

Badiou y el Estado.

Una torsión ontológico-política

Roque Farrán

El neoliberalismo constituye el horizonte inexorable de nuestro tiempo. Hay una violencia irreductible allí, en el trato con los otros, que este régimen explota y exagera. Se trata, pues, de asumirla. Quienes hablan de libertad de mercado abogan por el individualismo a ultranza y la competencia generalizada, sin embargo no la asumen: destruyen y aplastan al otro en nombre de un orden incuestionable, como si fuese una ley de la naturaleza. Pero, si hay una *violencia pura*, como sostenía Benjamin, ella no puede provenir de los fenómenos naturales, ni siquiera sobrenaturales, sino del modo explícito en que hombres y mujeres dirimimos y nos hacemos cargo de nuestros asuntos comunes. El Estado es, en tal sentido, la única instancia humana capaz de aplicar esa violencia irreductible de modo igualitario, para que de allí en más cada quien haga valer su diferencia específica (singular) sin remitirla a ninguna escala de valor predeterminada (universal abstracto). Por supuesto, no podría tratarse de una violencia que se limite a instaurar o conservar el derecho, al estilo schmittiano, sino de una violencia que en el acto lo suspenda y anude a cuestiones de índole política, ética y epistémica que continuamente lo exceden y, por ende, recrean de *múltiples modos*. Con lo cual, se dirá que el Estado, como tal, no existe sino en su potencia genérica actualizada *acontecimentalmente*¹.

¹ Es interesante señalar que los teóricos políticos suelen comenzar afirmando esta inexistencia del Estado como modo heurístico de afrontar su abordaje, lo que a veces puede recaer en lisa y llana denegación o dejarlos presos del efecto ideológico por excelencia: *hacer como si no se creyera cuando la creencia se sostiene a nivel de la*

El problema, entonces, no es lo que significa el Estado para cada quien, en su imaginación, sino que éste pueda ser asumido también en su función simbólica (significante); más precisamente, en tanto *significante de la falta del Otro* (tal es la matematización lacaniana que inscribe la radical ausencia de toda trascendencia)². El problema del retorno religioso al que se confronta la política actual, *p. e.* los fundamentalismos, no solo proviene del descrédito generado por las gestiones que deniegan *la falta* señalada a través de su subordinación incondicional al capital y su modo ilimitado de goce, sino de quienes no quieren saber nada de la falta del Otro y se fugan o demandan una completud imposible. Acierta, pues, Jorge Alemán cuando, en su esbozo crítico a la teoría de Laclau, indica que las demandas políticas pueden satisfacerse muy bien al mantener su propia insatisfacción (son las paradojas del goce), y permanecer así sujetas a su particularidad demandante (incluso creerse autónomas cuando dependen de un régimen de sentido, determinada configuración del Otro, etc.). Por eso sostengo que las articulaciones hegemónicas deben pensarse en el mutuo anudamiento de singularidades irreductibles, en función de sus *deseos decididos* y no de las demandas exclusivas, en tanto el deseo (incluido, por supuesto, el deseo político) siempre implica asumir la *falta del Otro*; lo que quiere decir que no hay garantías ni ilusiones que hacerse al respecto. Así como en psicoanálisis se trata de *prescindir del padre a condición de servirse de él*, otro tanto debiera ocurrir en la política (si *el inconsciente es la política*, como dice Lacan): prescindir del Estado solo a condición de servirse de él. La verdadera autonomía se alcanza al realizar esa operación singular que no niega la dependencia (esa misma de atributos y afecciones respecto a la sustancia en Spinoza), al contrario: asume la co-implicancia de los diversos modos y procedimientos que nos constituyen y se hace cargo de ella, en tanto la *función de anudamiento* puesta en juego no responde a ninguna estructura jerárquica exclusiva, sin ser meramente anárquica, pues requiere captar en cada acto el orden justo de la alternancia posicional, donde la alteridad que descentra es siempre un *tercero relativo*. Volveré sobre la explicitación de esta lógica nodal más adelante.

práctica. Por eso, un abordaje ontológico riguroso de la cuestión, al desustancializar radicalmente toda suposición o simple referencia a una unidad dada, puede estar mejor dispuesto a pensar sus complejos y múltiples modos de existencia.

² Cf. J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 799.

Pienso el Estado bajo condición de dos premisas básicas, una *acontecimental* y la otra *ontológica*. Pues, si bien hoy casi todo el mundo piensa que el Estado es una suerte de evidencia primera, se trata en realidad de un prejuicio ideológico que yerra doblemente. En el *plano histórico*, el Estado ha cesado (aunque sea brevemente: Argentina en el 2001), y sobre ese desfondamiento radical *se funda* nuestro pensamiento³. En el *plano ontológico*, lejos de ser una evidencia meramente funcional o aparatosa, el Estado es la *cuenta de las partes* y su existencia resulta irreductible a cualquier situación. Esto último señala para mí el principal aporte de Badiou al pensamiento estatal, y su fecundidad lo que trataré de desplegar en este capítulo. Se trata ahora de pensar, apartados de cualquier evidencia ideológica (pro o contra-estatal), cómo recomienza el Estado en su doble dimensión: *histórico-ontológica*. Por consiguiente, la idea del presente escrito es transferir la potencia del pensamiento filosófico y ontológico de Badiou al Estado en concreto, a su problemática estricta, más acá de cualquier antiestatismo dogmático. O mejor: *pensar bajo condición de los novedosos procesos políticos de reconfiguración estatal que ocurren en Latinoamérica*. Pensar, desde ya, no quiere decir acudir a cifras, estadísticas o discusiones periodísticas sobre los pros y los contras de las medidas gubernamentales. Pensar implica, entre otras cosas, formular conceptos en inusuales desplazamientos de dispositivos y prácticas. Así, veremos que es posible derivar de las determinaciones ontológicas badiouanas distintas orientaciones para el pensamiento de la época.

Antes de entrar de lleno en el tema, es preciso hacer una aclaración metodológica sobre la dimensión política de los conceptos en el pensamiento de Badiou. *Primero*, es necesario señalar que la autonomía de lo político, en tanto pensamiento singular-genérico, no necesita de ninguna filosofía política *ad hoc* que le marque sus principios (*Compendio de metapolítica*⁴). *Segundo*, es necesario sostener que la autonomía de la filosofía, en tanto ella puede elaborar libremente sus categorías y conceptos, admite que la compatibilidad con otros pensamientos no sea reducida a una simple relación de identidad o de contradicción (nota sobre la compatibilidad

³ Quien mejor ha situado este acontecimiento, sin dudas, es Ignacio Lewkowicz; solo que él extrae otras consecuencias de dicho desfondamiento. Lo veremos más adelante.

⁴ A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

en *Lógicas de los mundos*⁵). Tercero, es necesario remarcar que la autonomía de los pensamientos (no solo políticos sino artísticos, científicos, amorosos) no excluye su mutua dependencia, su anudamiento precario, y ello configura una dimensión política suplementaria de la filosofía, que califico de *transpolítica*; es la Idea (*Manifiestos por la filosofía*⁶). Entonces, hay que afirmar la autonomía y especificidad de lo político pero, al mismo tiempo, también hay que mostrar cómo se anuda y contamina con otras dimensiones de la praxis social, porque si no caeríamos en el terreno de la especialización y la compartimentación de áreas disciplinarias que destruyen el pensamiento y su real complejidad de base, esto es: su *sobre-determinación material*.

En Badiou, la política es un pensamiento singular, autónomo y riguroso. Para implicarse seriamente en un procedimiento genérico político no basta con informarse de manera general y abstracta, es necesario hacer cuerpo en la situación concreta: *cuerpo subjetivable*, orientado por un acontecimiento singular cuyas huellas han abierto *nuevos posibles*. No se milita pues desde la irritación o la impotencia, sino desde el entusiasmo –afecto político por antonomasia– que produce haber atravesado un imposible real. Claro que esto puede acontecer a distintas escalas (regional, nacional, continental, mundial, etc.), pero siempre es de algún modo local, singular, circunscrito por un procedimiento específico. Hay que mostrar a su vez que la filosofía o, más específicamente, la metapolítica badiouana dispone conceptos y categorías para pensar los procesos políticos reales aunque sus efectos son inmanentes; lo cual quiere decir que, por ejemplo: universalidad, genérico, infinito, estado, ley, etc., no describen ni prescriben lo que sucede en la política real sino que configuran el modo de pensar sus efectos en el espacio propio de la filosofía, allí donde se ensayan compatibilidades y composibilidades con otros procedimientos (artísticos, científicos, etc.). El pensamiento conjunto no es necesario ni se dispone a partir de un principio ordenador absoluto, es más bien contingente, precario e incesantemente recomenzado.

⁵ A. Badiou, *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento, II*, Buenos Aires, Manantial, p. 575.

⁶ A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007; A. Badiou, *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Manantial, 2010.

En definitiva, para mí hay al menos tres niveles o dimensiones de distinta complejidad para analizar cómo se juega lo político en el pensamiento de Badiou.

1. Un primer nivel de análisis lo ubica fácilmente en los escritos de coyuntura o circunstancia, donde abunda el estilo periodístico matizado apenas con algunos conceptos filosóficos; no excede allí lo que cualquier posición medianamente ilustrada puede elucidar sobre situaciones políticas concretas.

2. Un segundo nivel de análisis lo encontramos en su metapolítica; allí elabora la compleja zona de tensión -entre composibilidad y compatibilidad- que atraviesa la dimensión política y su elaboración conceptual filosófica: el pensamiento de lo político como verdad autónoma tensa su arco en la distancia estatal, asumida en interioridad o en exterioridad, en cualquier caso problemática; toda una panoplia de conceptos hacen (com)posible este pensamiento y lo abren a distintos usos.

3. Por último, el nivel más sutil y refinado lo compone su propia tarea filosófica: composibilidad de múltiples procedimientos de verdad, tesis y decisiones de pensamiento que desplazan enunciados y dispositivos de una manera tan rigurosa como singular; se encuentra expuesta en las torsiones sintomáticas de sus manifiestos y escritos sobre la tarea filosófica en el presente (no exenta, pues, del *polemos* y las tensiones propias del campo). Yo le llamo *transpolítica* a esta dimensión.

Lo político se encuentra así *sobredeterminado* de un modo complejo en el pensamiento filosófico de Badiou, modo que resulta necesario recorrer en sus múltiples desplazamientos, posicionamientos, articulaciones y anudamientos; no se trata pues de meras proposiciones captadas en la sola repetición dogmática (sutura política) o remitidas a una contextualización externa (sutura académica).

Puntualmente, en relación al Estado, hay tres figuras conceptuales que nos permiten pensarlo de manera novedosa a partir de Badiou: la composibilidad filosófica, el revolucionario de Estado, y el conjunto potencia. Es decir, circunscribo la complejidad del Estado a través de tres planos distintos que convergen en su pensamiento para declinar tales figuras: filosofía, metapolítica, ontología. Pero, antes de pasar a comentarlas efectuaré un breve repaso metodológico por la lógica del anudamiento o la sobredeterminación de lo político.

Sobredeterminación y anudamiento de lo político

Tanto la filosofía como el Estado son irreductibles, necesarios, imprescindibles; lo hemos comprobado históricamente, luego de que se haya pretendido reducirlos a un mínimo, al menos en Latinoamérica, vía un neoliberalismo exacerbado cuyas consecuencias han sido desastrosas. Si bien el deseo comunista suele organizarse alrededor de una prescindencia absoluta de ambos, filosofía y Estado, sea a través de su *realización* o *destrucción*, la producción de lo genérico, es decir, lo absolutamente cualquiera, lo común o impropio, no puede dejarse librado a su suerte; pues, hemos visto, la “mano invisible del mercado” se adueña inmediatamente de la producción del valor y establece corto-circuitos que obstaculizan el desarrollo de una verdadera potencia de pensamiento. Por eso resulta necesario -posible y deseable- crear un espacio común, material y conceptualmente, que habilite la libre circulación y transferencia efectiva entre producciones singulares-genéricas, sin valoraciones *a priori* que reduzcan su potencia a intereses particulares. En ese sentido, sostengo que la verdadera potencia del pensamiento de Badiou no reside tanto en lo que dice respecto al Estado, producto de su propia historia de militancia y de la situación europea, como en lo que hace efectivamente en su práctica filosófica a través de la *composibilidad de múltiples procedimientos genéricos de verdad* que re-comienzan siempre en puntos históricos singulares; allí hay mucho que aprender en relación a cómo hacerse cargo de un Estado que no se fije rigidamente a un lenguaje y a una normativa preexistentes, deviniendo metalenguaje, sino que habilite y potencie nuevos lenguajes y modos de pensar en común, circulando entre ellos. Así como la filosofía no produce ella misma verdades, según Badiou, sino que dispone un concepto vacío de Verdad⁷ que abre el espacio de composibilidad, así mismo el Estado debe proponer algún significativo vacío o semblante que posibilite la composición compleja de producciones genéricas; quizás ahí la función del líder, su nombre propio, resulte crucial.

Es conocida la distancia que antepone Badiou entre política y Estado, para marcar la singularidad e irreductibilidad de la primera respecto al segundo. Sin embargo, hay una dimensión *esencialmente política* en la filosofía de Badiou, relativa a su práctica de composibilidad entre procedimientos de verdad heterogéneos, en la que se vislumbra la vía posible

⁷ A. Badiou, “La (re)visión de la filosofía en sí misma”, en *Condiciones*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 59.

de un nuevo anudamiento entre sujeto político y Estado. Claro que ello exige forzar al extremo las formulaciones badiouanas, imprimirlas una torsión suplementaria a partir de ciertos puntos frágiles –pero potentes– que lo habilitan. Por empezar, asumir que la práctica de composibilidad filosófica implica un sujeto suplementario -no asumido del todo por el propio Badiou- que se constituye en virtud de ese acto de composición; por otra parte, supone que es posible transferir esa práctica compleja a instituciones políticas de gobierno. Mi intervención puntual implica, pues, una doble operación: i) afirmar que la composibilidad es una práctica concreta que produce un sujeto, y ii) que ese sujeto filosófico puede ser asumido desde el propio Estado, sin eliminar por ello tensiones ni sucumbir a homogeneización alguna de prácticas y procedimientos que en efecto lo exceden.

Hay procesos históricos irreversibles. El Estado ya no puede volver a ocupar, si es que alguna vez lo hizo, el centro ausente de la sociedad concebida en su totalidad. Sin embargo, tampoco puede ser, como se dice actualmente, un “factor más de poder” entre otros (corporaciones, medios, sindicatos, etc.). El Estado descentrado que exige pensar nuestro tiempo es, en rigor, *uno-en-más* (o “más-uno”⁸): irreductible espacio topológico habilitador de múltiples operaciones heterogéneas. El Estado es la *causa sobredeterminada* del sujeto político. No se trata entonces de “tomar” ni de “dominar” nada, como si fuese algo exterior, sino de situar la distancia que habilita en su justa proximidad. Para captar esta complejidad es

⁸ La función de anudamiento y (com)posibilitación del “más-uno”, se esclarece en esta cita de Lacan: “Ustedes saben cómo, por medio de axiomas, Peano articula la serie de los números. Es la función del sucesor, del $n + 1$, que pone de relieve como estructurante el número entero, lo que supone nada menos, en principio, uno que no sea el sucesor de ninguno, que él designa mediante el cero. Todo lo que estos axiomas producen será desde ese momento, conforme a la exigencia aritmética, homológico a la serie de números enteros. [...] El nudo es otra cosa. Aquí en efecto, la función del más-uno se especifica como tal. Supriman el más-uno, y no hay más serie, por el solo hecho de la sección de este uno-entre-otros, los otros se liberan, cada uno como uno [*chacun comme un*]. Esto podría ser una manera, totalmente material, de hacer sentir a ustedes que lo Uno no es un número, aunque la serie de números esté hecha de unos. [...] Hay que admitir que hay en esta serie de números una consistencia tal que se hace el más grande esfuerzo en no tenerla por constituyente de lo real. Todo abordaje de lo real está para nosotros tejido del número. ¿Pero de qué depende esta consistencia que hay en el número? No es natural del todo, y es precisamente lo que me hace abordar la categoría de lo real en cuanto se anuda a aquello a lo cual soy también inducido a dar consistencia, lo imaginario y lo simbólico”. J. Lacan citado por A. Badiou, *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 249.

necesario abordar la cuestión ontológico-política de la *sobredeterminación* althusseriana y también el modo en que Milner presenta el *nudo borromeo* lacaniano.

Althusser, refiriéndose a las múltiples instancias, contradicciones, niveles y al tipo de unidad-de-ruptura que constituía una revolución, afirmaba:

La *unidad* que *constituyen* con esta “fusión” de ruptura revolucionaria, *la constituyen con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo esta unidad, constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la *naturaleza* de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*.⁹

Hay que prestar mucha atención a cada uno de los términos en juego, pero sobre todo a la especificidad de su dialéctica. O, más bien, *nodaléctica*¹⁰.

La siguiente cita puede contribuir a su respectiva elucidación. Milner, casi parafraseando a Althusser, describe así la inextricable articulación de los tres registros lacanianos (real, simbólico, imaginario) en el nudo borromeo:

Nada se sustrae a esta necesidad borromea que el nudo representa, y tampoco el nudo mismo que, como se ve, es igualmente real (puesto que hay un imposible marcando el desanudamiento), simbólico (puesto que los redondeles se distinguen por las letras R, S e I), imaginario (puesto que unos redondeles de cuerda pueden hacer de él realidad manipulable). Más aún, cada redondel, R, S o I, es, en sí, real (puesto que es irreductible), simbólico (puesto que es uno), imaginario (puesto que es redondel). De

⁹ L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 81.

¹⁰ El término “nodaléctica” lo he propuesto para mostrar la singularidad que implica la lectura y producción de nudos conceptuales (se trata de un proceso de escritura metodológica en curso). Cf. R. Farrán, *Nodal. Método, estado, sujeto*, Buenos Aires, La cebra/Palinodia, 2016.

modo que el nudo tiene, en cada uno de sus elementos, las propiedades que como conjunto él enuncia; pero, recíprocamente, cada uno de sus elementos nombra una propiedad que afecta al conjunto considerado colectivamente y a cada uno de los otros elementos considerados distributivamente.¹¹

Mutua implicación, entonces, por la que cada registro o instancia guarda su *esencia* o *eficacia* propias pero, asimismo, no deja de *afectar* al conjunto complejo de cuyo entramado *impropio* depende. A su vez, dicho conjunto o anudamiento no responde a ninguna posición trascendental, separada del resto, en tanto *es el anudamiento mismo*. Entender el anudamiento ontológico-político implica, así, el descentramiento que conlleva en cada caso una *terceridad relativa*, donde cada término o instancia “hace las veces de representante” (*lieutenant*) del tercero excluido que anuda a los otros dos. Lo importante, claro, es captar el *movimiento nodal* y su complejidad alternada (de eso se trata el pensamiento); no la colocación automática de términos en ciertos lugares prefijados (*p. e.*, casillas vacías). El nudo borromeo responde así a una célebre inquietud althusseriana, aquella que remitía a la circularidad de la conciencia y su descentramiento necesario:

Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera *sobredeterminada* por ellos.¹²

El nudo borromeo cumple, a todas luces, el descentramiento requerido por la conciencia filosófica. Sin embargo, resulta curioso que Althusser no haya trasladado esta complejización de la contradicción dialéctica marxista (efectuada a partir del concepto de sobredeterminación) hacia el pensamiento conjunto de la ideología, el sujeto y el Estado que ensaya en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*¹³. Allí, recordemos, la estructura ideológica es presentada a partir de una doble constitución, especular y centrada, en la que los individuos en tanto sujetos son interpelados desde siempre por un único y absoluto Sujeto. Es curioso, digo, porque si

¹¹ J.-C. Milner, *Los nombres indistintos*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 13.

¹² L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, op. cit., p. 82.

¹³ L. Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 102-151.

la ideología es eterna como el inconsciente (aunque de hecho Althusser no cita lo que ese esquema le debe al célebre texto freudiano *Psicología de las masas y análisis del yo*), en sociedades donde no prime la división capitalista del trabajo la constitución de subjetividades bien podría no exigir semejante circularidad autocentrada. Así pues, podrían pensarse la interpelación (simbólica), la estructura de reconocimiento (imaginaria) y el individuo-singular (real) como tres círculos irreductibles, descentrados y articulados en una ideología compleja, no sometida necesariamente a la división-jerarquización del trabajo preestablecida por una estructuración triangular. Por supuesto, indago esta posibilidad a partir de la figura de una *estatalidad pura* en tanto sostengo que el Estado, al igual que la ideología y el sujeto en Althusser, también es *eterno e indestructible* (así se le diera otro nombre, como dice Badiou, la instancia que cuenta las partes resulta irreductible) y no necesariamente debe adoptar la forma geométrica del triángulo.

La ideología es eterna e indestructible como el deseo; no podría ser de otra *forma*, en tanto y en cuanto constituyen ambos el lugar del reconocimiento y desconocimiento entre los seres humanos, hablantes y sexuados. La ideología es el modo simbólico-imaginario de responder ante la opacidad irreductible de lo real que nos constituye. A lo que no estamos obligados *de ninguna forma* es a traducir la interpelación ideológica constitutiva del sujeto en una jerarquía de valor que justifica las divisiones y ganancias, los premios y castigos, los más y los menos (esquema trascendental de toda situación). La emancipación subjetiva siempre comienza allí donde podemos sustraernos efectivamente de la reproducción totalizante de las relaciones de producción, a cuenta y riesgo propios¹⁴.

¹⁴ Quizás uno debiera preguntarse, luego de Althusser, cómo funciona la interpelación ideológica cuando el Estado ha sido desfondado radicalmente y lo simbólico, por ende, se encuentra bastante debilitado –cuando no lisa y llanamente forluido–. Además, en este punto, creo que sería oportuno modificar el planteamiento badiouano de la ideología a la luz de la irreductibilidad y materialidad que este concepto tiene en Althusser, para hacer coincidir las diferentes ideologías con los modos de subjetivación política propiciados por el acontecimiento, en lugar de la distinción filosófica más general que aquél ensaya en *Lógicas de los mundos* respecto del “materialismo democrático” y la “dialéctica materialista”. Pues, como veremos más adelante, hay tres orientaciones ontológicas de pensamiento frente al *impasse* del ser, esto es, la indeterminación cuantitativa entre un conjunto infinito y el conjunto de sus partes: i) el constructivismo, ii) el trascendentismo, iii) el genericismo; de allí se pueden deducir entonces tres modalidades estatales para responder a la brecha que se abre

Paso ahora a mostrar las distintas figuras conceptuales que permiten, en el anudamiento de distintos planos (filosófico, metapolítico, ontológico), problematizar y complejizar el Estado a partir de Badiou.

Revolucionario de Estado

La mayoría de los comentaristas políticos del pensador francés suelen pasar por alto el aspecto radicalmente democrático de su filosofía (que se distingue, como veremos, de su ideología *sensu stricto*): me refiero a lo que entraña el concepto ya mencionado de *composibilidad*. O bien porque enfatizan el acontecimiento, como pura ruptura con el estado de la situación, o bien porque remarcan los procesos de fidelidad que le siguen a aquél, pero siempre en relación a un ámbito reducido de su pensamiento (política, ciencia, amor o arte), de acuerdo a los intereses particulares de los comentaristas y no al conjunto complejo de condiciones que compone la filosofía badiouana. Pocos son quienes le prestan atención al modo estrictamente igualitario (solidario) en que estos procedimientos resultan combinados en el trabajo filosófico de Badiou (su múltiple ficción escrituraria¹⁵). Pues si se lo hiciera, es decir, si se prestara la debida atención, se observaría que se cuestionan allí, en la tarea de composibilitación, las totalizaciones y homogeneizaciones de los lenguajes establecidos de cada ámbito, y así, la lógica de la articulación conceptual propuesta ensaya posibilidades de conexión imprevistas, de ningún modo *necesarias a priori*, entre los diversos procedimientos.

entre la presentación y la representación, tres modos de interpelación ideológica y, asimismo, tres modos de subjetivación política. i) El *constructivismo*, que suele ser la ideología hegemónica por excelencia, busca paliar el exceso de la representación sobre la presentación (la brecha ontológica) a partir de la reducción de lo múltiple existente a lo que se puede discernir y clasificar según rasgos y predicados característicos. ii) El *trascendentismo*, en cambio, busca ordenar todo múltiple existente bajo un significante supremo (conjunto de todos los conjuntos), rigurosamente jerárquico y piramidal, que no admite cuestionamiento alguno respecto al modo de existencia de lo múltiple. iii) Por último, el *genericismo* admite que haya, en situación, múltiples indiscernibles para los lenguajes establecidos y las normas reguladoras, múltiples que se conjuntan o anudan entre sí a partir de operadores singulares (*lenguas-sujetos*) y se abren así a una indagación infinita sobre los modos de combinación posibles, sin excluir *a priori* ningún múltiple existente.

¹⁵ Véase en relación al estilo de escritura que orienta su pensamiento: “Escribir lo múltiple”, en A. Badiou, *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 9-25.

Si bien lo habitual es considerar que la posición filosófico política de Badiou se dirige en masa contra el Estado, habría que tener en cuenta ciertos matices en los conceptos –que no en vano son complejos– según se los articule desde el punto de vista ontológico, filosófico o estrictamente político. Por ello Badiou juega con la homonimia entre “estado” y “Estado”, lo que marca una diferencia de amplitud y complejidad del concepto en el pasaje del ámbito filosófico u ontológico (donde se escribe “estado”) al ámbito político o metapolítico (donde se escribe “Estado”). Por supuesto, la política pensada como procedimiento genérico de verdad desmarcado de toda lógica representacional o prescripción de saber se desarrolla, según Badiou, *a distancia* del Estado. Pero, aun así, hay que considerar rigurosamente qué implica tal distancia en la economía de su sistema filosófico (traducida por ejemplo en términos de *autonomía relativa*) y no darla por sobreentendida desde una concepción esquemática rígida del espacio social y sus proporciones; hace falta pensar topológicamente. En este sentido, la consideración reciente, en *Lógicas de los mundos*, de la figura del “revolucionario de Estado” es demostrativa de la distancia ineludible (autonomía) entre filosofía y política al interior de su dispositivo de pensamiento (algo que Badiou aborda en una extensa nota bajo la noción de compatibilidad). Entonces, si bien Badiou piensa la política a distancia del Estado, esta distancia también puede ser asumida desde el interior del propio Estado, en una suerte de división constitutiva del sujeto político que lo atraviesa y excede.

En lo que sigue voy a tratar de efectuar un doble movimiento conceptual: por un lado, mostrar que Badiou diferencia filosofía *de* política para poder tener un mayor grado de libertad en el registro conceptual filosófico de las novedades políticas (en nuestro caso, por ejemplo, los gobiernos latinoamericanos); por otro lado, mostrar que el espacio filosófico puede brindar una idea sobre la composibilidad de procedimientos y prácticas disimiles donde ninguna domine a las otras.

En el prefacio de *Lógicas de los mundos* Badiou comienza diferenciando dos ideologías antagónicas en la actualidad: el materialismo democrático y la dialéctica materialista. Afirma, en un rápido y certero diagnóstico de situación, que la primera ideología es la hegemónica en nuestro tiempo, mientras que él se inscribe en un recomienzo de la segunda. Para el materialismo democrático, dirá Badiou, solo existen cuerpos y lenguajes, por lo que agrega, forzando mallarmeanamente la sintaxis, que es cierto:

“No hay más que cuerpos y lenguajes, *sino que* hay verdades”¹⁶. Excepción inmanente a la ideología dominante que produce una disonancia de principio, axiomática, de cuya argumentación extendida el libro entero tratará de dar cuenta. Pero, antes de pasar a dicho despliegue conceptual, Badiou apela a una serie de ejemplos descriptivos de lo que refiere con tales verdades “excepcionales”, “eternas” y “universales”. Uno de estos ejemplos es claramente político: la figura -ya mencionada- del revolucionario de Estado. Esta nos sitúa más allá de la contradicción que se podría suponer entre las dimensiones filosófica y política del pensamiento de Badiou, pues aquí se juega un punto clave de su sistema que no es captado por la mayoría de sus críticos y comentaristas: *la autonomía relativa de los distintos modos de pensamientos*. Así lo presenta el autor:

En efecto, lo que constituye la subjetividad transmundana de la figura del revolucionario de Estado es justamente que él intenta hacer prevalecer la separación entre Estado y política revolucionaria, con la tensión particular de que *lo intenta desde el interior del poder del Estado*. La figura en cuestión no existe, por consiguiente, sino bajo la presuposición de esta separación.¹⁷

Y, esta separación ha sido posible gracias al pensamiento previo de las políticas gestadas a distancia del Estado¹⁸. Lo que se empeña en mostrar ahora Badiou es que la compatibilidad entre filosofía y política no implica su necesaria identidad o simple contradicción, pues hay en el uso de las categorías y conceptos (“estado”, “prescripción”, “modo histórico”, etc.) cierta libertad que se juega al momento de efectuar las transposiciones o traducciones de un ámbito de pensamiento a otro. Badiou se propone, entonces, en dicho prefacio, dar una muestra descriptiva de lo que entiende por verdades transmundanas (eternas) que, paradójicamente, encuentran su modo de articulación en circunstancias históricas concretas muy distintas entre sí. Para ello se propone circular entre mundos heterogéneos (temporal y espacialmente): un documento de política china de más de dos mil años (“La disputa sobre la sal y el hierro”); textos de Stalin de los 50; textos de Mao de fines de los 50 y de la revolución cultural de los 70.

¹⁶ A. Badiou, *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 575.

¹⁸ Para una lectura paradigmática de esta posición, cf. A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

¿Qué hay en común entre el Imperio chino que experimenta su centralización, el Stalin de la posguerra y el Mao del “Gran Salto hacia adelante”, luego de los guardias rojos y de la Gran Revolución cultural proletaria? Nada, sino una suerte de matriz de la política de Estado claramente invariante, verdad pública transversal que se puede designar así: una gestión realmente política del Estado somete las leyes económicas a las representaciones voluntarias, lucha por la igualdad y combina, en dirección de la gente, confianza y terror.¹⁹

Aquí se nota un fuerte viraje conceptual en Badiou, al menos para quien esté habituado a considerar que la matriz genérica de la política se despliega únicamente por fuera del Estado. Pero, Badiou considera que la figura política del revolucionario de Estado efectúa una suerte de torsión entre este último y política genérica, en la que la distancia, sin ser anulada, es atravesada por esos cuatro invariantes subjetivos: voluntad, igualdad, confianza y terror. A saber: i) La voluntad o el deseo político se afirma contra la subordinación a la pretendida objetividad de las leyes económicas; ii) la igualdad se afirma contra las jerarquías de poder establecidas; iii) la confianza se afirma contra la sospecha y desestimación de las masas (de la multitud); iv) y el terror se afirma contra el “libre juego de la competencia de mercado”²⁰. Pues bien, antes de introducir mi pregunta polémica, en consonancia con estas novedosas formulaciones, necesito efectuar un breve repaso del concepto de estado en Badiou.

En la ontología de Badiou solo hay multiplicidades que son contadas-por-uno de manera diversa en cada situación óptica. La función ontológica del “estado” es suprimir la distancia entre la inconsistencia de lo múltiple (vacío) y su estructuración consistente (ley) en cada situación particular. Es decir, lograr una identificación plena entre lo que hay (dimensión ontológica) y su modo de contarlo (dimensión óptica); o, lo que es lo mismo, hacer que coincidan maximalmente la presentación con la representación (estructura y metaestructura). Así lo dice Badiou:

[...] que la distancia entre el múltiple consistente (el cual, compuesto de unos, es un resultado) y el múltiple inconsistente (que solo es la presuposición del vacío y no presenta nada) sea verdaderamente nula, de modo que no haya ninguna posibilidad de que se produzca ese desastre

¹⁹ A. Badiou, *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 38.

²⁰ *Ibid.*, p. 44.

de la presentación que sería el advenimiento presentador, en torsión, de su propio vacío.²¹

Dicha torsión, imposible desde el punto de vista estatal, será justamente la operación de nominación suplementaria del acontecimiento, que indica el vacío pero lo excede, y el inicio de un procedimiento genérico de verdad que disloca el saber; ejemplarmente, la política revolucionaria. El estado, metaestructura representacional o cuenta de la cuenta, tiene como función primordial garantizar la identidad de lo múltiple con lo uno: “Ante el riesgo del vacío, la estructura de la estructura prueba que, de manera universal, en la situación, lo uno es”²². Es decir, que fija el ser de lo múltiple (inconsistente) a la ficción operatoria de cuenta que lo reduce a *ser* uno (consistente). Así, el exceso tantas veces invocado bajo diversas figuras retóricas por los planteos postestructuralistas es abordado rigurosamente por Badiou mediante el recurso restringido que ofrece el *matema*. Refiriéndose al teorema del punto de exceso dice:

Nos vemos conducidos nuevamente al punto en el que es necesario reconocer que las “partes” –si elegimos esta palabra simple, cuyo sentido exacto, divergente de la dialéctica todo/partes, es: submúltiple– constituyen el lugar donde el vacío puede recibir la figura latente del ser, puesto que hay siempre partes que in-existen en la situación y son, por lo tanto, sustraídas a lo uno.²³

Y, aquí pasamos del plano ontológico al plano óntico. ¿Por qué no pensar entonces que si bien la función ontológica del estado -como metaestructura representacional- es ineliminable y excesiva por definición, no obstante los distintos órganos de gobierno que contingentemente ocupan lugares en dicha metaestructura (Estado), puedan desempeñar un papel análogo al del filósofo respecto de los procedimientos genéricos de verdad, esto es: composibilitar y contar las partes in-existentes para cada estado particular del saber (político, artístico, amoroso, científico)? Composibilitar en lugar de representar, es decir, convertirse en operadores metapolíticos (o meta-artísticos, metacientíficos, etc.) que abran espacios de composición, de cruces y transferencias de materiales, de recursos y conceptos entre los distintos procedimientos genéricos; que parten, eso

²¹ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 112.

²² Ídem.

²³ *Ibid.*, p. 115.

sí, del seno de la sociedad, de la multitud indiscernible y no de programas establecidos estatalmente.

El concepto genérico de estado (orientaciones de pensamiento)

Arribado a este punto, creo haber localizado el sitio exacto donde Badiou retrocede sin saber ante su propia invención: el concepto genérico de estado. Al incorporar la teoría matemática de conjuntos a su teorización filosófica, ha abierto la posibilidad inédita de pensar el Estado desde otro lugar, múltiple y complejo, aunque luego haya optado por el puro autonomismo-nominalismo político de su amigo Sylvain Lazarus (*Anthropologie du Nom*)²⁴. La filosofía en su conjunto, por supuesto, brinda muchos más recursos para pensar el Estado que el pensamiento político propiamente dicho. Pensar el Estado, hoy, presupone ciertamente haber atravesado la autonomía e irreductibilidad de lo político, pues el Estado en esencia desconoce la política *qua* pensamiento singular; pero la constitución del sujeto político *no es sin Estado*.

Badiou le da al Estado una determinación (meta-)ontológica que, no obstante, se singulariza en cada situación histórico-social²⁵. En la clásica distinción filosófica basada en la teoría de conjuntos, que se plantea entre *pertenencia e inclusión*, y así sucesivamente, entre presentación y re-presentación, estructura y metaestructura, situación y estado de la situación, cuenta-por-uno de los elementos y cuenta-por-uno de las partes (todos ellos términos equivalentes a la primera diferencia de la serie), se abre una compleja red de novedosos conceptos a explorar en el sentido

²⁴ Si bien Badiou no cesa de trazar distinciones entre el pensamiento político y el pensamiento filosófico, tanto en *Lógicas de los mundos* (op. cit., pp. 572-575), donde se extiende sobre la autonomía y no obstante compatibilidad de ambos pensamientos, como en *Compendio de metapolítica* donde sitúa la diferencia entre nombre y concepto: “Entendamos que aquello a lo cual el nombre abre el pensamiento, no siendo más pensable a partir de él mismo (dejando la política de poder ser pensada a partir de la política), no es más el índice en ruptura de la singularidad de un pensamiento, sino una noción que circula en campos heterogéneos, es decir, un concepto” (Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 31). Quizás la reducción señalada obedezca más bien a la coyuntura política europea.

²⁵ Coloco entre paréntesis el prefijo “meta” porque, en rigor, la ontología es para Badiou la matemática, mientras que las construcciones conceptuales basadas en sus axiomas y teoremas tienen más bien el estatuto filosófico de “metaontología”. No obstante, en un sentido más amplio, se puede decir que frecuentaremos aquí formulaciones filosófico-ontológicas.

antes señalado. Pues es posible observar que la caracterización que da Badiou del concepto de “estado de la situación” es bastante más amplia y compleja que su traducción simple, en la situación histórico-social, como “Estado”.

Hay que tener en cuenta, como principio sistemático de lectura, que en *El ser y el acontecimiento* (I y II) cada nuevo concepto es presentado a partir de tres meditaciones diferentes, dispuestas de manera sucesiva pero que conceptualmente se hallan entrelazadas para producir una comprensión acabada del mismo: i) meditaciones metaontológicas, ii) meditaciones textuales, iii) meditaciones conceptuales. Así, en el caso del *concepto de estado*, abordado primero desde el punto de vista metaontológico, Badiou plantea una serie de caracterizaciones novedosas en relación al *impasse* ontológico del ser²⁶ -y de las distintas orientaciones de pensamiento que de allí se desprenden- que luego, en la meditación textual, dedicada a medir ese concepto de estado con algunas proposiciones elementales del marxismo, se pierden o bien no son retomadas.

Cuando Badiou define en el primer capítulo de esta serie el *conjunto potencia* de una situación cualquiera (conjunto de partes o sub-múltiples que luego identificará -en términos histórico-políticos- al Estado), lo define como un “múltiple nuevo” en cuya diferencia con la situación (conjunto de partida α) se juega el *impasse* del ser y las distintas orientaciones de pensamiento que conducirán posteriormente a la formación del sujeto y la verdad:

El conjunto de los múltiples que pertenecen a α es, ciertamente, el mismo α , presentación-múltiple de múltiples. El conjunto de los múltiples incluidos en α , o subconjuntos de α , es un múltiple nuevo, $p(\alpha)$, cuya existencia, una vez supuesta la de α , queda garantizada solo por una Idea ontológica especial: el axioma del conjunto de los subconjuntos. Esta diferencia entre α (que cuenta por uno las pertenencias o elementos) y $p(\alpha)$ (que cuenta por uno las inclusiones o subconjuntos) es, como veremos, el punto en el que reside el *impasse* del ser (...). He afirmado que α y $p(\alpha)$ son distintos. Pero, ¿en qué medida? ¿Con qué efectos? Este punto, en apariencia técnico, nos llevará hasta el Sujeto, hasta la verdad.²⁷

²⁶ El *impasse* ontológico Badiou lo circunscribe a partir de la imposibilidad de deducir de un conjunto infinito la cantidad del conjunto de sus partes (conjunto potencia). Lo expongo a continuación.

²⁷ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., pp. 99-100.

Como mostrará Badiou en el capítulo dedicado a presentar las distintas orientaciones de pensamiento²⁸ (cf. meditación 27), el problema del exceso entre un conjunto infinito y el conjunto de sus partes, o sea la indeterminación ontológica cuantitativa, puede ser abordada de diversos modos, esto es: constructivamente, genéricamente, trascendentalmente o mediante la asunción de un acto sin garantías. Si bien el marxismo y el psicoanálisis cifran el paradigma del acto-sin-garantías y, por ende, de la constitución subjetiva novedosa que indaga Badiou, resulta claro que ello se conecta con la orientación genérica de pensamiento que él formula a partir de las elaboraciones matemáticas de Paul Cohen.

Por lo tanto, podemos adelantar que el problema de la indeterminación ontológica cuantitativa del estado de cualquier situación (conjunto potencia, metaestructura, representación, etc.) está *sujeto* también a la resolución que se le dé según las distintas orientaciones de pensamiento señaladas. Políticamente hablando, como vimos en el caso de la ideología, esto quiere decir que el Estado puede ser pensado también constructivamente, trascendentalmente, genéricamente, o *destitutivamente* si se quiere (e incluso la perspectiva del acto pueda ser asumida genéricamente desde el interior del propio Estado, tal como sucede en el ejemplo que da Badiou del “revolucionario de Estado”). Es decir, a partir de la riqueza conceptual que abre la dimensión ontológico-matemática en el pensamiento filosófico badiouano, se podría desprender toda una teoría del Estado que encuentre, quizás, algunos precedentes en la tradición más clásica de la filosofía política. Pero, no es esta mi intención, sino pensar de acuerdo a los acontecimientos políticos del tiempo que nos involucra; esto es, pensar bajo condiciones históricas concretas lo que nos toca vivir y formular conceptos acorde a ello, en inmanencia al ser (en) común.

Por eso no se puede dejar de lado la dimensión ontológica del pensamiento que complejiza dichas condiciones históricas. De hecho, los términos ontológicos primitivos que Badiou presenta como una “tipología del ser” configuran la piedra de toque de las elaboraciones conceptuales históricas que luego desarrollará sobre el acontecimiento, el sujeto y la verdad. Así, en la meditación conceptual que responde al tratamiento del estado de situación²⁹ (cf. meditación ocho), y su consecuente oscilación entre trascendencia (separación) e inmanencia (ligazón) respecto a la

²⁸ *Ibid.*, pp. 313-317.

²⁹ *Ibid.*, pp. 111-121.

situación propiamente dicha, discierne múltiples que son presentados y re-presentados (normales), presentados pero no representados (singulares), y representados pero no presentados (excrecentes). Hay que tener en cuenta esta complejidad tipológica para no caer en simplificaciones abusivas.

Pues el pensamiento, como cualquier materia, corre siempre el riesgo de caer en dos peligrosos extremos: la fosilización y la evaporación. Hay que estar atentos, por tanto, a las repeticiones y estribillos monocordes que conducen a la primera, como también a la fuga incesante y la digresión ilimitada que conducen a la segunda. Hay que encontrar, pues, el medio adecuado donde el pensamiento apuesta su infinitud en acto. Cualquier pensamiento que pretenda volverse sobre las condiciones materiales de posibilidad que lo *sobredeterminan* –y por las que se sostiene– corre el riesgo de abismarse en la inconsistencia absoluta; de allí puede surgir lo execrable del pensamiento como fin, finitud o canallada espuria del tiempo. Por eso, quizás se trate ante todo de pensar la *excrecencia* como lo que *es*, en efecto, en tanto múltiple genérico, o sea, ontológicamente: un múltiple presentado pero no representado (efecto alucinado de la cuenta estatal, como dice Badiou “un múltiple cuyo único predicado es la pertenencia”). En otros términos: un fantasma, eso que hay que atravesar sin miedo porque es *el medio infinito del pensamiento posible y sus representaciones o formas fallidas* (como supieron ver los averroístas³⁰). Atravesar el Estado, el fantasma, el medio, para captar su potencia (negativa y positiva), su indeterminación ontológica, y así cifrarla: lo que da lugar al acontecimiento y sobre todo a su continuación en un procedimiento genérico de verdad. Acontecimiento y Estado no se oponen simplemente, ya lo veremos.

En este sentido, una indicación concreta para salir de la vieja dicotomía entre reformismo y revolución, anticipo, se puede encontrar casi al final de la ya citada meditación 27 de *El ser y el acontecimiento*³¹. Si se leen atentamente las diversas orientaciones de pensamiento que plantea allí Badiou, a partir del *impasse* ontológico señalado, habría entonces varias alternativas más –de las que solo la primera y la última corresponderían parcialmente al viejo esquema binario–. 1) El *construccionismo*: sería la

³⁰ Cf. la excelente lectura de esta tradición casi olvidada de pensamiento que nos propone E. Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

³¹ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., pp. 314-317.

subordinación del exceso de lo múltiple a lo deducible por un lenguaje claramente establecido; allí lo que no puede ser discernido directamente *no es*. 2) El *trascendentalismo*: implica la regulación de lo múltiple por arriba, eminentemente jerárquica y cerrada de una vez por todas; queda supeditada, por tanto, al encuentro de un significante supremo. 3) El *genericismo*³²: se ocupa en cambio de enlazar los múltiples indiscernibles y componerlos en su misma heterogeneidad, sin discriminación alguna basada en rasgos o predicados. 4) La *doctrina del acontecimiento*: transversalmente a las alternativas anteriores, asume la desmesura de lo múltiple de un modo singular y lo nombra.

Desde mi punto de vista, la primera opción reduce *normalmente* la política al derecho. La segunda, en cambio, reduce *anacrónicamente* la política a la religión. La cuarta, si no va ligada a la tercera, se reduce *ocasionalmente* a un puro esteticismo o moralismo nominal. Solo el juego complejo entre estas dos últimas orientaciones abre *eternamente* el espacio a la verdadera política. No es ni reformista ni revolucionaria; es más bien genérica, emancipadora, no-toda y fallida *en última instancia*. Examinaré algunos de estos conceptos en el próximo apartado.

La problemática del acontecimiento

Badiou tiene mucho cuidado en distinguir, al tiempo que las piensa conjuntamente, filosofía *de* política. Pues trata a toda costa de evitar la identificación terminológica y tópica que conduciría a la “sutura” e, *ipso facto*, al desastre de pensamiento que ello implica³³. Sin embargo, tampoco es cuestión de efectuar una clara división del trabajo donde cada quien se arregle por su propia cuenta (dispersión que le hace el juego al capital); hay composibilidad y la filosofía solo puede practicarse, en efecto, bajo

³² Me interesa particularmente citar esta orientación porque liga la cuestión ontológica del estado con los procesos de nominación de lo indiscernible, lo que abre la posibilidad directa de pensar políticamente dicha función genérica: “Se pretende mostrar, a través de una doctrina desarrollada de los indiscernibles, que son ellos los que componen lo esencial del campo donde *opera el estado*, y que todo pensamiento auténtico debe, antes que nada, forjar los medios para la aprehensión de lo cualquiera, de lo múltiplemente-semejante, de lo indiferenciado”. *Ibid.*, p. 315 (las cursivas me pertenecen).

³³ La cuestión de la “sutura” es un tema capital en la filosofía de Badiou, lo aborda en múltiples lugares. Cf. para más detalles: A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999; y A. Badiou, *Condiciones*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

condición de procedimientos reales (impropios) que no son *ella misma*. En cuanto a la política como condición de la filosofía no acaece de manera global e indiferenciada sino siempre en modos localizados históricamente (“sitios al borde del vacío” donde la indeterminación es objetiva: falla la cuenta estructural). Por eso, en lugar de atender a los conceptos y enunciados badiouanos de forma abstracta y general, conviene resituarlos en función de una indagación concreta, ligada a acontecimientos locales, singulares e históricos. Tal es el caso, pienso, de lo que sucede en Latinoamérica y, más particularmente, en Argentina.

En nuestro país, la indagación política actual atraviesa ineludiblemente el problema del Estado, ya que éste fue vaciado de manera inescrupulosa por quienes gobernaron el país durante los años 90, mediante la aplicación obediente del programa neoliberal dictado por organismos como el FMI y el BM, lo que condujo a una profunda e inexorable crisis política, económica y social (el célebre estallido social de 2001). Sin dudas, ello produjo un desfondamiento radical (en varios sentidos) del Estado, en el que la situación social mostró sus múltiples inconsistencias de base. Hay que pensar, en consecuencia, si esta crisis constituyó o no un verdadero acontecimiento político -en el sentido badiouano del término- para, recién luego, tratar de aclarar cómo se pone en juego la dimensión estatal y las subjetividades políticas en cuestión.

Primero hay que situar elementalmente el concepto de acontecimiento: se trata de un suplemento azaroso que surge a partir de una falla en la situación (ley o estructura), por la que queda visibilizado retroactivamente el vacío en que esta se funda. Como el acontecimiento emerge en eclipse (es por esencia fugaz) lo único que queda de él es el nombre que afirma, apenas, su tener-lugar-más-que-el-lugar (algo *más* que la estructura). De allí la importancia del enunciado que, en el caso de una política verdadera, es una *prescripción*. Producir un enunciado no es, por ende, decir cualquier cosa; no responde al orden lógico proposicional ni tampoco lo rige el sentido común de la frase (más o menos ornamentada). Un enunciado solo puede estar motivado por un acontecimiento excepcional, histórico, en el sutil punto de quiebre que se produce entre las diversas capas del sentido. Un enunciado no apunta pues a una referencia determinada ni a un programa establecido, encarna más bien una promesa por cumplir, afirmada infinita y genéricamente. Si se tiene la fortuna de encontrarlo, al enunciado-acontecimiento, se deberán extraer de allí todas las conse-

cuencias posibles, y eso hace a los *sujetos de verdad*. Si no, por supuesto, siempre queda a mano la animalidad idealizada³⁴.

Repaso brevemente a continuación algo que he esbozado en otro lugar para pensar, según una lectura propia de las fórmulas lacanianas de la sexuación, cómo se inscribe la lógica acontecimental en las paradojas de la ley y el estado. Lacan ha tratado de reescribir la lógica clásica aristotélica en función de sus hallazgos clínicos y de algunas novedosas elaboraciones de la lógica matemática³⁵. Para hacerlo dispone dos modos heterogéneos aunque mutuamente articulados de inscripción de los seres hablantes, en relación a la función que de manera clásica en psicoanálisis se denomina *fálica*. Es decir, ya no se trataría de tener o no tener el falo (sustantivo) sino de cómo nos inscribimos en tanto seres hablantes respecto a la ley (función) que nos constituye como tales. Voy a tratar de mostrar esta complejidad en cuatro tiempos que se encuentran co-implicados.

Primero. Es necesario, para que una totalidad o un orden legal cualquiera se constituyan (“para todo x , x cumple la función F ”: $Vx. Fx$), que *ex-sista* una excepción al mismo (“existe al menos un x que no cumple la función F ”: $Ex. -Fx$) que marque un límite; eso es lo que permite la reunión, la consistencia básica elemental de un conjunto cualquiera. Es lo que sucede del lado masculino de las fórmulas de sexuación, el lado del Todo. *Segundo*. El asunto es que dicha excepción, mítica o lógica, sustancial o funcional, que *habrá sido* acontecimental en un principio (interrumpiendo una normatividad y normalidad previas), tiende a imaginarse, a hipostasiarse, es decir, a fijarse de manera inexorable y a generar toda la serie de jerarquías conocidas de intérpretes, sacerdotes, funcionarios, etc. (es la historia típica de las instituciones). *Tercero*. Entonces, es necesario a su vez negar esta excepción, lo que se (pr)escribe, del lado femenino, en el lugar de la universal negativa: no existe *uno* que diga *no* a la función y se exceptúe de ella ($-Ex. -Fx$). Lo que, paradójicamente, lejos de clausurar, abre al *notodo* ($-Vx. Fx$), pues al no haber excepción no hay límite ni totalización, ergo las posiciones se inscriben en la función o ley a su modo, que es siempre singular. *Cuarto*. Esto último es lo que abre nuevamente la posibilidad de un nuevo acontecimiento singular que asuma la ley de modo inédito, inmanente, y más riguroso que lo estable-

³⁴ Cf. A. Badiou, *La Ética: ensayo sobre la conciencia del Mal*, Herder, México, 2004.

³⁵ Véase para una presentación ordenada de estos desarrollos lacanianos: G. Le Gaufey, *El notodo de Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.

cido jurídicamente y regulado por intérpretes y legistas. Con más rigor porque no hay ni *una* excepción a la ley, lo que no permite hacer un todo con límite o frontera que distinga interior y exterior, por lo tanto la ley es asumida en inmanencia absoluta. Podemos decir que de este lado de las fórmulas la ley simbólica bordea lo real (sin límites o litoral), mientras que del lado masculino la conjunción que prevalece es la de simbólico e imaginario (las convenciones y protocolos).

Aclaración suplementaria a lo que antecede. Generalmente se hace del no-todo la negación simple del Todo, es decir, aquello que lo descompletaría. Nótese que aquí, en cambio, la cuestión es más compleja pues justamente se busca evitar ese binarismo típico: lo que niega al Todo es, en primer término, la *excepción* misma que le da su consistencia, por ende solo la negación de esa excepción -que en tanto no estamos en un *topos* clásico no nos devuelve a la normalidad jurídica sin excepción- abre la posibilidad del no-todo como afirmación contingente de partes que exceden la ley al asumirla en inmanencia. Podría decirse que se tienen que producir dos negaciones distintas para que el *notodo* emerja en su rigurosa singularidad genérica: asumir sin reservas la ley es lo que verdaderamente la des-totaliza, la desactiva o desapropia de sus usos habituales y la abre, en ese acto, al juego de las series paradójicas. Lo que no dicen los comentaristas de las fórmulas lacanianas (Badiou, Milner, Copjec) es que, justamente, entre la negación del Todo y del Uno lo que se habilita es la (com)posibilidad de partes-sin-todo, partes suplementarias que exceden cualquier totalización porque la de-suponen, esto es, múltiples de múltiples (afirmo: una ontología de lo múltiple infinito se expone ya en las escrituras lacanianas de las fórmulas de sexuación, algo que Badiou no suele tomar en cuenta en sus críticas a un Lacan “precantoriano”).

Con estas precisiones conceptuales, estamos en condiciones de pensar cómo ocurre la inscripción del acontecimiento que da lugar a un sujeto político, sin suponerlo simplemente como lo contrario al Estado o a la Ley. Si partimos del carácter excepcional que ostenta el acontecimiento, según lo dicho, ¿de qué lado de las fórmulas de la sexuación podría éste inscribirse? Por su misma excepcionalidad, quizás el gesto automático -vale decir, el de la mayoría de los críticos al concepto badiouano de acontecimiento- lo inscribiría del lado del Todo masculino, y así entraría en concordancia con el paradigma del soberano schmittiano; por ende, el sujeto político sería lisa y llanamente el que decide *siempre* el estado de excepción.

Sin embargo, hay dos cuestiones fundamentales que se pasan por alto en esta inscripción automática y a la vez automatizante del acontecimiento, vinculada solo a la palabra “excepción” y no a un entendimiento de la complejidad del concepto. Una es que Badiou no se ha cansado de repetir en innumerables ocasiones que el acontecimiento no solo es indecidible, en cuanto a su pertenencia a la situación y a la ley, sino que es anónimo e in-significante, y más que objetar la ley es suplementario a ella, es *translegal*; que ocurre así sin fastos ni oropeles, sin grandes anuncios o ceremonias; que no es un comienzo absoluto ni un corte radical con la situación; y que lo que lo define como tal es el trabajo fiel del militante que se da *a posteriori* y lo resignifica retroactivamente.

Otra cuestión que se pasa por alto, habitualmente, es que la teoría ontológica del Estado que presenta Badiou, sustentada en la teoría de conjuntos, es la que da cuenta del exceso y por lo tanto de la excepcionalidad constitutiva del Estado respecto a la situación histórico-social; es decir, que asume de entrada y desarrolla rigurosamente la 8^o tesis benjaminiana que afirma *que vivimos en estado de excepción*, que la excepción ha devenido la regla. Y, como bien señalan Santner y Reinhard³⁶, Badiou al igual los pensadores del mesianismo parte de esta caracterización para sostener que el acontecimiento es en realidad la interrupción de la interrupción soberana: una interrupción de segundo orden. Pero, habría además que suponer una tercera interrupción, no tematizada por aquellos autores, esta vez de la conexión fiel que indaga un procedimiento de verdad sobre el acontecimiento mismo, una suerte de re-anudamiento que se despliega en inmanencia a la situación histórica y sus múltiples. Volvamos al acontecimiento. Entonces, ¿deberíamos inscribir el acontecimiento del lado del no-todo, es decir, donde se asume la ley sin reservas y se destotaliza su cumplimiento? Quizás, pero antes de operar de manera clasificatoria y distributiva, con un lado y otro de las fórmulas de sexuación, habría que exponer la complejidad del concepto de acontecimiento. Porque, como mostraba anteriormente, el acontecimiento exige también un punto de excepcionalidad efectiva y la nominación de lo que excede a la situación. Y, es ahí (sobre todo en el procedimiento político, tal como lo piensa Badiou) donde se confronta cuerpo a cuerpo el poder de la ley y el Estado, o sea, donde se trata justamente de cifrar o medir la indeterminación de

³⁶ S. Žižek, E. Santner y K. Reinhard, *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Amorrortu, Buenos Aires, 2010.

ese poder, que la nominación política acontecimental re-comienza un procedimiento genérico de verdad, y por lo tanto se juega allí un punto de indiscernibilidad local entre el exceso estatal y el exceso acontecimental que lo fija. Como dice Badiou en su *Compendio de metapolítica*: “La verdadera característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad que implica, es que un acontecimiento político fija el error, asigna una medida a la superpotencia del Estado, fija la potencia del Estado. Por consiguiente, el acontecimiento político interrumpe el error subjetivo de la potencia del Estado”³⁷. Es decir, que de algún modo el acontecimiento hace de bisagra o gozne entre un lado y otro de las fórmulas y sus lógicas heterogéneas: su carácter excepcional evanescente lo identifica al Estado, al cifrar la medida errante de su poder, pero al asumir sin reservas la ley que lo constituye, al negar que esa excepción *sea todo lo que hay*, en el acto lo destotaliza y lo abre, así, tanto a la multiplicidad temporal de acontecimientos pasados y porvenir como a la multiplicidad espacial de acontecimientos producidos en otros procedimientos de verdad. El no-todo es lo que permite pensar el acontecimiento en su pluralidad temporo-espacial y no tomarlo como un comienzo absoluto (lo que desea el izquierdismo especulativo).

Esta serie de conceptualizaciones permite pensar una posición de inmanencia al poder que lo destotaliza o pluraliza radicalmente, y también ubicar aquella célebre afirmación que Néstor Kirchner hacía suya: *El estado somos todos*. No que el Estado constituya una totalidad autosuficiente, sino que cada quien puede forzar singularmente su pertenencia a la situación sabiendo que *a priori* no hay nadie que esté excluido. La inclusión no puede ser una prescripción totalitaria y homogeneizadora, sino una posibilidad incondicional de poder abierta que, *justamente*, puede ejercerse de infinitos modos posibles, haciéndose lugar y tiempo, siempre singulares e irreductibles entre sí, aunque comunes y genéricos (orientados por el *sentido único* que abre el enunciado-acontecimiento).

Asimismo, entender la lógica impura de la sobredeterminación estatal evita caer en rígidos determinismos o en su contracara: el escepticismo reinante. Pues, lo que no llegan a captar los pensamientos signados por el determinismo –y por ende tampoco los de-signados escépticos– es que la función estatal del *para-todos*, promulgada por los gobiernos de la región, no es meramente coercitiva y totalizante, sino que constituye una función

³⁷ A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, op. cit. p. 112.

genérica (literal) de disponibilidad abierta a cualquiera; su fuerza y, llegado el caso, su poder destructivo se localizan solo ante aquellas estructuras de poder que quieren sostener privilegios, excepciones, exclusiones y restricciones a lo que dispone esta ley de leyes (hospitalidad incondicional que no puede reducirse a la sola apertura económica).

El retorno del Estado

El verdadero nombre del acontecimiento político, tras el estallido social de 2001 que mostró la inconsistencia de la situación en que se encontraba -o más bien perdía- el país, *habrá sido* entonces: “El estado somos todos”. Enunciado político eminentemente prescriptivo surgido del vacío antecedente que, en su enunciación, exige redefinir en futuro anterior cada uno de los términos que lo componen: el *ser plural*, el *todo* y, por supuesto, también el *Estado*. Ajustar y desajustar la trama histórica en la que tales términos resultan operantes exige, a su vez, trabajar en distintos niveles discursivos y prácticos que se cruzan sin confundirse: filosofía, ontología, política, psicoanálisis.

Lo paradójico es esta torsión por la que el acontecimiento político es nombrado justamente desde el interior –¿pero qué interior, si se encontraba estallado?– del Estado, debido a su desfundamiento radical (que en nuestro caso particular, repito, tiene doble sentido). Pues, es precisamente de ese vacío o inconsistencia, que solo de manera negativa indicaba el *dictum* “que se vayan todos”, de donde emerge la nueva prescripción: “El estado somos todos”, cuya formulación exige reinventar el estado, el ser, la totalidad. A partir de allí se inaugura una nueva subjetividad política a la que se intenta problemáticamente serle fiel en el decir, pensar y hacer.

Sin embargo, como veíamos anteriormente, se abren distintas orientaciones de pensamiento ante la indeterminación ontológico-política que cada crisis pone en escena. Hay quienes insisten solo en la destitución. Así por ejemplo, para un autor postestatalista como Lewkowicz: “Que se vayan todos abre la posibilidad, y luego la necesidad, de pensar sin Estado (...) Pensar sin Estado -precisa- no refiere tanto a la cesación objetiva del Estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales”³⁸. Por supuesto, es fácil acordar con Lewkowicz que 2001 sig-

³⁸ I. Lewkowicz, *Pensar sin estado: la subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 10. Este autor quizás sea uno de los pensadores más lúcidos que produce el desfundamiento del Estado, al menos como era éste supuesto hasta la

nificó el desfundamiento radical del Estado y de las subjetividades que en él encontraban su anclaje; pero, además, es allí donde se muestra la inconsistencia de la estructura y se cifra la indeterminación estatal que (re)comienza la verdadera política –*genérica*, en el sentido badiouano–. Incluso, dicho recomienzo nos habilita a no retroceder en repensar la cuestión del Estado y de las subjetividades que lo exceden a partir de distintas orientaciones de pensamiento.

Habría que decir además que, a la inversa, la verdadera política no responde al orden estricto de la necesidad, sino a la apertura de *nuevas posibilidades* por ella habilitadas, tras haber localizado un imposible en situación. Pensar, luego, bajo condición estricta de esas nuevas posibilidades, implica sí algo del orden de la necesidad (*otra necesidad*). Como bien dice Badiou, incluyendo el tema de la comunidad para criticarlo:

La sumisión de la voluntad política al tema de una necesidad de la comunidad, como figura del bien en política, dispone esa voluntad en el campo de la sofística. No es entonces sorprendente que esa voluntad, largamente representada como voluntad de justicia, se agote hoy bajo el argumento sofístico que nos domina en su forma retornada, y que es el siguiente: puesto que la comunidad es imposible, la política de emancipación no

crisis que lo muestra como tal; así expone Lewkowicz esta condición: “(...) el estado es el precedente de los precedentes, es la condición que sienta precedente. El Estado organizaba un sistema de certezas, unos discursos, una contabilidad, un control, unas instituciones. El modo en que cada cuerpo estaba contado en un registro le fijaba el ser” (Ibíd., p. 223). Analiza también cómo el Estado, en tanto metainstitución, era condición de posibilidad de todas las instituciones, le da un carácter cuasi ontológico -aunque no lo llame así- vinculado a la ley simbólica, pero no sitúa justamente el doble carácter de la ley (que he tratado de exponer en la diferencia entre lógica del Todo y del no-Todo). Se podría decir, de una manera un poco simplista, que el Estado al igual que la función del padre, la ley, la tradición o cualquier otra institución simbólica, es condición de posibilidad e imposibilidad al mismo tiempo, más que objeto de conocimiento, dominio, ocupación o rechazo. Y, por ende, presenta una doble vertiente: i) la del cierre o fijación de términos y condiciones, que puede devenir mortífera en tanto exige la renuncia pulsional y la sumisión del sujeto que vuelve a esta última –la pulsión– agresivamente contra él (el superyó); ii) la de la apertura y orientación hacia nuevas posibilidades, que baliza el goce y habilita sublimaciones imprevistas (el ideal del yo), lo cual se inscribe en aquella indicación lacaniana de “prescindir del padre a condición de servirse de él”. De allí que el Estado no se reduzca necesariamente a una potencia de cuenta sino también de nominación y resignificación que acontece imprevistamente en el espacio social, pero que solo esta instancia, simbólica por excelencia, puede habilitar.

representa ningún bien (...) De ahí que toda política es -continuando el sofisma- primordialmente gestión de lo necesario.³⁹

La posición filosófica de Badiou, al contrario de la sofística actual, sostiene que una política emancipatoria es practicable, incluso hoy, sin comunidad soñada alguna, pues: “tiene aunque parezca imposible un real en su imposibilidad misma (...) Ese real es el de la prescripción subjetiva, que hará respecto del mundo, no totalmente nada, sino lo que es posible hacer, así sea bajo la ley real de lo imposible”⁴⁰. Los enunciados prescriptivos de una política emancipatoria son *reales* en tanto han sido extraídos del vacío de la situación antecedente y de su necesidad inmanente, objetiva, carecen entonces de referencia en lo que se cuenta y valora de manera convencional, pero esa misma ausencia definida les brinda su carácter objetivo. De igual modo, también es real la subjetividad política que sigue e indaga fielmente en situación las consecuencias de esos enunciados, justamente por lo que ellos abren y (com)posibilitan antes que por un examen concienzudo, reflexivo u objetivista de la realidad. Además, como dice Badiou, no existe ningún protocolo analítico, o exterior, que permita evaluar si estamos o no ante un acontecimiento político: “La existencia de una política de emancipación no depende de un examen de la situación (...) Se dirá también que la existencia de una política de emancipación no es inferible si uno se sitúa en el exterior de su proceso. Tal política se encuentra, no se observa”⁴¹.

Entonces hay que decir: el estado somos todos, pero *no-todos somos Estado*. El ser del no-todo no se constituye en simple oposición exterior, como vimos, su objeción al efecto totalizador es inmanente y afecta solo los predicados característicos, por eso su adhesión estatal a la ley es aún mayor, más rigurosa, pues es incondicional: responde al exceso de cuenta de las partes, en tanto múltiples de múltiples (sin Uno). Ese exceso inapropiable es, sobre todo, lo que un buen gobierno debe cuidar y habilitar para que se produzca –se encuentre– en los más diversos campos. Ahora bien, resta pensar el modo de gobierno justo en la lógica del anudamiento indicada; quedará para otra ocasión.

³⁹ A. Badiou, *Condiciones*, op. cit., p. 207.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 210.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 223-224.