo inmundado (*immonde*) (Nancy, 2002, p. 16), noción similar a la de globalización, que es una forma degradada de mundialización. Por ello es indispensable ver cuál es la relación entre globalización y mundialización. Aukje van Rooden sostiene que el término globalización se refiere, según Nancy, a los procesos mundiales económicos y

⁶ “[...] qui a représenté l’universel et la raison -celle qui se nommait l’Occident- n’est est désormais même plus à rencontrer la relativité de ses normes et le doute sur sa propre assurance [...]” (sic) (Nancy, 2002, p. 15).

⁷ Eso era justamente lo que deseaba Condorcet.

⁸ “Disparaît en tant qu’il était censé orienter la marche de ce monde [...] Le monde a perdu sa capacité de faire monde: il semble avoir gagné seulement celle de multiplier à la puissance de ses moyens une prolifération de l’immonde” (Nancy, 2002, p. 15-16).

técnicos, que toman una forma totalitaria: la mundialización. A diferencia de ello, Nancy usa el concepto de mundialización, que se refiere más bien a la extensión de lo que llama el sentido del mundo en el proceso que conduce a la existencia de un solo mundo (van Rooden, 2010)⁹. Esta situación de globalización es lo contrario de lo previsto por Marx al pronosticar el próximo triunfo de una revolución mundial. Es que, en lugar de la revolución que traería consigo una universalización positiva de las actividades humanas, una “mundialización”, durante el siglo XX tuvo lugar la globalización, “el crecimiento exponencial de la globalidad [...] del mercado [...] y, con ella, de una interdependencia cada vez más estrecha, que no deja de hacer más frágiles las independencias y las soberanías” (Nancy, 2002, p. 22)¹⁰. Para Nancy, esta globalización equivaldría, en Marx, al “interminable crecimiento de la acumulación” (“*interminable croissance de l’accumulation*”, Nancy, 2002, p. 44), es decir, equivaldría a una mundialización sin revolución, algo que el filósofo francés relaciona con el “infinito malo” de Hegel. Este “infinito malo” se opone al infinito bueno: “Aquel por el cual una existencia finita accede, en tanto que finita, al infinito de un sentido o de un valor que es su sentido” (Nancy, 2002, p. 45)¹¹.

Ahora bien, si seguimos la idea de una historia mundial con un sujeto humano, se abren dos perspectivas. Este mundo se puede convertir en: (a) lo que Nancy llama sujeto de su “mondanité”; y, (b) sujeto de su “mondialité” ou “mondialisation” (Nancy, 2002, p. 33). Ambas palabras se emparentan y se oponen. La mundanización del mundo consiste en su ruptura con los demás mundos, de forma que “absorbe” en él al otro mundo. Es un mundo “caído” (Nancy, 2002, p. 40), un desplazamiento de los valores (que pasan a ser intramundanos), mientras que el mundo mundializado exige un desplazamiento de la producción (Nancy, 2002, p. 40). “Caído” podemos comprenderlo aquí, al menos en parte, dentro de la oposición religión vs. sagrado establecida por Nancy, donde lo religioso se vincula con lo táctil, con la divinidad presente, mientras que lo sagrado es la divinidad ausente, aquella que hace posible la secularización¹². Esta última carece de salida y de trascendencia, de forma que el mundo secularizado contiene todo lo que es (*étant*), sin referirse a nada fuera de él, ni siquiera a un dios. El mundo caído se agota en sí mismo, lo que explica que el mundo no sea ni necesario ni contingente y que, en cambio, sea un hecho “sin razón ni fin, es nuestro hecho” (Nancy, 2002, p. 41)¹³. Nancy toma en cuenta la situación de *caído* experimentada por el mundo, lo que significa que su propuesta de mundialización surge y debe surgir desde dentro de este mundo caído, sin acudir a ninguna trascendencia, a nada fuera de él.

Sentido del mundo y ontología fenomenológica existencialista

En una vena existencialista, Nancy afirma que, ya sea que hablemos de un mundo mundanizado o de otro mundializado, tenemos que el mundo no es un objeto, pues el mundo es un sujeto, y ser un sujeto es:

⁹ En una versión de su tesis doctoral que después eliminará, van Rooden escribió: “Si le terme ‘globalisation’ réfère en premier lieu aux processus mondiales économiques et techniques – prenant ainsi une forme totalitaire –, la mondialisation, dans le cas de Nancy, réfère plutôt à l’extension de ce qu’il nomme le sens du monde jusqu’au moment où il n’y a que le monde” (van Rooden, 2010).

¹⁰ “‘Mondalisation’, à savoir la croissance exponentielle de la globalité [...] du marché [...] et avec elle d’une interdépendance de plus en plus serrée qui ne cesse de fragiliser les indépendance et les souverainetés” (Nancy, 2002, p. 22).

¹¹ “Celui par lequel une existence finie accède, en tant que finie, à l’infini d’un sens ou d’une valeur qui est son sens” (Nancy, 2002, p. 45).

¹² *A sacred touch. Poetry and the sacred in the work of Nancy*. Conferencia pronunciada en el congreso de la International Association of Philosophy and Literature (IAPL) (van Rooden, 2006).

¹³ “[...] sans raison ni fin, c’est notre fait”.

[...] tener que devenir sí mismo [...] para explicarlo del modo más breve, diré, primero que todo: un mundo es una totalidad de sentido [... un mundo] no es una unidad del orden objetivo o extrínseco: un mundo no está jamás delante de mí [...] que un mundo sólo es un mundo para el que lo habita (Nancy, 2002, p. 33-35).¹⁴

Determinar al mundo que: (a) es una totalidad de sentido; (b) tiene que devenir sí mismo; y, (c) sólo es mundo para el que lo habita, son tres ideas no ajenas al existencialismo y que requieren ser analizadas más detenidamente:

(a) Que el mundo sea una totalidad de sentido lo entiende Nancy por el hecho de que un mundo siempre es aprehendido como un conjunto que incluye cierto tenor, valor, saber, afectos y participación (Nancy, 2002, p. 34). Es decir, estamos muy alejados del mundo que, por ejemplo, puede aparecer a un astrónomo que lo mira desde lejos.

(b) Que el mundo tenga que "*avoir à devenir soi-même*" ("tener que devenir sí mismo") puede ser comprendido sólo tras aclarar un problema de traducción. Es que *avoir-à* no tiene equivalente exacto en español. Nosotros, malamente, lo traducimos como "tener que". Se trata, ésta, de una de las ideas claves de la fenomenología, tanto de la de Heidegger como de la de Sartre, especialmente la desarrollada por éste en *L'être et le néant (El ser y la nada)*. El "tener que" es la forma de ser de la conciencia y establece un lazo ontológico e intrínseco entre el ser humano y su propia existencia. La idea sartreana es que la existencia no es una propiedad que se posea como quien posee un objeto del que es posible desprenderse o ante el cual se pueda tener una relación de indiferencia. Sartre afirma que de la conciencia se puede decir algo similar que del *Dasein* heideggeriano: "que es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser". Ahora bien, inmediatamente, Sartre afirma que dicha oración debe ser completada, motivo por el que agrega: "en tanto este ser implica un ser otro que sí" (Sartre, 1980, p. 29). En otras palabras, el mundo *tiene que* convertirse o llegar a ser sí mismo (*devenir soi-même*), no como un simple hecho, ni como un deber u obligación de la que uno no pueda separarse, sino como algo que es parte de su propio ser. Por eso, este mundo que se mundializa no equivale a un contenido objetivo, ni tampoco a un contenedor del ser humano, como si éste estuviera en un medio y pudiera desprenderse de él para situarse en otro medio.

(c) Que el mundo sea sólo para quien lo habita y que, quien lo habite, no pueda pasar de él y tenga que ver con él (Nancy, 2002, p. 37), se deduce en parte de los puntos (a) y (b), recién vistos, y, en parte, de una explicación que presentamos a continuación. Nancy sostiene que no se está "en" el mundo, sino "ante" (*au*) el mundo; donde la preposición "*au* represente, en français, le résumé du problème du monde" (Nancy, 2002, p. 40). Este ser "ante el mundo" no significa un estar ante algo trascendente, sino más bien - forzando la gramática española- un estar o ser *al* mundo, del mismo modo que, por ejemplo, en castellano se dice que una persona "se colocó *al* viento para refrescarse", es decir, que el viento no es un contenedor de la persona, sino elemento en relación con ella. Fiel a esta concepción metafísica del mundo, el estar en el mundo que describe Nancy es un relacionarse con el mundo, establecer vínculos con él como parte de sí y como parte de éste. Es dicha relación la que otorga un sentido al mundo, sentido que lo saca de la objetividad cósmica.

Mundialización o globalización vienen precedidas de mundanización. Tanto un mundo que ha experimentado su mundanización (*mondanisation*) como otro que ha experimentado su mundialización son: (a) una totalidad de sentido; (b) tienen que

¹⁴ "[...] *avoir à devenir soi-même* [...] pour couper au plus court, je dirai d'abord : un monde est une totalité de sens. [...un monde] n'est pas une unité de l'ordre objectif ou extrinsèque : un monde n'est jamais devant moi [...] un monde n'est monde que pour qui l'habite" (Nancy, 2002, p. 33-35).

devenir sí mismos; y (c) sólo son mundo para el que lo habita. De acuerdo con Marx, la mundialización es condición para o incluso puede liberar a los individuos concretos y colocarlos en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar la producción completa de toda la tierra o bien, como decía Marx, al sometimiento, *al hecho empírico el que los individuos concretos, al extender sus actividades hasta un plan histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos [...] poder que adquiere un carácter cada vez más de masa.*

La reflexión que realiza Nancy, en *Urbi et orbe*, trabaja y explora esa doble posibilidad (libertad - sometimiento) del texto de Marx. Nancy hace un paralelo entre, por un lado, beneficio del capital y disfrute de la libertad y, por otro, las dos caras del infinito hegeliano, que puede ser negativo o positivo. El primero consiste en el crecimiento interminable de la acumulación, en el crecimiento de aquello que hace que los obreros se vean, como decía Marx, “cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos”; y el segundo, en el acceso de una existencia finita al infinito de un sentido, al mundo de la libertad (infinito positivo). En relación con el infinito positivo, Nancy recuerda que Marx no somete la historia o la cultura a una causalidad económica, sino que abre el análisis de las transformaciones del sentido que hacen posibles las transformaciones económicas. Estas transformaciones del valor son cambios de la producción de modos de vida, producción que, en la lógica marxista, sería creadora de sentido, pues la producción de valor (por medio del trabajo) se convertiría en creadora de sentido. Nancy considera que este planteamiento es frágil, pero revelador de la voluntad de acción de Marx, y permitiría reevaluar la *Umwertung* (inversión) de valores realizada por Marx y Nietzsche (Nancy, 2002, p. 51). Eso lleva a Nancy a sostener que lo que produce más malestar en el mundo moderno es el hecho de que la sin razón pueda tomar el aspecto, ya sea el de capital, ya de “rosa mística”, la cual -esta última- representa el valor absoluto (Nancy, 2002, p. 52). Nancy ve un peligro en dicha representación y, para alejarse de ello, propone “retomar” el mundo a partir de un motivo constante en la tradición monoteísta occidental: el motivo de la creación, concepto que opone al de producción:

Si la “creación” quiere decir algo, es el opuesto exacto de toda forma de producción, en el sentido de una fabricación, que suponga un dato, un proyecto y un fabricante [...] en la creación, un crecimiento crece de nada y este nada se preocupa de sí mismo, cultiva su crecimiento. El *ex-nihilo* es la fórmula verdadera del materialismo radical, es decir, precisamente sin raíces (Nancy, 2002, p. 55).

Nancy opone este *ex-nihilo* a un doble acontecimiento: por una parte, la mundanización (que hace inmanente todo valor) y, por otro, la mundialización, (que desplaza el valor, haciéndolo universal) (Nancy, 2002, p. 56). Ninguno de estos acontecimientos pueden ser interpretados como una secularización, según el modelo de la onto-teología cristiana, sino que han de ser entendidos como la deconstrucción de esa misma onto-teología, que abre un espacio de riesgo en el que recién se entra (Nancy, 2002, p. 56). Es que el mundo depende de sí, un sí mismo que no le es dado desde ningún valor o hecho externo. Por ello, Nancy piensa que la mundialidad (*mondialité*) es la simbolización del mundo, es decir, el modo como se hace símbolo en sí mismo, consigo mismo, lo que hace posible la circulación de sentido sin remitir a otro mundo (Nancy, 2002, p. 59): “Nuestra tarea, hoy, no es nada menos que la tarea de crear una forma o una simbolización del mundo” (Nancy, 2002, p. 59)¹⁵. Esta tarea es una “lucha” (*lutte*) que consiste a plantear, en cada gesto y conducta: “¿Cómo comprometes al mundo?,

¹⁵ “Notre tâche aujourd’hui n’est rien de moins que la tâche de créer une forme ou une symbolisation du monde” (Nancy, 2002, p. 59).

¿cómo remites a un disfrute del mundo en tanto tal y no a la apropiación de una cantidad de equivalente?” (Nancy, 2002, p. 59)¹⁶. Más adelante, Nancy recuerda que Marx exige transformar el mundo y no contentarse con interpretarlo (11ª tesis sobre Feuerbach) y le pregunta si las interpretaciones suspenden la transformación. Es que, como trae al tapete Nancy, se trata, en la filosofía marxista, de dar *sentido* al trabajo, a la praxis, lo que se logra mediante la revolución. De esta forma, la re-introducción del sentido es parte de la obra revolucionaria de transformación y no una mera interpretación, lo que salva al sentido. Ello se logra - y son las últimas líneas de *Urbi et orbe* - mediante la creación del mundo, que Nancy define como:

[...] sin tardanza, reabrir cada lucha posible por un mundo, es decir, por aquello que debe formar lo contrario de una globalidad de injusticia sobre el fondo de equivalente general [...] Pero incluso, crear, como una lucha que, mientras luce - y, en consecuencia, busque el poder, y encuentre fuerzas - no se dé como fin el ejercicio del poder - ni tampoco el de la propiedad (Nancy, 2002, p. 63-64).¹⁷

Este pequeño debate sobre la facticidad y sobre el estatuto ontoteológico del mundo permite ver por qué Nancy entiende el citado texto de Marx en *La ideología alemana* como una ontoteología invertida: la producción de la humanidad como realización final de la autoproducción. Si la libertad no tiene más finalidad que disfrutar de la producción del mundo, entonces carece de fin o de *telos* (Nancy, 2002, p. 42). La producción de la humanidad como realización final de la autoproducción puede ser entendida como una especie de producción ampliada del mundo, siguiendo la idea marxista de reproducción ampliada del capital. En una espiral sin fin, el capital tiene por finalidad reproducir el capital, tal como lo describe Marx en el libro del mismo nombre, en el capítulo llamado *La acumulación y la reproducción a escala ampliada* (Libro 2º, sección 1ª, capítulo 2º). Del mismo modo, la humanidad puede tener por finalidad autoproducirse. Entonces se entiende más fácilmente que Nancy concluya, de dicho texto de Marx, que la producción humanizada del mundo “no sea otra cosa que la ‘esfera de la libertad’” (Nancy, 2002, p. 42). De ser esto así - hipótesis nuestra y no de Nancy -, ése y otros textos de Marx deben, además, ser entendidos en el sentido de que la reproducción ampliada del capital a escala planetaria (globalización) puede desplazar y ocupar el lugar de la producción a escala planetaria del ser humano por parte de sí mismo (mundialización), lo que, para Marx, era uno de los hechos históricos iniciales (Marx y Engels, 1970, p. 219).

Para Nancy, el mundo está caído y se produce, como aglomerado o como mundo, en una relación consigo mismo, sin relacionarse con ningún otro principio. Por ello, Nancy propone investigar esa ausencia de principio, que debe ser llamada sin razón, porque el mundo es *sans raison ni fin*, cuya factualidad (sic) hay que pensar sin reconducirla a un sentido que la asuma, que la englobe (Nancy, 2002, p. 41). Por eso mismo, Nancy no entiende por mundo una representación del universo o un cosmos - como lo entiende Sloterdijk - y lo considera un exceso más allá de toda representación. En *Urbi et orbe*, Nancy no desarrolla dicho planteamiento, pero sí

¹⁶ “Comment engages-tu le monde ? comment renvoies-tu à une jouissance du monde en tant que tel, et non à l'appropriation d'une quantité d'équivalence ?” (Nancy, 2002, p. 59). Hemos traducido *engages-tu le monde por comprometer al mundo*, pues la preposición *al*, por indicar la transitividad, da cuenta de que el mundo es un elemento de una relación y no un objeto, como indicaría la preposición *el* en la traducción, a nuestro juicio incorrecta: ¿cómo comprometes tu el mundo?.

¹⁷ “Immédiatement, sans délai, rouvrir chaque lutte possible pour un monde, c'est-à-dire pour ce qui doit former le contraire d'une globalité d'injustice sur fond d'équivalent général [...] Mais, encore, créer comme une lutte, qui tout en luttant - par conséquent en cherchant du pouvoir, en trouvant des forces -, ne se donne pas pour une fin l'exercice du pouvoir - non plus que celui de la propriété” (Nancy, 2002, p. 63-64).

lo hace en la conferencia titulada *De la création*, dada en Collège international de philosophie, 1999, donde Nancy plantea que:

El *ser sin lo dado* [*L'être sans donné*] sólo puede entenderse con un sentido activo del verbo "ser", incluso con un valor transitivo: "ser, no como sustancia ni como sustrato, incluso menos, como resultado o como producto, ni como un estado, ni como una propiedad - incluso menos, si cabe la posibilidad, con una simple función de cópula, porque "el mundo es" forma una proposición completa, sin atributo de su sujeto: pero como un acto y, entonces, equivalente a "hacer" [...] Este *ser* es inconmensurable con todo dato, como con toda operación que suponga un dato puesto en obra (y un agente operador [...]) La sustracción de todo lo dado forma pues el corazón de un pensamiento de la creación (Nancy, 2002, p. 90-91).

La idea de la sustracción de todo dato y de todo origen nos lleva directamente a la ontología fenomenológica. Conviene detenerse en esta doctrina, desarrollada por Sartre, a fin de ver los alcances metafísicos que trae consigo la idea de mundialización planteada por Nancy y, al mismo tiempo, algunas posibilidades de ir más allá en su planteamiento relativo al sentido del mundo. Dentro de la ontología fenomenológica, cabe la posibilidad de concebir la creación como fruto de una libertad cuya único fin es producirse a sí mismo. En la *Conclusión de El ser y la nada*, Sartre se pregunta:

¿Es posible, en particular, que ella [la libertad] se tome a sí misma por valor en tanto que fuente de todo valor o debe necesariamente definirse en relación a un valor transcendente que la habita? Y, en el caso en que pueda quererse a sí misma como su propio posible y su valor determinante, ¿qué habría que comprender por ello? (Sartre, 1980, p. 692).¹⁸

Sartre esboza una respuesta en *Cahiers pour une morale* (1983), pero esa publicación, póstuma, no llegó a un resultado tajante¹⁹. A nosotros nos parece que, dentro de la ontología fenomenológica sartreana, debiera responderse afirmativamente, es decir, que es posible que la libertad se tome a sí misma como un valor. Al hacerlo, la libertad deja de tener por finalidad la creación de valores externos a ella misma y se vuelve en el único valor, es decir, la libertad actúa y se busca a sí misma con la finalidad de alcanzar más libertad. Ahora bien, una libertad que se coloca a sí misma como fin, participa, no de la letra, pero sí del espíritu de la filosofía de Marx, en la medida en que, en ésta, el ser humano se coloca a sí mismo como fin de su propia actividad. Algo no del todo contradictorio con ello esboza el mismo Nancy al comentar a Marx diciendo que la voluntad de éste podría ser la hipótesis de una "producción de valor que se convierta en 'creación de sentido'" (*La "production de la valeur devenant 'création de sens'"*) (Nancy, 2002, p. 51).

Por eso, nos parece posible desarrollar una teoría de la libertad basada en la ontología fenomenológica que conteste la pregunta dejada sin respuesta por Sartre y, además, avance más allá de Nancy en lo relativo a la creación del mundo como simple simbolización. Esta teoría de la libertad puede tener como modelo la teoría de la reproducción ampliada del capital, propuesta por Marx. Si se desplaza la capacidad del capital (en cuanto trabajo acumulado) de producir valor y se entiende

¹⁸ Sartre (1980, p. 692). El original dice: "Est-il possible, en particulier, qu'elle [la liberté] se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la habite? Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là?"

¹⁹ Su formulación es de 1947-1948 (Sartre, 1983).

que, en ese proceso, no hay sólo reproducción o producción a partir de lo dado, sino nuevas formas de vida y de valor, el acto de crear valores puede inspirarse en una forma de reproducción ampliada de libertad, en una libertad que, para decirlo en términos sartreanos, se toma a sí misma como fin y se reproduce sin dependencia externa (véase Neira, 1991).

El mismo modelo de reproducción ampliada del capital y de la libertad puede ser aplicado para la creación del mundo. Ello es posible porque, a diferencia de la reproducción ampliada del capital, la reproducción de la libertad y la creación del mundo no son una repetición o acumulación exponencial de lo mismo. Este mundo, que es, propiamente hablando, un mundo nuevo, se diferencia del anterior gracias a una ruptura, producida por la irrupción de la nada, de la ausencia de razón y de continuidad. Los conceptos de libertad y de nada son, además, esenciales para distinguir la mundialización, ya sea como condición histórica de liberación (Marx) o, al contrario, como condición de la globalización, como simple crecimiento y multiplicación, como aglomerado al interior del planeta, lo que está en la línea de lo planteado por Nancy:

El mundo es creado de la nada [*rien*]: eso no quiere decir fabricado por un fabricante especialmente eficaz. Eso quiere decir no fabricado, ni siquiera que salga de la nada (como un aparición milagrosa), sino de manera mucho más estricta [...] la nada [*rien*] misma, si es que se puede hablar así, o más bien la *nada* creciente como *algo* (Nancy, 2002, p. 55).²⁰

En una interpretación inspirada por Heidegger, Sartre sostiene que la nada [*néant*] aparece gracias a actitudes del ser humano que la revelan, de forma que la nada no es un ser o una forma de ser, sino que está sostenida por un existente, por el *Dasein* (Sartre, 1980, p. 1, 4, 52). En francés hay dos palabras para decir “nada”. Nancy usa *rien* y Sartre prefiere, casi siempre, *le néant*, palabra de la que él deriva el verbo *néantiser*, nadificar o aniquilar. *Rien* y *néant* provienen de la misma locución latina, popular, mediante la cual se negaba la existencia de un ente o de una cosa²¹. Por ello, Sartre y Nancy usan el mismo concepto, aunque con distinta palabra: *néant* y *rien*, respectivamente, que, como hemos dicho, en castellano se traduce por “nada”, si bien *rien* no ha dado lugar a un verbo, como sí lo ha hecho *néant* con la expresión *néantiser*. A partir de ello, la relación de la nada con el mundo y con la globalización se establece directamente, pero es necesario definir el concepto fenomenológico de mundo y ver si tiene relación con el concepto que usa Nancy.

Sartre define el mundo (*monde*) como “el complejo sintético de realidades útiles en tanto que se indican unas a otras siguiendo círculos cada vez más bastos en tanto el hombre se anuncia a partir de ese complejo que él es” (Sartre, 1980, p. 52)²². En consecuencia, para Sartre, el mundo no es algo fijo, algo que simplemente esté dado. La noción de mundo, para Sartre, es la síntesis resultante del encuentro, por un lado, del “en-sí”, y, por otro, de la forma como el ser humano vive y se proyecta a partir de ese en-sí. Por ese motivo, el mundo de la ontología fenomenológica no es igual para todos, ni siquiera para la misma persona, en dos instantes diferentes

²⁰ “Le monde est créé du rien: cela ne veut pas dire fabriqué par un fabricant particulièrement efficace. Cela veut dire non fabriqué, et même pas sortant de rien (comme une apparition miraculeuse), mais de manière beaucoup plus stricte [...] le rien lui-même, si on peut parler ainsi, ou plutôt rien croissant comme quelque chose” (Nancy, 2002, p. 55).

²¹ Véase la etimología de ambas palabras en Rey (1986), *Le petit Robert. Dictionnaire de la langue française*.

²² “Le complexe synthétique des réalités utensiles en tant qu’elles s’indiquent les unes les autres suivant des cercles de plus en plus vastes et en tant que l’homme se fait annoncer à partir de ce complexe ce qu’il est” (Sartre, 1980, p. 52).

de su vida, ya que cada cual se proyectará en él, a partir de los mismos hechos, de distinto modo y de acuerdo a los fines que realice en el momento, lo que hará aparecer otras cualidades objetivas de ese mundo.

La noción sartreana de mundo supone a un ser humano libre. Es esta libertad la que lo hace aparecer como tal (lo que no significa que le dé existencia). El aglomerado se convierte en mundo cuando el ser humano, en su acción, se vincula con él, no como un simple dato, sino como una posibilidad, como parte de un proyecto. Sartre no pretende que la existencia del mundo dependa del ser humano. Lo que pretende Sartre es que el mundo tiene un sentido, que el mundo nunca es neutro, porque las cualidades objetivas de éste aparecen por medio de una libertad. Sartre confirma dicha afirmación a lo largo de toda su obra. En *L'être et le néant* (Sartre, 1980), el mundo toma la forma de *situation*, que posee cinco formas principales: mi lugar, mi pasado, mi entorno, mi prójimo y mi muerte (*Quatrième partie, I, 2*). Ello se explica porque:

El coeficiente de adversidad de las cosas, en particular, no podría ser un argumento contra nuestra libertad, pues es *por nosotros*, es decir, por el colocar un fin previo que surge este coeficiente adversidad. Tal roca, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarla, será, en cambio, una ayuda preciosa si quiero escalarla (Sartre, 1980, p. 538).²³

Más tarde, en la *Critique de la raison dialectique*, Sartre señala que el proyecto es parte de la situación objetiva, es decir, el proyecto no es una concepción racional propuesta por una mente objetivante y una voluntad que todo lo desea abarcar, sino una orientación de acción pre-racional. Dado que en la situación siempre hay una acción que la hace aparecer como tal, la noción implica siempre un proyecto pre-racional (Sartre, 1960, p. 66). De ahí que, inspirándonos en Sartre, podemos entender que ni la mundialización ni la globalización sean un tipo de cualidad inmutable de un estado de cosas, de un estado de sociedad o incluso de *lo dado* (*le donné*). El mundo o, su contrario, lo global revelan su cualidad de tales porque la acción del ser humano los hace aparecer como tales. De ahí la explicación que Nancy da al inicio de *La création du monde ou la mondialisation*, donde afirma que el "ou" puede ser conjunción, disyunción o substitución (Nancy, 2002, p. 9). Interpretado desde el punto de la vista de la ontología fenomenológica, el valor que pueda tomar el "o" dependerá de la acción humana que crea valores, que crea libertad. Eso nos permite, además, interpretar el ya mencionado texto de Marx: la universalización del mercado y de las relaciones económicas puede ser condición de liberación individual al generar las condiciones para una revolución proletaria mundial o, al contrario, la misma universalización se puede volver aglomeración si, por ejemplo, la capacidad de rebelión es adormecida por el consumo o, lo que es más, por la esperanza de consumo creciente e ilimitado, como la que se extendió a todos los pueblos del mundo durante el siglo XX, pues el proyecto de consumo hace que la universalización de las relaciones económicas se convierta en aglomerado.

Ahora bien, el sinsentido sólo es entendible en una situación, y toda situación es relativa a los fines del ser humano, al proyecto. Que globalización pueda ser un mundo sin sentido, no depende de una característica de ésta, porque dicho sin sentido sólo puede aparecer por medio de un ser humano. Sólo para un ser

²³ "Le coefficient d'aversion des choses, en particulier, ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'aversion. Tel rocher, que manifeste une résistance profonde si je veux la déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader" (Sartre, 1980 p. 538).

humano el mundo, transformado en aglomerado, puede ser sin sentido, porque tanto el sinsentido como el sentido aparecen por medio del ser humano. Lo que hace insoportable la situación de los trabajadores es su contraste con el proyecto de liberación enunciado por algunos filósofos de mediados del siglo XIX y, de manera sistemática, desde el *Manifiesto comunista*. Sabiendo que hay una posibilidad de un mundo, el mundo presente puede manifestar su carácter insoportable.

La denuncia que hace Nancy relativa a la desaparición de la ciudad bajo la indistinción de una superficie planetaria urbanizada por completo bajo el *crecimiento indefinido de la techno-science y de la aglomeración*, sólo puede ser hecha porque el pensamiento de Nancy transporta, explícita o implícitamente, un modelo de ciudad de otra naturaleza. El modelo que Nancy contrapone a la aglomeración urbana extendida por todo el mundo es un modelo de ciudad en tanto *polis*, es decir, un modelo de lejana inspiración aristotélica. Para Aristóteles, la ciudad (*polis*) es un espacio de relaciones libres y protegidas, no un conjunto de construcciones (Aristóteles, 2005, § 1253). Que el aglomerado urbano se transforme en el espacio de una ciudad requiere un proyecto de trascender el aglomerado. Por eso, incluso si Nancy no es del todo consciente de ello, sus planteamientos suponen algo que, tal vez, no sea exactamente una trascendencia, en el sentido estricto que le da Sartre, es decir, colocada fuera del mundo y hacia lo cual éste tiende por medio de la acción humana, pero al menos supone la idea de un proyecto.

Inspirándonos en la ontología fenomenológica, podemos entender que el aglomerado inicia su transformación gracias al sentido que la acción del ser humano le da al sinsentido que es ese aglomerado. Con ello, aparecen las cualidades objetivas del aglomerado y, al mismo tiempo, puede aparecer el sentido, es decir, la transformación del aglomerado en ciudad. De acuerdo con la ontología fenomenológica sartreana, que aquí compartimos, el sentido no es fruto de una simbolización, sino de un acto y, en consecuencia, tiene siempre el carácter de hecho, carácter que también exige Marx. Nancy, en cambio, es más ambiguo al respecto. Sostiene “que un mundo sólo es mundo para quien lo habita”²⁴ (Nancy, 2002, p. 35), lo que aparentemente está en la línea de la ontología fenomenológica, pero, a pesar de dicha afirmación, no concibe que el habitar sea fruto de un proyecto. Por eso, en *Urbi et orbe*, Nancy no termina de concebir que la deconstrucción de la onto-teología pueda ser o incluso sea un hecho, un hecho histórico, y que a ella contribuyan o puedan contribuir tanto las acciones como las interpretaciones y las simbolizaciones.

La deconstrucción puede ser fruto de una interpretación, pero también puede tener lugar por la evolución de la historia, por el simple desarrollo de las fuerzas productivas o por resultado de un proyecto humano. Si la deconstrucción, que Nancy y también nosotros entendemos, inspirándonos en Derrida, como el trabajo con ciertos conceptos sin intentar ni superarlos ni criticarlos (Derrida, 1997, capítulo 2), es posible que en la historia se dé la deconstrucción, sin que se sea consciente de ello, sin que la deconstrucción misma sea tematizada. Nada impide que la deconstrucción se dé fuera del ámbito filosófico, por medio de transformaciones históricas y culturales en las que el ser humano habita o pueda habitar, transformaciones que, por cierto, tendrán un efecto filosófico, pero no un origen filosófico, como es, por ejemplo, el caso del etnocentrismo en crisis que denuncia Derrida (1997, capítulo 2).

Un proyecto histórico de deconstrucción que contribuya a la liberación de la aglomeración no debiera ser, por lo tanto, sólo obra de filósofos que trabajan con símbolos, como es la orientación que se deduce del volumen de Nancy

²⁴ “[...] un monde n’est monde que pour qui l’habite” (Nancy, 2002, p. 35).

titulado *La création du monde ou la mondialisation*. Nos parece que dicho *proyecto* de superación de la aglomeración puede ser mejor entendido (y llevado a cabo) desde una perspectiva sartreana, no como fruto de una conciencia reflexiva sobre símbolos, sino como práctica histórica, se reflexione o no posteriormente sobre ella. De acuerdo con esta doctrina, no es tan importante saber si la alienación existe o no, si la globalización es un hecho, sino qué se hace de ella. No hace falta ser un intelectual o un filósofo para participar en el dar sentido al mundo, porque la vida humana es un intento de sobrepasar cualquier situación dada, incluyendo la de la alienación: “La conducta más rudimentaria debe determinarse a la vez en relación con los factores reales y presentes que la condicionan y en relación con un objeto futuro que intenta hacer nacer” (Sartre, 1960, p. 63)²⁵. La posibilidad de deconstruir no es incompatible con la noción específica del existencialismo sartreano llamada *proyecto*, a condición de despojarla de algunos residuos voluntaristas, fundados en una conciencia o un ego objetivante y ansioso de poder. Ello es posible justamente porque cabría la posibilidad de “nadirificar” el mundo (*le néantiser*). Sartre lo plantea en estos términos:

El ser por el cual la Nada viene al mundo es un ser en el cual, en su Ser, es asunto de la Nada de su Ser: el ser por el que la Nada viene al mundo debe ser su propia Nada [...]. El ser no podría engendrar más el ser y, si el hombre está englobado en este proceso de generación, no saldrá de él más que el ser. Si debe poder interrogar sobre este proceso, es decir, ponerlo en cuestión, es necesario que pueda tenerlo a la vista como un conjunto, es decir, ponerse él mismo *fuera del ser* y al mismo tiempo debilitar la estructura de ser del ser. Sin embargo, no está dado a la “realidad humana” el nadirificar [anéantir], ni siquiera provisoriamente, la masa de ser que está puesto delante de ella. Lo que puede modificar es su *relación* con este ser” (Sartre, 1980, p. 58-59).²⁶

Desde el punto de vista de la ontología fenomenológica, el “fuera del ser” y el “debilitar la estructura de ser del ser”, puede ser interpretado como un valor análogo - no equivalente - a la idea de creación *ex-nihilo* que exige Nancy. Nancy busca dar con una mundialización que no consista en la simple reproducción ampliada del capital y que no sea un fenómeno local, sino mundial. La diferencia entre globalización y mundialización está dada por el surgimiento de una noción casi metafísica: la creación, pues el paso del mundo al mundo, y no del mundo a la globalización, implica que, al interior de aquél, se produzca algo nuevo, algo que no es continuidad, sino más bien ruptura con la simple reproducción de lo existente. La libertad fenomenológica es una posibilidad de impedir que la mundialización se transforme en globalización, en suma de cantidades, en extensión invasiva, o de impedir que la globalización se expanda e invada todo el mundo. Ello se logra mediante el acto de ruptura, de colocar “fuera del ser” lo global mediante actos. ¿Y, fuera de cuál ser? Del ser de la “globalidad de injusticia sobre el fondo del equivalente general”. Ponerse fuera del ser no es una simbolización, sino una forma de ser y una

²⁵ “La conduite la plus rudimentaire doit se déterminer à la fois par rapport aux facteurs réels et présents qui la conditionnent et par rapport à un certain objet à venir qu’elle tente de faire naître” (Sartre, 1960, p. 63).

²⁶ “L’être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être : l’être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant [...] L’être ne saurait engendrer que l’être et, si l’homme est englobé dans ce processus de génération, il ne sortira de lui que de l’être. S’il doit pouvoir interroger sur ce processus, c’est-à-dire le mettre en question, il faut qu’il puisse le tenir sous sa vue comme un ensemble, c’est-à-dire se mettre lui-même *en dehors de l’être* et du même coup affaiblir la structure d’être d’être de l’être. Toutefois il n’est pas donné à la “réalité humaine” d’anéantir, même provisoirement, la masse d’être qui est possédée en face d’elle. Ce qu’elle peut modifier, c’est son *rapport* avec cet être” (Sartre, 1980, p. 58-59).

forma de actuar, las que pueden, además, adquirir una forma simbólica, pero que son, ante todo, un acontecimiento ontológico. Tal es, a nuestro juicio, el sentido del “materialismo radical”, precisamente “sin raíces”, que Nancy vincula con la idea de *création ex nihilo* y tal es, además, el sentido del materialismo, también radical, en cuyo proyecto se encuentran Marx, Sartre y Nancy.

¿Simbolización del mundo o creación del mundo?

Para Nancy, la creación del mundo consiste en crear el sentido o el valor de la inversión (*Umwertung*). Ahora bien, esa propuesta de Nancy no es lo mismo que la inversión real que buscaba Marx y a la que incluso adhiere Nancy en *Urbi et orbe*, al menos hasta la página 55 de *Urbi et orbe*. A partir de entonces, la mundialización parece ser planteada por Nancy como la creación de una simbolización dadora de *sentido* al mundo desde el mundo mismo. “Nuestra tarea, hoy, no es nada menos que la tarea de crear una forma o una simbolización del mundo” (Nancy, 2002, p. 59)²⁷. Ahora bien, hay cierta ambigüedad en la utilización del concepto de simbolización (*symbolisation*), porque esa tarea de dar sentido al mundo es planteada, al mismo tiempo, como una “lucha” (*lutte*) que consiste en plantear, en cada gesto y conducta:

¿Cómo comprometes [*engages*] el mundo?, ¿cómo remites [*renvoies-tu*] a un disfrute [*jouissance*] del mundo en tanto tal y no a la apropiación de una cantidad de equivalente? (Nancy, 2002, p. 59).²⁸

Nancy tiene razón al afirmar que lo exigido como sentido es algo concreto y situado en el campo moral, lo que se manifiesta por los verbos que usa: *engager*, *renvoyer*, *jouir*. Con todo, Nancy no deja claro cómo esta noción de creación de sentido a partir de la simbolización podría llegar a crear efectivamente un sentido y, con ello, hacer que la globalización se transforme en mundialización. Pero una cosa es que el sentido tenga un aspecto moral y otra, muy distinta, es que se restrinja al campo de lo moral a una simbolización, en desmedro u olvido de la transformación misma del aglomerado en mundo. Su insistencia en lo concreto y en el compromiso no tienen continuidad en el texto -tal vez porque se trató de una simple conferencia-, pero incluso esto no justifica que, lo que sigue, sea una restricción del papel de la creación al sentido y a la simbolización. Para la ontología fenomenológica, en cambio, esto sólo se puede lograr mediante un proyecto humano que haga aparecer ese aspecto del mundo.

Para medir la importancia del tema de la simbolización, conviene volver sobre *La ideología alemana*, libro que Marx escribe justamente para arreglar cuentas con quienes creen que lo que está en cuestión se reduce al sentido y libro que juega un papel importante en la argumentación de Nancy. El distanciamiento de Marx respecto de los filósofos que pretendían ser de vanguardia en su época se debe a que, para éstos, el problema moral surgido por la condición del ser humano en los países industrializados de Europa, a comienzos de la revolución industrial, se resuelve con

²⁷ “Notre tâche aujourd’hui n’est rien de moins que la tâche de créer une forme ou une symbolisation du monde” (Nancy, 2002, p. 59).

²⁸ “Comment engages-tu le monde? comment renvoies-tu à une jouissance du monde en tant que tel, et non à l’appropriation d’une quantité d’équivalence?” (Nancy, 2002, p. 59). Hemos traducido *engages-tu le monde* por *comprometer al mundo*, pues la preposición *al*, por indicar la transitividad, da cuenta de que el mundo es un elemento de una relación y no un objeto, como indicaría la preposición *el* en la traducción, a nuestro juicio incorrecta: ¿cómo comprometes *tu el mundo*?

una nueva forma de concebir al ser humano. Marx, en cambio, sostiene que poco o nada se logra sustituyendo una concepción del ser humano por otra, porque lo que hay que modificar es la base que permite la existencia del ser humano. Marx pone el acento en los medios de subsistencia del ser humano en la historia, en el proceso real de producción, en el “wirklicher Produktionsprozeß” (Marx y Engels, 1986, p. 231). El *wirklicher Produktionsprozeß* genera una ruptura con lo existente, en especial con el conglomerado y la acumulación de capital que oprime al ser humano. Ello es el movimiento político que crea las condiciones que permiten la existencia de un individuo personal, destinado a sustituir al individuo accidental o contingente (Marx y Engels, 1986, p. 264), lo que es siempre más que la simbolización.

En cambio, al concluir *Urbi et orbe*, Nancy realiza un giro o “retroceso” hacia una noción más simbólica del concepto de creación, lo que debilita su planteamiento sobre el *Reabrir cada lucha posible por un mundo para formar lo contrario de una globalidad de injusticia sobre el fondo del equivalente general*, como él desea. Es que, lo contrario de una globalidad de injusticia no es sólo un *sentido* contrario al equivalente general, sino la aparición de un mundo distinto y justo.

Es necesario constatar que, al final de *Urbi et orbe*, Nancy restringe el significado de la noción de *création*, que había tratado dos años antes en la conferencia *De la création*, y donde dicha noción tenía un carácter ontológico²⁹. Nancy (2002, p. 56) hace un uso algo débil de la noción de deconstrucción. Débil, porque la noción de *déconstruction*, al menos como la enuncia Derrida en *De la grammatología*, es un asunto de sentido, pero la deconstrucción no se limita al solo sentido y a la simbolización³⁰ y puede ser entendida como una obra, como una acción, como un hecho de la historia o de un mundo provisto de sujeto, algunas de cuyas manifestaciones pueden ser simbólicas.

Tal vez esta restricción del significado del concepto de creación por parte de Nancy se deba a que no desea restablecer un tras mundo, un más allá, por lo que debe renunciar a un ideal que se alcance al final de la historia, como era en el caso de Marx, o a una noción de trascendencia como la propone Sartre. Por ello, Nancy sostiene que la *mondialité* es la *symbolisation* del mundo, es decir, una forma del mundo de hacer símbolo en sí mismo, consigo mismo, lo que hace posible la circulación de sentido sin remitir a otro mundo (Nancy, 2002, 59).

Ahora bien, ¿se puede sostener que la tarea filosófica consista en comprometer y gozar de un mundo que no es un equivalente general y, al mismo tiempo, interpretar la noción de compromiso y goce como puro símbolo? Aceptamos que una modificación de sentido da lugar a nuevas acciones, las que dan lugar a nuevos resultados y a nuevos sentidos, de forma que entendemos el papel creativo real que Nancy otorga a la simbolización. Ahora bien, el papel creativo de la simbolización es insuficiente para hacer que la globalización se vuelva mundialización. El compromiso que una mundialización implica se comprende mejor a partir de una concepción que sitúe tanto el tránsito desde la globalización como la creación en una relación que haga aparecer, por medio de la acción humana, las cualidades objetivas del mundo, con o sin simbolización, a partir de la creación de valores. La creación no puede ser

²⁹ El planteamiento de *Urbi et orbe* sobre el sentido de la creación difiere del que él mismo Nancy sostuvo en una conferencia, de 1999, titulada *De la création*, reunida en el mismo volumen que el primer artículo. En *De la création*, la novedad creativa remite, según Nancy, a la teología monoteísta y a la idea de producción a partir de nada (Nancy, 2002, p. 85), que no es ni producción ni reproducción de un ser y, sin embargo, tiene que ver con un carácter transitivo del verbo ser (Nancy, 2002, p. 89).

³⁰ Derrida la define en estos términos: “Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n’ajustent leurs coups qu’en habitant ces structures [...] opérant nécessairement de l’intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement [...] l’entreprise de déconstruction est toujours d’une certaine manière emportée par son propre travail” (Derrida, 1997, p. 39).

una simple producción – en eso Nancy tiene razón, porque desaparecería su carácter *ex-nihilo*, y debe ser *sans donné* –, pero el *sans donné* no consiste en eliminar el mundo por medio de una simbolización. Por eso, la noción de creación alcanza su necesaria riqueza y utilidad para entender la relación entre globalización y mundo por medio de la noción de situación propuesta por la ontología fenomenológica, con el adicional de que, además, esta noción mantiene la contingencia y el *rien de raison* del mundo, que exige Nancy, porque la noción de situación propuesta por Sartre no es una razón ni un colocarse fuera del mundo. Entendiéndolo de esta forma, se produce una nueva y singular situación ontológica, que consiste en dar forma a una diferencia de valores que no se reduzca a la diferencia de riqueza en dinero (equivalente general), sino una diferencia de “singuliers”, tal como desea Nancy (Nancy, 2002, p. 59), hecho en el que coincidiría, a pesar de sus diferencias, con Marx y Sartre.

Referencias

- ARISTÓTELES. 2005. *Política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 284 p.
- CONDORCET. 1970. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Jean Vrin, 247 p.
- DERRIDA, J. 1997. *De la grammatologie*. Paris, Éditions du Minuit, 446 p. (Collection Critique).
- LYOTARD, J.-F. 2000. *La condition postmoderne*. Les Éditions du Minuit. Paris. 110 p.
- MARX, K.; ENGELS, F. 1986. *Die deutsche Ideologie*. Berlin, Dietz Verlag. Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Band I, 688 p.
- MARX, K.; ENGELS, F. 1970. *La ideología alemana*. Barcelona, Editorial Grijalbo, 746 p.
- NANCY, J.-L. 2002. *La création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée, 180 p.
- NEIRA, H. 1991. *La liberté comme invention de la liberté*. Lille, Francia. Tesis doctoral. Universidad de París VIII, 402 p.
- REY, A. 1986. *Le petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, Paris. 2172 p.
- SARTRE, J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, Tome 1, 756 p.
- SARTRE, J.-P. 1980. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 692 p.
- SARTRE, J.-P. 1983. *Cahiers pour une morale*. Paris, Gallimard, 602 p.
- VAN ROODEN, A. 2010. *L'Intrigue dénouée: politique et littérature dans une communauté sans mythes*. Países Bajos. Tesis doctoral. Universidad de Tilburg, 394 p.
- VAN ROODEN, A. 2006. A sacred touch. Poetry and the sacred in the work of Nancy. In: CONGRESO DE LA INTERNATIONAL ASOCIATION OF PHILOSOPHY AND LITERATURE (IAPL), Friburgo, 2006. Conferencia pronunciada en el congreso.

Submetido em: 15/12/2009

Aceito em: 26/02/2010