

NOSOTROS ANIMALES. APROXIMACIONES  
A UNA LECTURA ZOOPOLÍTICA ENTRE DERRIDA Y NANCY<sup>1</sup>  
*We animals. Approaches on a zoopolitical reading between Derrida and Nancy*

*Cecilia Cozzarin*  
*Universidad de Buenos Aires*  
*cecicozzarin@gmail.com*

**Resumen:** Tomando como punto de partida el estudio de la inquietud derrideana en torno al animal en *El animal que luego estoy si(gui)endo* y el *Seminario La bestia y el soberano, Volumen I*, es posible advertir la identificación de la pregunta por el animal con la cuestión del *otro* que en esos textos el autor pone de relieve al discutir el concepto de responsabilidad. Este artículo analiza la relación que existe entre aquella inquietud y el pensamiento nancyano, teniendo en cuenta la estrategia de dos escrituras filosóficas –la de Derrida y la de Nancy– que tocan al animal para dar cuenta de los aspectos ético-políticos o, más precisamente, “zoopolíticos”, a los cuales este toque da lugar.

*Palabras clave:* **animal / responsabilidad / zoopolítica / nosotros**

**Abstract:** Taking as a starting point the study of the derridean concern about the animal in *The Animal That Therefore I Am* and *The beast and the Sovereign, Volume I*, it is possible to notice the identification of the question of the animal with the issue of the *other* that the author emphasizes when discussing the concept of responsibility. This article analyzes the existing connection between that concern and the nancyan thinking, regarding the strategy of two philosophical writings –Derrida’s and Nancy’s– that touch the animal in order to disclose the ethical-political or, more precisely, “zoopolitical” aspects, to which this touch gives place.

*Keywords:* **animal / responsibility / zoopolitics / we**

En 1997 se celebró en Cerisy-la-Salle (Francia) el tercer<sup>2</sup> coloquio en torno a la obra de Jacques Derrida, al cual él mismo puso por título “El animal autobio-

---

1. Este artículo es una reformulación de los trabajos publicados en las actas de las IX Jornadas de Investigación en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata y de las IV Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

2. Los dos coloquios anteriores llevaron los títulos “Los fines del hombre” (1980) y “El paso de las fronteras” (1992). Como nos recuerda Evelyn Galiazo, siguiendo al propio Derrida, “estos títulos dan cuenta ‘de un mismo y único movimiento’ (el de lo humano) que, en el transcurso de tres décadas ‘se dibuja buscando su fin’”. E. Galiazo, “¿Quiénes somos nosotros? Los herederos del sujeto en el debate comunitario”, en *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Mónica B. Cragnolini (comp.), Buenos Aires, La cebra, 2009, p. 180.

gráfico”. En dicho coloquio Derrida pronunció la conferencia “El animal que luego estoy si(gui)endo (continuará)”<sup>3</sup> donde expuso el germen de su pensamiento sobre la animalidad, el cual se encontrará a la base de lo que, posteriormente y hacia el final de su vida, desarrollará en términos de “zoopolítica”<sup>4</sup>.

Lo que podría pensarse como la condensación de su filosofía adquiere por entonces el marco inaugural de la pregunta por el animal que, en términos generales, fue (y ha sido siempre para este autor) la cuestión del *otro*<sup>5</sup>. Existe una inquietud por la experiencia humanamente desconcertante de la “animalsonancia”, fenómeno por medio del cual los animales se nos aparecen realmente y nos provocan el pensamiento. En ese sentido, Derrida formula su reflexión en torno a la responsabilidad, puesto que “la susodicha cuestión del mencionado animal consistirá en saber no si el animal habla sino si puede saber lo que quiere decir *responder*”<sup>6</sup>.

Por su parte, Jean-Luc Nancy no pudo asistir al coloquio por cuestiones de salud y, en consecuencia, escribió una conferencia que fue publicada *a posteriori* en las actas y llevó el título sugerente de “Borborigmos”<sup>7</sup>. De este modo, Nancy acusaba su propia imposibilidad de responder en torno al nombre o la obra *de* Derrida, tal como le habían propuesto. Es por ello que elige la cuestión del *tal*, como si se tratara de un tono peculiar o rastro que encuentra a lo largo de toda la obra derrideana:

*tal* que no es *como tal*, *tal* que se sostendría por sí mismo (...), ni *tal* que en sí mismo, sino *tal* sin relación de género, sea de su propio género, o bien estrictamente único en su género, y al mismo tiempo sin generalidad ni genericidad: el idioma de lo único singular: *un tal*, *tal Derrida*<sup>8</sup>.

---

3. En rigor, se trata de un conjunto de conferencias que fueron publicadas luego del coloquio en un único volumen, *Lanimal que donc je suis*, por la editorial Galilée en 2006. El libro fue posteriormente traducido al español por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel y publicado en 2008 por la editorial Trotta con el título *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

4. Podemos arriesgar que los últimos seminarios dictados por Derrida en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) entre 2001 y 2003 sobre “la bestia y el soberano” constituyen un intento de sistematización de su crítica a la biopolítica y la propuesta de una alternativa “zoopolítica”.

5. La ética derrideana podría definirse como una ética de la otredad, cuyas figuras son el extranjero, el espectro y, por supuesto, el animal.

6. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 23.

7. Como sonidos de las tripas o de la “panza”.

8. J.-L. Nancy, “Borborigmes”, en *Lanimal autobiographique*, M. L. Mallet (comp.), Paris, Galilée, 1999, p. 164. Las traducciones de este texto son mías, C. C.

Este “al mismo tiempo” es el efecto que supone esta indeterminación del *tal*, como fenómeno de (des)identificación o extrañamiento respecto del *otro* –en este caso, Derrida– del cual el propio Nancy da cuenta al modo de un chasquido de dedos o el disparador de un mecanismo [*déclit*]. Lo que hace que Derrida aparezca es entonces “su ruido, su eco, su grito sordo o su roce, su murmullo o su resplandor”<sup>9</sup>.

Sin embargo, Nancy en ningún momento menciona al animal. Ni siquiera brinda una “indicación” o “indicio” que pudiera vincular su pensamiento con el animal de Derrida. Cabe entonces preguntarse ¿qué relación existe entre la inquietud derrideana y el pensamiento nancyano? La tarea que nos concierne es la de analizar dos escrituras filosóficas que, a nuestro parecer, tocan al animal y poner de relieve los aspectos ético-políticos fundamentales de ese toque.

Para dar cuenta de ese “toque” nos valdremos, en primera instancia, de la propuesta zoopolítica de Jacques Derrida; luego, del recorrido por algunos textos específicos del *corpus* nancyano que evidencian, a nuestro criterio, un tratamiento –y no un rechazo u “olvido”– del animal; y, por último, de la propuesta que surgiría de un pensamiento zoopolítico entre Derrida y Nancy.

### **La cuestión del animal que sigue (a) Derrida**

Derrida denuncia el modo en que, desde Descartes –pasando por Kant, Heidegger, Lacan e incluso Lévinas–, la filosofía occidental ha operado respecto del animal. Los filósofos “de cierta época” no han tenido en cuenta la experiencia del animal que los interpela, es decir, esa mirada del otro que los convoca a interrogarse, por ejemplo, sobre cómo estar con él. Se trata entonces, no solamente de un olvido epocal, sino de una “inmensa denegación” que atraviesa toda la historia de la autodenominada “humanidad”<sup>10</sup>. Como encerrados en un pensamiento sin ventanas, estos filósofos realizaban un recorte dentro del mundo para asignarle al animal un lugar fijo y predeterminado: el de una cosa vista y no vidente. Así, no hacían más que convertirlo en un teorema. El sentido de “humanidad” que Derrida critica se apoya entonces sobre la exclusión de la vida animal, justamente porque estos hombres jamás se han sentido “desnudados” por ella, lo cual hubiera implicado establecer con ella una relación más profunda: ni aquella de la compasión, ni la de la domesticación, sino la de la responsabilidad. Esta humanidad devoradora del animal,

---

9. *Ibidem*, p. 165.

10. Más adelante pondremos en diálogo este diagnóstico derrideano con el que Nancy realiza respecto de los peligros que conllevan los denominados “inmanentismos”.

que lo introyecta sin más y lo excluye también sin más, es una comunidad denegadora que “instituye lo propio del hombre, [a partir de] la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio”<sup>11</sup>. Lo que aquí señala Derrida es la importancia de deconstruir la lógica del límite o “limitrofia” entre lo humano y lo animal que ha afectado desde siempre al pensamiento occidental exponiendo, por el contrario,

una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir “seres vivos” es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte<sup>12</sup>.

En su obra *Le silence des bêtes* (1998), Elisabeth de Fontenay dedicó dos capítulos a la cuestión del animal en Derrida: el primero llevó el título “La mort du hérisson” y el otro, “Retour au sacrifice”. Para la autora es importante destacar, “a propósito de Derrida más aún que a propósito de otros autores, que el ‘animal’ en cuestión no funciona como un referente sino que se da como el puro significante de un cierto significado”<sup>13</sup>. Parte del texto *Points de suspension*, donde el argelino diseña la figura del erizo y la pone en tensión con el efecto de escritura de un poema: como el erizo, el poema –y podríamos arriesgarnos a decir toda escritura– es imposible de pensar en términos del “sujeto”. En ese sentido, el erizo se encuentra siempre “fuera de tu presencia, humilde, cerca de la tierra, en lo bajo”<sup>14</sup>. Fontenay subraya que este erizo no se parece en nada al “fragmento” del romanticismo que Schlegel<sup>15</sup> describe como totalidad orgánica, indiferente a su ambiente y cerrada sobre sí misma. Aunque la comparación sea también con el erizo, Derrida sostiene que el poema-erizo “no tiene ninguna relación a sí –es decir, de individualidad totalizante– (...) no puede decir yo, ni soy, ni allí o aquí”<sup>16</sup>. Sin embargo, el erizo derrideano nos conduce más allá de la metáfora hacia un espacio de

---

11. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, p. 30.

12. *Ibidem*, p. 48.

13. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 705. Las traducciones de este texto son mías, C. C.

14. *Ibidem*, p. 707.

15. “Parecido a una pequeña obra de arte, un fragmento debe estar totalmente desconectado del mundo circundante, y cerrado sobre sí mismo como un erizo”. Fragmento 206 de *L'Athenaeum*, citado en *Ibidem*, p. 708.

16. *Ídem*.

“revelación”: la muerte (del) animal. Fontenay nos recuerda que la figura del erizo instaura una lógica catacrética que pone de relieve el vínculo entre su muerte y la técnica, ya que es posible pensar la muerte del erizo a partir de los cadáveres que se ven al costado de las rutas o autopistas.

Derrida propone del erizo –y del poema– un pensamiento historial, sin dejar de asociar con la autopista la muerte que viene adelante del pequeño mamífero, el cual la escucha venir, pero no la ve jamás, enceguedido como está por el miedo que lo hace bolita.<sup>17</sup>

En “Retour au sacrifice” Fontenay retoma la pregunta acerca de la responsabilidad animal y el indiscutible “no” con el cual se ha respondido siempre en la metafísica occidental. Dicho “no” constituye lo que Derrida denomina una “estructura sacrificial” que subyace en todo humanismo, y más profundamente en los de Heidegger y Lévinas, puesto que “no sacrifican el sacrificio”. Fontenay explica que, del modo en que la responsabilidad es articulada por estos humanismos, “no es en efecto contra la vida en general que está prohibido atentar, sino solamente contra la vida del hombre”<sup>18</sup>. Por lo tanto, en este límite a la responsabilidad, Derrida ve desplegarse una figura de la subjetividad carnofalocentrista que supone un sujeto masculino, hablante y carnívoro. Como recuerda Fontenay, toda una “civilización del sacrificio” cuya consecuencia se evidencia en el modo de comer, devorar e introyectar a los animales, a quienes “hacemos vivir y morir en el proceso de una técnica racional”<sup>19</sup>. Es por ello que al final del capítulo se pregunta por lo que podríamos denominar, siguiendo a Mónica B. Cragolini, la “comunidad de los vivientes”<sup>20</sup>:

[una] manera de estar juntos –entre hombres, entre hombres y mujeres, entre enfermos y sanos, entre muertos y vivos, entre niños y adultos, entre locos y sensatos, entre hombres y bestias, entre las bestias mismas– [que] ayude a reinscribir al animal en una cadena simbólica que no haga más de él un buen negocio.<sup>21</sup>

En ese sentido, para Derrida es un hecho que sus gatos son reales porque él mismo se encuentra *entre* ellos –incómodo-cómodo–, en esa ambigüedad

---

17. *Ibidem*, p. 710.

18. *Ibidem*, p. 714.

19. *Ibidem*, p. 716.

20. Por ejemplo, en la lectura de su trabajo “La “robinsonada hiperbólica”: el lugar del animal en la subjetividad moderna” para el XVI Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Buenos Aires, marzo de 2013.

21. *Ídem*.

frente a uno de los interrogantes filosóficos más transitados: “quién soy”. Sin embargo, el animal siempre se adelanta:

Si digo ‘es un gato real’ que me ve desnudo es para señalar su irreemplazable singularidad (...). Nada podrá nunca hacer desaparecer en mí la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto.<sup>22</sup>

Este gato aparece entonces como un *tercero*<sup>23</sup> con el que parecería darse un duelo cara a cara a partir del cual se trastocan los límites que separan al hombre del animal. Así, el animal aparece primero y quizás no es posible decir nada al respecto. ¿Al respecto de qué? De aquello que antes parecía tan claro...

No puedo entonces más que morderme la lengua, en el momento en que me pregunto ‘¿quién?’. ¿Pero, *quién*, por lo tanto? Puesto que ya no sé entonces (a) quién estoy si(gui)endo o a quién expulso, quién me sigue o quién me expulsa. Quién va antes o quién va detrás de quién. Ya no sé por dónde empezar. Locura: *We’re all mad here. I’m mad. You’re mad.*<sup>24</sup>

Estar con el animal es una locura y, por ello, surgen estas preguntas zoológicas: “¿en qué sentido del ‘prójimo’ (...) debería decir que estoy próximo o *cerca* del animal (...)? ¿El estar-con-él como estar-al-lado-de-él? ¿Estar-cerca-de-él? ¿Estar-tras-él? ¿*Ir-tras-él* en el sentido de la caza, del adiestramiento, de la domesticación, o *ir-tras-él* en el sentido de la sucesión y de la herencia?”<sup>25</sup>. El animal me rodea y la filosofía lo ignora, se dice a sí mismo e, inmediatamente, el cuestionamiento se circunscribe:

No hay que ser un experto para prever que [estas preguntas] implican un pensamiento de lo que quiere decir vivir, hablar, morir, ser y mundo como ser-en-el-mundo o como estar-en-el-mundo o ser-con, ser-ante(s), ser-detrás, estar-tras, (...) tras lo que ellos denominan el

---

22. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, pp. 24-25.

23. Esposito parte de la heterogeneidad esencial que existe entre “yo” y “tu” y sostiene que la *tercera persona* (que nosotros llamamos “tercero”) “remite siempre a un referente externo de tipo objetivo, a algo o a alguien, pero no a un alguien no individuado como *esta* persona específica, pues no es referible a nadie o bien es extensible a todos (...) ella se sitúa precisamente en el entrecruzamiento entre nadie y cualquiera.” (R. Esposito, *Tercera persona*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 155)

24. J. Derrida, *op. cit.*, p. 25

25. *Ibidem*, p. 26.

animal (...). *Tras y al lado* de lo que ellos denominan el animal y *con él*. Lo queramos o no y hagamos lo que hagamos con ello.<sup>26</sup>

Del mismo modo, en el transcurso del seminario dictado entre 2001 y 2002<sup>27</sup> el autor explica cómo esta operatoria del pensamiento occidental respecto del animal ha sido también desde siempre una cuestión netamente política, definida por las relaciones entre “la bestia y el soberano”, las cuales describen la escena política filosófica e histórica como la separación, o el límite absolutamente inamovible, entre el hombre y el animal. Dicha separación se encuentra fundada sobre la presunta distinción ontológica entre dos tipos de *zôon*: el primero –el hombre–, propietario de la razón; y el segundo –el animal–, carente de la misma. Esta disposición artificial de la arena política es puesta al descubierto por Derrida al modo de lo que propone denominar una zoopolítica, alejándose de la distinción agambeniana entre *bios* y *zoe*, puesto que para el autor francés, “el hombre es ese ser vivo que está atrapado por la política, es un *ser vivo* político, (...) es esencialmente zoopolítico en su vida misma”<sup>28</sup>. Para Derrida, la política se encuentra contaminada desde siempre por la cuestión animal y su preocupación gira en torno a descubrir la manera en que se la ha excluido.

Derrida aborda entonces la cuestión animal de un modo configurado, esta vez, como el paso de lobo, aquella fuerza insensible, que se no se ve ni oye venir, pero que, *al mismo tiempo*, es cruel –¿cómo podría ser cruel algo insensible?–. Con ello, se introduce la denominada “razón zoológica” que termina siendo, en definitiva, la razón de la política y la racionalidad en general. En particular, cabe subrayar que en este seminario Derrida critica la biopolítica en la modalidad que quiere apropiarse del acontecimiento y que se encontraría tanto en Foucault como especialmente en la interpretación que del mismo hace Agamben. Ambos han caído en la tentación de la historia lineal “al pretender descubrir por primera vez [como pioneros que señalan un único horizonte] unos acontecimientos absolutamente nuevos, ‘decisivos y fundadores’ de los cuales se dice, al mismo tiempo, que no tie-

---

26. *Ídem*.

27. En 2008 George Bennington, Peggy Kamuf y Marie Louise Mallet, entre otros colaboradores de Derrida, comenzaron el trabajo de edición de los seminarios dictados en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) cuya publicación inaugural es el *Séminaire La bête et le souverain*, traducido al español por Cristina de Peretti y Delmiro Rocha y publicado en dos tomos por la editorial Manantial en 2010 y 2011. Cfr. M. B. Cragolini, “Derrida en la casa de las fieras”, *Ñ Revista de Cultura*, Buenos Aires, 14/08/2010. Disponible on line en: [http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2010/08/14/\\_-02207342.htm](http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2010/08/14/_-02207342.htm)

28. J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 406.

nen edad y que, de hecho son inmemoriales, etc.”<sup>29</sup>. Lo que se olvida cuando se piensa la biopolítica es el umbral, justamente el paso, el pasaje, una especie de contención sin fundamento que la sostenga a ella misma y que Derrida reconoce en el pensamiento en torno a lo viviente.

¿Y en nuestra lengua, qué decimos cuando decimos ‘la vida’ (iah, ‘la vida’!) y el ser vivo? ¿Decimos lo zoológico o lo biológico? ¿Y cuál sería la diferencia? ¿Hacia qué nos obstinamos a apuntar aquí con la palabra ‘vida’?<sup>30</sup>

No se trataría entonces de pronunciarse acerca del estatuto ontológico de la vida, sino de aproximarse a los efectos que ella misma produce. Derrida inaugura así la senda en la cual, a nuestro criterio, es necesario profundizar a partir del trabajo de Jean-Luc Nancy.

## De animales nancyanos

*El rechazo del cual surge una inquietud*

El 18 y 19 de enero de 2002 se realizó en el Collège International de Philosophie de Paris –bajo la dirección de Francis Guibal y Jean-Clet Martin– el Coloquio *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* en el cual se buscó darle actualidad al pensamiento nancyano.<sup>31</sup> La idea de que diversos pensadores le dieran sentido, dedicándole cada uno de ellos desde su propio acervo filosófico una conferencia o un artículo, al nombre propio Jean-Luc Nancy no podría sino ser puesta en cuestión en las palabras inaugurales de Guibal, ya que “... ieste pensador de lo singular deseaba borrarse a sí mismo tanto como fuera posible por delante de lo único esencial, la “Sabiduría” misma del pensar, de aquello que se da a pensar!”<sup>32</sup>. Queda claro entonces que no se abordó este Coloquio desde el carácter nostálgico

---

29. *Ibidem*, p. 387.

30. *Ibidem*, p. 357.

31. Las actas del Coloquio *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy* publicadas en 2004 por la editorial Galilée recogen los trabajos de Alain Badiou, “L’offrande réservée” - Jean-François Kervégan, “Un hégélianisme sans profondeur” - Catherine Malabou, “Pierre aime les horrañges” - Francis Guibal, “Sans retour et sans recours” - Jean Clet Martin, “Le murmure des pierres” - Werner Hamacher, “Ou, séance, touche de Nancy, ici (3) ?” - Alex García-Düttmann, “L’évidence même” - Roberto Esposito, “Chair et corps dans la déconstruction du christianisme” - y la importante conferencia de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, “Responsabilité - du sens à venir”.

32. F. Guibal, “Ouverture”, *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, p. 9. Las traducciones de este texto son mías, C. C.

proveniente de la “pérdida del sentido”, sino que su ausencia se encargó de promover una actualidad sin precedentes. Así entendido, el sentido se convierte en el puntapié fundamental, como un modo de acceso privilegiado, al pensamiento nancyano, aunque sin identificarlo con un fin o meta de la filosofía toda, es decir, como objeto del pensamiento en términos de verdad.<sup>33</sup> Queda entonces reconfigurada desde la raíz la tarea filosófica, aquella que alude al *retrait* y que nos impulsa a filosofar en un contexto tormentoso que envolvió entonces –y continúa envolviendo– a los pensadores nancyanos. La sugerencia es siempre aprender,

a orientarnos sin brújula, sin cartografía disponible, quizá también por otra parte cuestión [*affaire*] de ‘tacto’, de pudor que sabe probar y pesar la miseria del sentido, cuestión [*affaire*] de palabra, lastre de experiencia de la cual ella estira sus recursos, arriesgándose a hablar ‘en la retirada del Uno’...<sup>34</sup>

En este contexto se sucedieron entonces las distintas intervenciones, hasta llegar al punto culminante del Coloquio, a cargo de Nancy y Derrida. La charla llevó por título “Responsabilité –du sens á venir” (Responsabilidad –del sentido por venir) y discurrió en torno a diferentes temas que directa o indirectamente tocaban la cuestión de la responsabilidad. Pero resulta por lo menos curioso que sólo hacia el final, casi sin quererlo y gracias a una interpelación que le hace Derrida, Nancy se refiera a la animalidad. Sus palabras fueron las siguientes:

JD: ¿Acaso en tu mundo, ahí, hay animales? Los hay, por supuesto, pero ¿les concedes un lugar esencial?

JLN: No, no, en absoluto. ... admito que, aunque no les concedo ningún lugar a los animales, sí se lo concedo a los seres vivos y, no obstante, ahí está, en algún lugar de un texto, el árbol que es libre...

JD: Si hay algo vivo, sí, si hay animales...

JLN: Iba a decir incluso, para empezar, que cuando hablas del animal, me digo dos cosas con frecuencia. Me hace sospechar un poco, en primer lugar, me digo “¿qué le pasa, qué..., no se está pasando un poco?”... y, luego, me digo “hay cosas más urgentes”, sobre todo, sí, me lo digo a veces. Y también, por otra parte, me digo...

---

33. Jean-Luc Nancy ha dedicado gran parte de su obra al desarrollo del concepto de “sentido”. Se puede trazar un arco de referencias desde *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986 y *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986, pasando por *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993 y *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, hasta *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005.

34. *Ibidem*, p. 11

JD: Mi interés por los animales se dirige también a los animales humanos. Ves lo que quiero decir...

JLN: Eso ya me tranquiliza algo. Tenía miedo de que, con eso, instaurases un ley según la cual podrías ser cruel conmigo, pero no con tu gato.

(...)

JLN: Me digo en un orden totalmente empírico: “¡uno no puede hacerlo todo, entonces Jacques se ocupa de los animales, muy bien, a cada cual su rebaño y las vacas estarán bien guardadas!”... (risas) Entonces, déjame a los hombres... (risas).

JD: Tú verás... (risas).

(...)

JLN: Sí, pero eso quiere decir, en ese momento, que, entre el hombre y el animal, lo que tú pides debe no ser tanto, fundamentalmente, del orden de una especie de nivelación de la balanza cuanto, ante todo, del orden de un pensamiento de lo que los remite el uno al otro; y vuelvo así a lo que llamaba hace un rato la resonancia. Quizá, detrás –o por delante– de la distinción entre respuesta y reacción, esté la resonancia. Y cuando dices: seguimos todavía en el totemismo, yo diría, en todo caso, que lo que es seguro es que nuestra civilización misma no ha abandonado nunca algo de la resonancia del hombre y del animal. Hay suficientes perros, desde el perro de Ulises, y gatos, hasta los de Baudelaire, etc., para hablar de ello.<sup>35</sup>

Esta extensa cita ilustra cómo aparece siempre la cuestión de la animalidad en el pensamiento nancyano: sin querer queriendo, de una manera involuntaria disfrazada de divisoria de aguas entre los dos autores.

### *Los animales nancyanos*

Para desplegar la cuestión animal en la obra de Jean-Luc Nancy<sup>36</sup>, en primer lugar, indagaremos en el concepto nancyano de mundo de los cuerpos,

---

35. J. Derrida y J.-L. Nancy, “Responsabilité –du sens à venir”, *op. cit.*, pp. 198-200. Traducción al español por C. de Peretti y P. Vidarte en “Diálogo entre Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy”, *Revista Anthropos*, N° 205, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 47-48.

36. Si bien no ha sido un tema abordado frecuentemente, podemos dar cuenta de un abordaje indirecto en “L’animalité de l’être”, *Le Portique*, n° 23, 2009, pp.73-86 y “Le sens de l’être comme *creatio ex nihilo* et la déconstruction de la vie”, *Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2011, de Juan Manuel Garrido. Sin embargo, consideramos que el gesto inaugural que ha dado el puntapié a nuestra investigación ha sido el de Mónica B. Cragnolini en la conferencia “Con-tacto (con el) animal” en el marco del “Coloquio Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política” realizado el 20 de abril de 2011 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Dicha conferencia ha sido publicada en el volumen colectivo que lleva por título *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.

tal como se encuentra en *Corpus* (1992). Luego, nos remitiremos a la imagen animal más contundente de todo el pensamiento de Nancy, aquella de la piedra y la lagartija, desarrollada en uno de los apartados de *El sentido del mundo* (1993). A continuación, dedicaremos nuestro esfuerzo teórico a exponer el tema de la resonancia a partir de su abordaje en *A la escucha* (2002), para finalizar afirmando un pensamiento animal basado en el tratamiento del tacto en *Noli me tangere* (2003).

### ¿El mundo de los cuerpos es un mundo de animales?

En *Corpus* (1992) existe una inquietud concreta por describir una filosofía de la naturaleza, en cuanto ésta se identifica con la *ecotecnia*, es decir, la *téchne* de los cuerpos. Recordemos que en varios de sus textos<sup>37</sup> Nancy postula que el mundo es *partes extra partes* y sólo indica una materialidad: la de la *expeausition*, por la cual no existe un sentido profundo o fundamental para el ser del mundo, sino un conjunto de *toques* o zonas de contacto. Lo que se denomina *mundus corpus* no es más que “*todas las pieles, cicatrices, ombligos, blasones, piezas y campos, un cuerpo por otro, un lugar por otro, entrada por entrada por salida*”<sup>38</sup>. Si el mundo no requiere entonces de ningún tipo de acceso privilegiado –que algunos sostienen es exclusivo del hombre a partir de su lenguaje y su pensamiento–, es posible habitarlo junto a los animales y casi del mismo modo que ellos. La diferencia entre el hombre y el animal se desvanece cuando sólo se trata de cuerpos, de su impenetrabilidad y de lo que entre ellos se da como un choque, meramente como una pura agitación de partículas y moléculas que los componen.

Asimismo, lo que resulta ahora posible es pensar ciertos volúmenes que tienen los cuerpos y que más de uno no puede ocupar el mismo lugar: los cuerpos son lugares y, en consecuencia, el mundo está compuesto de lugares. En la distinción que caracteriza a cada uno de ellos, se da el espacio que los contiene: no se trata del espacio del lenguaje de un sujeto hablante, sino de la voz que el cuerpo profiere.

El axioma material (...) del *corpus ego* implica de esta manera que no hay ‘ego’ en general, sino solamente la *vez*, la ocurrencia y la ocasión de un *tono* (...). En todo caso, siempre *voz* (...) *ese timbre del lugar donde un cuerpo se expone y se profiere*. Sólo le hace falta una extensión, que no es la de dos labios en el extremo de un agencia-

---

37. Jean-Luc Nancy desarrolla la cuestión del mundo *partes extra partes* en textos en apariencia tan disímiles como *Corpus* (1992) y *La creación del mundo o la mundialización* (2002).

38. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. P. Bulnes, Madrid, Arena, 2003, p. 45. *Cursivas mías*.

miento de órganos, sino la extensión misma, el cuerpo *partes extra partes*. De cabeza a cola, y aunque fuese sin cola ni cabeza, eso debe separarse para que *ego* sea pronunciado.<sup>39</sup>

Además, se trata de un ir y venir de esos tonos, de una articulación de toques entre diferentes elementos que caracterizan la actividad cotidiana de cualquier viviente: su propia voz, el alimento que necesita para sobrevivir, el excremento que sale de su organismo, la actividad sexual, el aire, el agua, el sonido, los colores, la dureza, el olor, el calor, el peso ... Y así, todos estos cuerpos infinitamente multiplicados y proliferando.

### *La piedra y la lagartija*

A partir de la crítica al paradigma heideggeriano de la animalidad en el apartado “Tacto” de *El sentido del mundo* (1993), se sientan las bases del pensamiento nancyano de la animalidad. En rigor, estas bases surgen de la contraposición entre el modo de ser apropiador del ser-en-el-mundo determinado *a priori* que se identifica con la acción de alcanzar la cosa y poseerla en cuanto tal, y su propia concepción del contacto. Para Nancy, no se trata del tocar humano experimentable únicamente por la mano humana que adquiere, a la vez, características “más que humanas” como la solemnidad y la acción de bendecir. El tocar que Heidegger intenta disfrazar de una caricia, Nancy lo expone como aquella armadura con la cual el “sujeto”<sup>40</sup> de la tradición occidental de pensamiento ha sabido vestirse desde siempre. Sin embargo, es posible encontrar en el pensamiento heideggeriano un rastro de inaccesibilidad o imposibilidad del tacto puro –apropiador, solemne y bendecidor–, toda vez que este último se dirige “más allá” de la comprensión<sup>41</sup>.

Por su parte, Nancy sostiene que cuando se toca *otra cosa, otra piel*, hay un tacto que está en juego, y no un uso instrumental, ya que no se trata de identificar ni de apropiar. En este sentido, en el contacto no se trata más de un ‘acceso a’, sino de un *ser-entre, ser-en-medio, ser-contra* que, en definitiva, constituyen un ser singular-plural. Asimismo, el contacto no es más que un umbral en el cual la lagartija que reposa sobre la piedra bajo el sol, *toca*

---

39. *Ibidem*, p. 24

40. Derrida y Nancy discuten la noción del “sujeto” en filosofía en la entrevista “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto”, trad. V. Gallo y N. Billi, *Pensamiento de los confines*, n° 17, Buenos Aires, FCE, diciembre de 2005, pp. 151-170.

41. Juan Manuel Garrido describe cómo el ejercicio de una deconstrucción de la vida incluye al pensamiento de Heidegger en cuanto ella abre la posibilidad de comprender la vida como “figura eminente de la inaccesibilidad” y, por ende, del contacto. J. M. Garrido, *Chances de la pensée. À partir de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2011, p. 32.

la piedra y, a su vez, la piedra *toca* la tierra sobre la que se encuentra. Para Nancy entonces

Heidegger omite el peso (¿el pensamiento?) de la piedra que solamente rueda o aflora sobre el piso, el peso del contacto de la piedra con la otra superficie y, a través de ella, con el mundo en cuanto red de todas las superficies. En relación con la cabeza sobre la cual él quiere posar una mano de patriarca, Heidegger olvida primero que ella también tiene la consistencia y en parte la naturaleza mineral de una piedra.<sup>42</sup>

La piedra concreta no “tiene” mundo, no está “en” el mundo, sino que es mundo. Esto quiere decir que, de cierta manera, ella “configura” mundo a partir de la presión que ejerce sobre la tierra, su elevada temperatura producto de su exposición al sol, o sus rajaduras: la piedra toca y es tocada. Esta dinámica es contraria a la del ser *à*, tal como en francés indica el *être-au-monde*, puesto que el sol, la piedra, la lagartija y nosotros que los pensamos, habitamos una *arealidad*<sup>43</sup>: extensión de aire, espaciamento, distancia, o constitución atomística. Con esto Nancy subraya que no se trata de devolverle a la piedra ningún tipo de psiquismo, sino de “una ‘filosofía cuántica (atomística, discreta) de la naturaleza’...”<sup>44</sup>. Se trata del choque material por el cual, de acuerdo con el pensamiento nancyano, se da el sentido: justamente allí donde la piedra –y con ella todo lo demás– (se) *toca*. La arealidad constituye asimismo un dato concreto de la realidad, aunque “de hechura esquiva al contacto”<sup>45</sup>: la espuma. Nos recuerda Rodríguez Marciel:

Por su gravedad ligera, por su tenue realidad, la espuma es a( r ) real. Siempre del lado de lo inconsistente, veleidosa, inesencial, efímera, irrelevante, esquiva, presencia real que se hurta: *noli me tangere*, porque cuando me toques ya habré desaparecido.<sup>46</sup>

---

42. J.-L. Nancy, *El sentido del mundo*, trad. J. M. Casas, Buenos Aires, La Marca, 2003, p. 101.

43. Juego de palabras entre “área” y “realidad” que, al mismo tiempo, resuena como “aire”. La *arealidad* deja en descubierto la operatoria nancyana del sentido poniendo en tensión ciertos binarismos tradicionales de la filosofía como los que oponen la ligereza a la pesadez, lo profundo a lo superficial, lo humano a lo animal, entre otros.

44. *Ibidem*, p. 103.

45. C. Rodríguez Marciel, *Nancypropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid, Dykinson, 2011, p. 205.

46. *Ídem*.

## Una cuestión de resonancia

Nancy sostiene que, de acuerdo con la tradición que ha sustituido a la escucha por el entendimiento, desde siempre el filósofo se ha dedicado a neutralizar la escucha para poder filosofar. Frente a él se presenta una clara dicotomía entre el fenómeno de la *resonancia* –relacionada con la retirada y el repliegue– y la *evidencia* –del orden de la manifestación y la ostensión–. Sin embargo, el filósofo francés postula que cada uno de estos aspectos *toca* al otro. En consecuencia, la escucha se piensa ahora como *tonalidad ontológica* específica que trata del esfuerzo por captar la sonoridad y no tanto el mensaje, puesto que se *está* a la escucha como se *es* en el mundo.

Escuchar es aguzar el oído [*tendre l'oreille*] –expresión que evoca una movilidad singular [un tender], entre los aparatos sensoriales, del pabellón de la oreja–, una intensificación y una preocupación, una curiosidad o una inquietud.<sup>47</sup>

Asimismo, en la nota 2 de la misma página, Nancy describe la escucha como una propiedad animal. “Como si la expresión debiese su origen a la observación de algunos animales, entre ellos los conejos [o los gatos] y muchos otros, siempre a la escucha y ‘en alerta’...”<sup>48</sup>. Por esta razón, sostenemos que la escucha no es más que resonancia: un fenómeno propio de todo cuerpo sonoro. Si, como quiere Nancy, la resonancia es sentirse y el tocar es una caja de resonancia, nuestra sensibilidad toda, y con ella toda nuestra percepción y conocimiento, remiten al cuerpo sonoro. La problemática que se descubre al tratar la escucha es la de una subjetividad que se identifica con el lugar de la resonancia. En este sentido, la resonancia constituye un hiato, un espaciotiempo que Nancy describe en términos de un *acuerdo disonante que regula lo íntimo en cuanto tal*: aquel donde se dan la consonancia y la disonancia.

El sujeto de la escucha o el sujeto a la escucha (...) no es un sujeto fenomenológico; vale decir que no es un sujeto filosófico y que, en definitiva, tal vez no sea sujeto alguno, salvo en cuanto es el lugar de la resonancia.<sup>49</sup>

Como una “voz” o apertura de un cuerpo, es decir, como resonancia, ya que se manifiesta en las reverberaciones somáticas: “la pulsación rítmica, la cris-

---

47. J.-L. Nancy, *A la escucha*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 16

48. *Ídem*.

49. *Ibidem*, p. 47

pación muscular, la amplificación respiratoria, el estremecimiento epidérmico...”<sup>50</sup>. Es por eso que la resonancia no es más que el *murmullo* de las piedras, como lleva por título el texto de J.-C. Martin. En lugar de un sujeto lo que hay en el mundo de los cuerpos –mundo animal– es la pura resonancia en cuanto remisión, puesto que para esta nueva filosofía de la naturaleza, “(...) el único sujeto que hay (...) es el que resuena, el que responde a un impulso, un llamado, una convocatoria de sentido”<sup>51</sup>. Con esto, Nancy nos insta a tratar a la resonancia como una caja o tubo de resonancia. A partir de ahí se puede entonces, como sugiere el filósofo francés, “considerar al ‘sujeto’ como *aquellos que, en el cuerpo, está o vibra* a la escucha –o ante el eco– del ultrasentido”<sup>52</sup>. Se trata del *Mmmmmmm*: zumbido, ronroneo, refunfuño, borborigmo de la consonante que sólo resuena. Así, la resonancia aparece como el ritmo o el tenor de una cierta apariencia, de una voz no comunicante que se encarga de codificar de un modo particular –no lingüístico– a los afectos y que configura una especie de danza.

### “No me toques”, me dijo mi gato

Si bien el texto *Noli me tangere* (2003) está dedicado a analizar una figura bíblica en la que se describe una escena en la que Jesús habla e interpela a María Magdalena, desde una lectura atenta del mismo es posible establecer ciertas coordenadas con respecto al lugar de la animalidad en el pensamiento nancyano. Fundamentalmente, lo que interesa destacar es el tratamiento que allí se hace del *tacto* (*haptéin*), una problemática deudora del trabajo de Derrida en *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2001)<sup>53</sup>. En primer lugar, cabe aclarar que la frase “No me toques” designa un contexto específico: “es una frase que toca, que no puede no hacerlo”<sup>54</sup>, ya que señala el punto sensible del tocar mismo. Este punto es un espacio extraordinario donde se encuentra reunido el tocar y lo tocado, que él mismo se encarga de separar en el acto de tocar. Por esta razón, es un punto en el cual el tocar (no) toca y constituye el lugar de *lo intocable* –en el sentido de algo sagrado– respecto de lo cual sólo se da el retiro, la distancia, la distinción, lo inconmensurable. Lo que

---

50. *Ibidem*, p. 59

51. *Ibidem*, p. 62

52. *Ibidem*, p. 64. *Cursivas mías*.

53. En este texto Derrida estudia pormenorizadamente la problemática del *toucher* –que alude al verbo “tocar”, pero también al “tacto”– en la obra de Nancy por considerarlo “el mejor hilo conductor”, una cuestión que “se despliega hasta invadir, parasitar, sobredeterminarlo todo a lo largo de los años”. J. Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 14.

54. J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, trad. M. Tabuyo y A. López, Madrid, Trotta, 2006, p. 24

designa entonces el tacto es aquello que (no) se puede tocar efectivamente, aunque sea tangible. Esta paradoja del no poder tocar algo tangible responde al carácter de resucitado del cuerpo que dice “No me toques”. Este cuerpo resucitado es intocable por el hecho mismo de la resurrección, en cuanto advenimiento de un cuerpo “vaciado de presencia”.

Como viene, se va: es decir, que no *está* en el sentido en que una cosa está puesta en presencia, inmóvil, idéntica a sí misma, disponible para un uso o un concepto. La “resurrección” es la surrección, el surgimiento de lo indisponible, de lo otro, y del acto de desaparecer en el cuerpo mismo y como el cuerpo.<sup>55</sup>

Para Nancy es imprescindible distinguir la resurrección de una superación al estilo de la *Aufhebung* hegeliana, ya que se trata de un levantamiento o elevación del cuerpo, de aquella forma de estar que corresponde a la *anastasis*. Esta última afirma el carácter de la corporalidad de un intocable: la pasividad sufrida o recibida del muerto, del cadáver. En este sentido, con la resurrección ya no hay más muertos que vivan en el “más allá”, ni almas en el purgatorio, sino que en ella se manifiesta la verdad de una vida: “de toda vida en tanto que es mortal y de cada vida en tanto que es singular”<sup>56</sup>. Se trata de una vida concreta: la del otro. En este aspecto, el animal es aquel que (se) toca, ya que somos interpelados por su vida y su cuidado. El animal es lo intocable e incommensurable, como el cuerpo resucitado de Jesús. Es por ello que con su mera presencia, los animales nos dicen “No me toques”: no me lastimes, no me mates. La *anastasis* adquiere su sentido específico a partir de un pensamiento de la animalidad como el que encontramos en Nancy, porque ella “no es o no proviene de sí, del sujeto propio, sino del otro<sup>57</sup>”: en nuestro caso, el animal. El levantamiento del cuerpo animal no se identifica con la *Aufhebung* hegeliana porque no admite reconciliación sino que, por el contrario, habilita “un dejar señal: un trazo de ausencia (...), un retiro (...) y una inscripción (...)”.<sup>58</sup>

## De comunidades animales

El interrogante “comunitario” que ahora proponemos gira en torno a la cuestión del *nosotros* nancyano y la posibilidad de que al interior del mismo

---

55. *Ibidem*, p. 28

56. *Ibidem*, p. 32

57. *Ibidem*, p. 33

58. J.-L. Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, trad. P Perera Velamazán, Barcelona, Paidós, 2003, p. 104.

se encuentre implícita una reflexión ético política sobre la animalidad. Desde su ya famoso texto *La communauté désouvrée* (1986), Nancy dirigía una crítica fervorosa hacia un cierto pensamiento tradicional de la comunidad al cual identifica con el inmanentismo, es decir, con el cumplimiento de la esencia del hombre, entendida como la producción del mismo por el mismo bajo el modo del trabajo o de la obra, aquello que podría, asimismo, denominarse el “fin”, el “sentido” o el “destino” de la comunidad. En consecuencia, la problemática comunitaria se encontraba sometida a una lógica peligrosamente humanizante y no existiría, por ende, ninguna comunidad “que no haya estado o que no esté siempre profundamente sometida al objetivo de la comunidad humana, es decir, al objetivo de la comunidad de los seres que producen por esencia su propia esencia como su obra, y que además producen, precisamente, esta esencia como comunidad: una inmanencia absoluta del hombre al hombre –un humanismo– y de la comunidad a la comunidad –un comunismo–”<sup>59</sup>.

En rigor, la postura nancyana es sostenida contra dos grandes peligros históricos –el comunismo y el nazismo– y contra una inquietud política actual: la democracia. Sin entrar en demasiados detalles, cabe señalar que para Nancy los primeros son culpables de la exaltación del “sujeto” como única vía de emancipación y medida de todas las “empresas comunitarias”, mientras que la última subraya la prepotencia de un sistema representativo erigido como “verdad” única e indiscutible de la democracia. Según Nancy, los inmanentismos, que responden al efecto que después de varios siglos de pensamiento occidental ha tenido sobre la comunidad una filosofía que interpreta al individuo al modo de un átomo –o de lo que por entonces se creía que era un átomo, es decir, como unidad irreductible de la materia–, se han olvidado del elemento que efectivamente hace comunidad: el *clinamen*. En este sentido, el autor denuncia que “ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica han sido capaces de considerar este *clinamen*, esta declinación o este declive del individuo en la comunidad [ya que] nunca lo *inclinaron*, fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su ser-en-común”<sup>60</sup>.

Dentro del tratamiento nancyano del nosotros, la problemática del inmanentismo se encuentra desarrollada en paralelo a la cuestión del sentido, la cual atraviesa toda la obra del autor y desde distintas perspectivas, pero que en *Ser singular plural* (1996) es abordada de manera particularmente interesante en virtud de nuestra interrogación. Nancy se dedica a horadar el dis-

---

59. J.-L. Nancy, *La comunidad desobrada*, trad. P. Perera, Madrid, Arena, 2001, p. 15.

60. *Ibidem*, p. 17.

curso “humanista” que postula la apropiación del sentido, en cuanto resguardo de su dominio y verdad absolutos, como si se tratara de una propiedad. El gesto nancyano, por el contrario, se dirige a subrayar la implicancia comunitaria que el mismo tiene, es decir, su carácter de reparto [*partage*]. Con esto último se quiere indicar que el ser, y con él toda ontología, no es más que circulación o, como propondremos denominar, un echar a rodar verdades, interpretaciones, discursos, puntos de vista, y todo aquello relacionado con un “hacer sentido” o, en otras palabras, “hacer mundo”. De este modo, se “desnuda” el sentido y se lo expone como el mero ser juntos, o unos *con* otros. Porque hemos perdido el “sentido” (la significación con la cual calcular o medir un hecho) queda expuesto que *nosotros mismos somos el sentido*. El mundo al que nos referimos que hace sentido es entonces un mundo como espaciamiento, o como *entre*, con lo cual Nancy anuncia que no se puede sino ser co-existentes de una existencia siempre singular plural. La singular pluralidad del nosotros nancyano nos conduce a afirmar un mundo donde circulan todas las cosas, todos los seres, todos los existentes, los pasados y los futuros, los vivos y los muertos, los inanimados, las piedras, las plantas, las tachuelas, los dioses *y* los hombres, cada uno como un engranaje de esta configuración *partes extra partes*. Sin adentrarnos en la crítica a la filosofía del lenguaje que hace Nancy, cabe reponer una cita esclarecedora:

Al decir *nosotros* para todo lo existente, es decir, para todo existente, para todos los entes uno por uno, cada vez en lo singular de su plural esencial. Para todos, en su lugar, en su nombre –incluidos aquellos que quizá no tienen nombre–, el lenguaje habla para todos y de todos, dice lo que es del mundo, naturaleza, historia y hombre, y habla tanto para ellos como *con vistas a* ellos, para llevar a aquel que habla, aquél por quien el lenguaje llega y pasa (“el hombre”) hacia ese todo del ser que no habla pero no está de menos –*piedra, pescado, fibra, pasta y grieta, materia y hálito*. El hablante habla *para* el mundo, lo que quiere decir hacia él, en dirección al mismo, a favor del mismo, con el fin por tanto de hacerlo “mundo”, y así “en su lugar”, y “a su medida”, como su representante, pero también, al mismo tiempo (*todos los valores del pro latino*), delante de él, ante él, expuesto a él como a su más propia y más íntima consideración. El lenguaje dice el mundo, es decir, se pierde en él y expone cómo “en él” se trata de perderse para ser de él, con él, para ser de su sentido, que es todo el sentido.<sup>61</sup>

---

61. J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Madrid, Arena, 2006, p. 19

## De la zoopolítica derrideano-nancyana

Como anticipamos, el puntapié de nuestro trabajo en torno a la posibilidad de una zoopolítica nancyana lo dio Mónica B. Cragolini cuando en la conferencia “Con-tacto (con el) animal” se preguntaba:

Si la filosofía de Nancy toca todo: ¿por qué no ha tocado, con (tac) tado el tema del animal? Si es una filosofía del cuerpo en la que éste es pensable desde un “entre”, desde una tensión, un tono, ¿por qué pareciera que falta ese (otro) tono que da el animal? Si la filosofía de Nancy piensa en los límites, si constantemente cuestiona los modos de la representación y de las totalidades de sentido, si transita un singular-plural, si es un pensar táctil que se toca a sí mismo, ¿por qué –parece– que (se) ha tocado (tan) poco (con) el tema del animal?<sup>62</sup>

A decir verdad, se ha tocado sutilmente y como dijimos antes: “sin querer, queriendo”. Es por ello que el recorrido teórico realizado a lo largo de los textos de Nancy intentó promover un acercamiento a ciertas referencias a la animalidad en su pensamiento, ya que éstas constituyen signos que remiten a otra cosa que a sí mismos y esa otra cosa a la que remiten es, para nosotros, el animal. En particular, desbrozando la animalidad nancyana hemos sacado a la luz el carácter de la responsabilidad que ésta supone y, además, la comunidad a partir de la cual podríamos arriesgarnos a dar cuenta de ella y que proponemos denominar un “nosotros animales”.

En este punto, entonces, Nancy y Derrida no están demasiado lejos. Sin embargo, el problema persiste cuando se trata de incluir al animal en la política, más aún si esta última se encuentra en tensión con la gestión o la administración de los recursos económicos. El propio Derrida le sugiere a Nancy que, cuando la libertad ya no es más el atributo de un sujeto y la comunidad se extiende a todo lo que aparece en lo abierto del mundo –incluso bajo la forma del ser vivo no humano y de la cosa en general, viva o no–, hay que pensar de nuevo la política, la democracia, el ser-en-común<sup>63</sup>. En ese sentido, no hay que olvidar la lúcida intervención que respecto de la discusión comunitaria realizó el propio Derrida, poniendo en jaque la reflexión de sus “amigos” (Bataille, Blachot y Nancy):

---

61. J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, trad. A. Tudela Sancho, Madrid, Arena, 2006, p. 19

62. M. B. Cragolini, “Contacto (con el) animal”, *Jean-Luc Nancy: arte, filosofía, política*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, p. 113.

63. Cfr. J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005, especialmente pp. 74-75.

¿Qué hacer con el ‘qué hacer’? y ¿qué otra política puede dictarnos esa otra *comunalidad* de lo ‘común’, pero tal que sea sin embargo una política, si es que la palabra resiste todavía ese mismo vértigo?<sup>64</sup>

Una política que exceda la medida del hombre y siga siendo todavía una política: una *anicomunalidad*.

En definitiva, con la pregunta que en la conferencia “Responsabilidad –del sentido por venir” Derrida le hace a su amigo queda expuesto el núcleo de la cuestión: a Nancy no le interesan los animales porque entiende que hay cuestiones más importantes de las cuales un filósofo debería ocuparse. Sin embargo, con cada una de sus intervenciones textuales, una y otra vez, demuestra que hay un animal que lo está siguiendo siempre. Por ejemplo: cuando Nancy habla de los cuerpos, del tacto, o de la escucha, no puede no hablar del animal, ya que éste se encuentra incluido en su reflexión al modo de una *no inclusión* explícita. En su pensamiento se alza la “voz” animal –el grito, el susurro, el murmullo– de una manera sin precedentes, porque los animales nancyanos se encuentran integrados perfectamente en un mundo donde también están las piedras, los árboles y la tierra misma. Es por ello que a Nancy no le interesan los gatos de Derrida en sí mismos, sino aquello que de estos gatos (lo) toca. Para él existe una resonancia entre el hombre y el animal que la filosofía debe –y no puede dejar de– pensar. Así, los animales nancyanos retornan eternamente, se los deja ir en el mismo momento en que se los afirma.

Entre los planteos derrideano y nanciano en torno a la animalidad se encuentra el germen de un auténtico pensamiento de la zoopolítica como apuesta alternativa al paradigma biopolítico<sup>65</sup>. El animal en Nancy se convierte entonces en un *animal-corpus*, integrante de un mundo donde proliferan todos los cuerpos pe(n)santes<sup>66</sup>. Al mismo tiempo, el pensamiento de la existencia común o de la “comunidad” –que adquiere en la zoopolítica una forma particular: la del registro o tonalidad animal– lleva consigo la exigencia corporal de una modalización de la política, es decir, de una política

---

64. J. Derrida, *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 329. Las cursivas son mías, C. C.

65. Soslayamos la cuestión en torno al debate biopolítico contemporáneo remitiendo a la lectura de los trabajos publicados en el Dossier “La impronta nietzscheana en el debate filosófico contemporáneo en torno a la biopolítica. Parte I y II”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, n° 9 y 10, años XI y XII, primavera de 2011 y otoño de 2012, Buenos Aires, La cebra, 2011 y 2012.

66. Para Nancy los cuerpos son pe(n)santes porque entre peso y pensamiento se da una relación de copertenencia por la cual la filosofía se transforma en un sopesar. “El acto del pensamiento es un pesaje efectivo: el pesaje mismo del mundo, de las cosas, de lo *real* en tanto que *sentido*.” J.-L. Nancy, *El peso de un pensamiento*, trad. J. Masó y J. Bassas Vila, Castellón, Eliago Ediciones, 2007, p.16.

“respetuosa a la vez de la igualdad inconmensurable y de la diferencia irreductible de los cuerpos”<sup>67</sup>. En ese sentido, cuando la política es una política *de* los cuerpos –y no sobre o contra ellos– ésta no puede excluir una política de la animalidad.

Por esta razón, es primordial realizar de antemano una deconstrucción de estos espacios –el de la animalidad y el de los cuerpos– en términos de una comparecencia recíproca entre política y metafísica, tal como Nancy realiza, esta vez sí explícitamente, a lo largo de toda obra. Y, por supuesto, tensarla, torcerla y forzarla, hasta que ceda o se rompa.

---

67. D. Alvaro, “Comunidad de los cuerpos”, en *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Mónica B. Cragnolini (comp.), Buenos Aires, La cebra, 2009, p. 111.

