

# FILOSOFÍA Y ESTADO: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA PRÁCTICA FILOSÓFICA (EN AGAMBEN, NANCY Y BADIOU)<sup>1</sup>

Roque Farrán

UNC-CONICET, Argentina

**Resumen.-** En este breve artículo expongo parcialmente tres perspectivas filosóficas convergentes que me permitirán pensar las complejas relaciones entre las nuevas formas de la política, gestadas a partir de Mayo del 68, y el Estado. Los nombres propios aquí invocados son los siguientes: Agamben, Nancy y Badiou. Sostengo, en consonancia con los planteos de estos autores, que la filosofía que se encuentra aún elaborando las consecuencias acontecimentales de Mayo del 68, lejos de plantear un mero rechazo de las instituciones (como insisten algunas recepciones limitadas de los mismos) nos puede ayudar a pensar su radical atravesamiento y dislocación habilitando otra topología conceptual y otra temporalidad del hábitat institucional, sobre todo del Estado.

**Palabras clave.-** *Filosofía, estado, autonomía, excepción, verdad.*

**Abstract.-** In this short article I discuss in part three converging philosophical perspectives will allow me to think about the complex relationships between new forms of politics engendered from May 68, and the state. The names cited here are: Agamben, Nancy and Badiou. I argue, in line with the proposals of these authors, the philosophy is still developing event-consequences of May 68, pose far from a mere rejection of institutions (such as limited receptions insist some of these authors) can help us think its radical displacement transverse and enabling other conceptual topology and other institutional temporary habitat, especially the state.

**Keywords.-** *Philosophy, status, autonomy, except, truth.*

*“...en tiempos desfondados, el intelectual inscribe verdaderamente su hacer cuando instituye la pregunta por esto que somos sobre el fondo de su propia destitución. Ni específico ni universal, ni mimético ni escindido, el intelectual contemporáneo encuentra su voz en la extraña resonancia de un cono de sombras. En eso consiste, por ahora, su mejor brujería.”*

*Gabriel D'Iorio, “El último avatar: intelectuales y destitución” en Pensamiento de los confines, nº 25, 2009.*

---

<sup>1</sup> Texto ampliado sobre la ponencia presentada en la IX Jornadas de Filosofía política “¿Qué hacer? Experiencia y repetición”, Centro de Investigaciones, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 19 al 21 de Mayo de 2010.

Ante la pregunta ¿qué hacer? se me ocurren varias respuestas posibles que no tienen nada de definitivo pero sí, al menos, se posicionan ante el malestar actual producto del capitalismo reinante y abren nuevas perspectivas para la política en tanto *condición de pensamiento*. En el estudio de distintos autores cuyos estilos filosóficos difieren entre sí, pero que a su vez tienen en común cierta postura de fidelidad (de interrogación) respecto a los acontecimientos de Mayo del 68, encontré puntos de contacto significativos en torno a cómo piensan ellos mismos el papel de la práctica teórica en general o filosófica. Por una cuestión de espacio me voy a referir sólo a tres de ellos y por una cuestión de tesitura —porque hago una tesis sobre su pensamiento— voy a apelar sobre todo a los conceptos principales del último de la serie que aquí presento: Agamben, Nancy, Badiou. Efectuaré entonces algunos breves desplazamientos conceptuales y marcaré también los solapamientos producidos entre algunas tesis de Agamben formuladas en su libro *Estado de excepción* con las elucidaciones que nos proporciona Nancy en *La verdad de la democracia* y ambas con lo postulado por Badiou en el prefacio de *Lógicas de los mundos*. Mi tesis en este delimitado contexto de discusión es que la filosofía que se encuentra aún elaborando las consecuencias acontecimentales de Mayo del 68 lejos de plantear un mero rechazo a las instituciones (como insisten algunas recepciones limitadas de estos autores) nos puede ayudar a pensar su radical atravesamiento y dislocación habilitando otra topología conceptual y otra temporalidad del hábitat institucional, sobre todo del Estado.

## I

Agamben, en *Estado de excepción*, efectúa un recorrido histórico por las distintas figuras del derecho occidental que han intentado dar cuerpo al paradójico concepto referido en el título de su libro. Si bien la referencia teórica más inmediata al estado de excepción proviene de Carl Schmitt, pues este autor intentó elaborar, durante los 20s y 30s, un dispositivo jurídico que justificara la suspensión del derecho dentro del marco legal del mismo, Agamben no se limita a esta única referencia y por eso apela también a la historia del derecho romano a través del comentario de otros juristas y especialistas de diversas épocas y latitudes, por ejemplo, para mostrar la tensión inherente entre *auctoritas* y *potestas*, entre derecho y vida, entre *nomos* y anomia, etc.

La contribución específica de la teoría schmittiana es precisamente la de hacer posible tal articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscripto en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico. (Agamben, 2007: 72-73)

Ahora bien, ¿cómo es posible que la suspensión de la norma, en el estado de excepción, constituya la condición de posibilidad misma de aplicación de la norma? Para desentrañar tal paradoja Agamben empieza por examinar las distintas aproximaciones conceptuales desplegadas por Schmitt en *La dictadura* y en *Teología política*. Así va trazando un recorrido conceptual que

discierne entre la norma de derecho y la norma de realización de derecho (aplicación), entre poder constituyente y poder constituido, o entre norma y decisión. Lejos de cualquier pretensión de exhaustividad —que para eso está el libro de Agamben— me atengo aquí al núcleo argumental del mismo.

Es necesario presentar a continuación una extensa cita que, luego del recorrido histórico-filológico mencionado, condensa claramente el argumento principal de su libro y abre, sobre el final, la “mítica rigidez filológica” al punto de fuga conceptual de *lo* político.

El sistema jurídico de Occidente se presenta como una figura doble, formada por dos elementos heterogéneos y, aún así, coordinados: uno normativo y jurídico en sentido estricto —que podemos aquí inscribir por comodidad bajo la rúbrica *potestas*— y uno anómico y metajurídico —que podemos llamar con el nombre de *auctoritas*.

El elemento normativo precisa del anómico para poder aplicarse, pero, por otra parte, la *auctoritas* puede afirmarse sólo en una relación de validación o de suspensión de la *potestas*. En lo que resulta de la dialéctica entre estos dos elementos en cierta medida antagónicos, pero conectados funcionalmente, la antigua morada del derecho es frágil y, en su tensión hacia el mantenimiento del propio orden, siempre está ya en acto de arruinarse y corromperse. El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener unidos a los dos aspectos de la máquina jurídico-política, instituyendo un umbral de indecidibilidad entre anomia y *nomos*, entre vida y derecho, entre *auctoritas* y *potestas*. Esto se funda sobre la ficción esencial por la cual la anomia —en la forma de la *auctoritas*, de la ley viviente o de la fuerza-de-ley— está todavía en relación con el orden jurídico y el poder de suspender la norma es presa inmediata de la vida. En tanto los dos elementos permanecen correlativos, pero conceptualmente, temporalmente y subjetivamente distintos —como funcionaba en la Roma republicana la contraposición entre senado y pueblo, o la contraposición entre poder espiritual y poder temporal en la Europa medieval—, la dialéctica que se da entre ellos, aunque fundada sobre una ficción, puede con todo funcionar de algún modo. Pero cuando ellos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan y se indeterminan, se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal. (Agamben, 2007: 154-155)

En definitiva, el estado de derecho y el estado de excepción configuran las dos caras de una misma estructura y, en ese sentido, se solicitan mutuamente; son antagónicos, heterogéneos, pero a la vez se encuentran conectados funcionalmente entre sí. Por ello, para que se abra el espacio de invención de lo político, más acá de las aporías de la norma y su excepción, es necesario suspender la máquina jurídica que identifica derecho y violencia *necesariamente*. Suspender la suspensión misma no nos remite —dialécticamente— a la reinstauración del estado de derecho ni tampoco a su simple abolición sino a la dimensión del suplemento *contingente* de lo político que lo excede; esto es, a que *otra cosa* tenga lugar, abra el lugar, lo escinda internamente.

## II

Nancy, en *La verdad de la democracia*, nos permite explorar un poco más a fondo esta dimensión de apertura de lo político luego de los acontecimientos de Mayo del 68. Pues en este autor la política democrática comienza justamente con la interrupción del régimen universal de equivalencias instaurado por el capitalismo, y prosigue con la apertura de múltiples lugares donde afirmar lo singular de lo (en) común. Nancy extrae, al igual que Lacan, la lección más simple del pensamiento de Marx: el capitalismo es un régimen donde todo valor está subordinado a la ley estricta de la equivalencia dada por la moneda y la forma-mercancía (Nancy, 2009: 43). Por lo tanto “[e]l destino de la democracia está ligado a la posibilidad de un cambio de paradigma de la equivalencia” (ibíd.: 44). Pero no se trata de una simple sustitución de valores sino de la puesta en cuestión de todo sistema general de valoración, es decir, de la totalidad misma; como decía Lacan en el seminario XXIV “el todo no es más que una noción de valor”<sup>2</sup>. Escribe Nancy:

No será cuestión de introducir otro sistema de valores diferenciales: se tratará de encontrar, de conquistar, un sentido de la evaluación, de la afirmación evaluadora que le da a cada gesto evaluador —decisión de existencia, de obra, de porte— la posibilidad de no ser medido de antemano por un sistema dado, sino, al contrario, ser en cada oportunidad la afirmación de un “valor” —o un “sentido”— único, incomparable, insustituible. (Ibíd. 45)

Esta autovaloración de lo singular abre un espacio de igualdad no sometido a la regla de un valor universal fijado de antemano. Por otra parte, aunque tales valoraciones sean insustituibles e incomparables entre sí, esto no quiere decir que no sean compartidas en común; de hecho es justamente la singularidad afirmada en su propio valor irreductible la que permite que haya comunidad, al menos, tal como la piensa Nancy. De eso se trata también la democracia, de posibilitar un espacio de encuentro de lo múltiple singular, sin las coerciones totalitarias de valores establecidos.

La democracia (re)engendra al hombre, declara Rousseau. Abre con nuevos bríos la destinación del hombre y del mundo con él. La “política” ya no puede dar la medida ni el lugar de esa destinación o destinerrancia (Derrida). Debe permitir su puesta en juego y asegurar sus lugares múltiples, pero no la asume. La política democrática es, pues, política alejada de la asunción. Pone término a toda especie de “teología política”, sea teocrática o secularizada. Postula en consecuencia como axioma que no todo (ni el todo) es política. Que todo (o el todo) es múltiple, singular-plural, inscripción en fragmentos finitos de un infinito en acto (“artes”, “pensamientos”, “amores”, “gestos”, “pasiones” pueden ser algunos de los nombres de esos fragmentos). (Nancy, 2009: 57)

---

<sup>2</sup> Lacan, J. *L'insú que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, S. XXIV, texto establecido por J.A. Miller en *Ornicar?* Nros. 12 al 18 (trad. Ricardo Rodríguez Ponte y Susana Sherar), 1988, pp.15

El axioma «no todo es política» resulta aquí fundamental. La democracia definida como lugar donde *tengan lugar justamente* múltiples experiencias finitas (sujetos) del infinito actual (verdades); donde las diversas nominaciones del exceso modulen su propio tiempo; donde inventen y se inventen sin subsumir o subsumirse a las otras; sin jerarquías ni *telos* de ningún tipo. Si bien esto puede generar una imagen de cierta dispersión, de caos o eclecticismo, la existencia misma del espacio democrático como lugar de *composibilitación* que impide las suturas abre, así, las vías de cruce y transferencias no prescriptivas, producidas al azar, entre los diversos procedimientos genéricos de invención. En definitiva, para suspender las maquinarias jurídico-políticas (que determinan siempre qué hacer, por acción y coerción directas o por simple omisión y desestimación) no basta con mostrar el vacío y la contingencia en que éstas se fundan, hay que reinventar los lugares de enunciación y de producción, excederlos, atravesarlos, desbordarlos continuamente mediante la invención de nuevos nombres y procedimientos, lo cual constituye un sujeto. Afirmo que esto mismo que Nancy plantea a nivel del pensamiento de lo político —la verdad de la democracia— es lo que Badiou hace filosóficamente; en consecuencia, podemos utilizar ahora su política filosófica para repensar el Estado. Pasemos entonces a las propias formulaciones teóricas de Badiou para ver cómo se articulan y composibilitan dichos procedimientos en su práctica filosófica.

### III

La mayoría de los comentaristas del filósofo franco-marroquí suelen pasar por alto el aspecto radicalmente democrático de su filosofía (que se distingue como veremos de su ideología): me refiero a lo que entraña el concepto mencionado de «composibilidad». Ya sea porque enfatizan el acontecimiento, como pura ruptura con el estado de la situación, o bien los procesos de fidelidad que le siguen, 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, entonces, le prestan atención al modo estrictamente igualitario (solidario) en que estos procedimientos resultan combinados en el trabajo filosófico de Badiou (su múltiple ficción). Pues si se lo hiciera, si se prestara 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, y de ningún modo *necesarias* a priori, entre los diversos procedimientos.

Si bien lo habitual es considerar que la posición filosófica política de Alain Badiou se dirige en masa contra el Estado (lo que ha resaltado sobre todo la recepción del Grupo Acontecimiento en nuestro país), 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, aún 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 geométrica 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 (autonomía) ineludible 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 quizá pueda 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 (*i.e.* los gobiernos latinoamericanos); por otro lado, en continuidad con lo esbozado por los dos autores presentados, Agamben y Nancy, mostrar que el espacio filosófico mismo puede donar una idea sobre la composibilidad de procedimientos donde ninguno mande sobre los otros, es decir donde la suspensión de la equivalencia (o derecho) no reinstaura otro sistema de equivalencias (estado de excepción mediante) sino que abre la composición de una universalidad imprevista y continuamente reformulada desde distintos lugares (no fijada a un marco normativo o equivalencial). Veamos.

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, sólo existen cuerpos y lenguajes; a lo que él agrega, forzando mallarmeanamente la sintaxis, que es cierto «No hay más que cuerpos y lenguajes, *sino que* hay verdades». 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 en el 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 él mismo: «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.» (Badiou, 2008: 575) Y esta separación ha sido posible gracias al pensamiento previo de las políticas gestadas a distancia del Estado. Lo que se empeña en mostrar 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 50s; textos de Mao de fines de los 50s y de la revolución cultural de los 70s.

¿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. (Ibid.: 38)

Aquí se nota un fuerte viraje conceptual en Badiou; al menos, si uno está 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 cual 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» (Ibid: 44). 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.

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 sólo 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 de la presentación que sería el advenimiento presentador, en torsión, de su propio vacío.» (Badiou, 1999: 112) 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; por ejemplo, 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.» (*ibid.*) 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.» (*ibid.*: 115) 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 partan, eso sí, del seno mismo de la sociedad, de la multitud indiscernible, y no de programas establecidos estatalmente.

Para resumir. Con Agamben pensamos la dimensión de lo político abriéndose espacio entre la ley y el estado, en una suerte de doble suspensión; con Nancy vimos que este movimiento se profundiza en la tematización explícita de la función de apertura y reparto que debe habilitar la política democrática a partir de los acontecimientos de mayo del 68; por último, con Badiou hemos podido pensar tanto el estatuto ontológico del estado como la dimensión acontecimental que lo excede, en el seno de una práctica filosófica que problematiza constantemente estos tópicos sin identificarlos plenamente ni contradecirlos simplemente como si se tratara de una totalidad de sentido acabada.

## Bibliografía

- a) (2007) AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*, Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- b) (1999) BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*, Ed. Manantial, Buenos Aires.
- c) (2008) BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos*, Ed. Manantial, Buenos Aires.
- d) (1988) LACAN, Jacques. *L'insú que sait de l'une-bévvue s'aile à mourre*, S. XXIV, texto establecido por J.A. Miller en *Ornicar?* Nros. 12 al 18 (trad. Ricardo Rodríguez Ponte y Susana Sherar)
- e) (2009) NANCY, Jean.- Luc. *La verdad de la democracia*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

