Dossier Semillero Teoría Política

Política e identidad: hacia una comprensión más allá de la excepción jurídica*

Politics and identity: towards an understanding beyond the legal exception

*Alejandro José Rueda Calderón***

Recibido: 11/12/20
Aprobado: 31/05/21

Resumen:

Este artículo busca profundizar en la relación entre política, identidad y excepción jurídica, principalmente, a la luz de tres autores: Giorgio Agamben, Hannah Arendt y Jacques Rancière. Desde los aportes de Agamben veremos cómo el Estado y la soberanía tienen una estructura básica que funciona a través de la división entre un afuera y un adentro. De la misma manera, el paradigma de la identidad funciona a través de la división entre lo que se puede incluir y lo que no, por lo que se establece como presupuesto para la existencia del Estado. De ahí que se genere la *nuda vida*, (la vida que puede ser quitada impunemente y sin considerarse desde un contexto ritual) como creación propia del derecho para lidiar con la exterioridad que los sobrepasa. En este sentido, veremos cómo la política tiene como contracara la exposición a un poder de muerte. Aun así, expondremos cómo desde Arendt y Rancière la política logra escapar a la excepción al cuestionar el paradigma de la

* Artículo de reflexión

** Estudiante de Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del semillero de investigación de Teorías Políticas Críticas, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la misma Universidad. El presente artículo hace parte de una reflexión colectiva en torno a la teoría política actual. Correo de contacto: aj_ruedac@javeriana.edu.co

identidad como forma de configuración de la vida y el mundo, como también la división entre lo que está afuera y lo que está adentro.
Palabras clave: excepción, identidad, política, desidentificación.

Abstract:

This paper seeks to analyze the relationship between politics, identity and legal exception based on the writings of three authors: Giorgio Agamben, Hannah Arendt and Jacques Rancière. From Agamben's contributions, we will see how the State and sovereignty have a basic structure whose functioning is predicated on the division between the inside and the outside. In the same way, the paradigm of identity works via the same division between the things that can be included and the things that cannot, establishing itself as a need for the existence of the State. Hence, the *naked life* (the life that can be taken away with impunity and without considering it from a ritual context) is generated as the proper creation of the law to deal with the exteriority that surpasses it. In the same way, as the article advances, we will see how politics has the exposure to a power of death as its other face. However, we will show, from the contributions of Arendt and Rancière, how politics manages to escape the exception by questioning the paradigm of identity as a way of configuring life and the world, as well as the division between what is inside and what is outside.
Keywords: exception, identity, politics, disidentification.

Introducción

Giorgio Agamben (2006), en su introducción al libro *Homo sacer* hacía referencia al problema de politizar la vida en el mundo griego. Ellos no disponían de un término único que pudiera englobar lo que hoy se entiende por este término. Al contrario, contemplaban principalmente dos: la *zoé* y la *bíos*. La *zoé* hacía referencia al simple hecho de vivir, a la vida natural, sin más; mientras que la *bíos* era un tipo específico de vida, una forma propia de vivir de un grupo o de un individuo. Entonces, por ejemplo, cuando Aristóteles (2001) distingue entre tres tipos de vida: la contemplativa del filósofo (*bios theoretikós*), la del placer (*bios apolaustikós*) y la política (*bíos politikós*), no la pensaba nunca en términos de una *zoé* sino que la consideraba como diferentes formas o tipos específicos de vida.

La cuestión con todo esto, problematizaba Agamben (2006), era que existía una clara distinción entre las dos concepciones de vida en lo que estaba relacionado con la *polis*. Y no por el hecho que se pensara abiertamente en la *zoé* como algo perjudicial (es más, se le concebía como un bien en sí mismo), sino porque en lo que respecta a la *polis*, a lo público, la *zoé* no entraba. Estaba, más bien excluida y asociada a lo privado, al *oikos*. Aristóteles (1988) sintetizaría la distinción al definir el fin de la 'comunidad perfecta' de la siguiente manera: "nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien" (Aristóteles como se citó en Agamben, 2006, p. 11). Se oponía entonces, de manera clara, una noción del simple vivir (*to zên*) a la de una vida políticamente cualificada (*tò eû zên*)[1]. Aun así, las dos concepciones de vida no estaban perpetuamente excluidas, sino que su relación era más bien la de la implicación de la primera en la segunda. Entre el simple vivir (*to zên*) y la vida políticamente cualificada (*tò eû zên*) había una relación de exclusión inclusiva o, más bien, de *excepcio*. Para Agamben (2006) esto no significaba otra cosa que la excepción de la *zoé* en la *polis*, la inclusión del simple vivir únicamente con el propósito de ser negado. La fórmula aristotélica de la comunidad perfecta mutaba y Agamben (2006) la leía también como si "la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la *nuda vida* lo que siempre debe ser politizado" (p. 17).

Pero la politización de la vida natural, de la *nuda vida*, para Agamben (2006) ocurría siempre en forma de excepción. Es decir, siempre en forma de una inclusión que se hace para que, una vez adentro, se pueda negar esa misma vida. Politizarla entonces era también excluirla. Para explicarlo, el autor retoma a Aristóteles de nuevo para decir que el nexo que hay entre nuda vida y política es el mismo nexo que hay entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *logos*. La *polis* era pensada como el lugar en donde se daba ese tránsito, el sitio en donde el hombre no solo expresaba su voz, también hacía uso del lenguaje. Y esto era precisamente lo que lo diferenciaba de otras especies: "la voz es signo de dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes, pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto" (Aristóteles, 1988, p. 51). De modo que el viviente se encuentra en una relación ambigua con el lenguaje: él lo posee, pero siempre lo hace conservando y suprimiendo al tiempo la propia voz. De la misma forma, el viviente se acerca a la *polis*, siempre conservando y suprimiendo su *nuda vida*.

---

1 Esta definición sería luego revisada por Foucault para fundamentar su concepto de biopolítica. Al final de *La Voluntad de saber* comentaba que: "Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (Foucault, 2014, p. 173). Agamben cita este mismo pasaje en el primer volumen del *Homo sacer* para hablar del ingreso de la simple vida en la política.

La interpretación de Quintana (2006), sobre esta parte del primer volumen del *Homo sacer* en su artículo "De la nuda vida a la 'forma-de-vida': Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder", lo pone en términos muy claros al afirmar que: "hay algo que se presupone (en este sentido se incluye) como aquello que hay que suprimir, superar (en este sentido se excluye), para pertenecer a la vida política" (p. 46). La cuestión es que esta exclusión inclusiva, esta excepción que se hace sobre la *nuda vida*, no es un asunto menor, es lo que Agamben denomina el elemento político originario, porque la *nuda vida* no es solo el simple hecho de vivir, es también aquella "a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable" (Agamben, 2006, p. 18), es decir, la vida a la cual se le puede matar de manera impune y cuya muerte no responde a un contexto ritual. La *nuda vida* es la vida del *homo sacer*, aquella figura del derecho romano arcaico sobre la que Agamben basa toda su obra. Para el *homo sacer*, la vida se incluye en el ordenamiento jurídico bajo la forma de su exclusión, es decir, siempre incluida pero con la certeza de que se le puede dar muerte. Y juntas, tanto *nuda vida* como *homo sacer* terminarán refiriéndose a un mismo problema en la obra de este autor: la base sobre la que se ha consolidado la política moderna. Lo que le interesa entonces al filósofo italiano no será el mismo problema de la *biopolítica* foucaultiana (estudiar cómo la vida biológica va convirtiéndose en un elemento sujeto a cálculos políticos), que para él es en sí mismo antiquísimo, sino entender cómo la *nuda vida*, que inicialmente se situaba fuera del orden jurídico, va coincidiendo progresivamente con el espacio político, y va llegando a una zona de indiferenciación.

En este sentido, la contextualización hecha hasta este punto sirve para delimitar de manera más específica el objeto de estudio de este artículo: una política que parte de la excepción pero que se separa de esta. La pregunta entonces no es otra que entender cómo la política se puede escapar a la excepción. Inicialmente, como vimos, politizar la vida tiene como consecuencia inmediata una exposición a un poder de muerte, pero esto es solo el inicio: pensar la política en su relación con la excepción lleva, inevitablemente, a cuestionar los presupuestos que la vinculan con el Estado. Es aquí donde aparece el segundo elemento del título: la identidad, pues teje una relación particular tanto con la política como con el Estado. Esta relación será ampliada en los siguientes apartados, pero de manera tentativa es pertinente resaltar que el paradigma de la identidad es en principio un presupuesto para la existencia misma del Estado, debido a que este se define desde la línea divisoria que marca lo incluido de lo excluido, de la misma manera que la identidad funciona a raíz de ciertos criterios de pertenencia que diferencian un afuera de un adentro.

Aun así, lo complejo de este problema es que, como veremos, la política logra de una u otra manera romper con lógicas propias de la excepción. Aportes como los del filósofo francés Jacques Rancière y la filósofa alemana Hannah Arendt sirven para comprender las dimensiones propias de la acción política en contraposición a las formas jurídicas de la organización de la vida y el mundo. Si la excepción determina la producción de una *nuda vida* con base en un orden que excluye a determinada serie de grupos, la acción política desidentifica a las personas y resignifica las relaciones humanas que fundamentan el orden jurídico.

Así, es importante establecer que el artículo se dividirá en cuatro partes. La primera girará en torno a una conceptualización de lo que es la excepción jurídica y sus implicaciones para la configuración del derecho y el Estado. La segunda explicará la relación entre política y muerte a través del lente de la excepción jurídica. La tercera utilizará a Arendt (2012) como su base para poder establecer a la acción política como desidentificación de uno mismo. La última intentará, a partir de los planteamientos de Jacques Rancière (1996), problematizar la comprensión de la acción como desidentificación de sí mismo para brindarle otro matiz: desidentificación respecto a una naturaleza asignada por el poder.

Incluir para excluir: la vida en la excepción jurídica

Agamben (2006) se vale de la comprensión de la soberanía de Schmitt (2009) para sentar las dimensiones de la excepción jurídica. Así, establece que la soberanía funciona a través de una paradoja en donde "el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico" (p. 27). Esto ocurre porque el soberano es a quien el orden jurídico reconoce el poder de decidir acerca del Estado de excepción, lo que quiere decir que es él quien decide, en último término, cuándo suspender el orden jurídico y cuándo no, por lo que se sitúa por fuera de la ley en el momento en que el orden jurídico está suspendido. Aun así, como esta capacidad de decidir está amparada en la misma constitución, el soberano también está adentro de la ley. Lo que ocurre entonces es que el soberano, y con él la excepción, se sitúan en una zona de indiferenciación porque están, al mismo tiempo, afuera y adentro del orden jurídico. De esta manera, la excepción tiene una manera de actuar específica que merece ser rescatada para profundizar en relación con nuestra pregunta.

En primer lugar, es pertinente resaltar que la ley funciona siempre desde la necesidad de una situación normal. La ley no puede ser aplicada a otra cosa que no sea a un medio homogéneo, a una situación general, predecible. En palabras de Agamben (2006), la validez de la

norma "no coincide con su aplicación al caso particular, sea este, por ejemplo, un proceso o un acto ejecutivo; por el contrario, la norma, justamente porque es general, debe valer con independencia del caso individual" (p. 33). No obstante, la excepción se presenta, en principio, como la decisión que define si una situación es normal o no. La excepción entonces no es el caos que precede a la ley, ni la ausencia absoluta del orden, sino la definición del orden mismo, pues la decisión sobre la excepción es en sí misma lo que determina qué está afuera y qué está adentro de la ley. Schmitt (2009) engloba esta problemática con unas sencillas palabras: "lo normal nada prueba, la excepción, todo" (p. 20). Sobre este aspecto resultan particularmente esclarecedoras las palabras que utiliza Agamben (2006) al comparar a la excepción con la teología negativa:

> La excepción es al derecho positivo, lo que la teología negativa es a la positiva. Mientras esta predica y afirma determinadas cualidades de Dios, la teología negativa (o mística), con su ni... ni... niega y suspende la atribución de cualquier predicación. No está, sin embargo, fuera de la teología, sino que, bien visto, funciona como el principio que funda la posibilidad general de algo como una teología. Sólo porque la divinidad ha sido presupuesta negativamente como lo que subsiste fuera de cualquier predicado posible, puede convertirse en sujeto de una predicación. De modo análogo, sólo porque la validez del derecho positivo queda suspendida en el estado de excepción, puede este definir el caso normal como el ámbito de la propia validez. (p. 30)

De esta manera, la excepción es esta especie de exclusión de una determinada serie de cosas que no entran en el orden jurídico, pero su particularidad radica en que su relación con la exterioridad no está dada por el olvido de las cosas que se excluyen; al contrario, por la relación que mantiene con esta misma exterioridad. Es por esto que la ley adquiere sentido en la medida en que se opone a las cosas que no hacen parte de ella, de igual manera que la teología positiva adquiere sentido en la medida en que la teología negativa define a Dios por las cosas que no son. Lo que subyace a esto es que la ley debe estar en una permanente relación con lo que no hace parte de ella, pues es a través de esto que la ley puede existir en cuanto a ley. En otras palabras, para mantener su vigencia el derecho necesita siempre incluir aquello que está afuera del orden jurídico por medio de su exclusión, es decir, por medio de una relación de excepción: lo necesario es que exista esa zona de indiferencia en donde no se es claro qué está afuera y qué está adentro, y es ahí donde la excepción jurídica juega un papel fundamental.

En este sentido, esta es la dinámica que opera en el problema que se esbozó en la introducción. La vida que está apresada en el derecho, únicamente está dentro del ordenamiento jurídico en la medida en la que puede ser expulsada en cualquier momento. Su trato es el mismo del de aquella *nuda vida* del *homo sacer*: una vida que puede ser quitada sin recibir por ello un castigo y en la cual su muerte tampoco obedece a rituales ni sacrificios que permitan su justificación. En todo el sentido de la palabra, una vida a la que se le puede matar de manera impune.

La zona de indiferencia se esclarece al comprenderla desde la *nuda vida*. En el derecho hay un umbral de indiferencia entre lo que está adentro y afuera, pero es precisamente porque lo que está adentro existe, pero sin mayor función que la de ser excluido. Agamben (2006) sintetiza el problema diciendo que: "el derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de esta y sin ella es letra muerta" (p. 42). La excepción entonces es comprendida como la manera en la que el derecho se relaciona con la vida; incluso, es denominada por el autor como "la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión" (Agamben, 2006, p. 43).

El filósofo italiano aterriza esta problemática en una fórmula del derecho romano denominada *vitae necisque potestas*, que se refiere en un inicio a la potestad que tiene el padre con los hijos varones, pero cuyo significado es extrapolado a la dinámica en la que opera el soberano con sus súbditos. Lo que se extrae de esta fórmula es que la vida aparece inicialmente en el ámbito romano como contrapartida de un poder de muerte: en el momento en el que el padre levanta al hijo desde que nace expide sobre él un poder sobre su vida y sobre su muerte. De manera similar, Agamben (2006) comenta que "la *vitae necisque potestas* recae sobre todo ciudadano varón libre en el momento de su nacimiento y parece así definir el modelo mismo del poder político en general" (p. 114). De ahí que diga que la fórmula condensa el elemento político originario, pues concibe una noción de vida no como simple vida natural sino también como una vida siempre expuesta a la muerte.

La política como exposición a la muerte

La *vitae necisque potestas* significa, en el fondo, que la política en el ser humano pareciera implicar el trato excepcional frente a su vida. La política tiene dentro de sí, desde la lógica de la soberanía y la excepción, que la vida siempre esté expuesta en una relación de exclusión

inclusiva. Es así que, para Agamben (2006) no solo es la vida expuesta a la muerte, es decir, la *nuda vida*, el elemento que fundamenta el poder político, tanto antiguamente como ahora[2], sino que es también "una vida que se politiza por medio de su misma posibilidad que se le (sic) dé muerte" (p. 115). Para puntualizarlo, es como si los ciudadanos varones libres, en el contexto romano, tuvieran que pagar su participación política por medio de exponer su vida al trato propio del *homo sacer*, a la vida a la que se le puede dar muerte impunemente, sin consideraciones legales y sin considerarla desde un contexto que permita afirmar que su muerte es un sacrificio.

Entonces, el hecho de que la vida sea politizada por medio de su exclusión le permite a Agamben (2006) plantear una de las tesis más interesantes del primer tomo del *Homo sacer*: que el Estado se funda, no desde la idea de un ligamen social, sino desde su prohibición, desde su desligadura. Desde su inicio, el Estado surge en forma de excepción: al poner una línea sobre lo que está afuera crea una exterioridad que lo sobrepasa, pero no puede permitir que esta exista afuera de su poder. La excepción como forma originaria del Estado marca unas líneas definidas entre aquello que está afuera y adentro. Sin embargo, de manera paradójica, al mismo tiempo difumina estos límites violentamente, los hace borrosos para permitirse incluir lo que está afuera con el objetivo de excluirlo en el interior. Esa sería, según Agamben (2006), la vida misma de aquellos que se exponen al poder de muerte del soberano: estaban afuera y fueron incluidos con la condición de ser tratados como *homo sacer*, de ser excluidos.

A una tesis similar habría llegado Walter Benjamin (2009) en su texto *Hacia una crítica de la violencia*, al explorar de manera precisa el vínculo que existe entre violencia y derecho. Para el autor alemán, el derecho cobra sentido en el momento en el que identifica a unas violencias como legítimas y a otras como perjudiciales y excesivas, aun cuando su capacidad para distinguirlas no sea más que una creación artificial para expulsar de sí a todas las violencias que parezcan amenazarlo[3]. La cuestión es que a través de esta distinción de

2 Esta es una de las tesis más radicales de Giorgio Agamben. Mientras Foucault (2014) plantea que el poder se ha movido desde un soberano que sustrae, apropia, domina y violenta la vida —de maneras quizás más visibles y físicas—hacia una forma de poder más sutil, que en vez de intentar quitarla, la administra, le coacciona sus conductas, la invade de controles precisos y la ordena, Agamben dice que no existe tal distinción, pues la excepcionalidad, el biopoder y el énfasis sobre el control de la vida han estado siempre. Es más, el autor determina que la unión entre la política "clásica" y la "moderna" ha sido esta especie de biopolítica de la excepción. Lo que sí rescata es que en la actualidad la excepcionalidad esté tomando mayor preponderancia al punto de considerarse que se ha convertido en lo normal.

3 Benjamin toma como una de sus principales tesis el hecho de que al derecho le preocupa, más que cualquier otra cosa, que haya otra violencia que funde derecho en el mismo sentido en el que él lo hace. Esto configura lo que denomina un miedo del Estado y que define de la siguiente manera: "el Estado le teme, más que a cualquier otra cosa, a que esta violencia funde derecho en el mismo grado en que él debe fundado" (Benjamin, 2009, p. 42).

violencias legítimas e ilegítimas también se fundamenta la exclusión de una serie de grupos: no se puede ser alguien que el derecho considere como amenazante. Balibar (2005) expone este aspecto en términos más ilustrativos al mencionar que:

> "toda *Gewalt*[4] que necesita legitimarse debe presentarse a sí misma como el castigo o el rechazo de fuerzas arraigadas en la índole humana [...] que habrían conmocionado o destruido un orden ideal, originariamente pacífico…" (p. 112).

El asunto es que esta lógica es la que opera en la violencia del derecho. Hay algún grupo de personas que subvierte lo permitido, lo legítimo, y que es útil para reafirmar el poder de ese derecho o de esa ley, por eso mismo, Balibar (2005) recalca que "el Estado se constituye adquiriendo no sólo el monopolio de la constricción sino, según la expresión de Heide Gerstenberger, la «facultad (puissance) de definir»[5]" (p. 112).

Estas reflexiones adquieren más sentido cuando son ligadas a propuestas interpretativas como la de Laura Quintana en el artículo mencionado anteriormente, pues precisamente aquí la filósofa colombiana hace una propuesta interpretativa de la biopolítica como paradigma de la identidad. En términos de Quintana (2006), "no sólo el derecho necesita para su propia vigencia de la excepción, sino que toda comunidad política que se defina en términos de pertenencia supone la relación de excepción y, por ende, la consideración de otras vidas como nudas vidas" (p. 53). Esto va ligado a una visión que Giorgio Agamben apenas esboza en dos obras más, *La comunidad que viene* y *Medios sin fin*. Aquí el autor italiano expresa puntualmente que la pertenencia a una determinada identidad constituye un presupuesto para la existencia del Estado y el derecho. Es más, Agamben (1996) argumenta que el Estado puede reconocer reivindicaciones de identidad[6] pero que:

---

4 La Gewalt es una forma específica de violencia que se relaciona al poder. Su traducción al español nunca es exacta, pero tiende a entenderse como el vínculo entre poder y violencia.

5 Comillas angulares del original.

6 Este aspecto resulta llamativo, pues es evidente que en el caso colombiano ha habido una serie de identidades que han sido históricamente relegadas y expulsadas. El caso de los judíos en la Segunda Guerra Mundial resulta pertinente para aclarar esta disyuntiva que se abre al aterrizar los planteamientos de Agamben a Colombia. El exterminio y el asesinato sistemático a los judíos nunca significó que se cuestionara el presupuesto de la identidad, sino que en respuesta a la aparente falta de identidad que los había convertido en *homo sacer*, el autor dice que se le brindó una suerte de identidad estatal. ¿Hasta qué punto eso no ha sido lo que ha ocurrido en el caso de Colombia, en donde comunidades indígenas, afros, grupos de izquierda, etc., han sido "reparados" por medio de una identidad estatal? Lo pertinente para resaltar es que, precisamente, el Estado depende de que se configuren una suerte de identidades a las que se le puede oponer para ser utilizadas como justificación de su existencia.

> las singularidades hagan comunidad sin reivindicar una identidad, que los hombres se co-pertenezcan sin una condición representable de pertenencia (ni siquiera en la forma de un simple presupuesto), eso es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso. (pp. 54-55)

La identidad y el Estado tejen así su relación de dependencia, pues, el último necesita de las identidades para poder existir, necesita también de una definición propia que demarque lo que está afuera, aun cuando la dinámica de la excepción sea incluir para excluir. Es crucial que haya una indiferencia entre lo que es derecho y lo que es hecho, lo que es violencia y lo que es Estado, y lo que está adentro y lo que está afuera[7]. De ahí que resultan aclaratorias las palabras que Quintana (2006) hace en relación a este problema:

> Esto, nuda vida, vida que puede ser eliminada sin cometer homicidio y sin ser sacrificable, era para la época clásica del ius publicum Europaeum aquel que no podía reconocerse como "hombre", el indio americano; vida nudas, son aquellos inmigrantes que entran en una zona de vacío jurídico al no poder reconocerse como "europeos"; vidas nudas eran los judíos que no podían reconocerse desde la identidad aria, ni en general, y esto era lo que los dejaba más expuestos, en ninguna identidad estatal. (p. 53)

La acción política como desidentificación con uno mismo

Como hemos visto hasta el momento, la excepción y la lógica de la soberanía se fundamentan en la idea de una perpetua relación con una exterioridad. El derecho no puede pensarse a sí mismo como algo autónomo de lo exterior porque su sentido deriva precisamente en que se construye como oposición de algo. De ahí que en este apartado tratemos de deshilvanar un poco más la relación entre la identidad, la política y el derecho y ver si, dado el caso, se puede pensar en una política no-estatal, o en una acción política que no tenga como condición su definición mediante una identidad estatal.

Arendt (2012), en el capítulo "Acción" de su libro *La condición humana* realiza una conceptualización precisa de cómo ella entiende el vínculo que hay entre acción y discurso[8], e identidad y política. De esta manera, procederemos a brindar un breve contexto teórico de

7 Agamben engloba entonces lo que constituye para él la nueva lucha política como una que: "ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea (sic) y la organización estatal" (Agamben, 1996, p. 54).

8 De hecho, la autora concibe a la acción y al discurso como dos aspectos que están unidos.

qué significa propiamente la acción arendtiana para luego desglosar lo que aporta al problema del artículo. En primer lugar, para la filósofa alemana, la acción toma lugar en un contexto de pluralidad en el que se muestran los hombres en su condición de igualdad y diferencia[9], y lo hace principalmente porque el sentido inicial de la acción es expresarse en cuanto a su diferencia, lo que implica que en primera instancia "el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distintos" (Arendt, 2012, p. 206).

En este sentido, con la acción y el discurso los seres humanos se insertan en un mundo público y político. Y es aquí en donde aparecen los dos principales elementos que componen a la acción y al discurso: el comienzo y la revelación[10]. El comienzo hace referencia al hecho de que la acción y el discurso funcionan siempre mientras van generando un resultado indeterminado. En palabras de Arendt (2012): "el hecho de que el hombre sea capaz de la acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable[11]"(p. 207). Por otro lado, la revelación hace referencia al problema del *quién*, que se guía por una pregunta básica: en qué me diferencio de los demás cuando entro en un espacio compartido. Es entonces aquí donde el problema de la identidad empieza a desenredarse.

La identidad para esta filósofa no es voluntaria, no se remite a un principio según el cual yo quiero que las cosas sean de determinada manera. La identidad no es una construcción individual o privada, sino que choca con otros relatos y adquiere sentido a medida que pasa por este proceso. Arendt (2012) lo expresa en tanto "mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad" (p. 208). No obstante, es aquí donde está el problema, pues "su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario" (Arendt, 2012, p. 209). Al contrario, la revelación de nuestra identidad no nos compete a nosotros, sino a los demás. A nosotros se nos oculta, a los demás se les revela. Y a pesar de que tengamos unos impulsos, unos deseos y unas convicciones que se asocian a un plano individual, es en el espacio de la acción y el discurso en donde estos son *revelados* a los demás. Es por esto que Arendt (2012) dice que "es probable que

9 Define la pluralidad como una: "de doble carácter de igualdad y distinción" (Arendt, 2012, p. 205). Igualdad en el sentido de poder comunicarse, distinción en el sentido de la diferencia que hay entre los seres humanos y que, si no existieran, no necesitarían ni de la acción ni del discurso para entenderse. De ahí que la pluralidad humana sea la: "paradójica pluralidad de seres únicos" (Arendt, 2012, p. 206).

10 Asimismo, destaca que hay un vínculo más fuerte entre discurso y revelación, y entre acción y comienzo. (Arendt, 2012, p. 208).

11 De ahí que la autora haga énfasis especialmente en la natalidad, pues al ser cada hombre particularmente de los demás, un nuevo nacimiento siempre es una posibilidad de algo nuevo.

el *quién*, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona" (p. 209).

Estas reflexiones pueden ser comparadas con las que hace el mismo Agamben al buscar conceptualizar una política que no se mida por las categorías estatales tradicionales. En este sentido, la idea de Agamben (2001) del *rostro* es equiparable a esa indefinición propia del *quién*:

> Mi rostro es mi afuera: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo…), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables. (pp. 85-86)

Es así que el filósofo propone un sentido de la identidad siempre impropia, nunca definida como tal, siempre en posibilidad. De igual manera, la denominada identidad arendtiana es comprendida como una posibilidad de desidentificación porque nunca la defino yo, sino que esta toma lugar en el momento en el que me encuentro con los otros. La identidad arendtiana solo tiene sentido a la luz del otro y, sin él, sin un espacio público y de comunión humana, no hay posibilidad de que se pueda dar una identidad propiamente[12]. Y en esto es en donde está principalmente el carácter político del asunto, en la interdependencia de mi ser con los demás, en la necesidad de esta impropiedad y esta indefinición, pues, como dice Agamben (1996):

> Si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegasen a adherirse a esta impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta [...] entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable. (p. 42)

12 Como lo dice Quintana (2010) la noción de identidad de Arendt podría vincularse a propuestas como la de Axel Honneth y el mutuo reconocimiento al partir de la mutua dependencia que se tiene con los demás seres humanos.

Rancière y la desidentificación como reconquista del espacio

Manifiesta no saber firmar. Nacido: 31 de diciembre es un cuento escrito por la escritora wayúu Estercilia Simanca Pushaina en el cual se relata un encuentro entre políticos e indígenas wayúu en el marco de unas elecciones. Los indígenas, al ser necesitados por los políticos para votar, son llevados a sacar la cédula de ciudadanía que los acredita como ciudadanos colombianos. En este punto son ridiculizados con absurdos cambios de nombre y de fecha de nacimiento. Se llamaban, según su cédula, "Botella", "Alka Seltzer", "Jhon F. Kennedy", entre otros, y todos nacieron, particularmente, el 31 de diciembre a las doce de la noche. El siguiente fragmento resulta ilustrativo frente a la problemática que se narra en el cuento:

> Toda mi familia hizo una larga fila junto con otras gentes que venían de otras rancherías, para recibir una tarjetita plástica que ellos llamaban cédula. Eran las mismas que ellos se habían llevado una semana antes de las "elecciones". Ese día me enteré que mí tío Tanko Pushaina se llamaba Tarzan Cotes, que Shankarit se llama Máximo, que Jutpunachón se llamaba Priscila, que Yaya se llamaba Clara, que Castorila se llamaba Cosita Rica [...]. (Simanca Pushaina, 2007)

Esta situación nos permite introducir un concepto que Rancière (1996) trata en su libro *El desacuerdo: política y filosofía* para comprender más a fondo la dinámica en la que opera la acción política y la identidad. Para este autor, existe un orden, denominado por él como orden policial, que determina el sentido de las cosas. El orden policial marca una división clara entre quienes hablan, quienes pueden profesar sus diferencias, sus incomodidades, y quienes solo "hacen ruido". Determina —reviviendo la vieja fórmula de Aristóteles mencionada en la introducción—, la diferencia entre las personas que tienen el lenguaje y las que tienen la voz, las que tienen el *logos* y las que tienen la *phoné*. La policía[13], que Rancière (1996) diferencia de la política, distribuye los lugares, las funciones y las identidades a las que pertenecen los cuerpos. Distingue, categoriza y divide "los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir" (Rancière, 1996, p. 44), y va jerarquizando entre aquellos que solo comprenden el lenguaje (*esthesis*) y aquellos que lo poseen (*hexis*).

El orden policial descrito por el filósofo se vincula fuertemente a la misma excepción jurídica que Agamben menciona en su obra *Homo sacer*. Ambas, excepción y policía, tienen como eje principal la distinción entre un afuera y un adentro que termina asignando de-

13 El concepto de policía de Rancière no se refiere al organismo de la policía de los Estados modernos, sino al orden que divide y ordena el sentido.

terminada naturaleza a un grupo de gente que subvierte lo permitido. Como veíamos en el caso de la excepción jurídica, la producción de una *nuda vida* no termina siendo más que el mecanismo que el derecho positivo utiliza para excluir a un grupo con el fin de reafirmar su propio poder. La vigencia del derecho depende, en último lugar, de la manera en la que este se articula con la exterioridad que lo sobrepasa, y es por eso mismo que la *nuda vida* adquiere forma. Siendo así, la soberanía y la excepción jurídica estarían fuertemente atravesados por una *policialidad* en la organización de la vida, el sentido y el espacio. La estructura lógica de la soberanía sería precisamente la institucionalización en el derecho positivo del orden policial del sentido.

Aun así, es en este punto donde Rancière (1996) hace una apreciación que resulta interesante para el problema tratado en este artículo. Para él, la política es justamente lo que sobrepasa al orden policial del sentido, lo que lo rompe: si el orden policial distribuye y organiza, la política es la interrupción sensible de ese orden, la ruptura de la asignación que se le pretende hacer a los cuerpos. En este sentido, la política quiebra esa "configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte" (Rancière, 1996, p. 45). Dicho de manera más clara, la política sería, por ejemplo, la instauración del *logos* en donde solo se concibe que puede existir la *phoné*. Para especificarlo más, Rancière (1996) entiende a la política de la siguiente manera:

> antes de toda confrontación de intereses y valores, antes de todo sometimiento de afirmaciones a peticiones de validez entre interlocutores constituidos, está [es] el litigio sobre el objeto del litigio, el litigio acerca de la existencia del litigio y de las partes que se enfrentan en él. (p. 43)

Es esto lo que ocurre en la narración que hace Pierre Simon Ballanche sobre la secesión de los plebeyos romanos en el Aventino, en contraposición a la lectura que le había dado Tito Livio en el pasado. Rancière (1996) lo usa como ejemplo para mencionar que la disputa entre los plebeyos y los patricios en Roma tenía como eje principal una disputa por la palabra. Es así que el autor francés menciona que la posición de los patricios se resumía de la siguiente manera: "no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que éstos no hablan. Y no hablan porque son seres sin nombre, privados de *logos*, es decir de inscripción simbólica en la ciudad" (Rancière, 1996, p. 38). La situación se asemeja de manera particular a la vivida por los wayúu en el cuento de Simanca Pushaina.

En este orden de ideas, la política se define mediante la irrupción lingüística de un orden que niega la existencia de cierto grupo de personas; de ahí que el lenguaje no sea el medio para la disputa política, sino que la política sea ante todo lenguaje: "el animal político moderno es en primer lugar un animal literario, preso en el circuito de una literalidad que deshace las relaciones entre el orden de las palabras y el orden de los cuerpos" (Rancière, 1996, pp. 53-52). Es por esto que este autor explora la posibilidad de que el lenguaje no sea solo argumentativo, sino también poético, pues lo que está en juego no es exclusivamente el contenido de una argumentación sino el espacio en el que esta toma forma[14]. Aquí el argumento y la metáfora se conjugan y generan nuevas formas de lenguaje que rompen con la estructura policial que divide la comunidad de lo que no hace parte de ella. La metáfora es particularmente importante porque dinamiza esas pequeñas figuras de lenguaje que permiten ver una cosa donde antes se veía otra. Por ejemplo, cuando en el marco de movilizaciones sociales se dicen cosas como "somos la generación de cristal que no se rompe", "en protestas somos delincuentes, en elecciones somos ciudadanos" o "el poder de los que no tienen nada" se está retando a la naturaleza que el orden policial asigna a los cuerpos.

La política no sería entonces el lugar de la discusión propiamente, sino que su naturaleza es la de asegurarse que haya discusión, que se le reconozca a las partes la capacidad de *existir*. Retomando la distinción de Aristóteles una vez más: aquellos sujetos a los que se les reconocía una existencia solo con capacidad para opinar sobre el placer o el dolor deben ser contados también como interlocutores en el plano de las discusiones políticas. En el caso del cuento de Simanca Pushaina, que a los indígenas les cambien su nombre y su fecha de nacimiento no es otra cosa distinta que afirmar que ellos en cuanto a seres humanos capaces de administrar su propia vida, no *existen*. Es por esto que Rancière (1996) menciona que:

> Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo 'entre' ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (p. 42)

14 Sobre esta lógica Ranciere (1996) argumenta que existen unos cruces importantes entre estética y política. Hay una manifestación estética en la política que permite, precisamente, unir los espacios que parecen separados: el de los que tienen parte y el de los que no la tienen. La estetización de la política permite la creación de nuevas formas de lenguaje que trastocan el orden policial de lo sensible: "Así autonomizada, la estética es primeramente la liberación con respecto a las normas de la representación, en segundo lugar la constitución de un tipo de comunidad de lo sensible que funciona de acuerdo con la modalidad de la presunción" (Rancière, 1996, p. 78).

Así, en términos de la problemática entre identidad y política, la perspectiva de Rancière (1996) nos impulsa a otro nivel de comprensión que Arendt (2012) no contempla porque, si bien es cierto que la identificación es condición de posibilidad para la exclusión del derecho y el Estado, lo que está en juego en la política es principalmente el espacio. Y como este no puede categorizarse exclusivamente en el mismo sentido que Arendt pensó la identidad, como una acción en constante desidentificación con lo que pienso sobre mí, porque es también desidentificación con una naturaleza que se da a determinadas personas. Rancière (1996) lo pone de la siguiente manera: "el 'tomar la palabra' no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma lo propio. Es la ocupación del lugar donde el *logos* define otra naturaleza que la *phoné*" (p. 53).

El orden policial asigna una serie de identidades para que habiten determinados lugares y funciones, pero se ve perjudicado en el momento en que la política transforma la misma esencia de esas identidades. Ser "obrero", "mujer" o "indígena" pareciera, en un inicio, hacer parte de un *quién* sin mayor complicación. El problema es que Rancière (1996) enuncia que detrás de cada identidad hay una distancia que separa ese *quien*, que aparentemente lo engloba todo con el lugar que ocupa en la participación de lo común, es decir, el lugar que, como vimos, constantemente es negado al decir que solo hay *phoné* donde puede haber *logos*.

De modo que Rancière (1996) dirá que la política implica necesariamente la manifestación y la ruptura de este tipo de distancias. En el caso del obrero, por ejemplo, la delimitación del salario como problema que debe ser discutido en comunidad y no como una cuestión procedimental y privada que se pacta con el patrón responde precisamente a la ruptura de la distancia entre la "identidad" del supuesto trabajador y su participación en lo común. O en el caso de las mujeres, que se busque problematizar lo privado y lo personal como un espacio político que merece ser discutido en lo público significa romper con la distancia que se genera entre la parte de la "mujer" y la ausencia de parte en lo común. De ahí que el orden policial argumente que, por ejemplo, las mujeres que hacen parte de luchas por sus derechos pierden su identidad de "mujer". Es por esto que la política para Rancière (1996) siempre se presenta en clave de desacuerdo, en contra de las miradas consensuales del liberalismo político[15], pues es ante todo la distorsión que se genera entre la suma de las partes como un todo perfecto y la cuenta de la parte de los que no tienen parte.

15 Para Rancière (1996) el consenso no es más que la idealización de una situación en la que el todo coincide perfectamente con la suma de las partes. La política se reduce enteramente a la agregación de ciertos intereses entre grupos sociales, pero olvida que para que se de una discusión, las partes implicadas tienen que *existir*. De ahí que para este autor no haya política en el consenso, porque no hay ruptura del régimen de sentido que ordena y otorga una naturaleza a determinado grupo: "el consenso es un régimen determinado de lo sensible. Es el régimen en que se presupone que

De acuerdo con esto, la cuestión de fondo es que la desidentificación propia de la acción política de Rancière se rige a través de la reconquista de un espacio negado. El autor lo propone con unas palabras que engloban esta posición de manera eficaz: "toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados" (Rancière, 1996, p. 53). La distorsión que genera la política rompe con las fronteras de sentido que la *policialidad* de la excepción determina. Si la división entre un afuera y un adentro es condición de posibilidad para el Estado moderno, la política borra el fundamento sobre el que se cimientan estas divisiones en el momento en el que aquellos que transitan por el mundo de la *nuda vida* se manifiestan como seres con capacidad de ser, de pensar y de decir en el mundo común. Es así que las divisiones de *bíos y zoé*, de una vida política y de una vida natural, de lo privado y de lo público, de la vida que es digna de ser vivida y la que merece el trato del *homo sacer*, se disipan y se diluyen en cuanto la política instituye nuevos espacios de inteligibilidad que permiten pensar a los incontados como parte de lo común.

Conclusión

Llegado este punto, hemos establecido unos elementos que han servido para dilucidar un poco más la relación que se genera entre excepción, política e identidad. Las tesis de Agamben (2006) para conceptualizar el estado de excepción nos han brindado aportes importantes para comprender la manera en la que este opera dentro del derecho, como también para entender cómo es que se teje su relación con la identidad. Es así que vimos, por ejemplo, que el derecho y el Estado siempre necesitan de una exterioridad que los supere, pues es a raíz de esta que se fundan y reafirman su poder. La excepción jurídica es el mecanismo por el cual el derecho incluye (con el propósito de excluir) aquellas cosas que se quedan fuera de él, y su creación más importante es la *nuda vida*: aquella vida a la que se le puede matar impunemente y sin considerarla desde un contexto ritual.

En este sentido, el trato propio del *homo sacer* y la *nuda vida* es, en gran medida, la contrapartida que se le da a la política en la excepción. La fórmula *vitae necisque potestas* contempla justamente que la política tiene como consecuencia la exposición a un poder de muerte propio de la excepcionalidad. Sobre este plano es en el que se configura la relación

las partes ya están dadas, su comunidad constituida y la cuenta de su palabra es idéntica a su ejecución lingüística" (p. 130).

con la identidad, pues, como vimos, el fundamento de la estructura de la soberanía resulta de una diferenciación que se da entre un afuera y un adentro, de igual manera que la identidad replica estas mismas formas de configurar el espacio y la vida. Es por esto que la política, en su afán de escapar a la excepción, adquiere sentido a raíz de una desidentificación respecto a las formas en las que se configura la identidad en la excepción. Aquí es en donde vimos a Arendt (2012) con su propuesta de desidentificación con uno mismo y a Rancière (1996) con la desidentificación como reconquista de un espacio negado.

Aun así, las tesis de estos dos autores se pueden ligar a la de Agamben (2010) acerca del Estado y la identificación. La acción política, entendida desde la desidentificación con uno mismo (Arendt) y aún más, al comprenderse desde la desidentificación con una identidad asignada (Rancière), siempre propone formas de vida y de comunidad que sobrepasan a las asignadas desde el poder jurídico. La *nuda vida* de Agamben, que no es más que la vida aislada de todo contexto político y cultural, es retada por una noción de lo político que implica una nueva forma de comunidad. Es decir, que mientras la *nuda vida* instaura una noción *policial* de comunidad, que adquiere sentido a la luz de la oposición entre esta y una exterioridad que no entra (pero que se hace entrar por medio de la excepción), la acción política comprende nuevas formas de comunidad que son, como Agamben dijo, pues son perjudiciales para el derecho porque no contemplan restricciones de pertenencia. Como dice Rancière (1996), cuando los sujetos hacen política, contraponen al orden policial que estructura la comunidad, "otra comunidad que no existe sino por y para el conflicto, una comunidad que es la del conflicto en torno a la existencia misma de lo común entre lo que tiene parte y lo que no la tiene" (p. 52), lo que implica necesariamente una comunidad que no contempla las restricciones identitarias y estatales de un adentro y un afuera.

Referencias:

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. Poder soberano y nuda vida*. Barcelona: Pre-textos.

Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, G. (2010). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Barcelona: Pre-textos.

Aristóteles. (1988). *La política*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Arendt. H. (2012). *La condición humana*. Madrid: Paidós.

Balibar, E. (2005). *Violencias, identidades y civilidad*. Barcelona: Editorial Gedisa

Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: La cuarenta.

Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, volumen 1. México: Siglo XXI Editores.

Rancière, J., y Pons, H. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.

Simanca Pushaina, E. (19 de junio de 2007). Manifiesta no saber firmar. nacido: 31 de diciembre. [Mensaje de un blog] Recuperado de: http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com/2007/07/la-terrible-realidad-de-los-inocentes.html

Quintana Porras, L. (2006). De la nuda vida a la "forma-de-vida": Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad ,19* (52), 43-60.

Quintana, L. (2010). Identidad sin sujeto: Arendt y el mutuo reconocimiento. *Etica & Politica 12* (2), 430-448.