

Deconstrucción del sujeto metafísico en Nancy y Agamben: hacia una ontología de las singularidades en-común

Por Matías Leandro Saidel

Doctor en Filosofía Teorética y Política – Istituto Italiano di Scienze Umane

Introducción

Como es sabido, el abordaje de lo común que realizan Nancy y Agamben, entre otros¹, invierte los presupuestos del pensamiento moderno que liga la comunidad a un sujeto que la instituye, como en el contractualismo o que es un producto suyo como en los diversos comunitarismos. El pensamiento político moderno surge ligado a la emergencia, por un lado, de la noción de individuo autónomo, impensable para «los antiguos», entendido a la vez como *Subjectum*, es decir como lo que está debajo, en el fundamento. Este sujeto individual sería, en el plano político un ciudadano o súbdito, en el epistemológico un sujeto cognoscente, en el económico un propietario, en el jurídico una persona y en el social un individuo o agente. Paradójicamente, este *Subjectum* es concebido como soberano (*supraneum*), incluyendo así una dimensión de “sujetidad” y de “subjetividad”, de sometimiento y supremacía.² Se trata de un sujeto agente y autoconsciente que no sólo está en el fundamento de las teorías epistemológicas y políticas modernas sino también del pensamiento ilustrado y de las modernas filosofías de la comunidad.

Por el contrario, para Agamben y Nancy la crítica de la metafísica de la subjetividad desarrollada en la filosofía del pasado siglo y en las corrientes estructuralistas de las ciencias humanas es un hecho adquirido. Los autores se sitúan en una *episteme* que podríamos llamar post-estructuralista, crítica de los residuos metafísicos todavía presentes en el estructuralismo, donde siempre habría un elemento central que garantizaría la estabilidad de la estructura. Por ello, en líneas generales, frente a la voluntad de sistema del estructuralismo, estos autores opondrán un «pensamiento libre» (Tarizzo, 2003), donde se abandona el paradigma epistemológico y se vuelve a la especulación metafísica que hace lugar a un sujeto ético como *resto* y ya no como fundamento. Deconstruyendo la alternativa especular entre individualismo y holismo, al sujeto moderno individual, personal, propietario, lo seguirá la noción de singularidad expuesta siempre a lo común en distintas versiones: plural, cualquiera, impersonal. Elaborando una ontología de la singularidad, los autores piensan la existencia compartida por fuera de la lógica del *subjectum*, del presupuesto en general y de toda mediación dialéctica entre individuo y totalidad. En este sentido, el pensamiento de lo común de nuestros autores procede a una deconstrucción del sujeto de la representación y, a su vez, sitúa lo común en el terreno del sentido, del lenguaje, de la corporalidad, dando un paso de una lógica de la *presuposición* a otra la *exposición* donde no hay nada por detrás ni por debajo del orden de las apariencias, ni fundamentos estables del estar-en-común. Es decir que la deconstrucción del sujeto metafísico, la elaboración de una ontología de la

¹ Algunos de estos otros son en primer lugar Bataille, Blanchot, Esposito, en la indagación en torno a la comunidad, y Derrida y Cacciari por lo que refiere a la amistad.

² El paso de la subjetividad del *hypokeimenon* a la subjetividad agente y autorreflexiva moderna desde la filosofía medieval a Locke es analizado en un artículo reciente por Enrica Lisciani Petrini (2012). Por otra parte, la paradoja del sujeto soberano es analizada críticamente por Agamben (1987; 1995)

singularidad y el pensamiento de lo común son tres elementos profundamente interrelacionados en el pensamiento de estos autores.

En lo que sigue, analizamos el distinto modo de pensar la deconstrucción del sujeto en Nancy y Agamben, tomando como referencia fundamental los textos *Le titre de la Lettre*, *Ego Sum* y *Quel che resta di Auschwitz*, para luego concluir comentando sus diferencias y las implicancias de las mismas. Como veremos, los autores coinciden en pensar la deconstrucción de la subjetividad moderna privilegiando la dimensión lingüística y corporal, pensando la sustancia como insuperable de sus modos y de su carácter relacional. En ese marco, lo común y lo singular son dos caras de la misma moneda y habilitan un nuevo modo de pensar la coexistencia.

Jean-Luc Nancy: Del «cogito» a la «expeausition»

Como es sabido, Nancy ha sido, a partir de textos como *El reparto de las voces* (1982) y *La comunidad inoperante* (1983), el principal impulsor de una deconstrucción del concepto de comunidad, desarrollando una ontología de la exposición de singularidades finitas, donde lo común, el *logos*, el sentido, se reparten en voces, cuerpos y gestos singulares. No obstante, antes de pensar deconstructivamente el problema de la comunidad, el sentido, la libertad, el mundo, y el cuerpo, Nancy se aboca en los años '70 a una deconstrucción radical del Sujeto cartesiano, denunciando al mismo tiempo los resabios metafísicos del rol del sujeto en el estructuralismo. Su crítica se dirige a la centralidad que el sujeto antropológico desempeña en un tipo de enfoque que, si bien lo piensa por fuera de la lógica de la interioridad y de la autoconsciencia, siempre lo presupone.

En este sentido, en *Le titre de la lettre* (1973) Nancy y Lacoue-Labarthe denunciaban la estructura del pensamiento teológico todavía operativo en el desplazamiento lacaniano del sujeto metafísico clásico en su uso de las nociones de Ley, Sujeto y Otro.³ En ese escrito, sostenían que si bien el sujeto lacaniano era eclipsado por el orden del significante, seguía tratándose siempre del sujeto de matriz cartesiana, sobre todo a través de su relación con la ciencia como cálculo. Según los autores, habría en la lógica del significante, “*a pesar de todo lo que el significante le opone, un poder sistemático que no deja de reconstruir, de recentrar, lo que la crítica lacaniana del ‘monocentrismo’ quiere destruir o exceder.*” (1973: 132-133) El movimiento de desplazamiento de la lingüística saussureana y de su lectura en términos del psicoanálisis freudiano y viceversa, no sólo llamaría a lo filosófico como ámbito de articulación de ambas esferas sino que se convierte en *sistema*:

...la letra, la verdad, el Otro, el ser del sujeto, forman aquí sistema en la medida en que la función de cada uno consiste en ocupar su ‘lugar’ para otro; y la cadena circular de esas funciones, regulada por la posición de no advenimiento del sujeto (o del ser...) es, sin duda, una cadena metonímica. (1973: 131)

Ese sistema se articula alrededor de la barra que separa significante de significado y que abre la *brecha*, a la que

³ No obstante lo cual, Lacan (20-02-1973) había señalado en su momento que era la mejor lectura que se había hecho hasta entonces de sus seminarios, sin olvidarse de destacar que las últimas treinta páginas evidenciaban que había sido escrito “con las peores intenciones”.

caracterizan como *fundacional* y *originaria*. Así, el desplazamiento que realiza el discurso lacaniano sería *aufgehoben*, negado y conservado, en un discurso sistemático que posee un centro unitario.⁴

Por otro lado, señalaban que la separación entre sujeto de la enunciación y su representación en un deíctico, produce un sujeto instituido en y por el significante. Pero si el sujeto es el *locus* del significante, significa que la teoría del significante se asienta en una teoría del sujeto. Es decir que la presencia del sujeto no sería puesta en cuestión, por más descentrado, barrado, fallido, o dividido que se lo quiera. Cuando Lacan sostiene que *el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante* o que *el sujeto es lo que el significante representa*, el sujeto permanecería siempre como *presupuesto*. La brecha del sujeto es al mismo tiempo su propio fundamento. El sujeto se mantiene en su propia subversión. El sujeto es imposible, pero el orden significante no sería posible sin él.

Este sujeto imposible y ese lugar inasignable son la referencia negativa de la separación literal, pero son también su momento constitutivo, o, por qué no, su sustrato. Son imposibles, pero el orden significante no es posible sin su ‘presencia’ en la separación que le (y que él) abre. (1973: 137)

En este sentido, la subversión del sujeto operada por Lacan no cuestionaría el valor de la subjetividad misma. Lo que se produciría es una *teoría negativa del sujeto*, inscrito en la tradición hegeliana, que no destruiría a la metafísica tradicional sino que se limitaría a invertirla y desplazarla. Para los autores, la ontología de Lacan sería una *onto-teo-semiología*, una ontología negativa centrada por la *hiancia* (*béance*), la falta, que reproduciría la estructura de una teología negativa. (1973: 151)⁵

El trabajo posterior de Nancy extiende esta crítica a Lacan, para incluir la fórmula levinasiana de “de otro modo que ser” y el Ser de Heidegger como ejemplos de un pensamiento que, más allá de las intenciones de sus autores, mantendría una estructura dualista de idealidad referencial (Ross, 2007). A partir de este momento, el trabajo de Nancy se centrará en pensar el sujeto como un ser finito y ya no como fundamento negativo de un sistema: se trata de un existente singular y plural que, en tanto contemporáneo de y coincidente con su relación con otros, no puede apropiarse de su propia negatividad.

Esto se hace visible en la continuación de su crítica al estructuralismo y a la subjetividad moderna en su propia deconstrucción del *cogito* cartesiano desarrollada en *Ego Sum* (1979). Allí, Nancy descubre al interior de la reflexión cartesiana, en la realidad discursiva del sujeto y en sus aperturas corporales aquello que lo descentra y depone su soberanía y su propia certeza. En ese marco, a pesar de la ruptura epistemológica que produce Lacan al tomar en consideración una separación entre lo real del acto del sujeto y su consistencia discursiva o matemática, para Nancy esto sería todavía «metafísica», ya que esta no plantearía un simple acceso a la cosa sino que instalaría el abismo entre la cosa y su saber.

⁴ Judith Butler señala críticamente que esta barra lacaniana es ahistórica y por ende indiferente a la política al no ser simbolizable: “If the subject always meets its limit in the selfsame place, then the subject is fundamentally exterior to the history in which it finds itself...”. J. BUTLER, (2000, p. 13)

⁵ Esta crítica del fundamento negativo es central para Agamben y se deconstrucción de la “máquina antropológica”, en particular a partir de *Infancia e Storia* y más aún en *Il linguaggio e la morte*.

La teoría, es decir, el sujeto, siempre ha consistido en colocarse como el pensamiento del abismo abierto entre el acto del pensamiento y el discurso del pensamiento... La operación teórica ha consistido siempre exactamente en la autoposición, ya no de un «saber» inmediato y *naïf* (o nativo) como dejaría creer una esquematización simplista de la metafísica, sino del abismo entre la cosa y el saber; también ha consistido, al menos desde Descartes, en la autoposición y autofundación del abismo entre la cosa del saber y el saber de la cosa. Esta autofundación del abismo... es la experiencia por excelencia del sujeto. (1979: 20, trad. propia)

Fiel a su inspiración deconstructiva, Nancy sostiene que la crítica del sujeto cartesiano estaba ya ínsita en el propio trabajo de Descartes donde la actividad fundamental del sujeto sería la auto-fundación del abismo que separa su saber de los objetos, donde no hay un acceso inmediato a la cosa. Pero el sujeto de la metafísica y el hombre del humanismo están lejos de haber muerto, aunque tanto éste como su nihilismo correlativo e inherente se hallen en quiebra. (Nancy, 2006) Si la subversión del sujeto operada por Lacan no hacía más que presuponerlo, la filosofía contemporánea, concomitantemente, volvería a colocar al sujeto en el centro de la escena a partir de la centralidad del sujeto antropológico cuya proveniencia y naturaleza metafísica u onto-teológica es olvidada con facilidad. (Nancy, 1979: 13) En este sentido, Nancy denunciaba la reantropologización del sujeto como persistencia del sujeto de la metafísica en el discurso teórico contemporáneo. (James, 2006)

Por todas partes, así, el sujeto-inconsciente, el sujeto-historia, el sujeto-lenguaje, el sujeto-máquina, el sujeto-texto, el sujeto-cuerpo, el sujeto-deseo (en todas partes el sujeto declarado simple efecto-de-sujeto) no han producido hasta aquí más que el agravamiento... la pesadez del *estatuto* del Sujeto: el reforzamiento del substratum como tal... (1979: 30, trad. propia)

Como dijimos, para Nancy esta regresión al infinito estaba programada por el *cogito*: desde que la verdad como certeza implica la apropiación representativa de la cosa, no se puede sino ir hacia una apropiación siempre antecedente a la apropiación misma, hacia una representación de la representación y hacia una presentación a sí de la verdad de la presentación a sí. Según el autor, con la «substratificación» infinita del sujeto no se hace sino cumplir con la voluntad de éste último. (1979: 31) El sujeto persiste así como fundamento del discurso teórico que parece imposible evitar. En la medida en que *uno busca situarse por fuera del sujeto consciente, de la razón y soberano, se recae en el fondo o fundamento, el postulado de un subjectum o substancia*. (James, 2006: 54)

Para Nancy, Descartes había transformado el *sum* en objeto veritativo del *cogito* (Calabrò, 2006: 20; 22) haciéndolo de ese modo objeto de pensamiento. Así, el *sum* de la existencia sería devorado por la razón. La evidencia del «soy», del estar, deviene un subproducto de la aprehensión racional y consciente. Por el contrario, para Nancy todo estar o ser es un ser o estar-con, todo *sum* es siempre ya un *cum*. Un estar, cada vez, ésta vez, este cuerpo, *locus* singular de exposición. Pero esta centralidad de la exposición es testimoniada por el propio Descartes, quien, para

Nancy, no sólo aventura la posibilidad de una psique extensa, retomada luego por Freud, sino que además se expone a sí mismo como garante de su verdad, al retratarse en la experiencia de la cogitatio y al exponer su experiencia por escrito (1979, “Dum Scrivo”). Nancy señalará en distintos momentos que esta misma exposición de su certeza exhibe que la misma es una certeza *común*. Decir que existo –aunque la experiencia de la cogitatio cartesiana sea un ejercicio de introspección– implica siempre la presencia de otros hacia los cuales dirijo mi certeza y quienes pueden confirmarla: *ego sum* implica *ego cum*.

En este sentido, hay dos ámbitos privilegiados e interrelacionados de deconstrucción del *cogito*: el lingüístico y el corporal. En lo que hace al primero, Nancy muestra que el *cogito*, en tanto *ego*, no tiene más sustancialidad y duración que las de su enunciación y que la representación no puede coincidir con la instancia de pensamiento que busca representar: no hay nadie (*personne*) detrás de la máscara, no hay una conciencia como *Subjectum*, el pensamiento es sin figura. (1979: 93). Como señala James, el sujeto que se funda como sustancia pensante es así un sujeto extraño y paradójico que se funda y se desfunda en el mismo movimiento. La sustancia no es algo que subyace sino que se anuncia. (ES, 121) Previo al sujeto de la enunciación y del enunciado está la temporalización misma del pensamiento, inaprensible, infigurable e irreducible a algún modo de sustancia o fundamento. (James, 2006)

En ese marco, Nancy reduce al sujeto a una realidad puramente lingüística, a un acto performativo que se cumple cada vez que alguien dice “yo”: *ego sum mientras, en tanto que*, digo *ego sum*, mientras me narro a mí mismo y al mundo (*mundus est fabula*). Pero lo que subyace a esa potencia de decir, a esa voz, el *Subjectum*, incluso al pensamiento que ese decir viene a anunciar, no es otra cosa que el cuerpo. La *res extensa* entonces cumpliría el rol de la sustancia, mientras que la sustancialidad de la *res cogitans* se reduce a la evidencia que consiste con el acto de proferir “yo”. Sin embargo, Nancy muestra que no puede pensarse la sustancia fuera de la relación, empezando por aquella entre cuerpo y alma, *res extensa* y *res cogitans*, puesto que la relación pertenece a la sustancialidad de la sustancia (1979: 153-54).

De allí la importancia de la boca como lugar no sólo de enunciación y exposición de *ego cogito*, sino también como bisagra entre el cuerpo y el mundo. En efecto, Nancy opone la boca al privilegio otorgado por Lacan en el *Seminario 2* a los ojos y oídos en su mediación del sujeto simbólico. La boca figura esta instancia de pensamiento, de presentación y repliegue de un yo que surge en un espasmo de extrema retirada antes de toda economía de intercambio y reconocimiento. (James, 2006) Como vemos, para Nancy, la relación a la alteridad será constitutiva para un “yo” que no puede devenir plenamente sí mismo, que no es un sujeto.

En este marco, la filosofía de Nancy constituye una crítica radical de la representación y del entendimiento como facultad privilegiada por la metafísica moderna en un paso de la *Vorstellung* a la lógica de la *exposición* que encuentra un espacio paradigmático en el arte como ámbito de excripción. Es que si la identidad del «yo» y del mundo son narrativas, si el propio fundamento de la metafísica moderna, el *Subjectum* y la autoconciencia, son el acto performativo de una enunciación, de un autorretrato, filosofía y literatura se diferencian sólo por un “estilo”. En efecto, Nancy intenta mostrar que la *Darstellung* no puede separarse de la *Dichtung*, como pretendía Kant (1976). Este quería fundar un sistema, pero el pensamiento es sin fondo, sincopado, algo que el discurso metafísico

no puede soportar (James, 2006: 47). Como consecuencia, se derrumba el fundamento metafísico de la subjetividad y de la filosofía sobre ella fundada, ya que toda escritura deviene lugar de riesgo, de exposición, y no del establecimiento de verdades eternas ni de certezas indudables.

Como dijimos, este desplazamiento tiene que ver con la búsqueda de un pensar que deconstruya radicalmente al sujeto no sólo de la interioridad sino también del inconsciente, a través de una ontología de la *singularidad*. Nancy, fiel a su estilo, no de-fine el concepto. Sin embargo, una nota de *L'expérience de la Liberté* liga la singularidad con el «acontecimiento ideal» y la puntualidad pre-individual, no personal, aconceptual de la *Logique du sens* deleuziana y, al mismo tiempo, a una «cosa extraña, anomalía» y a la «sorpresa». En este sentido, es “*la existencia lo que es ante todo singular. Tiene lugar singularmente, y no tiene lugar más que singularmente*”. Nancy señala que la existencia es singular para el existente por lo que no le es «propia» y que su existir tiene lugar un número indefinido de veces «en» su individualidad misma. “*Es la singularidad lo que distingue al existente del sujeto: pues este es esencialmente lo que se apropia a sí mismo... Pero el advenimiento de la subjetividad es a su vez una singularidad.*” (1988: 78n/ esp: 66-67n)

En este sentido, la singularidad es infraindividual e intersticial y coincide con la exposición que invierte la lógica del cogito cartesiano. (Ariemma, 2009: 104) Como señala James (2006), al expulsar la subjetividad hacia una exterioridad en exceso sobre todo sujeto, Nancy está reinscribiendo la *existencia* en términos de una *singularidad* no sujeta a la ley simbólica, la castración y la falta. En este sentido, Nancy permite pensar la quizás inevitable persistencia del sujeto no como la de una sustancia o fundamento metafísicos, sino como una instancia que está constantemente infundada y expuesta a un exceso incontrolable, que sería el darse mismo del ser temporalizante, singular y plural, irreducible a cualquier figura o concepto y a cualquier posibilidad de develación ontológica. (James, 2006: 62)

Esta noción de singularidad se inscribe así en un pensamiento del *cum*, de la relación, previa a sus términos subjetivos. Una singularidad existe como tal en relación *con* otras singularidades, produciendo un espaciamento en el que se exponen unas a otras. Por eso para Nancy nuestro tiempo ya no es del sujeto sino de las cosas, lo cual implica una ruptura con el dualismo entre una *res cogitans* y una *res extensa*, entre una cosa que se relaciona consigo misma y una cosa que es pura exposición. Para Nancy, «referir» o «relacionar» no pueden ser separados de «exponer». Por eso la ontología del *con*, del *ser-con*, es también una ontología de la exposición y del *con-tacto*. Es decir que la doble condición de *exposición* y de *relación*, que el pensamiento moderno piensa de manera dualista, no pueden ser pensadas la una sin la otra, pues son inherentes a las cosas mismas, a las existencias. Por ello Nancy inventa el neologismo *expeausition*, que marca que lo que se expone, al con-tacto, es la piel (*peau*). Las superficies de todos los cuerpos están así expuestas las unas a las otras y en contacto recíproco, y en ese contacto «hacen sentido». Para Nancy, todos los sentidos son un tocar, todas las cosas se tocan por todas partes, exponiendo la infinidad de nuestras relaciones, de a poco, cada vez, siempre, cada tanto. En ese sentido, “las cosas se exponen y nos exponen, entre ellas y entre nosotros, entre ellas y nosotros, juntas y singularmente”. (2001: 183-84)

En efecto, si, como dijimos, la *res extensa* pasa a ocupar el lugar del sujeto y la sustancia no es pensable fuera de la relación, no extraña que Nancy desarrolle una ontología de los cuerpos, donde la relación entre los mismos no se

pensará en términos de algún tipo de (inter)penetración sino del con-tacto de exterioridades. La exposición del sujeto implica que éste está siempre fuera de sí, en contacto con otros, con el mundo. La relación, la comunicación, el sentido no se dan de conciencia a conciencia sino de piel a piel.

En ese sentido, Nancy entiende el mundo como una multiplicidad de cuerpos, de superficies en contacto recíproco que conforman una totalidad de sentido, y ello lleva a pensar en términos de singularidades en exceso de cualquier Sujeto, donde el sentido emerge de los sentidos, evitando así recaer en una estructura metafísico-dualista. (Ross: 135) En este marco, la noción de *afectabilidad* le permite apoyar su argumento de que el sentido tiene su *locus* en la exterioridad y, más específicamente, en la corporalidad. El sujeto ya no es para Nancy el sitio o fuente del sentido, sino que el sentido es exteriorizado. Su origen es el ser-en-común, entre los cuerpos.

La afectabilidad constituye la pres-encia de la presencia sensible, no en cuanto una pura virtualidad, sino como un ser-en-sí-ya-siempre-tocado, tocado por la posibilidad de ser tocado. Para ello se necesita que el ser pasible ya haya ofrecido en sí alguna parte de sí -pero aquí la parte vale por el todo- a algo fuera de sí (o a algo de sí puesto aparte fuera de sí). El afecto se presupone: en ello se comporta como sujeto, pero en tanto actualidad pasiva o pasible de un ser-sujeto-à. (1993: 196; esp: 187)

Esta consideración del sentido como afectabilidad pone en cuestión el logo-centrismo, en la medida en que aquella privilegia la dimensión corporal del con-tacto. El sentido emerge y tiene lugar ese contacto. Por ello el sentido se siente localmente y el cuerpo es entendido como una fuente de sentido. La exterioridad del cuerpo en Nancy es comparable con el *Da-sein* heideggeriano ya que es una ek-sistencia abierta y expuesta, donde la sensación es erotizada y la estructura de la sensación es tematizada por el sentido del tocar. (Ross, 2007)

Para Nancy, Hegel habría sido el primero en pensar a fondo el ser del sujeto como exposición —aunque este sujeto luego se apropiaría dialécticamente de su propia negatividad—. A partir de Hegel, el sujeto ya no puede esconder la presencia de otros en nosotros que el cogito intentaba desconocer. (Calabro, 2006: 33) Sin embargo, ni Hegel ni quienes siguen su teoría del sujeto como negatividad autorrelacionada, se proponen desembarazarse de la presencia del sujeto metafísico. Por el contrario, pensar la ex-posición de las singularidades implica pensar, por un lado, la disolución de la interioridad del sujeto en el lenguaje y la escritura, en un reparto del *logos*, de las voces, y, por el otro, una relación que se da entre superficies corporales, es decir, en términos de *expeausition*.

G. Agamben y la (de)subjetivación. El testigo como sujeto ético, entre el viviente y el lenguaje

Como vimos, Nancy otorga un lugar importante al lenguaje, la voz y la escritura para pensar el sujeto y el sentido, señalando el carácter puramente enunciativo del “yo”, reducido a un *flatus vocis* instantáneo y puntual, pero al mismo tiempo es un crítico de los resabios metafísicos que encuentra en el estructuralismo e intenta deconstruir el privilegio del *logos*, pensando la singularidad y el sentido en una ontología de los cuerpos que excede el ámbito de lo humano.

Esta no es la dirección que toma Agamben, cuya reflexión gira todo el tiempo en torno a la relación entre el hombre como viviente y el lenguaje. Es precisamente en el terreno del lenguaje que para el italiano tiene lugar la exposición de las singularidades y la constitución de un sujeto ya no trascendental sino históricamente determinado. Si en *El lenguaje y la muerte* (1982), Agamben ve en la *Voz* que media entre *phoné* y *logos*, el fundamento ausente de la negatividad del obrar humano, en *La comunidad que viene* (1990) intentará pensar la *singularidad cualquiera*, más allá de la inefabilidad del individuo y la inteligibilidad de lo universal, para atisbar un obrar y una comunidad humanas por fuera de todo fundamento negativo, compuesta de singularidades en las que ser y modos coinciden. Este ser cualquiera, como el «ejemplo», tiene lugar en el lenguaje.

En ese marco, una de las preguntas fundamentales para el pensamiento de Agamben radica en comprender el significado de “yo hablo” y “yo puedo”. El hombre es un ser que debe entrar en la historia apropiándose del lenguaje, debe decir «yo» para devenir sujeto, debe apropiarse de su propia «naturaleza» lingüística. En este sentido, la relación que establece el hombre con el lenguaje, a partir del cual se abre la dimensión de la temporalidad y de la relación con otros (la *historia*), es para Agamben un problema al mismo tiempo ontológico, ético y político.

Por ello la deconstrucción del sujeto trascendental se produciría fundamentalmente en el lenguaje, donde se evidencia la no coincidencia entre un individuo psico-somático y un sujeto de la enunciación, dándose corrientes de subjetivación y desubjetivación. Para Agamben, la relación entre viviente y *logos* tiene implicancias éticas y la pregunta que lo guía en este sentido, y sobre la que se detiene en sus reflexiones sobre el testigo, es: ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación?

Siguiendo en parte una tradición inaugurada por Benveniste y seguida por Lacan⁶, Agamben sostiene que el sujeto no es más que el *sujeto de la enunciación*⁷. Devenimos sujetos cuando accedemos al habla y decimos “yo”, cuando pasamos de la in-fancia a la historia. En la medida en que el lenguaje define nuestra potencia específica, es a través del lenguaje que nos constituimos como sujetos éticos y políticos, ya que en él ponemos en juego nuestra propia humanidad. (2008) Ahora bien, al igual que en Nancy, este «yo» no es ni un sujeto-conciencia trascendental ni un *Selbst* que se apropia de su propia negatividad sino que la exhibe en su experiencia del lenguaje, del cual hace uso para decir «yo», para subjetivarse.

En ese marco, Agamben leía en *El lenguaje y la muerte* (1982) la negatividad que la tradición asignaba al hombre como hablante y mortal en la *Voz*, una instancia negativa que media entre la *phoné* animal y el *logos* propiamente dicho, y encontraba el índice de esta negatividad en los pronombres, los deícticos y los *shifters* temporales, es decir, en las palabras que enuncian la propia instancia de enunciación y que, siendo a la vez lo más singular y lo más universal, marcan el tener-lugar del lenguaje como tal —cumpliendo la misma función que la *proté usía* en la filosofía aristotélica—. Es ese tener-lugar lo que debería ser pensado para el autor por fuera de la negatividad de un fundamento indecible sobre el cual se asienta todo *sacrum facere*. (1982)

⁶ Como recuerda Agamben (1977: 245), Benveniste fue tal vez «el primero» en hacer coincidir el territorio del inconsciente con el de lo simbólico, publicando en 1956 sus «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne», mientras que Lacan al año siguiente publica «L'instance de la lettre dans l'inconscient» donde desarrolla sus ideas del significante, luego criticadas, como vimos, por Nancy y Lacoue-Labarthe.

⁷ Contra este trasfondo lee Agamben al sujeto cartesiano mismo, la división entre *res cogitans* y *res extensa*.

Ahora bien, al ser el lenguaje el lugar donde devenimos sujetos y al no existir una *phoné enarthros*, una articulación de la voz, allí, en el terreno negativo de la Voz, se da una tensión constante entre subjetivación y desubjetivación, sujeción y soberanía. El proyecto de Agamben será el de pensar más allá de la negatividad de la Voz, tratando de acceder a una experiencia que preceda o exceda a la subjetividad. Esto se da en la experiencia de la desubjetivación, presente en la experiencia de la palabra. Retomando la noción de «lo neutro» en Blanchot y la idea del «autor» como mera función de Foucault, donde el sujeto que enuncia se pierde en el anonimato de la pura existencia de los enunciados, Agamben señala que aún en el ser-dicho siempre queda un resto indecible. Por ejemplo, el viviente que, usando el logos, es irreducible a él: “Una subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto su irreductibilidad a él”. (2005: 81; esp: 94)

La subjetividad se produciría precisamente en el intervalo entre el hombre como viviente y como hablante, mientras que la antropogénesis es una experiencia constantemente reactualizada mediante el ejercicio de la palabra. En este sentido, si en el lenguaje se da una constante tensión entre subjetivación y desubjetivación, es porque no constituye para el hombre una naturaleza. El hombre debe entrar en él para devenir sujeto, pero también puede perder el habla sin dejar de pertenecer a la especie (Antelme). A través de la polémica figura del «musulmán»⁸, Agamben entiende lo humano como *resto*, que no coincide con sus definiciones metafísicas de hablante y mortal. Si la in-fancia (1978) señala para Agamben la posibilidad de una experiencia trascendental, no mediada por el lenguaje ni la negatividad de la Voz, que indica una pura potencia de comunicar y de devenir sujeto, el musulmán es su contracara negativa, la experiencia muda de quien ha perdido el habla, el *homo sacer* que el poder soberano puede matar impunemente. Por eso el testigo aparecía como figura ética fundamental, que oscila entre subjetivación y desubjetivación, testimoniando vicariamente de lo humano. Para Agamben, la relación entre testigo, «musulmán» y lenguaje invitan a pensar la subjetividad en el marco de la ética. Su ambición, harto problemática, es la de elaborar una *Etica more Auschwitz demonstrata*.

En ese marco, interpretando *La colonia penal* de Kafka y los relatos de Primo Levi y otros sobrevivientes, Agamben ve en la *vergüenza* el sentimiento fundamental de ser sujeto, lo que se produce en la concomitancia de una subjetivación y una desubjetivación, entre una servidumbre y una soberanía. (1998: 97, 99; esp: 112) Allí, el yo se produciría como resto del doble movimiento –activo y pasivo– de la autoafección. (1998: 102; esp: 117) Pero esta desubjetivación está implícita ya en el paso de la lengua al discurso, donde el individuo debe desubjetivarse para transformarse en sujeto de enunciación e identificarse con el shifter “yo”, sin más sustancia que la referencia a la instancia de discurso. (1998: 107-08; esp: 122-23) Lo que se da es una coincidencia de subjetivación y desubjetivación en el presente de la instancia discursiva, donde el que habla no es el individuo sino la lengua. (1998: 109; esp: 123)

Como vimos, leyendo a Descartes, Nancy señalaba que el cogito tiene una realidad puramente discursiva. Sin

⁸ El musulmán es aquél que en el campo de concentración nazi había llegado a un grado de degradación física y espiritual tal que ya no era capaz de seguir luchando por sobrevivir, habiendo perdido su capacidad de relacionarse con el medio. Agamben toma esta figura en *Homo Sacer III*, donde, según lo que llamará “paradoja de Levi”, sería el testigo integral del campo que no puede testimoniar. Este uso de la figura del musulmán ha sido el blanco polémico de muchas reacciones frente al libro. Por ejemplo, se señaló que había allí una estetización de la suerte de los prisioneros (Mesnard y Kahan) en aras de una metafísica del lenguaje (Bernstein). Estas críticas son recogidas por L. DE LA DURANTAYE, (2009).

embargo, vimos que a inicios de los años '70 criticaba el hecho de que en *La agencia de la letra*, Lacan empleara el *détournement* de la lingüística, que, a través de la radicalización del signo, no haría más que acentuar la brecha entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado, dividiendo al sujeto hablante entre su identificación imposible como sujeto de la enunciación y su representación lingüística como un *shifter*. En la frase “Cuando digo yo (je), no *me* (moi) significa” Nancy señalaría de qué modo el sujeto es instituido por el significante y, si bien el sujeto ya no es la subjetividad en el sentido del dominio del significado y de la transparencia de su propia enunciación, sino simplemente el *locus* del significante, de todos modos su lógica se asienta en una teoría del sujeto cuya presencia no es puesta en cuestión. Es decir que en ese caso el significante se constituye en una especie de fundamento trascendente y negativo del sujeto que, a su vez, sostiene el sistema.

Aquí radica a nuestro juicio una diferencia no menor entre Nancy y su amigo italiano, ya que mientras el primero critica la centralidad del significante, del sujeto y del signo como tales, Agamben no sólo desarrolla una teoría de las signaturas (2008b), sino que además, como venimos señalando, retoma una idea de sujeto atravesada por la lógica del significante a partir de Lacan y de Benveniste, donde lo central es la barra que separa al significante del significado. En ese marco, Agamben (1977) recupera positivamente a Saussure contra Derrida. El primero adoptaría la postura de la esfinge, que, centrándose en la barra que separa S/s expresaría una palabra que se acerca a su objeto manteniéndolo a distancia, remitiendo a la experiencia occidental del ser, donde todo manifestarse es un ocultarse. El segundo adoptaría la postura edípica que representa la *hybris* hacia la potencia de lo simbólico atribuyendo una solución al enigma que se le proponía, concibiendo el lenguaje como una relación de significante y significado.⁹

Lo que le interesa a Agamben no es tanto explorar las consecuencias metafísicas y epistemológicas de la teoría de la enunciación en su relación a la constitución del sujeto, cuanto sus consecuencias éticas. Así, en referencia a la relación entre el testigo, que puede hablar pero no puede dar testimonio de la experiencia del campo hasta sus últimas consecuencias, y el musulmán, que “ha tocado fondo”, que tiene mucho para decir, pero no puede hablar, Agamben sostiene que el que testimonia lo hace por delegación. Que el hombre testimonia del no-hombre y que todo testimonio es un campo de fuerzas recorrido por corrientes de subjetivación y desubjetivación. (1998: 112; esp: 126-27)

Agamben explica esta paradoja en el hecho de que cuando decimos *yo* no remitimos a un individuo real. Este *yo*, que como unidad que trasciende la totalidad múltiple de las vivencias, garantiza la permanencia de la “conciencia”, no es más que el aflorar en el ser de una propiedad exclusivamente lingüística.

Gracias a esta inaudita presencia a sí mismo como *yo*, como locutor en la instancia de discurso, se produce en el viviente algo que se asemeja a un centro unitario de imputación de las vivencias y de los actos... La subjetividad, la conciencia, en que nuestra cultura ha creído encontrar su fundamento más firme, reposan sobre lo que hay en el mundo de más frágil y precario: el acontecimiento de palabra [...] *Yo* significa... la separación irreductible entre funciones vitales e historia interior, entre el devenir hablante del viviente y el

⁹ Cfr. K. ATTELL, (2009)

sentirse viviente del hablante. (1998: 113; esp: 128-131)

Esto explica para Agamben por qué la vergüenza es la estructura de la subjetividad y la conciencia, “porque, en cuanto consiste únicamente en la instancia de la enunciación, la conciencia tiene la forma de estar consignada a algo no asumible, estar asignados a una inconsciencia”. (1998: 119-20; esp: 135)

Para Agamben en la definición del humano como *zoon logon echon* la tradición metafísica no ha interrogado suficientemente el *echon*, el tener, la *hexis*. Puesto que entre el viviente y el lenguaje es imposible encontrar una articulación, la deconstrucción ha inscrito su “huella” y su *différance* en ese no-lugar (la barra, la hiancia), en el que voz y letra, significación y presencia difieren infinitamente. Según Agamben, en ese no-lugar tiene lugar el testimonio:

...es justamente esta imposibilidad de mantener reunidos al viviente y el lenguaje, la *phoné* y el *logos*, lo no-humano y lo humano, la que – lejos de autorizar que la significación quede diferida infinitamente permite que se produzca el testimonio... *El testimonio tiene lugar en el no-lugar de la articulación*. En el no-lugar de la Voz no está la escritura, sino el testigo. Y precisamente porque la relación (o, más bien, la no-relación) entre el viviente y el hablante reviste la forma de la vergüenza, de estar recíprocamente consignados a un inasumible, el *ethos* de esa separación no puede ser otra cosa que un testimonio; algo, pues, que no se puede asignar a un sujeto y que constituye, no obstante, la única morada, la única consistencia de un sujeto. (1998: 121; esp: 136-37)

El testigo aparece como una figura ética porque asume la palabra desde una posición de enunciación imposible –aquella del «musulmán»– testimoniando de esa imposibilidad. Por eso, según Agamben, *la lección de Auschwitz es que el hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre, que verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida. En la destrucción de lo humano siempre resta algo. El testigo es ese resto* (1998: 125; esp: 140-41). En este sentido, si el hombre puede sobrevivir al hombre es porque no hay una esencia del hombre sino que el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano.

O dicho de otra forma: *el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos*. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste sólo en este faltarse y en la errancia que con ello se abre. (1998: 125-26; esp: 141-42)

Para Agamben, el hombre no tiene esencia porque es un ser de potencia que no tiene una vocación específica asignada por su biología. (Agamben, 2001) Está siempre más acá y más allá de lo humano, es el umbral por el que transitan corrientes de lo humano y de lo inhumano, de subjetivación y desubjetivación, del hacerse hablante del viviente y del hacerse viviente del logos. La no coincidencia de estas corrientes sería el lugar del testimonio. (1998:

126; esp: 142)

Para abordar las consecuencias éticas de esta dialéctica, Agamben recurre a Foucault, quien preguntaba si algo como un sujeto o un yo o una conciencia puede tener todavía una correspondencia con los enunciados, con el puro tener lugar del lenguaje.¹⁰ (1998: 129; esp: 146) Agamben sostiene que tomar en serio el enunciado *yo hablo* significa dejar de pensar el lenguaje como comunicación de un sentido o de una verdad por parte de un sujeto que aparece como titular y responsable de ellos para considerar el discurso en su puro tener lugar y al sujeto como “la inexistencia en cuyo vacío prosigue sin tregua el difundirse indefinido del lenguaje”. La enunciación señalaría el umbral en el lenguaje entre un adentro y un afuera, y desde el momento que los enunciados se convierten en referente principal de la investigación, el sujeto queda librado de cualquier implicación sustancial y pasa a ser una pura función o una pura posición. (1998: 131; esp: 147)

Sin embargo, Agamben sostiene que Foucault parece haber omitido preguntarse por las implicancias éticas de la teoría de los enunciados. Es decir, una vez más, ¿qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución?¹¹

Para responder a ello, Agamben remite al texto foucaultiano *La vida de los hombres infames*. Aquí hay una vida que subsiste sólo en la infamia en la que se ha desenvuelto y un nombre que vive únicamente en el oprobio que le ha cubierto. Allí aparece la función del testimonio para Agamben: en oposición al «archivo», que designaría el sistema de las relaciones entre lo no dicho y lo dicho, Agamben llama «testimonio» al sistema de relaciones entre el adentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir. Para Agamben, pensar una potencia en acto *en cuanto potencia*, pensar la enunciación en el plano de la *langue*, significa inscribir en la posibilidad una cesura que la divide en una posibilidad y una imposibilidad, una potencia y una impotencia, y situar a un sujeto en tal cesura.

Mientras la constitución del archivo suponía dejar al margen al sujeto, reducido a una simple función o a una posibilidad vacía, y su desaparición en el rumor anónimo de los enunciados, la cuestión decisiva en el testimonio es el puesto vacío del sujeto [...] se trata... de situar al sujeto en la separación entre una posibilidad y una imposibilidad de decir... Precisamente porque el testimonio es la relación ent[r]e una posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir; sólo, pues, como *contingencia*, como un poder no ser... Tal contingencia se refiere, en el sujeto, a su poder tener o no poder tener lengua. El sujeto es, pues, la posibilidad de que la lengua no esté en él... El hombre es el hablante, el viviente que tiene el lenguaje, porque *puede no tener* lengua, es capaz de in-fancia. La contingencia no es una modalidad entre las otras... es el efectivo darse de una posibilidad, el modo en que una potencia existe como tal... La contingencia es lo posible que se pone a prueba en un sujeto. (1998:

¹⁰ Según Mills (2008: 137), la teorización de Agamben sobre el sujeto es al mismo tiempo anticartesiana e hipercartesiana. (p. 32) Es como si Agamben desligara al cogito de toda conexión con un yo empírico o psicológico, mientras subsiste el puro cogito, despojado de todo atributo. Este abordaje estrictamente trascendental dificultaría todo intento de entender los aspectos fenomenológicos de la subjetivación, por ejemplo en relación al género y a la sexualidad. “There is no obvious way to move from the constitution of consciousness in language to a discussion of the materiality of the body or the ways in which being a subject entails being embedded and constituted in relations of power and discourse”.

¹¹ Como vemos, aquí Agamben sitúa al sujeto empírico en la escena como aquél que se desubjetiva en el habla.

135; esp: 151-153)

Como vemos, Agamben realiza un desplazamiento desde el plano epistemológico al ético, donde aparece nuevamente la cuestión central para el autor: el hombre como ser de potencia, que *puede-no* devenir hablante. Por eso la toma de palabra es contingente, se da en una compleja relación entre potencia e impotencia, testimonio de una imposibilidad. Este testimonio imposible es el lugar y la función del sujeto ético, el testigo:

... la relación entre la lengua y su existencia, entre la *langue* y el archivo, exige una subjetividad que atestigua, en la posibilidad misma de hablar, una imposibilidad de palabra. Por eso se presenta como *testigo* y puede hablar por aquellos que no pueden hacerlo. El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar. Estos dos movimientos no pueden identificarse ni en un sujeto ni en una conciencia, ni separarse en dos sustancias incommunicables. El testimonio es esta intimidad indivisible. (1998: 136; esp: 153)

Como vemos, Agamben sitúa al sujeto ético, al testigo, en una situación imposible, llevando también a este terreno el problema de la potencia. El testigo es un sujeto ético porque puede-no hablar (contingencia, potencia-de-no) y sin embargo decide prestar testimonio aún de lo intestimoniado, toma de manera contingente la palabra para hablar por aquellos que no pueden (imposibilidad) hacerlo. En ese marco, Agamben intenta definir las categorías modales (que indican posibilidad, imposibilidad, necesidad y contingencia) como operadores ontológicos y biopolíticos en los cuales se define el hacer vivir o el dejar morir, en cuyo campo tiene lugar la subjetividad. Las categorías escindirían al sujeto, separando en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante, al musulmán del testigo. Auschwitz representaría la experiencia devastadora que hace que lo imposible se introduzca en lo real. El musulmán es la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible. Por eso el testigo, como sujeto ético, testimonia de una desubjetivación. El testigo sería además el sujeto que resiste a la plena transformación del hombre en un superviviente, que sería la ambición suprema del biopoder. (1998: 145; esp: 163)

Esto quiere decir que el sujeto del testimonio es un resto, es *lo que resta de Auschwitz*. Esto no debe entenderse en términos de *hipóstasis* (sustrato, depósito), ni *arché* ni *telos*, sino en términos mesiánicos, ya que el Reino mesiánico no es ni futuro (el milenio) ni pasado (la edad de oro): *es un tiempo como resto*. (166-67) Por eso la aporía del testimonio coincide con la mesiánica:

Como el resto de Israel no es todo el pueblo ni una parte de él, sino que significa precisamente la imposibilidad de que el todo y la parte coincidan con sí mismos y entre ellos; y como el tiempo mesiánico no es ni el tiempo histórico ni la eternidad, sino la separación que los divide; así el resto de Auschwitz –los testigos– no son ni los muertos ni los supervivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda

entre ellos. (1998: 153; esp: 171)

Como vemos, Agamben piensa la ética y la política a partir de la relación del viviente con el lenguaje, entre la existencia corporal y el sujeto de la enunciación en cuyo entramado se desvanece la imagen del sujeto de la metafísica. De todos modos, sus análisis no dejan de ser problemáticos, no sólo por lo escabroso de sus ejemplos, sino fundamentalmente, porque, aunque el lenguaje sea «lo común», al situar el problema de la ética en una relación de viviente y lenguaje, el autor corre el riesgo de pensar la ética como individual y no relacional.¹²

Consideraciones finales: pensando la singularidad más allá del Sujeto.

Como intentamos señalar, tanto Agamben como Nancy intentan elaborar una ontología de la singularidad, ligada a la exposición a lo común, como aquello que no es ni sujeto en el sentido cartesiano ni un individuo en el sentido sociológico. Para ello, los autores se abocan a una deconstrucción del sujeto de la metafísica moderna, señalando su realidad puramente enunciativa. En ambos casos queda claro que no hay nadie detrás de la máscara (Nancy), que el “yo” no es un individuo de carne y hueso sino una función del lenguaje que no coincide con aquél (Agamben).

Sin embargo, mientras Nancy se situaría en un punto anterior al *Selbst*, buscando en un pensamiento infigurable aquello que está detrás de la representación, Agamben se concentra en la oscilación entre la subjetivación y la desubjetivación del hombre en tanto ser viviente capaz de acción y lenguaje. Por ello la crítica al sujeto antropológico presente en el estructuralismo es mucho más marcada en Nancy, quien al pensar el sentido, lo hará por fuera del privilegio asignado por el estructuralismo al dualismo lingüístico de significante y significado, mientras que la concepción de Agamben mantiene muchos elementos del pensamiento estructuralista, no sólo al pensar al sujeto como una función enunciativa sino también por entender toda experiencia humana, la propia antropogénesis, a partir de lo lingüístico. No obstante, a pesar de la centralidad que adquiere la barra que separa el significante del significado, Agamben no intenta fundar un nuevo sistema a partir de ella, sino interrogarse por las consecuencias éticas de la toma de la palabra desde ese lugar vacío. De allí la importancia del testigo en su pensamiento.

Además, para ambos autores las dimensiones del lenguaje y del cuerpo devienen lugares privilegiados no tanto de significación cuanto de *exposición*. Como vimos, Nancy, quien también dedica importantes reflexiones al rol del lenguaje como espacio del *con*, sitúa el foco de su interés en la materialidad corporal, poniendo el énfasis en el contacto y la afectabilidad a la hora de pensar el sentido. De manera un tanto diferente, Agamben privilegia el lenguaje como lugar de exposición de las singularidades que en él tienen lugar, el acontecimiento del ser-dicho de una cosa, mientras que el cuerpo es lugar de exposición no sólo a los otros, sino también ante un poder soberano

¹² Como señala Mills, en Agamben tanto el problema de la vergüenza que remite a una autoafección, como el de la subjetivación a través del shifter “yo”, centrada por el italiano en una relación del sujeto con el lenguaje y no con otros, lo llevan a pensar una ética –que Agamben se ocupa de distinguir claramente de figuras jurídicas como la culpa y la responsabilidad– de modo no relacional. Cfr. C. MILLS, *op. cit.*, cap. 4. Estas consideraciones van en línea con el señalamiento de GALINDO HERVÁS (2005: 70), para quien Agamben terminaría reduciendo la cuestión de la comunidad a una experiencia individual, ya que la desubjetivación del musulmán, Bartleby, etc. no remiten a una relación con otros y, por otra parte, invita a pensar la política por fuera de toda figura de la relación.

que sitúa allí, en la nuda vida, su blanco.

En ese marco, una diferencia de perspectiva importante radica en que mientras Nancy piensa una ontología de la relación que privilegia el *con* como preposición de toda posición, de toda existencia, Agamben intentará pensar una no-relación, a partir de la interrupción de la relación necesaria entre potencia y acto. Es que esta sería el fundamento ontológico de lo que llamará máquina antropológica y máquina gubernamental, que operan mediante la disyunción y rearticulación de *phoné* y *logos*, *zoé* y *bíos*. Por eso mismo Nancy se aboca a pensar el «nosotros», como diferente de determinados «otros», mientras que Agamben privilegia figuras individuales para pensar la singularidad, que buscan devenir impersonales e imperceptibles para escapar a las mallas de la soberanía, o que representan un resto de subjetividad, como pueden ser el “preferiría no hacerlo” de Bartleby, la vergüenza de Kafka o el testigo de Primo Levi.

Por ello, desde nuestra óptica, estas consideraciones en torno al sujeto tienen que ver al mismo tiempo con el modo de entender el poder de la ley y la ley del poder, y, por ende, la política. Si bien ambos autores sitúan sus reflexiones sobre la comunidad de singularidades en contraposición a la teología política schmittiana, Nancy no es un crítico de toda forma-de-ley como Agamben. Así, mientras el primero afirma la necesidad de construir nuevas formas de soberanía del «con», recuperando positivamente y críticamente la noción de «democracia» (2008; 2009), Agamben, a partir de su visión del poder en occidente donde la soberanía de la ley tiene por función hacer matable la vida (1995) y donde el problema de la democracia es secundario respecto al de la relación entre poder soberano y gubernamental (2009), recurre a la figura del mesianismo como experiencia de la interrupción de la ley (2000), de la realización de un estado de excepción efectivo y, al mismo tiempo, a la noción de forma-de-vida, como una vida que renuncia a toda relación con el derecho, y que instituye una nueva forma de *uso* (2011).

Es decir que desde la ontología de la relación nanciana se hace pensable la construcción de nuevas instituciones a partir de seres singulares y finitos, expuestos y en relación, que no pueden reapropiarse de sus negatividades. La política democrática en ese marco debe hacer lugar a las otras esferas de la existencia para poder expresarse pero no debe darles una figura definida. Por el contrario, desde la ontología de la *desactivación* agambeniana toda la matriz de pensamiento occidental, a partir de haber privilegiado el acto y la operatividad por sobre la potencia-de-no, debe ser sometido a una profunda revisión. El sujeto, en ese marco, en tanto resto, testimonia de lo (in)humano y así cumple una función ética de primer orden en el camino hacia una nueva forma de pensar la vida –y la obra– en común.

De todos modos, más allá de sus diferencias, los autores comparten un proyecto de fondo que es el de reformular la ontología como condición de posibilidad para hacer nuevamente pensables la existencia compartida, lo político, la ética. En ese marco, resulta fundamental deslindarse de una metafísica de la subjetividad para poder pensar un nuevo sujeto postmetafísico de lo común, expuesto a la alteridad, donde lo que prima no es su aspecto consciente ni personal sino su modo singular de darse en el mundo. En ese marco, la noción de singularidad cualquiera o plural permite pensar nuevamente lo común, la coexistencia, por fuera de toda lógica del fundamento y de sus consecuencias sacrificiales.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1977) *Stanze: La Parola e Il Fantasma Nella Cultura Occidentale*, Torino, Einaudi [*Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*. (T. Segovia, Trad.) Valencia: Pre-Textos, 1995].
- (1978). *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Giulio Einaudi, (2° ed. 2001)
- (1982) *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi.
- (1987) “Bataille e il paradosso della sovranità” en J. Risset (comp.) *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Napoli, Liguori, p. 115-19
- (1990), *La comunità che viene*, Ed. accresciuta, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, [*La comunidad que viene*., Valencia: Pre-Textos, 1996]
- (1993) “Bartleby o della contingenza”, en G. Agamben y G. Deleuze, *Bartleby, la formula della creazione*. Macerata, Quodlibet, 5ta ed., 2006.
- (1996) *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri. [*Medios sin fin*, Valencia: Pre-textos, 2001]
- (1998) *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Torino, Bollati Boringhieri. [*Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo (Homo Sacer, Vol. III)*, Valencia: Pre-Textos, (1°ed., 2000, 1° reimp., 2002)]
- (2000) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008 (2nda ed). [*El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006.]
- (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri. [*Lo abierto: el hombre y el animal*, Valencia: Pre-Textos, 2005]
- (2005) *Profanazioni*, Roma, Nottetempo. [*Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005]
- (2008) *Il sacramento del linguaggio: Archeologia del giuramento*. Roma-Bari, Laterza.
- (2008b) *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2009) “Note liminaire sur le concept de démocratie”, en AAVV, *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique.
- (2011) *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza.
- Ariemma, Tommaso (2009) *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Roma, Aracne.
- Attell, Kevin (2009) “An Esoteric Dossier: Agamben and Derrida Read Saussure”, *ELH*, Volume 76, Number 4, Winter 2009, pp. 821-846, Johns Hopkins University Press, <http://muse.jhu.edu/journals/elh/summary/v076/76.4.attell.html>
- Butler, Judith (2000) “Restating the universal: Hegemony and the Limits of Formalism”, en J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso.

- Calabrò, Daniela. (2006). *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean Luc Nancy*. Milano, Mimesis.
- De la Durantaye, Leland (2009) *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- James, Ian. (2006). *The fragmentary demand: an introduction to the philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Lisciani Petrini, Enrica “Verso il soggetto impersonale”, en *Filosofia Politica*, 2012/1.
- Mills, Catherine. (2008) *The Philosophy of Agamben*, Montreal & Kingston, Ithaca, McGill-Queen's University Press
- Nancy, Jean-Luc & Ph. Lacoue-Labarthe (1973), *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris, [*El título de la letra, (una lectura de Lacan)*, Barcelona: Editorial Buenos Aires, 1981
- Nancy, Jean-Luc (1976) *Le discours de la syncope. Logododalus*, Paris: Flammarion.
- (1979). *Ego Sum*. Paris: Flammarion.
- (1982). *Le partage des voix* - trad. it. *La partizione delle voci*. Padova: Il poligrafo, 1993.
- (1986). *La communauté désœuvrée, Nouvelle édition revue et augmentée*, 1999, Paris: Christian Bourgois. [*La comunidad inoperante*, Santiago de Chile: LOM-Arcis, 2000]
- (1988), *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris, 1988 [*La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996]
- (1993). *Le sens du monde*. Paris: Galilée. [*El sentido del mundo*, La Marca, 2003]
- (1997) *Hegel : L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette.
- (2000) *Corpus*, Paris, Metaillé, 2000, 2°ed [Madrid: Arena Libros, 2003]
- (2001). *La pensée dérobée*, Paris, Galilée.
- (2005). *La declosión. La desconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires: La Cebra, 2006.
- (2008). *Verité de la démocratie*, Paris, Galilée [*La verdad de la democracia*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 2009].
- (2009) « Démocratie finie et infinie », en AAVV, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique.
- Ross, Alison (2007) “Nancy: Touching the limits of representation”, en *The Aesthetic Paths of Philosophy. Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe and Nancy*, Stanford University Press, Stanford.
- Tarizzo, Davide (2003) *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milano: R. Cortina.

