

Recensión:

Postpolítica. Elogio del gentío de José Angel Bergua Amores. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015

por Ángel Enrique Carretero Pasin

“Sistema tras sistema, revolución tras revolución, la modernidad ha construido un orden siempre destinado a terminar con las gentes mediante el paradójico procedimiento de apelar a ellas” (pág. 130). En esta frase se condensa gran parte del propósito ideado por el autor en este libro; que no es otro que el de repensar a fondo lo social a partir de un marco categorial en el que prevalece su carácter *auto-instituyente*. Para una mayor aclaración, desde el reconocimiento de que la sustancia de lo social, en sus diferentes registros, obedece a una creación humana; y que su buen y sano discurrir pasaría por una profundización en este su inequívoco elemento *auto-instituyente*. Y aunque sin una explícita declaración de principios en este orden, el móvil *político* (o mejor *im-político*) impulsor de tal tarea no es otro que el reencuentro con un modelo social con un mayor grado de autonomía -y por qué no de goce- de aquellos agentes que realmente *hacen y deshacen* la sociedad, a saber: *las gentes*. Designación con la que se pretende dar nombre a una instancia de por sí in-designable, puesto que el precio a pagar por la misma designación es la adulteración de aquello designado, el caer en la trampa tejida por el propio lenguaje – y más específicamente por el lenguaje científico- en su totalitaria tentativa por encorsetar un mundo social sumamente, por utilizar la terminología de Castoriadis, *magnético*. Cuanto recuerda el aliento encerrado en la afirmación nietzscheana: ¡Nos hemos deshecho de Dios, pero aún nos queda la gramática!. Acercarse a un real descubrimiento de *las gentes* preasumiría liberarse de la última secuela derivada del funesto eco propiciado por la deidad cristiana. Por eso, por veces, la obra deja transpirar una, a su modo, elogiada apología de *las gentes* (aunque, eso sí, *más allá del bien y del mal*, al margen de prejuicios de índole morales) que podría correr el riesgo de derivar en una *ontologización* pre-lingüística (o a-lingüística) de *la gente* que, animada por el más que deseable anhelo de cortocircuitar su artificioso nexo moderno con la noción de ciudadanía, conduzca finalmente a hipostasiar *un algo*, y *tomar partido* por *ese algo*, que, por su misma idiosincrasia, es intrínsecamente reacio a su transparencia desde el lenguaje de la categorización socio-política, al menos desde la moderna. Y quizá el problema de fondo radique en la dificultad para establecer una ontología a-política (o im-política) del mundo social en donde se minusvalore la dimensión *relacional*, la que atañe a un intercambio de signos a través del cual se va configurando una red simbólico-comunicacional en donde se va enhebrando la auténtica sustancia definitoria de lo social. O quizá sea éste el peaje a pagar -o la ventaja epistemológica contraída, todo dependerá de

la perspectiva que adoptemos- por la apertura a una mirada al *régimen nocturno* de lo social. Dejemos apuntado este matiz, que no sirve para deslucir, en modo alguno, la finura discursiva, la brillantez reflexiva y, sobre todo, la indudable originalidad interpretativa presentes en el curso de toda la obra. En cualquier caso, Bergua entiende que el nuevo escenario exige repensar la trama social sin dominio de por medio ni distinciones. Esto es lo que obliga a visitar el *régimen nocturno*.

El punto de arranque de la reflexión *postpolítica* de Bergua es un evento histórico en el que la sociedad española dio unos manifiestos indicios de haberse despertado de un largo letargo en su actividad política. Se trata de la cristalización de una dinámica colectiva conocida como el 15M. Este acontecimiento es el que le servirá como pretexto para desarrollar una amplia visión en torno a la *postpolítica*, íntimamente ligada al auge adquirido en los últimos años por los movimientos sociales, tanto en el escenario propiamente político como en el académico. Si su pretensión fuese la de indagar, a secas, en la confianza albergada en los efectos políticos, al uso moderno, desprendidos en las turbulencias multitudinarias, en las sinergias de las masas, buscando entresacar un rendimiento revolucionario de ello, poco contenido sociológico podría aportar que no fuese ya explorado por autores de raigambre marxista como Hardt y Negri. Pero al situar su análisis al margen de las categorías políticas heredadas de la modernidad, o sea desde la *postpolítica*, nuestro autor se verá impulsado a un desafío considerablemente más complejo. De la mano de Nancy o García Calvo consistirá en repensar el vigor de los movimientos sociales admitiendo, como punto de partida, una inherente a-politicidad de lo que él gusta llamar *la gente*. Un término de por sí borroso y con el cual se estaría apelando a una constante socio-antropológica universal referida, a lo sumo, a "*un estar-uno-con-otros*", pero con una fuerte presencia en los procesos tanto de estabilidad como de inestabilidad de lo social. Un *gentío* que no se deja definir desde lo político, y que, es más, pugna por des-definirse de éste; del mismo modo que lo social en su totalidad no es, en modo alguno, sinónimo natural de lo político. Y es que, como telón de fondo, Bergua asume que lo social no se identifica, ni nunca se identificará a pesar de los esfuerzos del Estado en esta dirección, con lo político, por mucho que, cuando menos desde la Revolución francesa, los llamados a gestionar la *res pública* pretendan hacernos creer insistentemente lo contrario. Y esto, básicamente, debido a la persistente co-presencia de un *régimen nocturno*, marca distintiva de lo social. Motivo por el cual, las abundantes tesis aquí vertidas decepcionarán, fundamentalmente, a quienes anden ansiosamente buscando un reemplazo funcional del espacio ocupado por un evidentemente desgastado elenco político-conceptual moderno por otro sustitutivo sin más, sin, no obstante, osar un enjuiciamiento de la credibilidad de dicho espacio en las sociedades actuales.

La consideración de que lo político no logra ser una verdadera traducción representativa de lo social, de que la esencia de éste excede siempre la encorsetada cartografía diseñada por aquél, queda esclarecida a la luz de una dialéctica inscrita en el ser y en el devenir de toda sociedad; y, por otra parte, especialmente familiar a la tradición sociológica francesa: la de *lo instituyente* y *lo instituido*. En esta obra, a diferencia de otras anteriores de su autoría, no hay un objetivo encaminado a dar cuenta teórica de la idiosincrasia de esta dialéctica y de su fertilidad a la hora de

elucidar distintos fenómenos sociales en su peculiar condición de *statu nascendi*. Lo que sí hay es una toma de posición por dar valor a *la gente* –y a su *no-saber*–, haciendo ver que es en ella en donde se atesoraría la *potencia instituyente* inspiradora de un dinamismo enraizado en el cuerpo colectivo; en oposición al Estado como fórmula institucionalizada y condensada de *lo instituido* –y a sus élites entregadas a las credenciales de sus saberes oficializados-. Ahora resulta clarificador que la *nocturnidad*, como rasgo más genuino de lo social, esté íntimamente ligada a *lo instituyente*; en suma, a *la gente*. Pero también, asimismo, la debilidad de un saber sociológico encerrado en los delineamientos de un *régimen diurno*; en donde no tiene acomodo un *nocturno* e *instituyente* motor dionisiaco de la vida social que, a fuerza de resistirse a toda castradora definición, ha sido comúnmente denominado como *lo imaginario*.

Dejándose atrapar por la simpleza de una lectura en donde esta obra no tenga otro cometido intencional que el de reavivar, aunque ahora a través de un camuflado ropaje discursivo, una novedosa dogmática contra-institucional, alimentada y reconvertida ésta desde la desusada oposición entre Estado y Libertad, estaría destinada a no más que engordar el ya amplio listado de tópicos sociológicos que, desde los años sesenta del pasado siglo por no retrotraernos a épocas anteriores, esta temática habría logrado auspiciar. Por el contrario, su móvil es bien otro. Así, la revelación de una inconclusa tensión entre el *kratos* (la democracia *instituida*) y el *demos* (la *potencia instituyente* emanada de *la gente*) que cohabita en las sociedades, las nuestras, nacidas del proyecto moderno, no necesariamente sirve como un simple acicate para una apologética negadora de toda expresión política institucionalizada por el mero hecho de haberse cristalizado como tal. Una de las virtudes de la obra es la de hacernos ver que en aquello que precisamente se resiste a ser a ser negado por el Estado y sus saberes oficializados, o sea en *la gente*, se hallaría el auténtico antídoto que nos vacunaría ante toda tentativa de esclerotización de la democracia. En este sentido, la condición de expresividad de *la gente* es la única e inequívoca garantía de una radical profundización en una democracia moderna que pretendiese ir más allá de los aledaños de una vacía retórica. Trasladar al terreno de la *potencia* de *la gente* la salvaguarda de la salud sino *democrática* al menos social, construyendo las condiciones para una *demopoiesis*, tiene que ver con la reivindicación de una “pulsión anárquica” albergada curiosamente en *la gente*. “Pulsión” que, evidentemente, todo orden *instituido* ha pretendido negar o controlar como nocivo signo de desorden, lo que, a la postre, no habría conducido más que a modelos sociales anuladores de vitalidad creadora. Pero “pulsión” que si volcamos nuestra confianza en ella, como nuestro autor nos induce a hacer, nos incitaría a abandonarnos al dinamismo marcado por el sello de un *caos* o *desorden creador*; en última instancia, único garante, inmune a cualquier impostura o falsificación, en la búsqueda de un homeopático reequilibrio, siempre inestable no sólo por definición sino también por intención, de lo colectivo. La idea de fondo que aquí rezuma no es otra, en definitiva, de que la construcción de un orden social reequilibrado pasa, inevitablemente, por la asunción de aquello que tiende a desequilibrarlo. No para fagocitarlo inmunológicamente, sino para albergarlo. Desde esta opción sociológica que se nos ofrece, desprendernos de nuestro temor al *caos*, sabiendo

convivir con éste -con eso tan propio de *la gente*-, es lo que mantendría en estado vivo a una sociedad; en un sentido de vitalidad bastante más amplio que el reducido al de la manida *salud democrática*. En palabras del autor, no se trataría de otra cosa que de una “autoorganización del *demos*”, volcando la mirada hacia el legado del pensar anidado en la tradición china; y más concretamente en la obra de Jullien.

Es cierto que todo el libro gira en torno a una paradoja, la de la democracia, consistente en que en las situaciones estables el *kratos* apela expresamente a *una gente* o *demos* al que no deja de negar. En tales situaciones hay además una acusada tendencia a que el *demos*, implícitamente, por aburrimiento, despreocupación o tener puesto el deseo en otras cosas, se retire y, literalmente, desaparezca. En las situaciones *metaestables* o alejadas del equilibrio (cambios, conflictos y crisis), ocurre en cambio que el *demos* quiere incorporarse explícitamente a la cosa política tendiendo a despreciarla y cargar contra ella. Por su parte el *kratos*, se vuelve inoperante y no tiene otra opción sino desaparecer.

En efecto, *lo instituido*, esencialmente, ha siempre pretendido *domesticar* a *lo instituyente*, aunque, paradójicamente, se nutre de éste, en una suerte de *desterritorialización* por utilizar la jerga deleuziana. *Lo instituyente*, inspirado por *lo imaginario*, inculca desorden e introduce inestabilidad, al dar cabida al *caos* creador, evitando, así, que la sociedad se esclerotice. Aunque siempre nos quedará la duda, un poco paranoica todo hay que decirlo, de saber si es precisamente dando cabida a *lo instituyente* como la sociedad *instituida* alcanza, paradójicamente, su conservación; si bien, obviamente, mutando parte de su ser. Podría ser una paradoja, de las que tanto gusta echar mano Bergua. Lo anterior no es tanto objeción como una duda que sólo una analítica de cada coyuntura histórica concreta estaría en condiciones de elucidar. Así visto, desde esta duda paranoica, la sociedad *instituida* perviviría precisamente nutriéndose de *lo instituyente*, de un *caos anárquico* y *creador*, de acuerdo a una dinámica que se retroalimenta de aquello de lo que carece. Para decirlo de otro modo, y sin ánimo de admitir de lleno la metáfora autopoietica luhmanniana –que aquí algo también podría decir-, lo que nunca sabremos es si, como indicaba Balandier, *el desorden* trabaja, en realidad, para fortalecer *el orden*, de si *lo instituyente* es una inconsciente marioneta manipulada en manos de los invisibles hilos dispuestos desde *lo instituido*. La archiconocida afirmación de Tomasi di Lampedusa, en la que, en un contexto modelado por acentuados procesos de cambio histórico en la Italia de comienzos del pasado siglo, se insinuaba aquello de “*que todo cambie para que nada cambie*” puede resultar ilustrativa. Y esta duda teórica de fondo se proyecta al plano de la reflexión en torno a lo político, puesto que, como aquí se nos sugiere, la fórmula para acabar con el *kratos* es a través de una facilitación de la liberación del *demos*, nunca sabremos si eso es lo que realmente interesa, cuando menos circunstancialmente, a los designios de un *kratos* con una capacidad para metabolizar aquello que le resulte potencialmente virulento con el único fin que su autoconservación; o, lo que todavía es más preocupante, si el destino final y predecible del *demos* sea, inevitablemente, su encauzada conversión en *kratos*. Y es que, quizá, el invencible enemigo con el topa *lo instituyente* sea no otro que El Tiempo. De manera que sólo podamos entrever su

auténtica fuerza concebido como proceso y, por tanto, en una inevitable condición de transitoriedad, en una momentaneidad en la que brilla pero también se agota. Y quizá también por este motivo lo más nocivo de las coyunturas revolucionarias, al menos las modernas, sea aquella en la que el declive del fulgor y la embriaguez *religiosas* que envuelve a aquellos que en ellas toman parte da paso a una situación bien distinta que, a tenor de lo observado históricamente, cuando menos ve frustradas las expectativas de transformación profunda de la sociedad debido a la aparición de un desazonador y novedoso *kratos*.

Uno de los propósitos, antes apuntado, del libro es el de mostrar que la textura de lo social no está restringida a la del registro de *lo instituido*; y que, es más, la vitalidad encerrada en aquél siempre logra escaparse del gobierno de éste. Esta nueva óptica guarda, además, una promesa de enriquecimiento en el abordaje de un elenco de *patologías* originadas a consecuencia del despliegue de la modernidad, tales como el patriarcado o la crisis ecológica. Los *cadáveres*, en su terminología, propiciados por una cultura, como la actual, configurada de acuerdo a los cánones de una modernidad en donde habría conseguido cuajar el proyecto consistente en que el conjunto del acontecer social se haga pivotar en exclusividad sobre la dimensión *instituida* de lo social, la tutelada por el Estado.

Pero también permite alumbrar las fértiles posibilidades abiertas tanto en *el saber* como en *el hacer* surgidas a condición de una ruptura del viejo binomio Sociedad/Institución. Una de ellas sería la irrupción de la *creatividad*. En términos sociológicos, habitualmente ésta se ha asimilado como un signo de emergencia de “lo nuevo”, como la originalidad e invención atesorada en los estratos más profundos de toda sociedad, ligándose a la eficacia de *lo imaginario* para *desdoblar*, *estetizar* y hasta *erotizar* una petrificada realidad social cotidiana. Pero lo más significativo que Bergua nos propone es el descifrar el por qué la *creatividad*, de la mano de *lo imaginario*, ha pasado a gozar de un estatuto privilegiado en los distintos órdenes de la vida de las sociedades postindustriales; aquellas que, de acuerdo a la caracterización de Inglehart, estarían presididas por un manifiesto post-materialismo. Se trata de los *centauros*, representativos de la figura, de resonancias arquetípicas, emergente en gran parte de la actividad de los individuos en las sociedades características en los albores de este nuevo siglo. Descifrar este incipiente modelo social implica desvelar la carga *instituyente* que ellos/as logran inocular en lo social. Otra de ellas es el reconocimiento de una pervivencia, aunque sea enmascarada, de *lo sagrado* en *lo social*, porque sólo percibiéndola estaríamos facultados para desentrañar la energía oculta que entra en juego en los procesos tanto de inestabilización como de estabilización acaecidos en las seno de las sociedades, en una línea de pensamiento ya inaugurada por autores como Callois, Bataille, Durkheim o Maffesoli. Las turbulencias, el exceso, la revolución, guardarían, también, una profunda imbricación con un elemento *instituyente* anidado en *lo sagrado*.

Vinculado a lo anterior, el libro ofrece un marco para el replanteamiento de la conocida relación *Poder/Saber* que tanto había gustado de explorar la sabuesa arqueología foucaultiana, pretendiendo fracturar el cordón umbilical que uniría al *Poder instituido* ejercido por el Estado con el *Saber* a

cargo de sus élites, fundamentalmente tecnocráticas; y, por ende, con el *pedagogismo* tan ensalzado por las diferentes versiones de acento ilustrado que han pretendido que ese *Saber* adquiriese carta de legitimación incuestionable. Y la empresa no resulta, en modo alguno, sencilla, puesto que obliga a quién a ella se entregue, como es el caso de nuestro autor, a sobrepasar toda una constelación categorial fuertemente instalada en el acerbo ontológico y epistemológico de Occidente. Si el estrato más profundo de la realidad social es de suyo *magmático* (Castoriadis), *daimónico*, obedeciendo *sociabilidades instituyentes* en donde *lo sagrado* ocupa un lugar primordial, es obvio que su captación resultará tarea altamente compleja. La original propuesta de una *sociosofía* va en esta dirección. Con ella, Bergua asume desprenderse de un lastre que no ha sido otro que el del entronizado paradigma de *Saber* adoptado canónicamente por las Ciencias sociales, aventurándose por un nuevo sendero ontológico en el que se apela a un nuevo trato con lo in-distinto constitutivo de lo social. La propuesta abierta por la *sociosofía* entraña una invitación a una apuesta *epistemológica* por el *no-ser* en detrimento del *ser*, de la que se deduce otra apuesta concomitante: la del *no-saber* frente al *saber*. Este es punto final del recorrido llevado a cabo por nuestro autor. Todo concluye en una gran paradoja: la de que el *saber* auténtico pasa por el *no-saber*, o, en otras palabras, que el *no-saber* encierra un *saber*.