

Cadahia, Luciana (2019). *El círculo mágico del Estado. Populismo, feminismo y antagonismo*. Prólogo de José Luis Villacañas. Lengua de Trapo. 164 pp.

No le falta razón a José Luis Villacañas cuando repara, en el elocuente prólogo que dedica al reciente ensayo publicado por Luciana Cadahia, en el liderazgo de la autora para la inteligencia euroamericana del presente. Los trabajos de Cadahia reunidos en él dibujan una trayectoria intelectual de una altura incontestable, apoyada en la pertenencia paralela y cruzada a diferentes espacios intelectuales, europeos y latinoamericanos, entre los que esta investigadora ha contribuido a trazar puentes, abrir sendas insospechadas y familiarizar a ambos entornos intelectuales con un canon ampliado e híbrido de fuentes filosóficas y políticas, que no rehúye los momentos de tensión, las fricciones ni la incomodidad con determinadas zonas de ese cuerpo textual. El estudio del origen del Estado y de la materialización institucional, pero también plebeya, del Estado ha constituido una de las preocupaciones dominantes del pensamiento de Cadahia, delimitando su lectura de la eclosión contemporánea del populismo y las coordenadas de construcción de lo nacional-popular. Por ello no es una sorpresa ver reaparecer esta cuestión en contraste con diferentes problemas epistémicos, estéticos y políticos en los estudios que conforman *El círculo mágico del Estado*. Las líneas de fuga de la construcción racional-burguesa de la democracia y del Estado se dan la mano en el volumen que reseñamos, desplegando una riqueza de matices en la genealogía idealista hegeliana de la institución política, que con frecuencia resultan postergados con vistas a enfocar una semblanza excesivamente unilateral de tal dispositivo de normatividad y su administración de una dinámica social concreta.

El primer episodio de discusión de la conexión entre lo popular y lo estatal nos conduce a una suerte de doble del ideal de Estado preconizado por Schiller en *Las cartas sobre la educación estética del ser humano*, a saber, el que plantea quizás sin proponérselo la narración de Heinrich von Kleist, *Michael Kohlhaas*, legendaria materialización de reivindicaciones legales que no quedan satisfechas por obra de la administración de justicia impartida por el dispositivo disciplinario de la Prusia y la Sajonia de la Modernidad reformada germana del siglo XVI. Las demandas de Kohlhaas, con las que por otro lado empatiza con facilidad el lector contemporáneo, obsesionadas con la reparación del daño recibido, enfocan de manera central otra dimensión de la justicia, distinta de la regida por el modelo de la distribución equitativa de los bienes, pues su óptica requiere reequilibrar el punto de vista que separa a quienes se encuentran en una posición de superioridad frente a la subalternidad de los de abajo. La locura del Kohlhaas, que llega a presentarse como una suerte de arcángel castigador de los delincuentes que le han arrebatado la fuente de su sustento vital y han conducido a la muerte a su esposa, escandaliza en el texto de Kleist al afán de reforma de Lutero, que aparece como un personaje más de la trama, de suerte que todas las instancias del orden prusiano comenzarán a perseguirlo como una disonancia que debe ser expulsada del sistema. Pese a todo, la potencia con que la imagen y la voz de Kohlhaas se eleva desde la narración de Kleist advierte del alcance que una reconstitución plebeya del Estado y la justicia de la que se declara portador posee para conceder un cauce de estabilidad y solidez a este conglomerado de dispositivos y soportes normativos. La historia presentada por Kleist ofrece como balance que sin el consentimiento del subalterno la autoconciencia del Estado estará sometida a un flanco de debilidad permanente, ante el que reaccionará con una violencia cíclica, que no conseguirá sino debilitar la base popular, de origen maquiaveliano y gramsciano, de un poder que aspira a ser orgánico. Así, pues, el llamado encolerizado de Kleist, por boca del comerciante de caballos Kohlhaas, enseña a las generaciones sucesivas de lectores, especialmente a los de filiación ilustrada, que quien exige justicia como venganza no es un *anormal* (Foucault) merecedor de la reclusión y la extrema soledad, ni tampoco un ángel frío que los responsables de la ortodoxia religiosa deban reprimir, sino un bajo continuo de la vida política que recuerda la necesidad de no cerrar nunca en falso ninguna negociación, ninguna instancia de relación con el otro.

El siguiente estudio del volumen continúa delimitando el planteamiento del Afuera que contiene la misma figura plural del Estado con ayuda del testimonio de Antígona, expresado no directamente desde la fuente trágica, sino por mediación de las densas páginas que Hegel dedica en la tercera parte de *Fenomenología del espíritu* a la trama trágica de Sófocles. Cadahia subraya la honestidad con que la recepción hegeliana de la historia de Antígona y Polinices escinde la oscuridad y la publicidad que conecta con las condiciones de ambos, femenina y masculina. Si bien Hegel insiste a lo largo de las páginas mencionadas en las limitaciones que encuentra la “reivindicación de Antígona” (Butler) en el espacio de la *polis*, así como los obstáculos

que impiden que su voz pueda encarnarse en una norma legal de aplicación general, Cadahia advierte de la deuda que nuestra condición contemporánea mantiene con semejante mostración del juego que se está jugando constantemente en política, desde el Clasicismo griego hasta la Modernidad tardía. De alguna manera, Hegel es el heraldo de reflexiones que repetidamente, pasando por Lacan y Žižek, retornarán a la llamada de atención a propósito del nihilismo conectado con Antígona, cuya obcecación en no negociar con el tirano Creonte la lleva al suicidio como única salida. La opción lacaniana de lectura de la obra señala que la crisis absoluta de lo simbólico en la palabra de Antígona supone un rechazo diametral de la vida civil y de su reparto de tareas y funciones. Su sacrificio representa para esta autorizada fuente “una elección absoluta, una elección no motivada por ningún bien”, como leemos en el *Seminario 7* (2015, p. 298). Pero la lectura de Cadahia interviene con contundencia en esta línea de recepción de la obra trágica, llamando la atención sobre la necesidad de que la gruta en que el orden simbólico occidental ha querido situar a Antígona, tan semejante a la posición ocupada por Perséfone, devenga un lugar sobre la superficie de lo que entendemos como espacio ciudadano. Es preciso dar razón de lo negado, sin aceptar ni dar por hecho que esa borradura responda a determinaciones lógicas ni a los fines de la virtud. De esa manera, lo relevante no es clasificar a Antígona y sus demandas como un lugar imposible de traer a la luz de las normas políticas, sino más bien como ocasión para rearticular las exigencias de la vida y la inteligencia que deben ser atendidas por las instituciones jurídicas y civiles, para lo que es preciso que su enunciación sea reconocida como una reacción posible del ser humano ante la vida.

El paradigma indiciario promovido por Carlo Ginzburg durante décadas, con su atención a lo secundario, lo nimio y las señales materiales –huellas, marcas, gestos– que solo el buen cazador está en condiciones de reconocer, sirve de *segunda navegación* en torno a la figura de Antígona en el volumen de Cadahia. Los cruzamientos con la lectura de lo político de Lacan y Alemán dan cuerpo a una nueva exhortación para reconocer en la palabra de la muchacha auto-expulsada de una comunidad que se piensa como recta y clausurada una fuente necesaria de reglas y criterios sobre lo común. En este sentido, Antígona se entiende como el indicio por antonomasia de un conjunto de realidades que conciernen a la reproducción de la vida, al cuidado de los cuerpos y a la construcción de una noción amplia de lo común, que una teoría del Estado consciente de su origen contingente debería mantener ante sí como un plexo de tareas siempre por cumplir. La proyección de la microhistoria de Ginzburg sobre el mapa del ámbito doméstico y del público permite así suministrar un aspecto concreto, que supere la dimensión amenazante del fantasma, a una parte de la realidad que tradicionalmente se excluye del territorio de lo visible y de lo audible, a pesar de que sus raíces remiten a la autoridad de un pasado arcaico, transformando la noción de lo civil de herencia moderna.

No son únicamente vertientes positivas de la noción plebeya de lo político las que Cadahia contempla en su análisis. La *paradoja señorial* también aparece en el campo visual de la crítica, abriendo un atractivo diálogo con la obra de René Zavaleta Mercado, que –respondiendo al hilo conductor de los ensayos– propicia un retorno a Hegel, en esta ocasión al del cap. IV de *Fenomenología del espíritu*, de la mano de la teoría de la conformación dialéctica del amo y el esclavo, como escisión limitada de la mismidad y la otredad. Los escritos de Zavaleta Mercado y su planteamiento de construcción de lo nacional-popular permiten señalar a Cadahia cuáles son los obstáculos que insidiosamente horadan los intentos de levantar un orden republicano en distintos entornos nacionales de América Latina. En palabras del sociólogo boliviano, “los hombres hacen la historia creyendo que la hacen, pero en realidad la repiten de modo inconsciente, es cierto que transformándola” (Zavaleta, 2011, p. 265). Efectivamente, lo que los seres humanos repiten en su participación de lo histórico es la colonización del deseo de las clases subalternas por las formas de vida y las expectativas de las clases oligárquicas, que en esta aproximación no podrá sino significar el mayor obstáculo que puede encontrar un proceso de emancipación. El legado de De la Boétie, pero también el de la novela *Zama* de Di Benedetto, confluyen así con una propuesta contemporánea de aproximación a las fuerzas progresistas de una comunidad, poniendo al sujeto de frente a los traumas y temores resultantes de un proceso de subjetivación conectado con la producción de subalternidad. El ensayo advierte así que la conquista del deseo ajeno y especialmente del deseo plebeyo conforma la peor inercia para toda estrategia de hegemonía popular, al homogeneizar las demandas y generar un vínculo mimético entre quienes se encuentran abajo y quienes efectivamente concentran la riqueza material, pero también dictan sin legitimidad para ello la norma civil y ética.

Otros estudios se encuentran atravesados por la voluntad de recuperar un viejo hilo conductor gramsciano para enfocar el hecho de que el Estado debe ser –en palabras de Cadahia– una “producción social porosa” (2019, p. 86), en la estela también de la discusión mantenida a escala latinoamericana entre José Carlos Mariátegui y Raúl Haya de la Torre en torno al dilema entre socialismo y populismo. En la clave de reconquista simbólica de un “republicanismo plebeyo”, Cadahia recalca que la positividad del Estado depende efectivamente de su capacidad para negociar y transaccionar con la negatividad que lo rodea en forma de conflictos múltiples y cambiantes. La sensibilidad hacia esa apertura o permeabilidad permanentes que da testimonio de la preparación del orden institucional para dejarse influir y transformar por obra de las demandas que acoge el espacio social constituye la línea de flotación de la propuesta de modelo estatal que se delimita positivamente en el ensayo, sin que por ello la fricción entre el dentro y el afuera deba conducir a una *stasis* que poco tiene que ver con un saludable antagonismo. La distinción entre las fuerzas conservadoras o progresistas que habitan en el interior del medio popular, una ambivalencia ya vislumbrada por Gramsci, y la deconstrucción de un modelo liberal

de consenso en aras de una experiencia productiva del conflicto, se aprecia de este modo como la aspiración mayor que debe satisfacer el modelo de hegemonía y gobierno de un movimiento popular-nacional, atento a los usos populares del derecho. Solo una creencia excesivamente moderna en las virtudes del consenso podría despertar reticencias con respecto a una visión virtuosa del antagonismo, que encuentra en las líneas de fuga frente a la norma establecida justamente el futuro –y no la renuncia– de la normatividad social y política.

Se aprecia igualmente en la propuesta de Cadahia una recuperación y resignificación del propio término *humanismo*, al que la elaboración conceptual de Heidegger, pero también de Foucault, parece haber condenado a la proscripción del espacio filosófico. Cauces como las *espontaneidades* aludidas por Gramsci o las *sedimentaciones* estudiadas por de Martino permiten delimitar una suerte de campo de experiencia de un humanismo plebeyo, que ya no se presenta con la intención de establecer marcas de distinción entre la alta y la baja cultura. El análisis de una tradición negada y despreciada desde la atalaya de la academia desempeña así la función redentora de la humanización del espacio circundante que va de la mano del abrirse paso de la existencia. Con ello se consigue asimismo proporcionar contenidos distintos a los acostumbrados al espacio público como entorno de filtrado de demandas y exigencias que no proceden únicamente del orden de la universalidad, sino también de la vida concreta. Una nueva mirada sobre la condición humana, que descubre sus aspectos tradicionalmente negados, promete una renovación de los elementos con los que generar actividad y compromiso civil y político.

A la luz de la mayor parte de los estudios recogidos en el volumen, puede colegirse la atención dominante que Cadahia dirige a la producción de un vínculo narrativo denso entre el gobernante y la población, en la línea elaborada por Gramsci y por Mariátegui, pero adoptando también enfoques procedentes de Schiller, Sorel y Didi-Huberman, con la intención de conectar las interacciones entre la formación de un pueblo, la emergencia de afectos y la producción de imágenes capaces de animar acciones colectivas y procesos de emancipación productivos. Una “nueva mitología de lo popular” surge de este contexto, ofreciendo un marco de resistencia al embotamiento neoliberal de la mirada y la forja de miradas traumáticas y excluyentes por obra del fascismo contemporáneo de las estrategias *alt-right*. Cómo construir una imaginación popular sabedora de las patologías que anidan en ella resulta una tesis de resonancias propias del trabajo de constitución de lo social en Castoriadis. En este contexto, el volumen que reseñamos se despide del lector con la esperanza que emana de la posición populista de Ernesto Laclau como un socio epistémico imprescindible y ariete capaz de regenerar la densidad social dominada por los afectos puestos en circulación por la razón neoliberal. En efecto, una comunidad en condiciones de disociar la negatividad de la contradicción transita hacia modelos de deliberación y de organización que se muestran más capaces de dar respuesta a los retos del presente, ganando por otro lado terreno al conglomerado ideológico que prohíbe hacer del otro la patria, en el hermoso *motto* populista que Cadahia exhorta a recuperar. La propuesta es pues la de reconstruir la matriz de las imágenes que animan a una comunidad social a responsabilizarse de su futuro político, haciendo de la interdependencia un valor más elevado que las viejas reclamaciones a la soberanía del pueblo, sin atención a las formas de convivencia populares.

La apertura de un sentido común popular y nacional, atento a rebajar el peso de las patologías excluyentes e identitarias que habitan la totalidad social, destaca en las consideraciones del volumen como la tarea fragmentaria y contingente llamada a reemplazar la época de una imagen de la política que remitía, sin lugar a dudas, a una verdad monolítica. Este modelo conduce a la legitimación de la difusión en cascada de la ideología y formas de vida de una minoría oligárquica a una mayoría popular, ante el que se rebelan las fuentes clásicas, modernas y contemporáneas interpeladas por Cadahia. Una estética pues de la resistencia toma forma en estas perspicaces páginas sobre el margen estético y político que queda disponible a escala global a quienes rechazan la norma impuesta por la lógica neoliberal. El ritmo de los textos da fe del itinerario dialéctico y de la concepción de la discusión y del debate filosófico de la autora, de la misma manera que de la amplitud euroamericana de su formación intelectual, motivos por los que los discursos actuales sobre las ambivalencias y retos del populismo no pueden dejar de encontrar en este volumen una fuente inagotable de seductoras propuestas.

## Referencias bibliográficas

- Lacan, Jacques (2015). *Libro 7. La ética del psicoanálisis* (Diana S. Rabinovich, Trad.). Paidós.  
Zavaleta Mercado, René (2011). *Obras completas*. Plural.

Nuria Sánchez Madrid  
Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid  
[nuriasma@ucm.es](mailto:nuriasma@ucm.es)