

ENTRE LA VIDA Y LA PALABRA

Homenaje a Rigoberto Lanz



Magaldy Téllez (Compiladora)

Con contribuciones de:

Alex Fergusson ... Álvaro Márquez Fernández ... Carmen Irene Rivero ...
Eduardo Rivero Guevara ... Eric Núñez Lira ... Gregorio Valera-Villegas ...
Javier Biardeau ... Jesús Puerta ... Jonatan Alzuru Aponte ...
Kory González-Luis ... Magaldy Téllez

ENTRE LA VIDA Y LA PALABRA

Homenaje a Rigoberto Lanz



Magaldy Téllez (Compiladora)

Con contribuciones de:

Alex Fergusson :: Álvaro Márquez Fernández :: Carmen Irene Rivero ::
Eduardo Rivero Guevara :: Eric Núñez Lira :: Gregorio Valera-Villegas ::
Javier Biardeau :: Jesús Puerta :: Jonatan Alzuru Aponte ::
Kory González-Luis :: Magaldy Téllez

En la vida hay una especie de torpeza, de fragilidad física, de constitución débil, de tartamudeo vital, que constituye el encanto de cada uno. El encanto, fuente de vida; el estilo, fuente de escritura. Pero la vida no es vuestra historia. Los que no tienen encanto no tienen vida, están como muertos. Pero el encanto no es la persona, el encanto es lo que hace que captemos a las personas como otras tantas combinaciones y posibilidades únicas de que tal combinación haya sido sacada. Una tirada de dados es forzosamente ganadora, puesto que afirma suficientemente el azar, en lugar de recortarlo, probabilizarlo o mutilarlo. Y lo que se afirma a través de cada frágil combinación es una capacidad de vida, con una fuerza, una obstinación, una perseverancia en el ser sin igual... Y así como el encanto da a la vida una fuerza no personal, superior, los individuos, el estilo da a la escritura un fin exterior que desborda lo escrito.

Gilles Deleuze. *Diálogos*

El escritor inventa agenciamientos a partir de otros agenciamientos que le han inventado, hace que una multiplicidad pase a formar parte de otra. Ahora bien, lo difícil es hacer conspirar todos los elementos de un conjunto no homogéneo, hacerlos funcionar juntos. Las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad, los agenciamientos no. El agenciamiento es el co-funcionamiento, la «simpatía», la simbiosis [...] Para luchar y para escribir sólo contamos con la simpatía, decía Lawrence. Pero la simpatía no es nada, es un cuerpo a cuerpo, odiar lo que amenaza e infecta la vida, amar allí donde prolifera...

Gilles Deleuze. *Diálogos*

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL SIMÓN RODRÍGUEZ

Ana Alejandrina Reyes, *Rectora*

Adrián Padilla, *Vicerrector Académico*

Moisés Gamero Véliz, *Vicerrector Administrativo*

Oscar Rodríguez, *Secretario*

AUTORIDADES DEL DECANATO DE EDUCACIÓN AVANZADA

Magaldy Téllez, *Decana*

Gloria Mateus, *Directora de Educación Avanzada*

Patricia Yáñez, *Directora de Investigación*

Olga Uribe Trujillo, *Directora de Secretaría*

Norah Gamboa, *Directora de Cooperación, Educación Continua e Interacción con las Comunidades*

Zaire Pláter, *Directora de Administración*

Entre la vida y la palabra. Homenaje a Rigoberto Lanz

©Magaldy Téllez



UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL
SIMÓN RODRÍGUEZ



Decanato de Educación Avanzada

ISBN: 978-980-288-054-6

Depósito legal: If7672015300294

Copyright: UNESR

Portada: Marisabel Capacho y Luis E. Pérez Gutiérrez

Diagramación y montaje: Rebeca Marchena Requena

INDICE

	Pág.
Preámbulo.....	5
Presentación.....	15
PRIMERA PARTE: <i>Rigoberto Lanz: Miradas de un trayecto intelectual</i>	
Rigoberto Lanz: No hay despedida posible ante quién nos enseñó a vivir la liberación del cuerpo y la palabra <i>Javier Biardeau</i>	23
Rigoberto Lanz: perfiles de un intelectual <i>Álvaro B. Márquez Fernández</i>	47
Con Rigoberto Lanz en la memoria <i>Eric Núñez Lira</i>	59
Con Rigo aprendí... En busca de un nuevo arte de pensar <i>Kory González-Luis</i>	71
Memoria, iconoclasia e irreverencia. Una entrevista en el tiempo a Rigoberto Lanz <i>Gregorio Valera-Villegas</i>	91
SEGUNDA PARTE: <i>En torno a la política</i>	
El papel del debate político o elogio de la diferencia <i>Jonatan Alzuru Aponte</i>	107
Rigoberto Lanz y la izquierda postmoderna <i>Jesús Puerta</i>	125
Rigoberto Lanz: Un nombre para la irreductible irreverencia <i>Magaldy Téllez</i>	141
Rigoberto Lanz: en conversatorio a cuatro voces <i>Eric Núñez, Nelly Nieves, Carmen Irene Rivero y Eduardo Rivero</i>	177
TERCERA PARTE: <i>La Reforma Universitaria en claves lanzianas</i>	
10 tesis sobre la Reforma Universitaria en el contexto de la mundialización del conocimiento <i>Rigoberto Lanz y Alex Fergusson</i>	191
Nota sobre los autores.....	255

Rigoberto Lanz: el arte de escribir sin concesiones A modo de preámbulo

Magaldy Téllez

El escritor inventa agenciamientos a partir de otros agenciamientos que le han inventado, hace que una multiplicidad pase a formar parte de otra. Ahora bien, lo difícil es hacer conspirar todos los elementos de un conjunto no homogéneo, hacerlos funcionar juntos. Las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad, los agenciamientos no. El agenciamiento es el co-funcionamiento, la «simpatía», la simbiosis [...] Para luchar y para escribir sólo contamos con la simpatía, decía Lawrence. Pero la simpatía no es nada, es un cuerpo a cuerpo, odiar lo que amenaza e infecta la vida, amar allí donde prolifera...

Gilles Deleuze. *Diálogos*

Mis primeros encuentros con Rigoberto se sitúan hacia comienzos de los años ochenta del siglo que sigue a nuestras espaldas, cuando tuve la grata experiencia de tenerlo como profesor en varios seminarios del Doctorado en Ciencias Sociales, de la Universidad Central de Venezuela. Extraño profesor: sin método ni reglas didácticas y sin recetas teóricas; me impactaba de manera especial su modo de decir las cosas: desafiando las verdades establecidas e invitando a ejercer la sospecha; también su práctica de compartir, con quienes no los tuvieran a disposición, los libros que leeríamos y debatiríamos a lo largo del seminario y su camaradería, nada de barreras entre profesor y estudiantes. Cerca de la culminación del primer seminario, dedicado a la Teoría Crítica, me invitó a almorzar junto a otros compañeros y en medio de la conversación que allí sosteníamos me dijo algo así como: amiga... me gustaría que te sumes a nuestro grupo de trabajo, que te parece si comenzamos por tu participación como ponente en un seminario que estamos organizando con los amigos de la ULA, en Mérida. Dudé, manifestándole que no creía que pudiera hacerlo bien, que no tenía experiencia en eso de ser ponente, que padecía de miedo

escénico...; me respondió algo así como: No, sé que lo harías muy bien pero ven al seminario sin comprometerte con la ponencia. No fui. Pocos días después, tras otra sesión del seminario, fuimos a tomar un café y me contaba entusiasmado lo bien que había resultado el debate en el seminario en la ULA, para añadir luego: amiga... estuvimos esperándote. Yo, perpleja, mientras él continuaba diciendo y sonriendo: el próximo seminario será en la Universidad de Oriente... ¿vendrás? Fui. Su fuerza seductora había funcionado y, a partir de allí, hice parte de la tribu. Más tarde hacia finales de los ochenta, me implicó, junto a compañeros como Miguel Ron Pedrique, Héctor Silva Michelena, Enzo del Búfalo y Alex Fergusson en el Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST), espacio que fue poblándose de manera entusiasta con otros amigos y amigas, entre ellos: Daniel Mato, Julia Barragán, Julio Corredor, Eric Núñez, Carmen Irene Rivero, Ana Julia Bozo, Gabriel Ugas, Aníbal Lares, Juan Barreto, Jesús Puerta, y los más jóvenes: Xiomara Martínez, Jonatan Alzuru, Rafael Hurtado, Rayda Guzmán, Juan José Hernández, Daisy D'Amario, José Colmenares, Gonzalo Ramírez y tantos otros. Pero, sobre todo, poblándose de la fuerza viva del debate y de la amistad.

Rigoberto fue, sin duda, el más entusiasta y perseverante impulsor del CIPOST como espacio académico de reconocido prestigio nacional e internacional y, sobremanera, como espacio en el que el diálogo se practicaba sabiéndose, para decirlo a la manera derridiana, que el otro fraterno no está en primer término en la paz de lo que se llama la intersubjetividad, sino en el trabajo y en el peligro de la interrogación. Allí, en el CIPOST y en lo que desde él se activaba —La Revista de Estudios Latinoamericanos (*RELEA*), los seminarios, los conversatorios, la Cátedra de Estudios Avanzados, el Programa de Estudios Postdoctorales, la edición de libros, los dossier de lecturas que hacía llegar a los amigos a lo largo y ancho del país, la formación de los jóvenes investigadores, las tertulias, el festejo (de todo ello y de la amistad)—, podíamos advertir la impronta de su tesón y de su buen humor para sortear las dificultades (incluyendo los marasmos burocráticos universitarios), de su seducción para hacernos partícipes de sus propias iniciativas o las de otros, de su fuerza provocadora y creadora, de su alegre empeño. Allí, en el CIPOST y en lo que desde él se activaba, estaba siempre presente la invitación a mantener abiertas las preguntas como gesto anudado al intento de tomarse en serio el hecho

de que la crisis de la episteme moderna era fecunda para quienes se arriesgan a pensar de otro modo. Allí, en el CIPOST, y en lo que desde él se activaba, fueron fraguándose nuestros vínculos académicos y nuestro devenir amigos, cómplices, hermanos.

Gilles Deleuze dijo bellamente de Félix Guattari lo siguiente: «...No paraba. Pocas personas como él me han dado la impresión de moverse sin parar, no de cambiar, sino de vibrar de arriba abajo en apoyo del más mínimo gesto, de cualquier palabra, del más mínimo timbre de voz, como un Kaleidoscopio que saca cada vez una nueva combinación. Siempre el mismo Félix, pero un Félix cuyo nombre propio designaba algo que ocurría, y no un sujeto. Félix era un hombre de grupo, de bandas o de tribus, y sin embargo es un hombre solo, desierto poblado de todos esos grupos y de todos sus amigos, de todos sus devenires...» Robo estas palabras colocando el nombre Rigoberto allí donde Deleuze dice Félix: *Rigoberto*: No paraba. Pocas personas como él me han dado la impresión de moverse sin parar, no de cambiar, sino de vibrar de arriba abajo en apoyo del más mínimo gesto, de cualquier palabra, del más mínimo timbre de voz, como un kaleidoscopio que saca cada vez una nueva combinación. Siempre el mismo Rigoberto, pero un Rigoberto cuyo nombre propio designaba algo que ocurría, y no un sujeto. Rigoberto era un hombre de grupo, de bandas o de tribus, y sin embargo era un hombre solo, desierto poblado de todos esos grupos y de todos sus amigos, de todos sus devenires.

Y es que no podía ser de otro modo, por esas indudables conexiones que hicieron cuerpo en Rigoberto: entre otras, la de su agudeza intelectual con su inagotable capacidad de diálogo; la de su creación intelectual con su fuerza crítica; la de su fuerza crítica con el goce del trabajo intelectual; la de su goce con la fuerza de su afecto; la de sus propuestas conceptuales con la inquietud por los acontecimientos de la época; la de su infatigable empeño por crear comunidades intelectuales con el festejo vital de la amistad y de la diferencia; la de su inquebrantable irreverencia con su rigor teórico; la de su tono provocador con la fertilidad de la duda; la de su militancia política con su compromiso irrestricto con la revolución del cuerpo y la palabra. Conexiones que, cruzadas por la celebración de la vida, atravesaron su obra escrita, cuyo despliegue puede caracterizarse, en términos deleuzianos, como rizomática, es decir: «Un sistema abierto... en el que

los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias»; en el que «los conceptos [como creaciones] son singularidades que reaccionan frente a los flujos ordinarios del pensamiento», pues son portadores de «una fuerza crítica, política y de libertad».

Obra, digámoslo sin cortapisas, incómoda para sociólogos y profesores de sociología, para politólogos y profesores de politología, para filósofos políticos y profesores de filosofía política, para metodólogos y profesores de metodología. Porque sus escritos, y las enseñanzas que de ellos derivan, tensan hasta hacer estallar lo que va quedando después de la crisis —de la Historia, del Sujeto, del Progreso, de la Filosofía, de la Ciencia, de la Política, de la Universidad, etc.—, mostrando sin tapujos las falacias escondidas tras la aparente cientificidad de los discursos “científicos sociales”, sospechando sin tregua sobre las mentiras de las ciencias sociales, poniendo en juego la pérdida de *«la ingenuidad de creer que el discurso del actor porta la verdad (después de Foucault semejante candidez sería imperdonable)»*, como lo afirmara en su libro *El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica* (1993), con lo cual ponía en cuestión, foucaultianamente, las familiares fronteras entre el modelo del saber, la verdad y el poder. Porque en sus escritos se traduce el enorme esfuerzo de hacerse cargo de los acontecimientos del siglo XX y de comienzos del XXI, centrando su atención más en el proceso de construir y de convocar que en la pretensión de dar respuestas acabadas, pues ellos se desplegaron dejándose interpelar por tales acontecimientos, utilizando las teorías como caja de herramientas para comprenderlos y para decirlos con un propósito que nunca evadió bajo la máscara de la neutralidad: *convocar a la emancipación*. Al respecto, dos fragmentos del citado libro: *«En las condiciones intelectuales y políticas de hoy un pensamiento crítico radical aparece necesariamente en el umbral de la extemporaneidad, en el límite de la irracionalidad que tanto pánico causa...»*. *«Somos tan interesados y parciales como cualquier otra posición. Nuestra falta de inocencia nos delata línea a línea. Así que el lector no se llevaría ninguna sorpresa respecto al compromiso declarado... Con semejante transparencia uno puede dormir tranquilo, espero»*.

Podemos apreciar que en el curso de las últimas décadas de su trayectoria intelectual, Rigoberto no se cansó de repetir que habitamos y nos habita una época, la de la condición posmoderna, en la que hemos

perdido las respuestas en las cuales nos apoyábamos, las respuestas fundadas en la matriz epistémica moderna, aunque sin darnos cuenta que se trata de hacernos cargo de las rupturas entre el pensamiento heredado y la experiencia contemporánea, lo que nos compromete a restituir las preguntas manteniéndolas abiertas como tales. No se trata, desde luego, de un retorno a lo ya pensado para salvaguardar las supuestas como eternas preguntas de la filosofía, sino de asumir con todas sus consecuencias que la crisis de una determinada forma de pensamiento implica el ejercicio de un modo de otro de pensar, reto que Rigoberto asumió en su amplia y polifacética obra.

De este modo, al asumir los riesgos que implica pensar los acontecimientos dejándose contaminar por ellos y vivir con tensiones intelectuales, en los escritos de Rigoberto late el cuestionamiento de los cánones consagrados en toda teoría impermeable a la complejidad de lo real, así como su reiterada invitación a hacer de la investigación la tarea académica fundamental de una universidad que se precie de tal, no solo en la perspectiva de transformación paradigmática sino de compromiso con la transformación del mundo del que forma parte. Ello, de manera especial en las particulares condiciones de América Latina y de Venezuela, que nos interpelan de diversas maneras. Así, frente a los problemas que se inscriben en el complejo universo socio-cultural y político en América Latina, sostuvo de manera reiterada y sin ambages que la modernidad, en sus diversos registros, se convirtió en un cascarón infértil para dar cuenta de lo que nos acontece y, sobremanera, de lo que puede cambiar el rumbo de la vida.

En este complejo universo, oteó que la posmodernidad en curso genera múltiples microcosmos sociales y diferenciadas subjetividades emergentes que, fragmentarias y nómadas, sin identidad estable, van tejiendo redes inestables donde se gesta el germen de nuevas prácticas y socialidades cruzadas por nuevas formas de vinculación fundados en la empatía. Se trata de mutaciones que Rigoberto registró como evidencia de la crisis civilizatoria y como oportunidad para develar los nuevos dispositivos de poder sin recurrir a universales regímenes de representación y de sentido. Este es, también, el complejo universo donde Rigoberto advirtió que tenemos la oportunidad de crear un nuevo modo de pensar y de pensarnos, de generar un *pensamiento crítico radical* que sirva de herramienta para visibilizar el vaciamiento

civilizatorio en la condición cultural posmoderna y para repensarlo todo: el poder, la dominación —y sus múltiples facetas—, la emancipación, la revolución, la diversidad, la política, la democracia, el Estado, la subjetividad, las gramáticas de sentido y significación, la cultura, la educación, el conocimiento, la crítica, la universidad, etc.

Así pues, la apuesta por *un pensamiento posmoderno crítico radical* fue el punto medular de la agenda propuesta por Rigoberto para los próximos tiempos; una apuesta que no dudamos en situar en el creciente abismo entre las experiencias sociales, culturales y políticas, y las viejas herramientas conceptuales. Entre otras razones, porque el reconocimiento de este abismo que es también el que se abre entre el poder de las palabras y las intranquilidades que reúne el mundo contemporáneo, hizo de la obra de Rigoberto un radical distanciamiento con toda forma de simplificación, de reduccionismo, de dogmatismo, una traducción de la experiencia de pensar sin fronteras, a lo que se debe la presencia de diversos registros procedentes del debate filosófico y de las ciencias sociales, así como de diversos pensadores con los que mantuvo una conflictiva relación. Tal apuesta es, así, por un pensamiento en radical ruptura con los regímenes y cánones discursivos de "la" ciencia y sus correlatos, de las teorías con pretensiones omnicomprendivas, o de los formatos de manual de alta recepción en la universidad.

Al espesor de este pensamiento en América Latina, aportó significativamente la obra de Rigoberto, contribuyendo así a la construcción de la posibilidad de una plataforma de debate ligada a la multiplicidad de subjetividades emergentes, a las nuevas formas de socialidad y a la formulación de proyectos emancipatorios, ya no como los sueños modernos de la emancipación por la razón, sino como despliegue de las luchas que comportan la reinención del cuerpo y del lenguaje, es decir, su liberación respecto de las lógicas del poder y la dominación, para mostrar que es posible vivir de otro modo.

En este libro se reúnen escritos dedicados a la obra de Rigoberto Lanz, realizados por distintos compañeros y compañeras de su viaje intelectual que, en la diversidad de interpretaciones, hacen emerger la poliédrica mirada de este pensador como la de un contemporáneo que no solo intervino con voz propia en los debates sino que solía cuestionar los términos en que los mismos se planteaban; de un pensador cuya voz

seguirá siendo incómoda para quienes se niegan a comprender lo que acontece y nos acontece; de lo que da cuenta una de las sentencias de Rigoberto, recogidas en su libro *Razón y dominación. Contribución a la crítica de la ideología*: «Una nueva vía es ante todo una vocación estética nacida de una ruptura radical con la estupidez». Quizá aquí radique uno de los retos fundamentales de un modo de pensar otro y sus efectos liberadores, a los que siempre convocó Rigoberto.

Doy, pues, mi agradecimiento a Álvaro B. Márquez-Fernández, Eric Núñez, Nelly Nieves, Carmen Irene Rivero y Eduardo Rivero, Javier Biardeau, Jesús Puerta, Jonatan Alzuru, Kory González-Luis, Alex Fergusson y Gregorio Valera, por haber atendido con todo su entusiasmo a nuestra llamada: la de rendir un merecido homenaje a quien hizo la singularidad de su pensamiento en la implacable crítica a toda expresión del dogmatismo así como a la impotencia intelectual para dejarse conmover por los acontecimientos del presente, explorando las posibilidades de comprensión de los mismos y sus consecuencias prácticas. Junto a los escritos de estos amigos y amigas, se incluye un texto inédito de Rigoberto en coautoría con Alex Fergusson, dedicado a la cuestión de la reforma universitaria, donde se recogen los planteamientos fundamentales que fue desplegando en los últimos años sobre tal cuestión.

Cada lector podrá apreciar en su singular recepción de este libro que, efectivamente, como escribe Javier Biardeau en su ensayo, la riquísima obra escrita dejada por Rigoberto es: «*Obra abierta*, sin lugar a dudas, al campo de las diversas lecturas, interpretaciones y recepciones. Pensamiento radical difícil de distorsionar, para aquellos que quieran descalificar sus orientaciones centrales, sus reiterados ejes de reflexión, sus afectos, su entonación, su vibración e intensidad en la *lucha contra toda estructura de mando*. Pensamiento radical difícil de recuperar, para quienes desde el poder, quieran deslastrarla de su compromiso por *cambiar de raíz la vida misma*, por *cuestionar las condiciones generativas las gramáticas de sentido y significación*, la semiótica imbricada al ejercicio del poder, el papel del régimen de representaciones ideológicas y de necesidades en las relaciones y modos de vida dominantes. Pensamiento radical difícil de simplificar, para quienes intentaran de modo idiota construir una suerte de <Manual de Teoría Crítica Radical en Tiempos Posmodernos>».

Ello, desde luego, hace de este libro una apertura: la de la invitación a seguir leyendo a Rigoberto en términos de una experiencia que no nos deje seguir siendo los mismos. Por ello, este libro también es testimonio de nuestro deseo de honrar la memoria de quien se hizo de líneas de fuga creadoras, como un cartógrafo, marcando caminos y movimientos, indicando sus peligros y, a la vez, sus soslayos. No honramos, pues, a un ausente sino a quien sigue y seguirá convocándonos a trastocar los flujos ordinarios, dominantes, del pensamiento; a quien mantuvo su firme convicción de que el anudamiento entre el ejercicio del pensamiento, la experiencia de libertad y el deseo de una vida emancipada sigue valiendo la pena. Una convicción que ejerció siempre tejiéndola con la amistad sin condición. La amistad de quien ejerció el oficio de la palabra poniendo en juego lo que poéticamente Roberto Juarroz en su *sexta poesía vertical*, dice así:

*Desbautizar el mundo,
sacrificar el nombre de las cosas
Para ganar su presencia.*

*El mundo es un llamado desnudo,
Una voz y no un nombre,
Una voz con su propio eco a cuestas.*

*Y la palabra del hombre es una parte de esa voz,
no una señal con el dedo,
ni un rótulo de archivo,
ni un perfil de diccionario,
ni un cédula de identidad sonora,
ni un banderín indicativo
de la topografía del abismo.*

*El oficio de la palabra,
más allá de la pequeña miseria
y de la pequeña ternura de designar esto o aquello,
es un acto de amor: crear presencia.*

*El oficio de la palabra
es la posibilidad de que el mundo diga al mundo,
la posibilidad de que el mundo diga al hombre.*

Es este el tono que resuena en el singular modo en que Rigoberto ejerció su oficio de la palabra. Es este el tono que seguirá resonando en nosotros, el que seguirá dándonos a pensar, decir, sentir... y sonreír.

Presentación

Eric Núñez Lira

*... En la amistad de la que hablo, las almas,
se mezclan y se confunden una con otra en una unión
tan universal que borran y ya no vuelven a encontrar
la sutura que las unió.
Si se me fuerza a decir porque yo lo quería,
siento que solo se puede expresar respondiendo:
porque era él; porque era yo.*

Montaigne. *Ensayos*

Apreciado lector, tienes en tus manos una obra que, sin ser plenamente consciente de serlo, quiere expresar exultación ante el esfuerzo intelectual del homenajeado y, al mismo tiempo, gratitud por los dones formativos, indagativos e informativos recibidos desde la persona ausente. En efecto, es este un libro heterogéneo, abigarrado, disimétrico en sus expresiones, integrado por un cordón de agradecimiento, de recuerdos y memorias, o, de ganas contenidas de interpelar, aquí y allá, trozos variables del discurso Rigobertiano.

No entraré a considerar, ni siquiera superficialmente, los textos que hacen el cuerpo de este trabajo, por su propósito y por las finalidades a los que están dirigidos, ellos son, a su manera, textos íntegros por sí mismos; me limitaré a su desgranamiento.

Creo que tanto el preámbulo, como el trabajo propiamente dicho, de Magaldy Téllez, dan la pauta de lo que se considera podría lograrse con este trabajo, proseguir el diálogo con el pensamiento de Rigoberto, consciente que es una obra abierta sujeta a múltiples vaivenes interpretativos; quiere, incluso, la pervivencia de su estilo, el desenfado, la irreverencia, la ironía, en fin, que su palabra casi implique su copresencia.

Hay trabajos como el de Márquez Fernández, del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (C.E.S.A.) de la Universidad del Zulia, tierra donde Rigoberto se prodigó desde muy temprano, que se

contenta con trazar un perfil académico clásico, sin acentuarles las tintas a determinados giros del autor.

Hay un documento singular, se trata de la entrevista imaginaria que Gregorio Valera-Villegas le “hizo” a Rigoberto; en ella el profesor Valera colocó en escena declaraciones de prensa, artículos de opinión, materiales documentales, hemerográficos y estudios más elaborados publicados en diversos medios universitarios; desde ese papeleo, hasta diálogos personales le han servido para darle vida al protagonista, digamos husserlianamente, en términos del yo y el otro, mejor aún, del uno y del otro, logrando así, un Rigoberto fenomenológicamente coherente.

El ensayo de Jonantan Alzuru Aponte, quiere plantearnos que el papel del debate, de modo destacado, el rol del debate político es crucial en la vida y obra de nuestro autor, no solo en lo expresado en la recta final de su existencia, si no que se trata de una característica reiterada y prolongada en su trabajo y su modo de ser desde los días aurales, al inicio de los años 70 del pasado siglo.

El estudio de Jesús Puerta, desea insistir en ubicarse dentro del “último Rigoberto”, es decir el texto “izquierda “por cierto, también editado por nuestra universidad, busca seguir el flujo de conceptos como Posmodernidad política radical, izquierda posmoderna y quiere, incluso, trazar unos límites y contradicciones que habría en los textos de Lanz, solo que la naturaleza de este trabajo le coloca diques de contención y prefiere terminar su trabajo denominándolo intelectual “ejemplar”.

Continúa un diálogo a cuatro voces que pretende mostrar en formato reducido como se desarrollaban discusiones con el amigo desde los tiempos iniciales del Taller de Investigación Militante, hasta los periodos de restauración, cuando creíamos, ingenuamente, que sus males habían sido conjurados; volvíamos a poner en juego viejas preguntas “¿Qué se discute? Y “¿Cómo se discute?” Con contenidos, si no nuevos, al menos más recientes; en estos últimos diálogos, ya ausente el amigo participaron Eduardo Rivero, Nelly Nieves (UNELLEZ) Carmen I. Rivero y Eric Núñez de la Universidad de Carabobo y de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

Llegamos a un texto con nombre de bolero romántico de Agustín Lara,...“Con Rigo aprendí... En busca de un nuevo arte de pensar”, de

Kory González-Luis, de la Universidad de La Laguna, Canarias. Se trata de un trabajo donde lo significativo no es tanto que dice Rigoberto, sino como lo dice, con qué vibración, con cuanto de contundencia inspirarse en un pensamiento abierto, expresado con gracia y frescura, es una buena apoyatura, un buen pasaporte, para irse por América Latina en visitas al Zapatismo, el buen vivir de los pueblos originarios andinos, el Summa Kwasay de la C.O.N.A.I.E. Ecuatoriana, los movimientos antiextractivistas, desarrollo cero etc., y luego... regresar a Rigoberto para reconocer algunas de sus genialidades.

A Javier Biardeau le sorprendió el fallecimiento de Rigoberto muy lejos... en el vuelo de regreso, reflexionando sobre el tránsito existencial de su dilecto amigo, concluye, que ningún capítulo se ha cerrado con su desaparición, más bien, considera, llegada la hora de observar cual fue el calado de sus diversas propuestas en no menos diversos ambientes intelectuales y sociopolíticos. Para Javier, en Rigoberto habría tres nudos de pensamiento de fuerte sensibilidad y proyección, ellos serían el Marxismo Crítico, la Teoría Crítica Posmarxista y la Posmodernidad Oposicional, lo que otros llaman Posmodernidad Radical. Desde luego no se trata de entidades, sino de hilos de comprensión e interpretación, que no reducen ni soslayan otras temáticas caras a nuestro amigo como la ecología, la técnica, otra democracia es posible, o, la reforma universitaria mundial. Javier culmina su trabajo marcando un conjunto de "oberturas", así las llama, a las problemáticas priorizadas que reclamaban la atención comprensiva de Lanz, a saber: obertura al Marxismo Crítico, a la Teoría Crítica Radical, a la problemática modernidad-posmodernidad, miradas desde el pensamiento radical.

Sigue, un trabajo del propio Rigoberto con otro inseparable, Alex Fergusson, sobre la Reforma Universitaria; se trata de unas reflexiones conjuntas elaboradas alrededor del año 2005, las cuales por variadas circunstancias, no habían sido publicadas. Durante la década final del siglo pasado y primeros años del siglo XXI se sucedieron múltiples reuniones en Europa y América Latina sobre la Reforma Universitaria. Aquí en Venezuela la Organización para la Reforma (Orus-Venezuela) motorizó varios seminarios sobre la temática, en uno de ellos estuvo a punto de estar presente Edgar Morín, quien se encontraba en México y de allí vendría a Venezuela; el agravamiento de la salud de su esposa, condujo a Morín, a la cancelación del viaje a Caracas. Relato este

episodio, porque este trabajo se inscribe en ese itinerario “Europa-América” sobre el análisis de las universidades.

El trabajo quiere contrastar la crisis universitaria en sus diversas expresiones sociopolíticas, institucionales, epistémicas, con la crisis, más general, provocada por el declive de la modernidad, también, en sus variadas manifestaciones, de pensamiento, valores, enfoques filosóficos, etc. Por supuesto de la singular manera como se entresijan estos vectores de descomposición, alcanzando muchas veces la degradación de las Casas de Estudio. El recorrido culmina en la revisión de un proyecto universitario, igualmente perteneciente a esos años, se trata, de los principios fundamentales educativos con los que surgió la Universidad Bolivariana de Venezuela (U.B.V.), recogidos posteriormente, en el llamado “Documento Rector”. Que este documento cierre en su perspectiva crítica, revisando estos principios fundadores de esta institución, habla bien claro de las búsquedas de caminos epistémicos y éticos para dar con una salida constructiva y prometeica hacia la Transformación Universitaria. Diría lo siguiente: leerlo con sentido retrospectivo, contextualizando lo que se agenciaba y apostaba en la educación universitaria durante esos primeros años del siglo XXI.

Finalmente accedemos a las “Notas” de Magaldy Téllez, una espiral trascendente de reconocimiento a la obra y al pensamiento político de Rigoberto; inicia señalando su apuesta por el pensamiento crítico, no como asunto de sus labores académicas, sino como pulsión de vida; esta pulsión sería el lugar de origen de uno de sus más celebres estribillos “Las Palabras no son Neutras”. Él es visto como un aforador de surcos en el pensamiento, quien, con su arado conceptual, parte de su “caja de herramientas”, va pulverizando todo tipo de ortodoxias incrustadas en la cultura intelectual, académica y política con capacidad para obstaculizar “todo pensar, sentir, decir, y hacer de otra manera”. Las notas de Magaldy, desean circunscribirse a un surco, el del pensamiento político, dimensión poliédrica y compleja de nuestro autor que entre otras encrucijadas, le permitía desembocar en el análisis del proceso político venezolano; situado en este terreno, asumía, como parte de la comprensión, como parte, de entender lo que nos sucede, el dejarse interpelar por los acontecimientos de las coyunturas y circunstancias, por las que el país ha venido atravesando, así lo mira Magaldy.

Este trabajo no se propone, someter a evaluación el pensamiento político de Rigoberto, más bien, prefiere mostrarlo como lo que es: una práctica irreverente del pensamiento político; por eso, la autora se inclina a tejer sus comentarios hacia los costados de fragmentos escriturarios Lanzianos, intencionalmente seleccionados, no como citas, sino, como testimonios provocativos, capaces de servir como estímulos de lecturas para nuevas generaciones, como deseos de una educadora, con aspiraciones a proyectar las claves del pensamiento político, de su audaz maestro en un horizonte más fecundo de jóvenes investigadores, docentes y buscadores de pensamientos radicales, en un futuro que ella desea no esté muy lejano.

El lente de Magaldy, va explorando todos los lugares de la reflexión Rigobertiana, la modernidad y su crisis, que paulatinamente la ha convertido en formas vacías; la condición posmoderna y sus tramas fugaces, transitorias, el nomadismo, las fusiones empáticas etc.; las preguntas por el socialismo, la revolución, los imaginarios políticos pretendidamente revolucionarios, el tema de inventar otra izquierda, hasta desembocar en los tanteos de Rigoberto, ya en su última etapa existencial, con el concepto de multitud de Negri, sus dudas con la noción de pueblo, para, finalmente deslizarse hacia ese territorio difícil como lo es el poder popular en Venezuela, donde culminó peticionando la autonomía, a troche y moche, de los movimientos sociopolíticos integrantes del poder popular. Todo esto, expresado por un Rigoberto en lucha contra la enfermedad y contra el tiempo inexorable que se le venía encima; en la presentación de IZQUIERDA realizada a finales de noviembre del año 2012 en una librería del Complejo Teresa Carreño, recibió los últimos elogios y los aplausos finales por su obra. Más adelante, cuando las emociones de su partida logren serenarse habrá que contrastar este contexto del Rigoberto de las despedidas con el conjunto de toda su obra, hoy día, muy desparramada en periódicos, suplementos, revistas, libros, seminarios, entrevistas, clases grabadas... y pare de contar los formatos posibles.

Agradezco, de todo corazón, la oportunidad de escribir esta presentación a Magaldy Téllez, quien vio en mí, un emergente para solventar la ausencia de amigas, o amigos que, con seguridad, lo hubiesen realizado de un modo más profundo, a como este servidor ha podido efectuarlo. Por lo demás, como finaliza el epígrafe de Montaigne,

en tantas circunstancias y momentos de la vida, digo lo que dirían sus auténticos amigos y amigas, las almas se mezclan y confunden, una con otra, de tal modo que “era él y era yo”.

Mil gracias

Eric Núñez Lira

PRIMERA PARTE

Rigoberto Lanz: Miradas de un trayecto intelectual

Cuando se trabaja se está forzosamente en la más absoluta soledad. No se puede crear escuela, ni formar parte de una. Sólo hay un tipo de trabajo, el negro y clandestino. No obstante, se trata de una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas, ni de proyectos, sino de encuentros. Sólo a partir del fondo de esa soledad puede hacerse cualquier tipo de encuentro...Encontramos personas (a veces sin conocerlas ni haberlas visto jamás), pero también movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. Y aunque todas estas cosas tengan nombres propios, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un zig-zag, algo que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencial: «efecto Compton» «efecto Kelvin».

Gilles Deleuze. *Diálogos*.

Rigoberto Lanz:
**No hay despedida posible ante quién nos enseñó a vivir la
liberación del cuerpo y la palabra¹**

Javier Biardeau R.

*Llamola utopía, voz griega cuyo significado es
no hay tal lugar.
Quevedo*

*Cumplidos los cien años, el individuo puede prescindir del amor y
de la amistad. Los males y la muerte involuntaria no lo amenazan.
Ejerce alguna de las artes, la filosofía, las matemáticas o juega a
un ajedrez solitario. Cuando quiere se mata. Dueño el hombre de
su vida, lo es también de su muerte. -¿Se trata de una cita? -le
pregunté. -Seguramente.
Ya no nos quedan más que citas. La lengua es un sistema de citas.
Jorge Luis Borges. Utopía de un hombre que está cansado.*

*Cuando yo uso una palabra, dijo Humpty Dumpty, en un tono casi
despectivo, yo digo exactamente lo que quiero decir, ni más ni
menos. El problema es, dijo Alicia, si usted puede hacer que las
palabras signifiquen cosas muy diferentes.
El problema es, dijo Humpty Dumpty, quién es el que manda;
eso es todo.
Lewis Carroll. A través del Espejo.*

*La disipación del horizonte utópico beneficia la tradición.
Josep Ramoneda. Apología del presente.*

¹ Este texto fue publicado en Jonatan Alzuru Aponte y Oscar Pérez (compiladores), con prólogo de Enzo Del Bufalo, *Miradas múltiples. Homenaje a Rigoberto Lanz*, Caracas, bid & co. editor, 2014. Se incluye aquí con la autorización de su autor.

Algunas palabras preliminares sobre la obra de Rigoberto Lanz

Por razones azarosas, la ausencia de Venezuela me impidió seguir los rituales sociales ante la partida física del sobretodo amigo Rigoberto Lanz. Meditaba sin embargo, en medio de aquel largo vuelo, sobre la significación y poderosa influencia de sus texturas discursivas en la problematización del “mundo de vida” en el que estamos envueltos, así como en las trayectorias de formación de vetas de pensamiento y de prácticas sociales no exploradas en los “proyectos revolucionarios” *instituidos*, alejadas de cómodas consagraciones o de modas intelectuales inducidas por identificación con el pensamiento hegemónico occidental y sus marcas de reconocimiento institucional.

La conclusión de aquel diálogo interno fue que nada había concluido con su partida, que no cabían despedidas, que su *pathos vital* se había proyectado tan hondamente en diversos climas intelectuales y dinámicas sociopolíticas, que quizás paradójicamente su obra sería reconocida aún con mayor fuerza, en la medida en que sus enunciaciones cobraran más vigencia, legitimidad y efectos de verdad.

A Rigoberto Lanz podríamos llamarlo “Maestro”, reconociendo brechas generacionales, sus indudables méritos académicos o su agudo rol de instigador permanente del difícil arte del pensamiento crítico en América Latina y el Caribe. Podríamos llamarlo “Intelectual Militante” si analizamos su permanente toma de postura en el espacio político y público, en el campo de las tendencias de las izquierdas venezolanas, cuyos alientos intelectuales por demás escasos, encontraba en su figura una de sus más geniales excepciones; además de ser el creador y promotor central de la “Investigación Militante”, articulada en una forma muy singular de *marxismo crítico* hasta llegar a diversos formatos de investigación para animar un *pensamiento radical* en el cruce entre la *teoría crítica* y un *posmodernismo oposicional*, como lo denominó alguna vez Boaventura de Sousa Santos.

Optamos por bajar un peldaño de la escalera, por valorar como axioma fundamental (para adentrarnos en algunos hitos de su obra), su excepcional *condición humana*, cultivada por su propia *ética y estética de la existencia*, marcada en su escritura por una suerte de isotopía narrativa asociada a una apuesta existencial para una “*revolución del cuerpo y la palabra*”, desde la postulación y ejercicio de una

interpretación de la *Teoría Crítica Radical*, cuya proyección fue muchas veces ignorada, banalizada o incomprendida, pero cuya consecuencia inevitable era el reconocimiento de una *actitud inquebrantable de impugnación radical de toda relación de dominación*, de enfrentamiento a las coacciones duras y blandas sobre la subjetividad de las alteridades y diferencias, incluida la dominación histórica en contra de la *autovalorización proletaria*, aunque con André Gorz se había interrogado sobre el lugar del sujeto marxista en el contexto posmoderno, y su relación con el término *Multitud* tan cercano a Negri o a Virno.

No era Rigoberto Lanz un sujeto-agente del *posmodernismo neoconservador*, sino un quantum de energía, de una idea explícita y hasta el final implícitamente asumida de “*vanguardia*” que Nietzsche reivindicaba de una tribu intelectual muy especial: una “aristocracia del espíritu”, pero sin recaídas elitistas, conservadoras o excluyentes. “Les hablo desde el Pos-marxismo” comentó en uno de sus artículos en “A tres manos”, dejando clara su relación con las constelaciones marxistas en el contexto de los debates de la revolución bolivariana; es decir, desde un lugar indudable de izquierda libertaria, *alejado definitivamente del mito-marxismo y del socialismo burocrático* del que tan poco parecen desprenderse los encandilamientos ideológicos de nuestros nóveles revolucionarios.

Decía Rigoberto:

Por mi lado, puedo confesarles que la obra de Marx o la tradición del marxismo crítico no me plantean ningún trauma intelectual, ninguna dramática interrogación. Nada de eso. Funciono con una suerte de marxismo de hecho sobre el cual no me detengo a tematizar. Lo asumo tranquilamente como el idioma en el que escribo, como el aire que respiro (...) En una transición epocal (posmoderna) como ésta en la que nos encontramos me parece ridículo estar distrayéndose con preguntas a Marx. Estamos en otra realidad, la agenda ha cambiado radicalmente, los problemas son otros, las preguntas son otras. Desde luego que hay similitudes y contenidos estructurales que persisten hoy como ayer (la pobreza y la exclusión, por ejemplo). Pero sería ocioso planteárselo en clave del siglo XIX. Tan ocioso como querer hacer quedar bien a Marx estirando los argumentos como si Marx estuviese haciendo la cola en un McDonald's.

En fin, para Lanz así como ha sido vivida la época del fin de la Modernidad, asistimos hoy a la época del fin del marxismo (tal como fue pensado y practicado durante el siglo XX, por ejemplo). Ello lo que nos plantea es el inmenso desafío de estar a la altura de parir una nueva visión que pueda dialogar con la realidad que emerge. Cambiado el paradigma anterior, cambiando los conceptos y categorías, cambiando el modelo cognitivo que nos trajo hasta aquí. El pensamiento crítico tiene un enorme peso como antecedente de cualquier posibilidad de construir alternativas en variados campos, sobremanera, en el terreno de una visión del mundo que se haga cargo de los atascos de esta patética humanidad que marcha con gran desparpajo hacia el abismo (como lo plantea Edgar Morin en su libro que lleva justamente ese nombre). Para Lanz estamos viviendo una verdadera revolución en el mundo del trabajo, a tal punto que la idea misma de "trabajo" (junto con la de "trabajador"), están transfigurándose en otra cosa. No era preguntando a Marx cómo podríamos dar cuenta de las realidades emergentes. Quedaba clara la significación del pos-marxismo.

Así mismo, en el terreno de la *impugnación de las relaciones de dominación (explotación económica, coerción política, hegemonía ideológica)*, no hubo concesión alguna. Rigoberto Lanz *no quebró su palabra de insumisión* y la intertextualidad emancipada que convocó (desde sus lugares de enunciación: libros, artículos, opiniones, intervenciones, charlas), no dejaron desde entonces de recorrer otras voces y otros cuerpos, pasando a ser conector del flujo de fuerzas, de afectos, de agenciamientos y proposiciones para *ampliar los espacios de libertad y emancipación*, como gustaba reiterar a Felix Guattari.

Rigoberto Lanz dejó una riquísima obra escrita para ser apropiada por viejas y nuevas generaciones. *Obra abierta*, sin lugar a dudas, al campo de las diversas lecturas, interpretaciones y recepciones. *Pensamiento radical* difícil de distorsionar, para aquellos que quieran descalificar sus orientaciones centrales, sus reiterados ejes de reflexión, sus afectos, su entonación, su vibración e intensidad en la *lucha contra toda estructura de mando*. *Pensamiento radical* difícil de recuperar, para quienes desde el poder, quieran deslastrarla de su compromiso por *cambiar de raíz la vida misma*, por *cuestionar las condiciones generativas las gramáticas de sentido y significación*, la semiótica imbricada al ejercicio del poder, el papel del régimen de representaciones ideológicas

y de necesidades en las relaciones y modos de vida dominantes. *Pensamiento radical* difícil de simplificar, para quienes intentaran de modo idiota construir una suerte de “Manual de Teoría Crítica Radical en Tiempos Posmodernos”.

En este marco, la transmisión fundamental de Rigoberto Lanz fue, con un fuerte resabio en los mejores momentos críticos de la Ilustración occidental: “Los manuales son para idiotas”, “atrévanse a pensar por sí mismos” y “no bajen la cerviz”, no se dejen dominar, no sean “hombres-masa”. Rigoberto alertaba permanentemente: “Cuidado con los presupuestos e implicaciones de las estructuras de mentalización y los flujos semióticos que las recorren de cabo a rabo”, que las constituyen como parte de los “sujetos sometidos”; porque al identificarnos o integrarnos a un determinado *régimen de necesidades y representaciones ideológicas*, liquidamos la plena expansión de la sensorialidad, la afectividad, la estética, ética y nuestros engramas cognitivos.

En fin: apostar por una revolución del cuerpo y la palabra. Por una comunidad de seres humanos libres. ¿Dijo usted: fin de la utopía?

El pensamiento crítico radical que encarnó Rigoberto, con toda la complejidad asumida en la trama de las narrativas de disenso posmodernas, desde sus primeras incursiones militantes en los debates marxistas, cuestionó frontalmente la *doxa* revolucionaria, sus lugares comunes, pasando luego por un radical desprendimiento de las narrativas desgastadas e infecundas del “Marxismo, el Socialismo y la Revolución” en clave de *funcionarios de aparato y burocracias de todos los pelajes*; para lograr desde ese momento una apertura ya definitoria hacia la *Teoría Crítica Radical de fuerte impronta frankfortiana bajo la estela de Herbert Marcuse, sin concesión alguna ante cualquier “recaída” o “renovación” Habermasiana*; posición de sujeto que mantuvo, no sin riesgos e incomprensiones mayúsculas, hasta desembocar en la problematización de su lugar, su legitimidad, validez y vigencia en el contexto de la transición paradigmática del debate Modernidad-Posmodernidad.

Estos tres puntos nodales (marxismo crítico, teoría crítica posmarxista y pos-modernidad oposicional) son, desde mi punto de vista, los nudos que articulan los hilos de comprensión hermenéutica (y diría ana-dialéctica y pluritópica) de su obra abierta, crítica e inconclusa. Eso no excluye, por cierto, que existan otros hilos en una densa trama

(como la centralidad de la ecología profunda o la otra-democracia), que existan aristas no exploradas, que el campo de su vasto campo de re-envíos teóricos, afectivos, éticos y estéticos no desborden las recepciones simplificadas. Pero quisiera ensayar esta lectura ya señalada, cuya aproximación fue expuesta en el CIPOST-UCV en momentos donde se comenzaban a respirar los homenajes a su persona y su obra, homenajes por siempre merecidos.

En mi intimidad, debo confesarlo, me disgustaba hacerle homenajes en vida a Rigoberto Lanz, luego que el mismo diera a conocer que había conciencia efectiva de la cercana experiencia a la cual se refería aquella sentencia atribuida a Heráclito: “morir de vida, vivir de muerte”. Quizás lo fundamental fuese reconocer los hilos de cada pacto secreto con ciertos entramados discursivos que apuntaban a uno de los pliegues de las emancipaciones posibles. Como se ha escrito sobre Heráclito:

No obstante, siempre se requiere un primer paso, el más importante de todo viaje iniciático. Toda enseñanza auténtica siempre propone como primera iniciación abandonar la idea o imagen que tenemos de nosotros mismos, la cual cristaliza en un ego falso. Hemos de adoptar un nuevo punto de vista, desconectando la mirada de los hábitos psicológicos que definen la personalidad superficial; reconociendo la propia nada, nuestra insignificancia, nuestro ser nadie. Así se prepara el terreno para una renovación o renacimiento a un nuevo y verdadero ego. Ser bañado por las aguas del Ser requiere morir antes de morir. Morir de vida y vivir de muerte, matizaría Heráclito: *el hombre prende una luz para sí mismo durante la noche cuando ha muerto pero aún vive*. Es preciso ser como niños para entrar al reino de los Cielos, nos dicen los evangelios.

Así mismo, debemos reconocer que aunque hay una obra riquísimamente escrita, abierta a la exploración e investigación a profundidad, es preciso evocar los irrepetibles momentos donde la palabra y el cuerpo, en el ambiente festivo que siempre inspiró, generaban sus propias intensidades, irrepetibles, quizás indescriptibles. He allí la distinción entre los enunciados y las enunciaciones, entre los textos y los contextos siempre abiertos a múltiples recepciones, pero sin concesiones graciosas a la derecha, al conservadurismo o los arcaísmos pre-modernos. Con Rigoberto Lanz compartí sus deserciones ante los

cantos de sirena de los socialismos religiosos, o los populismos mediáticos y pre-nocionales que tanto preocuparon a liberales como Sartori, Popper o quizás a radicales como Bourdieu, Guattari o Chomsky. Nada de eso, el pensamiento radical debía horadar cualquier regresión al pantano donde la crítica quedaba simplemente muda por ausencia de posibilidad real de disentir.

Las metáforas del camello, el león y el niño en “*Así habla Zarathustra*” en Nietzsche, también nos remiten a quienes han alcanzado esa visión de desciframiento de los poderes implicados en las máquinas de significación y sentido. No basta cuestionar las coacciones duras, las trampas evidentes de la hegemonía ideológica, los entretelones de la explotación económica, es preciso ir muchísimo más allá para enfrentar la cárcel del lenguaje mismo, de sus gramáticas generativas, de su sistema de necesidades y pulsiones, de sus seducciones coactivas.

Tengo la certeza que Rigoberto Lanz había desnudado la *filigrana microscópica de los engramas del poder*, su reproducción a partir de la sedimentación de habitus, prácticas y representaciones; e intuía e imaginaba cómo nuevas prácticas emancipadas podían incluir (para evitar las tácticas de recuperación) algunas metódicas para no recaer en lo práctico-inerte, en lo histórico-instituido, en la estructuras cosificadas y mistificadoras, para que las líneas de despliegues totalizadores, siempre abiertos, complejos y contradictorios, no fuesen a encallar en las clausuras burocrático-autoritarias ya conocidas, en nombre de una banalidad como la idea del mito-marxismo de la Totalidad en tanto sistema. Un compromiso por la negatividad radical (Adorno) colocaba la lectura dialéctica de lo real en las antípodas de los fetichistas de los sistemas omnicomprensivos, de allí su exploración también pos-estructuralista al pensamiento post-dialéctico, de la mano de Deleuze, Guattari y Derrida, entre muchos otros. Cuestionamiento de los centros burocráticos de mando, apuesta abierta por lo rizomático, los movimientos autogestionarios y las redes.

Si cómo señala el poeta y filósofo Borges, *el lenguaje es un sistema de citas*, indaguemos entonces a través de cuáles citas, Rigoberto Lanz se lanzó a la aventura de *de-construir las relaciones de dominación y los sentidos naturalizados*, sobre todo utilizando aquellas citas que como *oberturas*, hacían de esas páginas-puertas, un camino abierto hacia posibles senderos de ampliación, siempre exigente, de los espacios para

el pensamiento crítico y radical. Decimos oberturas, porque estas citas eran condensaciones de sus ideas-fuerza, de las estratificaciones de sentido que quería utilizar para irrumpir en un consenso establecido, además para no perder su enunciación musical, pasión siempre presente en los cultos dionisiacos de placer y vino, desde donde era posible ensayar la experiencia de las utopías más cercanas al cuerpo, aun no prisioneras de abstracciones coaguladas.

En los tinteros quedaron fragmentos inconclusos sobre lo que consideraba una trasmutación de la idea misma de “revolución”; es decir, la necesidad misma de *impensar* (como diría Inmanuel Wallerstein) la revolución como categoría misma, de superar sus estereotipos más difundidos, evaluar el destino de un significante con poderosos efectos históricos:

«Estoy cada vez más convencido de que dependemos de *presunciones dudosas que apenas se debaten y que ancladas en el fondo de nuestras conciencias*, desaparecen y reaparecen en mil formas distintas cada vez que la luz de la realidad social nos revela su inadecuación. Difícil es avanzar a través de este laberinto».

De manera que aún quedan muchas caras por explorar del *poliédrico pensamiento radical* de Rigoberto y su compromiso por ser fiel al abordaje de la complejidad del mundo social, histórico, intersubjetivo y singular.

Cada una de estas oberturas es fiel a la selección de citas que el propio Rigoberto Lanz recogió y dispuso para cada uno de sus libros y capítulos. Su orden cronológico ofrece algunas pistas sobre el uso de sismógrafos para calibrar las corrientes de pensamiento. Una verdadera aventura de conceptos que merece ser recorrida paso a paso, y como diría Nietzsche, estableciendo una lectura vertical, en profundidad, como clavando un escarpelo sobre los cambios de ambientes de sentido que le tocó vivir, desde la centralidad inicial de Sartre, pasando por Marcuse, hasta el diálogo polémico con Negri y Maffesoli. Avancemos en la cadena abierta de citas...

Oberturas a la problemática del marxismo crítico:

«El conocimiento dialéctico del hombre, después de Hegel y Marx, exige una nueva racionalidad. Al no querer construir esa

racionalidad con la experiencia, denuncio que hoy en día no se dice ni se escribe, sobre nosotros y sobre nuestros semejantes, ni en el Este ni en el Oeste, ni siquiera una frase, ni siquiera una palabra, que no sea un grosero error» (Jean Paul Sartre: *Crítica de la Razón Dialéctica*. Ver: Rigoberto Lanz: *Dialéctica de la Ideología* (1975), *Dialéctica del Conocimiento* (1977), *Para una Teoría del Poder y del Partido* (1979), *El Marxismo no es una Ciencia* (1980), *Marxismo y Sociología* (1981), *Razón y Dominación* (1988)).

«...no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho de nosotros» (Jean Paul Sartre: Prefacio a *los condenados de la Tierra* de Franz Fanon. Ver Rigoberto Lanz: *Dialéctica del Conocimiento* (1977)).

«La transición de Hegel a Marx es en todo respecto, la transición de un orden de verdad esencialmente diferente, no susceptible de ser interpretada en términos filosóficos». (Marcuse. *Razón y Revolución*. Ver Rigoberto Lanz: *Dialéctica del Conocimiento* (1977), *El Marxismo no es una Ciencia* (1980)).

«O el marxismo asume responsablemente el desafío de su propia superación o se condena irremisiblemente al museo de la escolástica». (Rigoberto Lanz. *Dialéctica del Conocimiento* (1977)).

«Aquel que se inclina ante el hecho consumado no es capaz de enfrentar el porvenir». (León Trotsky. *La revolución Traicionada*. En: Rigoberto Lanz. *Por una teoría del poder y del partido* (1979)).

«Precisamente, porque el marxismo no es un dogma muerto, no es una doctrina acabada, lista, inmutable, sino una guía viva para la acción, no podía dejar de reflejar en sí el cambio asombrosamente brusco de las condiciones de la vida social. Este cambio se reflejó en una profunda dispersión, separación, en vacilaciones de todo género, en una palabra, en una crisis interna sumamente seria del marxismo...No es posible sustraerse a los problemas que esta crisis plantea. Nada puede ser más pernicioso y sin principios, que tratar de dejarlos de lado valiéndose de frases». (V. I. Lenin. En: Rigoberto Lanz. *Por una Teoría del Poder y del Partido* (1979)).

«El marxismo, considerado como movimiento, y como teoría, se encuentra actualmente en crisis. Pero no se trata ya de una crisis en el interior del marxismo, sino de una crisis del marxismo mismo». (Karl Korsch. En: Rigoberto Lanz. *Por una Teoría del Poder y del Partido* (1979), *El marxismo no es una Ciencia* (1980),

Marxismo y Sociología (1981), *Cuando todo se derrumba. Crítica de la razón ilustrada* (1991)).

«La lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado» (Carlos Marx. *Carta a Joseph Weydemeyer*. 1852. En: Rigoberto Lanz. *Por una teoría del poder y del partido* (1979).

«El marxismo no puede calificarse de “ciencia” ni siquiera en el sentido burgués más amplio de la palabra ciencia». (Karl Korsch. *Marxismo y Filosofía*. En: Rigoberto Lanz. *El Marxismo no es una Ciencia* (1980), *Marxismo y Sociología* (1981)).

«...se trata de dar a luz no solo una ciencia del hombre, sino de crear una nueva concepción de la ciencia que ponga en entredicho y cambie de arriba abajo no sólo las fronteras establecidas, sino también las piedras angulares de los paradigmas y, en cierto sentido, la propia institución científica». (Edgar Morin. *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*. En: Rigoberto Lanz. *El Marxismo no es una Ciencia* (1980)).

«Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es en todo y por todo, la antítesis de él». (Carlos Marx. *El Capital*, tomo 1. En: Rigoberto Lanz. *El Marxismo no es una Ciencia* (1980), *Marxismo y Sociología* (1981)).

«La dialéctica será eficaz como Método, siempre y cuando se mantenga necesaria como ley de la inteligibilidad y como estructura racional del ser». (Jean Paul Sartre. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Tomo 1. En: Rigoberto Lanz. *El Marxismo no es una Ciencia* (1980)).

«...las categorías simples expresan relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haberse establecido, aún, la relación o vínculo más multilateral que se expresa en la categoría más concreta». (Karl Marx. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. En: Rigoberto Lanz. *El Marxismo no es una Ciencia* (1980))

«A la ciencia de la burguesía, Marx no oponía la del proletariado, sino la revolución». (Paul Mattick. *Crítica de los Neo-marxistas*. En: Rigoberto Lanz. *El Marxismo no es una Ciencia* (1980), *Marxismo y Sociología* (1981)).

«Los mismos principios que hacen de la sociología una ciencia especial la oponen a la teoría dialéctica de la sociedad». (Herbert

Marcuse. *Razón y revolución*. En: Rigoberto Lanz. *Marxismo y Sociología* (1981).

«Es evidente que la filosofía hablada y más aún la escrita, por muy profunda o ingeniosa que pueda ser en sí misma, suena un poco estúpida». (Max Horkheimer. *Apuntes*. En: Rigoberto Lanz. *Marxismo y Sociología* (1981)).

«El conocimiento no sabe de otra luz como sea la que resplandece desde la liberación misma, toda otra se extingue en la tarea de la construcción imitativa y es sólo un trozo de técnica». (Adorno. *Mínima Moralia*. En: Rigoberto Lanz. *Marxismo y Sociología* (1981)).

«¿En qué relación está el marxismo con la moderna ciencia sociológica»? Karl Korsch. *Karl Marx*. En: Rigoberto Lanz. *Marxismo y Sociología* (1981)).

«...Toda verdad es simple. ¿No es esto una mentira duplicada?» (Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. En: Rigoberto Lanz. *Marxismo y Sociología* (1981)).

Obertura a la problemática de la teoría crítica radical

«Los intelectuales no han hecho sino interpretar el marxismo, se trata ahora de transformarlo». (Henri Lefebvre. *La révolution n'est plus ce qu'elle était*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación* (1988)).

«... la hora de los meteoros no ha llegado todavía. La lluvia simple se lanza contra los ríos inmóviles. El ruido malicioso de las mareas va al laberinto de la humedad. Al contacto de las estrellas fugaces, los ojos ansiosos de las mujeres se cerraron por muchos años. Ellas no verán sino la tapicería del cielo de junio y de los altos mares. Sin embargo, existen los ruidos magnéticos de las catástrofes verticales y de los acontecimientos históricos». (André Bretón/Phillipe Soupault: *les champs magnétiques*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación* (1988)).

«Los individuos reproducen en sus propias necesidades la sociedad represiva, incluso a través de la revolución, y es exactamente esta continuidad de las necesidades represivas la que hasta el presente ha impedido el salto de cantidad a la calidad de la

sociedad libre». (Herbert Marcuse. *El Fin de la Utopía*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación* (1988)).

«¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Nosotros tenemos respuestas físicas, biológicas, antropológicas, sociológicas, históricas, cada vez más acertadas a estas preguntas. ¿Pero estas respuestas no abren cuestiones mucho más vastas que aquellas que pretenden cerrar?». (Edgar Morín. *Pour Sortir du vingtième siècle*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación* (1988)).

«La nueva sensibilidad ha llegado a ser...praxis: emerge allí en la lucha contra la violencia, allí donde esta lucha se encamina a lograr modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agotamiento desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por lo tanto, la *forma* de la sociedad misma». (Herbert Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación* (1988)).

«El Socialismo significaba una vez la promesa de otra civilización, más elevada, capaz de resolver los problemas fundamentales de la humanidad, de la satisfacción como de la liberación del individuo. En tanto el movimiento socialista ha tomado vuelo, la cuestión era la emancipación general del hombre, y no simplemente ese bienestar mediocre, limitado, sobre cuyo terreno intentamos en vano ganarle al capitalismo de velocidad». (Rudolf Bahro. *Je continuerai mon chemin*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación* (1988)).

«Toda literatura es probablemente una versión de ese apocalipsis que me parece enraizarse, cualesquiera sean las condiciones socio-históricas, en la frontera frágil (borderline) donde las identidades (sujeto/objeto, etc.) no son, o son apenas, dobles, borrosas, heterogéneas, animales, metamorfoseadas, alteradas, abyectas». (Julia Kristeva. *Pouvoirs de l'horreur*. En: Rigoberto Lanz. *Razón y Dominación*. (1988)).

Obertura a la problemática de la modernidad-posmodernidad en clave de pensamiento radical

«La ausencia de movimientos poéticos refleja uno de los grandes cambios que ha experimentado nuestra época: el ocaso de la tradición de la ruptura. Es uno de los signos que anuncian ya sea el fin de la modernidad o su transformación». (Octavio Paz. *La otra voz*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Asistimos al crepúsculo del futuro. La baja de la idea de Modernidad, y la boga de una noción tan dudosa como “posmodernidad». (Octavio Paz. *Revista Vuelta*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«¿Por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad y donde están las fuentes de esos aspectos de la Modernidad que tornan particularmente doloroso este malestar». (Leszek Kolakowski. *La Modernidad siempre a prueba*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«En la medida en que uno se porte bien, uno no existe». (E. M. Cioran. *La chute dans le temps*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Comienza entonces la loca carrera del ideal de productividad y la ideología del progreso, engranaje sin fin donde la movilidad maquinista brinda la impresión del cambio cualitativo». (Michel Maffesoli. *Logique de la domination*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«...la organización sexual es la prefiguración de la organización del lenguaje». Gilles Deleuze. *Logique du Sens*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Si bien la actividad sexual aparenta un mal por su forma y sus efectos, ella no es en sí misma un mal». (Michel Foucault. *Le souci de soi*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Nosotros no escuchamos más los llamados a la transformación de la sociedad y del estado; nos parecen sospechosas todas las movilizaciones y todas las ideologías; no obstante, sentimos la

necesidad de habitar el mundo que nosotros ya hemos reconstruido en lugar de acampar al margen, en las ruinas de nuestra historia». (Alain Touraine. *El retorno del actor*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«La actual degeneración burguesa del marxismo en Rusia se parece en lo fundamental a la degeneración que progresivamente afectó a las varias corrientes del marxismo occidental...». (Karl Korsch. *Crítica del bolchevismo*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Si el consumo parece irrefrenable, es justamente porque es una práctica totalmente idealista que no tiene nada que ver con la satisfacción de necesidades ni con el principio de realidad». (Jean Baudrillard. *El sistema de los objetos*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«...me parece que hablando de un capitalismo de nuevo tipo uno puede dar cuenta de modo mucho mejor de las relaciones sociales fundamentales del sistema económico y social soviético...». (Charles Bettelheim. *La lucha de clases en la URSS*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«La singularidad de esta historia no excluye evidentemente, que puedan extraerse de ella lecciones universales». (Charles Bettelheim. *La lucha de clases en la URSS*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«...habremos de preguntarnos con seriedad y fuera de todo prejuicio, si en la situación en la que hoy realmente nos encontramos y desde un punto de vista marxista, precisamente, no estarán en posesión de la razón cuantos renuncian por el momento a seguir alentando la llama revolucionaria...». (Karl Korsch. *¿Qué es la socialización?* En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«El monopolio de la información, del saber, de la verdad, corre parejo con el monopolio de la decisión y de la programación política, económica y social, la cual va pareja con el control político-policial de todos los sectores y compartimientos de la sociedad». (Edgar Morin. *De la naturaleza de la URSS*. En:

Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Trabajar por la radicalización de la conciencia significa hacer explícita y consciente la discrepancia material e ideológica entre el escritor y el pueblo». (Herbert Marcuse. *La dimensión estética*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«... he tratado por mi parte de liberar el materialismo histórico de su lastre de filosofía de la historia». (Jurgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«En Europa la izquierda y el movimiento obrero han cargado sobre sus espaldas el pesado fardo del progreso y del sentido de la historia». (Giacomo Marramao. *Poder y secularización*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«...las opciones organizaciones del movimiento por-venir deberán ser repensadas independientemente de las referencias políticas e ideológicas del movimiento obrero tradicional que lo ha conducido a la derrota». (Felix Guattari/Toni Negri. *Los Nuevos espacios de libertad*. En: Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba. Crítica de la Razón Ilustrada*. (1991)).

«Si uno cree todavía en el viejo adagio según el cual es el punto de vista sólidamente sostenido lo que constituye un dominio cualquiera en “disciplina” y le confiere estatus de objeto de investigación, es efectivamente ese espacio semiótico poblado de formas cognitivas fantasmizadas, donde lo racional y lo irracional se han fusionado en racionalidades diversas y en configuraciones patémicas múltiples, lo que es el lugar homogéneo de nuestras exploraciones». (A.J. Greimas/J. Fontanille. *Semiótica de las pasiones*. En: Rigoberto Lanz. *La teoría social hoy. Crítica de la razón académica*. (1992)).

«El compromiso de colaborar en la realización a largo plazo y aproximativa de las condiciones de aplicación de una ética discursiva no está unido, de ninguna manera, a la expectativa de una “revolución mundial” y de un “reino de libertad” erigido a partir de aquella». (Karl Otto Apel. *Teoría de la verdad y ética del*

discurso. En: Rigoberto Lanz. *La teoría social hoy. Crítica de la razón académica*. (1992)).

«¿No podemos decir entonces que la imaginación misma por obra de su función utópica tiene un papel constitutivo en cuanto a ayudarnos a repensar la naturaleza de nuestra vida social?». (Paul Ricoeur. *Ideología y Utopía*. En: Rigoberto Lanz. *La teoría social hoy. Crítica de la razón académica*. (1992)).

«Pensemos un tiempo sin que se pueda hablar mucho de Marx, porque ha habido, además, muchos Marx». (Victoria Camps. *Revista Babelia*. En: Rigoberto Lanz. *La teoría social hoy. Crítica de la razón académica*. (1992)).

«No basta, en efecto, con cambiar las palabras, las imputaciones...para ponerse en situación de comprender menos mal este mundo en conmoción». (George Balandier. *El Desorden*. En: Rigoberto Lanz. *La teoría social hoy. Crítica de la razón académica*. (1992)).

«La disipación del horizonte utópico beneficia la tradición». (Josep Ramoneda. *Apología del presente*. En: Rigoberto Lanz. *La teoría social hoy. Crítica de la razón académica*. (1992)).

«Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real». (F. Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Bajo el efecto de todo un conjunto de factores convergentes, las conquistas intelectuales (para comenzar la disposición crítica que ha sido a la vez producto y la garantía de su autonomía) están amenazadas». (Pierre Bourdieu. *Las reglas del arte*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Hay verdades tales que son las cabezas mediocres las que mejor las perciben, pues son las más conformes a ellas; hay verdades tales que sólo poseen atractivos y fuerzas de seducción para espíritus mediocres...». (F. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en nuevo género de

barbarie». (Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«La modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte; así la otra mitad es lo eterno y lo inmutable». (Charles Baudelaire. *Obras completas*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿No podrá la posmodernidad ser la época de las culturas latinas?». (Gianni Vattimo. *La sociedad transparente*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Asistimos al crepúsculo del futuro, la baja de la idea de Modernidad, y la boga de una noción tan dudosa como postmodernidad...». (Octavio Paz. *Revista Vuelta*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«La historia como primor de Hegel y de Marx, esta encarnación de la razón que nos juzga y que nos arbitra, es la historia de los vencedores». (Milan Kundera. *Un Occident Kinappé*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Estos últimos años se han caracterizado por un milenarismo invertido en el que, en vez de hacer premoniciones catastróficas o redentoras sobre el futuro, se emiten juicios sobre el fin de una u otra cosa: fin de la ideología, del arte o de las clases sociales... Todo esto, junto, podría constituir lo que se denomina, cada vez, posmodernismo». (F. Jameson. *Posmodernismo: lógica cultural del capitalismo tardío*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«La idea ilustrada de “razón” encarna dicha teoría: la teoría que postula que existe una relación entre la esencia histórica del alma humana y la verdadera moral que garantiza que la discusión libre y abierta producirá una respuesta correcta a cuestiones morales y científicas». (Richard Rorty. *La primacía de la democracia frente a la filosofía*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar, sino

que, nuevos prejuicios en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel». (Emmanuel Kant. *Filosofía de la Historia*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Si la moral se ha vuelto tan compleja y tan contradictoria, es porque los valores morales han dejado de constituirse en el terreno de la vida para cristalizarse en una región trascendental, no conservando más que débiles contactos con las tendencias vitales e irracionales». (E. M. Cioran. *En las cimas de la desesperación*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Hubo un tiempo acaso en que ser hombre era un drama. Ahora es, más bien, una telenovela, hecho que habla positivamente de nuestras posibilidades de inmortalizarnos: para qué morir si se tiene la desgracia de existir». (Héctor Subirats: *El escepticismo feliz*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Si es cierto que la complejización que se está desarrollando desde hace cierto tiempo ha llegado a las regiones del pensamiento y el lenguaje, la idea de que puede salirse de lo complejo, consiguiendo un consenso en la interlocución, eso se llama diálogo, me parece una idea falsa». (Jean-Francois Lyotard. *El laberinto de los inmateriales*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«La plena humanidad pertenece a aquel que sepa utilizar las oportunamente todos los medios: golpear, decir, hacer silencio». (Jean Starobinski. *Le remede dans le mal*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Obnubilados, como estamos, por las grandes entidades que se han impuesto a partir del siglo XVIII –la Historia, la Política, la Economía, el Individualismo- tenemos algunas dificultades para centrar nuestra mirada en ese “concreto más extremo” (W. Benjamín) que es la vida sin atributos». (Michel Maffesoli. *El Tiempo de las Tribus*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. (1993)).

«Hoy en día ningún movimiento colectivo se plantea la toma del poder». (Alain Touraine. *¿Podemos vivir juntos?* En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Ningún Lúcido puede alimentar ilusiones antropológicas, confiar en doctrinas que aseguren el mejoramiento humano, que pretendan plasmar al hombre nuevo». (Saúl Yurkievich. *La Movediza Modernidad*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«No hay progreso en la historia salvo en el ámbito instrumental». (Cornelius Castoriadis. *Revista Estudios*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«En el entusiasmo producido por el descubrimiento de los poderes científicos y tecnológicos, el hombre moderno ha construido un sistema de producción que viola a la naturaleza y un tipo de sociedad que mutila al hombre». (E.F. Shumacher. *Lo pequeño es hermoso*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«la idolatría del mercado y la monarquía absoluta del dinero que es su expresión política, conducen a nuestras sociedades-todas nuestras sociedades a la decadencia y la muerte». (Roger Garaudy. *Les Fossoyeurs*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Nosotros estamos sin duda alguna en el fin de una cierta ideología de la ciencia». (Ilya Prigogine. *Le cerveau pensé-t-il?*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Si nosotros calificamos de sistema tecnocrático la organización que reina hoy día es porque la técnica amenaza con instaurarse como tirano de la humanidad». (Konrad Lorenz. *L'Homme en péril*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Esta ideología de los Cortés y los Pizarro de ecosistema conduce en los hechos al suicidio, la naturaleza vencida es la autodestrucción del hombre». (Edgar Morin. *Sociología*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Algo totalmente distinto ocurre con la ecología que se apoya en una crítica interna de las sociedades democráticas. Reformista en esencia, coincide en buena parte con la que se ha designado como ambientalista y superficial». (Luc ferry. *Ecología profunda*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Nuestro universo es parcialmente causal, parcialmente probabilista y parcialmente abierto: él es emergente». (Karl

Popper. *L'Univers irresolu*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«...una época posmoralista coincide con el cultivo de nuestros valores centrados sobre la naturaleza, con eso que ahora se llama una ética del ambiente». (Gilles Lipovetsky. *Le crepuscule du devoir*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Hay una gran dificultad para reconocer el mito escondido bajo la etiqueta de ciencia o la razón». (Edgar Morín. *El Método. Las ideas*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«La antigua alianza está rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el reino y las tinieblas». (Jacques Monod. *El azar y la necesidad*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Incluso si la humanidad no ha de morir en las perturbaciones patológicas de su civilización, incluso si ella escapara de los riesgos de autodestrucción, estaría todavía amenazada de decadencia y de regresión». (Konrad Lorenz. *L'homme das le fleuve du vivant*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«La influencia de Marx no se mide en nombre de los historiadores que se declaran marxistas...». (Eric J Hobsbawm. *Karl Marx y la historia*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«La peor es la massmediatización embrutecedora a la cual son hoy condenados millones de individuos». (Felix Guattari. *Caosmosis*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«El mal de la democracia hoy es la anestesia catódica de la vida política». (George Balandier. *El poder en escenas*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«El pasaje de la modernidad a la posmodernidad es la ocasión de numerosas puestas en cuestión de eso que hasta hoy era evidente: uno ya no se satisface de una historia soberana y lineal; el proyecto político no ejerce más la misma fascinación; la naturaleza ya no es considerada como un objeto inerte a explotar; el individuo ya no es resentido como la razón última de toda vida en sociedad». (Michel Maffesoli. *Au Creux des Apparences*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«El agotamiento de la idea de sociedad marca ante todo una nueva etapa de la modernidad y de la secularización». (Alain Touraine. *Crítica de la modernidad*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Ahora que hemos cerrado los ojos de la revolución, cerrado los ojos sobre la revolución, ahora que hemos derribado el muro del odio; ahora que los labios de la contestación están cerrados (con el azúcar de la historia en la lengua); ahora que el espectro del comunismo, ni incluso el del poder, amenazan ya a Europa...no tenemos más elección de avanzar, de perseverar en la destrucción actual, ni de retroceder sino sólo afrontar esta ilusión radical». (Jean Baudrillard. *La ilusión del fin*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Nosotros perdemos sin cesar nuestras ideas». (Felix Guattari/Gilles Deleuze. *¿Qué es la filosofía?* En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«El proyecto de una transformación social puede considerarse irrealizable porque contradice determinadas leyes científicamente establecidas...Creo que sólo podemos hablar de utopía en este último sentido, esto es, cuando un proyecto de transformación social efectivamente contradice efectivamente leyes científicas comprobables y comprobadas. Únicamente así un proyecto es utópico en sentido estricto, es extra-histórico». (Herbert Marcuse. *El fin de la utopía*. En: Rigoberto Lanz. *Crítica de la razón formal*. (1998)).

«Lo verdaderamente desalentador de nuestro tiempo no es tanto, por sí misma, la presión que gravita sobre el hombre cuando su ductilidad...lo que a mi entender es nuevo es que los hombres no se permitan ya sufrir por la situación social, sino que se apropien y suscriban ellos mismos en todo lo posible lo que se les hace». (Max Horkheimer. *Sociología*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«...la sujeción del hombre a sus instrumentos de trabajo, al aplastante aparato totalitario de producción y destrucción, ha llegado hoy a tal punto que este aparato constituye una fuerza que escapa a todo control; cosificado bajo el velo engañoso de la técnica, emboscado tras el interés nacional movilizado en su propio beneficio, este poder parece moverse por sí mismo y

arrastrar a toda la población adoctrinada e integrada a él». (Herbert Marcuse. *Re-examen del concepto de revolución*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«La opinión común, esta famosa doxa a partir de la cual una época ha elaborado su sistema de representación». (Michel Maffesoli. *Au creux des apparences*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«la tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos es una regla». (Walter Benjamín. *Essais*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«El significado de nuestra investigación consiste, pues, en la propuesta de un sujeto nuevo, capaz de posibilidad; posibilidad de posibilidad, en un ser-mundo, en una historicidad de otro modo exhausta. Fuera de tal hipótesis no hay filosofía, no existe ciencia y, sobre todo, no hay liberación». (Toni Negri. *Fin de siglo*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«Nosotros vivimos y no sabemos para qué sirve nuestra vida. Morimos y no sabemos a dónde nos conduce nuestra muerte». (Ernst Bloch. *El espíritu de la Utopía*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«Pero la amenaza del “espantajo de la automatización” es en sí misma ideológica». (Herbert Marcuse. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«La comprensión de la relación eventual entre la libertad humana y lo imprevisible del devenir del mundo parece rebasar las capacidades del pensamiento humano». (Konrad Lorenz. *L’Homme en péril*. En: Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. (1998)).

«...continuamos analizando y juzgando los hechos sociales con criterios venidos de otros tiempos». (Michel Maffesoli. *El ritmo de la vida*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. (2006)).

«...no estamos en el contexto del final de la historia sino más bien en los albores del escenario posliberal de la política». (Benjamín Arditi. *Trayectoria y potencial político de la sociedad civil*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. (2006)).

«Hoy nos sentimos incómodos con una politología que da muestras de intrascendencia, y a veces de esterilidad». (Javier Roiz. *La recuperación del buen juicio*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. (2006)).

«...a una moral impuesta desde arriba y abstracta, yo opongo una ética que mana de un grupo determinado y que es fundamentalmente empática». (Michel Maffesoli. *El Tiempo de las tribus*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. (2006)).

«Desde el mundo geo-histórico propulsado por la modernidad emerge un mundo virtual, propulsado por la posmodernidad». (Octavio Ianni. *Enigmas de la Modernidad-mundo*. En: Rigoberto Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. (2006)).

Revisitadas cada una de estas citas, permítanme delirar con una ficción necesaria para el alumbramiento de las utopías: Convocado a la asamblea de los Dioses, la entrada de Rigoberto Lanz con su escritura, vino y carcajadas a cuestas, hizo que Zeus se mostrara inquieto ante semejante personaje. Revisó mentalmente cada línea de ese osado espíritu, una mezcla de Diógenes, Heráclito, un maltrecho barbudo que llamaron quizás Marx, junto a don bigotes Nietzsche. Zeus ante el campo magnético de los fuegos que se abrían desde cada texto libró una orden, no sin cierto desdén ante el evidente descalabro de las sacrosantas jerarquías.

No quedó otra: ¡Liberen a Prometeo!

Gracias Rigoberto...

Rigoberto Lanz: perfiles de un intelectual

Álvaro B. Márquez-Fernández

*Ser de izquierda hoy significa en primerísimo lugar contar con una especial **sensibilidad** (ética, estética, afectiva) para dialogar con un tránsito epocal que ha colapsado las viejas “cajas de herramientas”, las ópticas disciplinarias, los entusiasmos por el “progreso”, la confianza en las “leyes de la Historia”, las nociones rudimentarias de “libertad, igualdad y fraternidad”, los mitos de un “Sujeto” ungido por la trascendencia, la ingenuidad de una “ciencia universal” y la “neutralidad” de la técnica, la tiranía de “La Razón” y el terrorismo de “lo bello”, “lo bueno”, “lo verdadero”. Toda esta parafernalia formó parte de la mentalidad del hombre Moderno (de izquierda o de derecha). Con ese repertorio no se va a ningún lado. De allí la enorme importancia de valorar el momento negativo del pensamiento crítico. En el ejercicio mismo de la **crítica** se genera una energía liberadora que es la fuente primera de toda posterior positividad”.*

Las nuevas propuestas navegan de un lado a otro portadas en un dispositivo común: la incertidumbre, la instantaneidad, su carácter efímero, la ubicuidad, la proxemia, la valoración pulsional del pensamiento, la ambigüedad de todas las certezas, la discontinuidad de todas las unicidades, el descentramiento, la extrema complejización de los fenómenos humanos. En cada campo del pensamiento observamos hoy una gran efervescencia de búsquedas y experimentaciones que hablan por sí solas de este potencial intelectual que no puede ser comandado desde ninguna centralidad (sean los cascarones burocráticos del Estado o de cualquier agencia de instrumentación). El debate sobre el rol del intelectual, el “compromiso” de la obra y del autor con las lógicas reproductoras o transformadoras de los sistemas sociales imperantes, va transformándose hacia otros linderos en atención a la irrupción de nuevas intersubjetividades. Los modelajes de la vieja política han perdido todo chance de incidir en la prescripción de pautas para valorar cualquier cosa. Los discursos institucionales están fatalmente techados por su proverbial anacronismo. Se abren así muchas compuertas para la creación que apuesta fuerte por la

performatividad de la acción misma, por la fuerza heurística de la palabra, por el desenfado de las pulsiones transgresoras, por la fuerza ética de la voluntad que se compromete (con lo que sea).

Rigoberto Lanz: *El discurso político de la posmodernidad.*

La disidencia como una praxis de vida

Rigoberto Lanz pensó e hizo tantas cosas a la vez que no podía percibir de otro modo el sentido de totalidad de su multiplicidad. Una propuesta de vida nada fácil de conciliar entre el todo y sus partes; precisamente, porque desde la perspectiva del pensar de la complejidad, las relaciones de correlato entre elementos y estructuras es en todo caso un proceso de rupturas y asimetrías que exceden el principio de reconstitución natural del orden. Por el contrario, se trata de abrir la discontinuidad fáctica del desorden.

Sin ser ese ilustrado de la Enciclopedia, mucho menos el catequista de la deidad de la razón moderna, se planteó ante él mismo el mundo como incertidumbre e interpelación: nada es absoluto e incommensurable. Se aprendió a pensar desde sí mismo a través de “razonamientos” radicales y extremos, siempre en los márgenes oblicuos, sinuosos, donde la sensación de vértigo que forma parte de la opacidad de la realidad, fecunda la imaginación y concede el derecho a desconocer las inercias o estáticas de los sistemas de control.

Fue un obsesivo cínico en ese oficio de cultor que hace de la ironía el arma retórica más eficaz para desmentir y señalar otras formas de representar la verdad. Se trata de aprehender las contradicciones desde quien se reconoce como un sujeto cualquiera que en su toma de consciencia existencial se recrea a partir de una fuga o escape de las normas, a causa de una clarividencia que lo coloca en contraste con cualquier otro juicio que presume una incuestionable universalidad.

Fue su vida una tensión permanente con el no-ser; es decir, con ese mundo donde la existencia de la vida no se manifiesta sino que se intuye ocultamente en los enigmas de las dudas que se deben descifrar, en esa extraña potencia que portan las formas para emerger de lo inesperado entre el destino y el azar.

Rigoberto se fue haciendo intelectual en un deambular a pié, paso a paso, sin la urgencia que promueve la mediocridad cuando la tentación del poder es la mortaja del día a día de la política y transforma la voluntad humana en una perversa mala fe con los otros. A eso Rigoberto le dedicó una gran parte de su tiempo y de sus fuerzas para declararse un disidente que ofrecía su libertad para compartir con cualquier otro sus intereses y el desmedido afán de tocar las utopías con las palabras: crear un efecto práctico para quien el contrapoder es la genuina expresión dialéctica del poder que busca socializar nuestra presencia con los otros, estar juntos porque se descubre que tenemos la inmediata necesidad de decir en voz alta el mundo que deseamos. Por eso se dedicó con esmero a obrar con el pensamiento, es decir, a transformar las ideas en teorías y éstas en posibles acciones prácticas que en su *thelos* ideal, se proyectan a la realidad con el propósito e intención de incidir en su devenir. Y, efectivamente, se hizo de la estirpe de ser un intelectual del pensamiento plural y complejo, dialéctico y hermenéutico, y, sobre todo, posmoderno con particular acento latinoamericano.

Una personalidad desconcertante que no siempre propicia esa inicial adhesión que sensibiliza la cortesía y los buenos modales por parte de un personaje que mueve con sutil destreza las ambigüedades del sentido “lógico de la racionalidad”. Le gusta apostar a ese momento de ansiedad depresiva cuando el interlocutor se encuentra indefenso porque la coraza de la argumentación deductiva se desvanece en las redes lingüísticas de una retórica que recurre el sentido común para subvertir el “orden de las cosas”. Una finura gramatical tejida de símbolos y metáforas, más que de conceptos y definiciones. Una aproximación al otro a partir del uso de una lengua que transforma la comunicación en una permanente semiótica del sin-sentido; es decir, la deconstrucción referencial y contextuada de la realidad por el actor o sujeto del sentido que no debe prescindir del derecho para escuchar los otros con quienes se habla.

A ese proyecto comunicativo se compromete Rigoberto y es lo que le permite obtener un especial uso inevitablemente provocador del poder de la palabra que a priori no es fácil invalidar o subestimar ya que no se pueden eludir convencionalmente sus desafíos.

Esta praxis intelectual de Rigoberto le adjudica un poder inequívoco para la convocatoria a muchos de sus proyectos de investigación y de activismo político dentro y fuera de las formas gubernamentales del poder estatal, pues le tocó desenvolverse entre los más diversos escenarios públicos de la gerencia, en especial, en lo que se refiere a su rol de catedrático universitario. Nos parece que en todo momento esa fue su gran pasión hasta los días finales de su festiva forma de vivir.

Una nobleza intelectual para sostener de cuerpo presente aún en las circunstancias más adversas su incuestionable tolerancia deliberativa pues nunca renunció a su necesidad de comprender la realidad desde sus más paradójicos perfiles. En ese sentido, lo consideramos un auténtico intelectual orgánico de la insumisión que recobra con sus luchas políticas los espacios de convivencia sustantivos para el desarrollo de la ciudadanía. No cesa de enfrentar la tradición de la cultura hegemónica de clases que socava y controla de acuerdo a sus propios fines y beneficios al pueblo.

Perspectiva y trayecto de un pensamiento que obra en respuesta a los principales problemas que suscitan en una sociedad de clases el desenvolvimiento de sistemas o patrones de conducción muy aislados de una razón política que falta a su responsabilidad pública. Nunca se puede desestimar la reflexión ética y moral inherente al ejercicio del poder cuando se pregonan el carácter democrático de quienes deben obtener y ejercer el poder sin necesidad de compulsión o dominio. No cesa, no da tregua, para adentrarse en los problemas en su diversa complejidad; sobre todo, cuando el compromiso del intelectual pone en riesgo sus principales ideales y prácticas y se ve urgido de crear espacios para saber ventilar la suma de conflictos en la que todos debemos participar y resolver. Hace fe de este credo de acción y busca fórmulas de activismo donde al favorecer el encuentro entre los más equidistante sectores de la sociedad, se pueda lograr un clima de colaboración donde priman las ideas libertarias, emancipadoras y de equidad social. La búsqueda de esta posibilidad la propone desde una academia que no debe quedar excluida o exenta de tal responsabilidad en la construcción y participación del desarrollo público de la política y la gobernabilidad.

La polisemia de la palabra en el diálogo político

El pensamiento de Rigoberto se recrea de muchas maneras. Por todas partes sus escritos pintan de palabras las páginas de los libros y revistas, los panfletos y los periódicos. Ningún escenario le es indiferente pues sin menoscabo de éste o de aquél, todos son propicios para la opinión crítica y franca, el análisis puntual y sugerente con el que decanta la lucidez de su palabra.

Eventualmente se puede encontrar desolado por el estilo indolente de aquellos adversarios que apuestan por encubrir o falsear la realidad en un esfuerzo teórico que le hace sospechar de una inteligencia diestra para contradecir. Sin embargo, Rigoberto no pierde de perspectiva el horizonte existencial de las palabras a través de una pragmática que incide objetivamente en la constitución de un diálogo público y con el otro.

Sólo su apología por el diálogo al mejor estilo socrático se transforma en una praxis de frónesis que la lleva de la mano, porque al final el imperativo no es enmudecer y terminar los días igual que ese polvo envejecido por las telarañas, que adornan los anaqueles de las glorias pretéritas que reviven con la adoración de los mitos. Se trata de implosionar la palabra desde dentro en su sustantiva vitalidad, allí, en ese nido de la imaginación donde la palabra florece como las espigas del trigo: entre la corteza que lo abraza hasta que el sol lo despierta en fibra granulada que crece al calor de la tierra mientras se doran sus colores.

La palabra en Rigoberto es un culto a la palabra en su hablar acentuado por las voces que la pronuncian y los oídos que la escucha. Presupone que nadie puede eludir ese canto de sirena que es el conversatorio: espacio de encuentro entre las palabras y sus hablantes, en suprema libertad para opinar siempre en voz alta, el único orden de ley que le otorga a la palabra de quien se alza con la más diáfana retórica argumentativa.

En esa fuerza constante de la argumentación, sobre todo para contradecir, oponer, cuestionar, es que Rigoberto se hace artífice de la escritura, o sea, la figura impresionista con la que la palabra vuelta caligrafía, dactilografiada, penetra con su potencia cognitiva y coloratura visual o fónica, la *poiésis* de la idea en su *physis* cultural. Es la palabra en su forma de verbo y es el verbo en su forma personal para

cada uno de los que escuchan, quienes escuchan el concierto de la pluralidad de las voces.

A través del discurso se va escudriñando el complejo mundo significativo de la palabra como praxis constituyente para el desarrollo del diálogo. No deja de insistir Rigoberto, a través de su escritura, en los diferentes niveles de expresión comunicativa del discurso oral y escrito. El oral que se debe a la audiencia que en su intento de aprender a escuchar en público eso que todos escuchan a la vez, pero que no siempre interpretan en el sentido colectivo donde la palabra se hace pública para otros.

Es decir, en el escenario político donde la palabra se hace y representa el cuerpo societal donde se hablan los unos a los otros, por diversas mediaciones, para hacerse de ella y realizarla como una opinión pública, efectivamente, todos pueden participar y dialogar. Quizás la gran misión democratizadora que intenta Rigoberto inducir en el proceso de los desarrollos políticos del poder es la intromisión de la palabra pública del diálogo como una experiencia con el otro sin la que ningún poder puede ser interpelado comunicativamente en las praxis sociales.

Se trata de comprender el uso de la palabra en sentido más libertario y dialógico que le permite a quien habla plantearse debidamente aquellas interrogantes sustantivas necesarias para la interpretación y la significación. Se requiere de un saberse preguntar lo que se desea debatir para poder discutir dialógicamente el consenso que generalizará los grados de verdad que necesitamos compartir para asumir las posibles alternativas propias de la conflictividad inherente que es parte del ejercicio del poder. Se trata sin más, a juicio de las ideas de Rigoberto, de cuestiones de sentido y referencia entre política y gobernabilidad, democracia y participación, legalidad y fuerza.

Es impostergable desmitificar las palabras porque éstas no son neutras. La principal facultad racional de cognición, es decir, construir conocimiento objetivo de la realidad, es hacer con las palabras juegos de significación suficientemente comprensibles que nos permitan no perder de vista la vida material y subjetiva de los sujetos de habla. El terreno por excelencia donde se deben disputar los poderes es el de las prácticas de sentido. No es posible admitir otro terreno de encuentro con los horizontes donde los otros, nosotros, debemos ser accesibles a

las interpretaciones de la comunicación. En estos tiempos de posmodernidad lo que señala Rigoberto, en nuestro ámbito político sensiblemente regulado por el dominio discursivo que imponen la reproducción ideológica de los medios, es aceptar, en un cara a cara, el diálogo con el otro, enfrentarnos y reconocernos a través de las palabras sin radicalismos o prepotencias.

Se debe buscar y lograr a favor de la justicia procesos de diálogos que le permitan a la ciudadanía sentirse plenamente integrada a la institucionalidad del poder que les gobierna. En esa dirección se deben plantear los objetivos que debe obtener el Estado por medio de la participación lo más directamente posible con sus gobernados, pues son éstos quienes deben gozar de los derechos políticos que tensan la dirección de gobierno en un sentido u otro, de acuerdo a la importancia de su participación en la toma de decisiones. Por consiguiente el uso público de la palabra no debe ser entendido como el dominio de un poder que debe responder en obediencia normativa a que el Estado lo es “todo”, sino un eje sobre el cual se generan múltiples relaciones de transferencias por donde las fuerzas gubernamentales del poder van tejiendo los sistemas de integración social.

El concepto de Estado en Rigoberto no supone en modo alguno una estructura que se auto-re-estructura sin colocar en riesgo los medios utilizados para la obtención de fines políticos a los que inevitablemente debe suscitar la adhesión de la sociedad en general. Se interesa mucho más por evaluar e interpretar los ámbitos de emergencia de los riesgos que resultan de la conflictividad social y que debe ser exhaustivamente investigada para dar cuenta de aquellas urgentes necesidades sociales que reclaman cambios agudos, radicales, que pueden hacer viable una concepción del poder del Estado directamente comprometido con la autonomía de la voluntad popular. Esa voluntad tiene una voz que se expresa por medio de una diversidad de actores sociales que pujan por el reconocimiento político en un marco de prácticas contestatarias que muchas veces sobrepasan las directrices de las instituciones reguladoras de la sociedad civil. El uso político de la palabra sobreviene del interés por afirmar la dimensión práctica del diálogo en la construcción de los sentidos sociales con los que el poder se reviste.

Es necesario un programa de intervención social que responda a los desafíos de la comunicación social actual donde se registra el predominio mediático sobre la palabra en su sentido de voz pública; es decir, de interventora política en la voluntad popular. A esa libertad del uso de la palabra Rigoberto responde desde varias trincheras intelectuales, privilegiando al final de sus años, la palabra del discurso político a través de la prensa escrita con su columna “A tres manos”. Observamos en ese proyecto comunicacional otro modo de ver y entender la política y la presencia del Estado en la sociedad. Por un lado, su interpretación de la política es diáfana: sentido del poder y contexto de fuerzas. Una dialéctica que en manos de los sujetos de las praxis suben o bajan, van de izquierdas a derechas y viceversa. La política vista de alguna manera de acuerdo al principio de Arquímedes. El estado es el badajo de la política, es decir, el golpe de campanadas a través de la legalidad de la que toma su sentido y resonancias. La política es el ámbito de encuentro con el poder público de la palabra, es decir, la voz del pueblo. El estado es esa forma de representación institucional que debe dar cabido a los discursos pues se presume que el diálogo en su pluralidad le pertenece subjetivamente a todos.

Tiempos (críticos) de la posmodernidad y pensares complejos

Ya no es posible seguir admitiendo la premisa de que es posible observar el horizonte desde esa línea final que lo corta en un finito visual. Hay más de uno en esta trayectoria lineal del horizonte que se pierde a la vista. Es más, existen otros horizontes más allá, posteriores, muchos de ellos imperceptibles a la mirada pero presupuestos por la intuición imaginaria de las percepciones. Seguramente nuestra comprensión del espacio tiene mucho que ver con estas ideas que penetran la realidad para disociar, fragmentar, ese núcleo duro causal y germinar de los sistemas de totalidades cerradas. El agotamiento de un modelo de racionalidad unívoca es insostenible después de interrogarnos escépticamente acerca de una comprensión absoluta que nos pueda dar explicaciones del mundo siempre determinado por la cognición de teorías, metodologías y epistemes en irrestricta conexión nomológica.

El pensamiento no se abre al mundo en un acto único de la intención consciente de socavar el mundo para reproducirlo tal como la

aprehendemos objetivamente. Ya es antes de nuestra cognición un mundo en crisis, caos, permanente devenir, incierto, mutable al que nos asociamos mientras más nos transformamos conjuntamente. La experiencia racional tan contingente en el tiempo ya demuestra en los hechos empíricos la de sustanciación de la realidad como condición fenomenológica de los cambios de los seres y de las cosas.

No es posible alguna realidad imperecedera, pues predomina en todo el sistema de existencia la nada, el no-ser. Por consiguiente, el mundo es una necesaria retransformación en una discontinuidad que no le permite una auto constitución universal y estática. Si no ocurre así en la naturaleza, menos aún en los seres vivo, principalmente en el ser humano que es a la vez sujeto de su praxis de transformación subjetiva. Otro horizonte epistemológico surge en la escena de la racionalidad moderna que es el resultado de la crítica al dogma de la racionalidad uniforme y unívoca.

Rigoberto Lanz introduce una notoria y vigorosa discusión en torno a una concepción del mundo y de la vida, es decir, de la política que sitúa al sujeto de la praxis en otra temporalidad que le permite interpretar el sentido de la existencia a partir de correlatos, convergencias y disociaciones que fragmentan y reconstruyen permanentemente el sentido objetivo de la realidad de los sistemas de cognición científicos. Nuestra percepción del tiempo en clave posmoderna desarticula el tiempo de nuestra creencia en su presencialidad lineal pues lo transforma inevitablemente en una estática del pasado del que nos servimos para repetir el presente vivido.

Por el contrario el tiempo se recusa inexplicablemente, no es posible una racionalidad a priori, para instrumentalizarlo formalmente en algún tipo de lógica, es un devenir abierto a cualquier acción que potencie la emergencia de su sentido y de su acto en el presente. Es decir, las circunstancias del caos le sirven de entorno emergente a una aparición que en cualquier momento sorprende porque es indescriptible. Ningún principio universal lo hace homogéneo porque la temporalidad del ser que es sujeto de la existencia es diversa a la vez que difusa. En este sentido el mundo es un tiempo abierto, de acceso o salida.

Las representaciones del mundo no son más que formas particulares de la experiencia de la razón para dar cuenta de un sentido

u otro que puede tener el tiempo en la comprensión de la realidad. Rigoberto encuentra en la lectura reflexiva de las teorías del logos posmoderno su crítica a la razón dogmática tan cartesiana que disciplina el logos al reducir el pensamiento a pura lógica deductiva en su esfuerzo por evitar el campo existencial de la subjetividad práctica de la razón.

A esta nueva episteme, es decir, praxis existencial de la temporalidad en la que se hace insurgente cualquier forma de constitución de la experiencia racional, es que Rigoberto enfila su programa epistémico para reflexionar críticamente cualquier dogma de la racionalidad que en su intento hegemónico busca anular en su alteridad los otros logos de los sujetos. De la mano de Maffesoli, principalmente, y a través del laboratorio vivencial en el que convirtió el CIPOST, Rigoberto despliega una epistemología postmoderna de la racionalidad compleja que le va a permitir hacerse un intérprete de las temporalidades del tiempo. Quizás fue la decantación de esta impostura científica y humanística tan alejada de los dogmas positivistas de las ciencias y de las academias, lo que le ocasionó a Rigoberto esa inevitable y fatal incomprensión en escenarios donde su presencia era cuestionada. Su práctica epistémica de crítica posmoderna la empalma dialécticamente con el pluriverso de saberes que traspasan la ortodoxia de las disciplinas con la los espacios fenoménicos de la transdisciplinaridad de orden complejo.

El diálogo posmoderno que propone Rigoberto delibera críticamente acerca de las estructuras de poder del centro de los dogmas de la razón, en cualquiera de las teorías o metodologías propias de la modernidad. Es decir, ataca directamente el sistema de interpretación con el que comprende la sociedad y la política, las ciencias, a partir de lógicas de simplificación, binarias y de síntesis. Formas categoriales que la razón cognitiva unifica y reduce la diversidad o diferencia. Para pensar desde la complejidad el tejido de la correlaciones sociales transcurren en permanentes espacios de bifurcación impredecibles.

La principal originalidad de esta impostura epistémica es que no admite la estática del tiempo presente en un solo sentido pues nos daría una falsa imagen de la multiplicación de escenarios que conjuntamente coexisten y presionan de manera aleatoria para surgir a la realidad,

siendo que no siempre esta insurgencia es la que puede tomarse como la que unifica o determina el conjunto societal en su desplazamiento. Son otras las narrativas culturales y políticas de la vida pública que no están enmarcadas en las categorías universales de las teorías científicas, los ejercicios de convivencia y comunicación intersubjetiva que se desprenden del campo ético-moral, las reconfiguraciones ideológicas del poder, las vanguardias de los movimientos y colectivos sociales, se desmarcan de los patrones dimensionales de la institucionalidad que es tutora y ductora del sistema de normas. Indiscutible la provocación con la que Rigoberto pone en escena su profunda reflexión de contra poder y anti sistema para repensar la política a partir de una apertura que permita democratizar los usos del poder que debe permitir el reconocimiento de una multiplicidad de actores que se comprometen la justicia y la equidad en cuanto bien compartido.

Las perspectivas en que se construyen las esferas de comprensión e interpretación del pensar complejo fluctúan a ritmos asimétricos. No es posible mantener la idea de unidad y de orden como instancia de actualidad para la presunción de una igualdad y paz universal. Los procesos y sus movimientos son otros de muy contraria naturaleza de esas categorías apodícticas con las que el mundo nos paraliza debido al peso de sus objetivaciones o alienaciones. Hasta hoy la política ha querido tratar al pueblo y al ciudadano bajo un patrón de conducta que se debe superar con la cancelación o anulación de estructuras como las de “partido”, “iglesia”, “sindicatos”, “universidades”, “Estado”, “nación”, etc., que están al servicio de una atomización del pueblo en estamentos, parcialidades, que distorsionan las principales características originales de los individuos en su aproximación con los otros.

Todos los momentos de su vida le fueron propicios para plantearse retos, desafíos, urgencias que las socorría con una voluntad de trabajo supra normal e inagotable porque, precisamente, “todo se derrumba” incesantemente y dependemos de nuestra capacidad para imaginar y recrear el mundo de la vida desde otras miradas y esperanzas, esas utopías sin las cuales el porvenir no puede ser considerado como expresión de la libertad. Los puntos cardinales de su pensamientos están demarcados, nos toca ahora en América Latina construirnos la cartografía social, política y discursiva, que nos permita

investigar con rigor cuáles son los escenarios posibles para que las luchas sociales y el espíritu revolucionario de las vanguardias siempre acompañen a Rigoberto hoy póstumo, a través de la voz de los pueblos.

Bibliografía

Rigoberto Lanz. *Discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica*. UCV, Caracas, 1993.

Rigoberto Lanz. *La deriva posmoderna del sujeto*. UCV, Caracas, 1998.

Rigoberto Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. FACES-UCV, Caracas, 2006.

Con Rigoberto Lanz en la memoria

Eric Núñez Lira

Pórtico

He aceptado escribir unas cuantas líneas sobre trayectoria y pensamiento de Rigoberto Lanz, únicamente, por tres motivos, a saber:

La amistad con quien la prodigó generosamente, conduce a una reciprocidad sin límites. Sus iniciativas, sus aventuras como solía decir, nos involucraron desde la época estudiantil, pasando por numerosas circunstancias y acontecimientos políticos, universitarios académicos, intelectuales, culturales, personales y emocionales, hasta unos días antes de salir para la clínica por última vez. En una oportunidad, que no sabría situar ni fechar, comentábamos un libro de Derrida “*Políticas de la Amistad*”, recuerdo una de sus frases: la amistad no es solo la fraternización visible, es una corriente subterránea, irruptiva de socialidad, se vuelve fecunda y alcanza a instalarse en la memoria, o, fracasa y toma el camino del olvido. Creo que tenía razón.

El segundo motivo, es honrar a ese pequeño grupo de Valencia, a quienes, en una de sus clásicas ocurrencias nos denominó “*Núcleo Duro*”, donde, muy a pesar de la orfandad provocada por su ausencia, han continuado los diálogos, intercambios de documentos, materiales fotocopiados, exposiciones, comentarios de obras, almuerzos, como cuando él nos acompañaba. Este trabajo debía insertarse en el texto colectivo del grupo; sin embargo, por decisión de ellos y ellas me plantearon que fuese enviado individualmente, aunque con el mismo desenfado y el talante de conversatorio del texto colectivo; cuestión de mi mayor agradecimiento, porque me siento bastante lejos de producir un documento académico sobre Rigoberto y su obra, con referencias, aparato crítico, etc., salvo los señalados en el contenido.

El tercer motivo, naturalmente, es atender la invitación extendida por Magaldy Téllez, para participar en una obra colectiva concebida como homenaje a la trayectoria, al pensamiento y la práctica intelectual y académica de Rigoberto en su tránsito por este mundo. Le agradezco sin reservas, su preocupación e interés porque nos integráramos a la pluralidad de voces deseosas de tributar unas líneas al gran amigo, a sabiendas que nada colma este vacío.

Hace más de un año, Rigoberto se marchó definitivamente después de una dura lucha contra una agresiva enfermedad que, finalmente logró vencerlo; después de una última estadía en su Guayana natal.

Tengo la obligación de escribir concisamente, por respeto a muchos que quieren y tienen algo por decir sobre la trayectoria fecunda del amigo, maestro, colega, consejero, hermano; también, por respeto a un espacio editorial, por definición limitado, tal como nos ha convocado la hermana de tribu, Magaldy Téllez.

El mejor homenaje que le podemos hacer es decir algunas cosas sobre sus angustias, preocupaciones reflexivas, sus polémicas y confrontaciones, sus capacidades como organizador de eventos para materializar ideas, las cualidades adquiridas con tesón como periodista de opinión; en fin, el académico, investigador y docente. Si quedara espacio, opinar sobre sus obras, aunque yo prefiero dejar eso para momentos donde exista más distancia temporal y una visión de conjunto más completa sobre su faena intelectual.

Tengo el pálpito sobre un Rigoberto dilatado en el tiempo, donde otras generaciones reconocerán en su pensamiento, un testigo imprescindible, un actor que le tomó el pulso a esta época latinoamericana y venezolana y se lanzó a la conquista de su presente, comprensión mediante. Por eso mismo no soy partidario de someter su pensamiento a reducción estableciendo vínculos bilaterales con determinados autores con los cuales compartió, discutió, transmitió preocupaciones y adquirió influencias, alguna de ellas muy notables en parte de su obra.

Él era una avalancha que arrastraba múltiples modos de pensar de las más variadas orientaciones, necesitaba colocar en diálogo sus perspectivas y afirmaciones, de allí la constante convocatoria a seminarios, talleres, conversatorios, participación en congresos y en

cualquiera actividad, capaz de garantizar fecundidad para un temario visualizado con antelación, como posiblemente cargado de vitales discusiones, ubicadas en escenarios universitarios nacionales e internacionales. Por allí pasaron eventos sobre la crítica en la Escuela de Frankfurt, Marcuse en *Razón y Revolución*, Marcuse y el Marxismo Soviético, Marcuse y el *Hombre Unidimensional*. Más atrás estaban diversas discusiones sobre la Teoría Marxista, más acá estaban La Modernidad y sus múltiples crisis, política, cultural, técnica etc., las diversas modalidades del Fin del Sujeto, las Agendas Posmodernas, las Derivas Posmodernas, entre ellas, las del Sujeto, hasta alcanzar la organización de discusiones fecundas sobre la trayectoria de Michael Maffesoli, plasmado en eventos y publicaciones sobre esa obra de tanta presencia en su propia reflexión; y así hasta el fin. No pretendo ser exhaustivo, es decir hasta el “*Paradigma de la Política*”, recogido en el texto *Izquierda gobierno, Política, Poder y Hegemonía*, editado por el Decanato de Educación Avanzada de la U.N.E.S.R., donde detecta y señala como se abre paso muy lentamente una reconfiguración de lo político y en cuya agenda de debates las propuestas de Toni Negri juegan un papel determinante. Sin embargo, lo que me interesa rescatar en este momento es lo significativo que era para el pensamiento de Rigoberto lograr la conformación de la pauta de diálogo y discusión en cada una de las coyunturas teóricas precisas; agendas, desde luego, en permanente transformación.

Sería muy extenso establecer los vínculos, de cada coyuntura intelectual con nexos grupales o individuales con los cuales entabló acuerdos o discrepancias fértiles, reconozco que habrá de hacerse más adelante, por ahora me conformaré con referir tres circunstancias donde sus antenas sintonizaron con repertorios repletos para compartir.

La primera fue con la escuela de pensamiento social cimentada por Agustín Cueva el sociólogo ecuatoriano, ex director de la Escuela de Sociología de Quito, egresado de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y profesor por muchos años en la Universidad Autónoma de México. Allí se compartieron y se diferenciaron en múltiples asuntos. Cueva tuvo un peso considerable en la reflexión sociopolítica latinoamericana, su crítica devastadora a los dependenciólogos (Cardoso y Faletto, Bambirra, Marini, Dos Santos etc.)

fue memorable, igualmente lo fue, su crítica al Gramscismo contextualizado en América Latina y a las democracias restringidas surgidas en el subcontinente por allá en la década de los ochenta del siglo pasado.

Rigoberto compartió mucho su visión refrescante de un genuino marxismo latinoamericano, su concepción y manejo fuerte del concepto de crítica, como crítica radical; su posición incorruptible y sin concesiones en la comprensión de lo que todavía llamamos América Latina; también su manejo prístino y firme del ensayo y el lenguaje. Hay relaciones que hacen mucho ruido, otras en cambio, pasan por debajo de la mesa y quedan en la penumbra. Rigoberto sintió gran tristeza, me consta personalmente, con el fallecimiento, en plena madurez intelectual, a los 55 años, durante 1992, de Agustín Cueva.

Una segunda circunstancia que desearía rescatar es la de relaciones que cultiva en México desde la década de los 80 del pasado siglo, cuando tuvo la oportunidad de vivir allá y construir vínculos intelectuales con Enrique Semo, Pablo González Casanova, Fernando Castañeda y Atilio Borón, junto a un largo etcétera. Allí estaban los intelectuales chilenos, argentinos, uruguayos y brasileños exiliados y expulsados por el terror pinochetista y las dictaduras de Seguridad Nacional, quienes se quedaron trabajando un periodo más extenso en el alero académico mexicano.

De ese tiempo vienen los nexos con Centros de Investigación y Estudios ubicados en diversas Universidades, aunque principalmente en la U.N.A.M. y en el Colegio de México. Estos nexos se van a trasponer a la década del 90 con órganos editoriales de Ciencias Sociales y Ciencias Políticas, es el caso de la revista *Convergencia*, dirigida, entre otros, por Jorge Arzate Salgado; pero, quizás, fue con la revista "*Metapolítica*" con la que Rigoberto trenzó vínculos más estrechos, el órgano editorial fundado por Cesar Cansino y posteriormente dirigido por Israel Covarrubias. "*Metapolítica*", ha contado durante varios años en su Comité Editorial con nombres como los siguientes: Roger Bartra, Néstor García Canclini, Claude Lefort, Steven Lukes, Celso Lafer, Giovanni Sartori, Enrique Semo, Danilo Zolo, Gianni Vattimo, Philippe C. Schmitter, Jean Meyer, Lorenzo Meyer, Agapito Maestre, Jesús Martín-Barbero, Javier Roiz y cerramos con nuestro Rigoberto Lanz, entre otros miembros del Consejo de Redacción y el Comité Editorial de esta revista

mexicana dedicada a discutir y a divulgar las confrontaciones en los campos de conocimiento como la Ciencia Política y la Filosofía Política, así como, las parcelas de saber aledañas o contiguas.

Además de rescatar la presencia de Rigoberto, en este equipo editorial, he traído la experiencia de “*Metapolítica*” porque de esa convivencia nos beneficiamos todos los preocupados por los temas trajinados por él. Allí están nombres que estuvieron en los seminarios convocados por el C.E.A.P.-F.A.C.E.S., U.C.V. (Comisión de Estudios Avanzados y Postgrados de F.A.C.E.S.-U.C.V.), también, por el Doctorado de Ciencias Sociales-F.A.C.E.S.-U.C.V. y por el Centro de Investigaciones Postdoctorales, el siempre recordado CIPOST. Seminarios, cursos, conversatorios, con Agapito Maestre, Jesús Martín-Barbero, Javier Roiz, Lidia Girola, Mariflor Aguilar, entre otros y otras, fueron posibles gracias a este descomunal esfuerzo de Rigoberto.

Traigo a escena solo dos nombres capaces de mostrar la sensibilidad, la discusión de altura y la interfecundación de subjetividades a las que apostaba nuestro homenajeado. Agapito Maestre con su estilo punzante, a veces hiriente rechazaba frontalmente toda idea con olor posmoderno, sin embargo accedió gentilmente a prologar el libro de Rigoberto *La Deriva Posmoderna del Sujeto, para una Semiótica del Poder*, lo denominó “*Valentía Cívica, o, Pensamiento Fuerte*” donde valora la obra, valora al hombre que la escribió, sin ceder, un ápice en su desparpajo por lo moderno y lo posmoderno.

Con Javier Roiz sucedió algo semejante aunque por diferentes angustias; le interesaban los intersticios deficientes, en circunstancias pestilentes, de la crisis de la modernidad. Al no poder superar las amputaciones culturales sufridas en épocas anteriores por parte de la democracia moderna actual, no estaríamos en presencia de una modernidad inacabada a lo Habermas, sino ante una modernidad con déficits cuasi genéticos culturalmente hablando y haciendo experimentos políticos que casi siempre culminan en autoritarismos donde mentalidad y pensamiento colectivo terminan sometidos a una manipulación absoluta desde un pensamiento pilotado y donde la endeblez de un pensamiento posmoderno no es alternativa ni salida. Para Rigoberto este planteamiento significaba exigirse a fondo para demostrar dos cuestiones: una, que la negatividad de la razón moderna no tiene salidas hacia ninguna síntesis, hacia ninguna solución

esperanzada y la otra, que el pensamiento posmoderno que él encarnaba no era una sustitución, ni alternativa a la crisis de la modernidad, que la posmodernidad critica es la constatación de una tragedia. Pero algo es indudable para alcanzar esos picos de pensamiento, es necesario pasar por el tamiz de un diálogo paciente irreverente y descarnado.

Creo, llegado el momento, de acercarnos a la solicitud del “Núcleo Duro” de Valencia, uno de los tantos y tantos que Rigoberto estimuló en casi todas las Universidades Venezolanas con resultados prolongados y fecundos unas cuantas veces y efímeros en otros. Ese petitorio consiste en decir unas palabras sobre las relaciones entre Rigoberto y Michel Maffesoli. La verdad, no sé cuando comenzaron sus intercambios intelectuales; lo cierto es que las críticas y metacríticas de los múltiples rostros de la Razón, más el frecuentamiento de pensadores posestructuralistas y posmarxistas venían distanciando a Rigoberto de discursos normativos, del “deber ser” al que obligan las fidelidades, a la cada vez más dudosos sujetos históricos y, en consecuencia, el distanciamiento de los meta e hiperrelatos respectivos.

Fueron muchas las fuentes, posiciones y pensadores de este periodo, pero es de justicia reconocer en Michel Foucault a uno de los autores y guías de pensamiento cuya obra resultó decisiva para la soldadura de la transición hacia otro modo de pensar. Lamentablemente no puedo detenerme sobre la germinal fecundidad de Foucault en la mirada intelectual de Rigoberto; nada más, a principio de los 90, Rigoberto organizó media docena de eventos nacionales sobre Foucault, entre seminarios, cursos y conversatorios en diversas universidades y centros culturales del país, mas sus clases en el Doctorado de Ciencias Sociales, agréguele, donde él participó en diversos centros europeos y latinoamericanos. En otra oportunidad me referiré con más detalles a esta singular coyuntura intelectual de nuestro amigo.

En cuanto a Maffesoli, lo ha dicho en múltiples entrevistas (Maffesoli), al punto al que llegó con su *Lógica de la Dominación*, editado durante 1976, marca una encrucijada con los discursos trascendentes donde el peso del pasado y el futuro aplastaban al presente y toda indagación sobre el mismo, como lo ha dicho en reiteradas ocasiones, el conocimiento, guiado por la Razón a secas, le prescribía a la realidad del

presente lo que debía ser, cuando el papel del conocimiento es seguir lo que se es, o, va siendo.

Las preocupaciones Maffesolianas sobre como comprender la realidad del presente van siendo recogidas desde *La Conquista del Presente* (1979), siguen con más acuciosidad en *El Conocimiento Ordinario* (1985), verdadero ejercicio de nomadismo intelectual, aventura del espíritu en la comprensión del mundo contemporáneo, teniendo como trasfondo el pensamiento libertario. Tres desafíos en conexión directa con el vagabundeo espiritual de Rigoberto, aunque este pudiese ir más a fondo y desde otras bases. Luego seguirían dos libros fundamentales entre las relaciones de Maffesoli y Rigoberto. Se trata de *En el Crisol de las Apariencias*, publicado en francés con el título original *Au Creux des Apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, en 1990, que hubo de esperar 17 años para su primera edición en castellano (siglo XXI México, 2007). El otro es el muy publicitado... *El Tiempo de las Tribus, El Ocaso del Individualismo en las Sociedades Posmodernas*, cuya primera edición en francés es del año 2000 y la primera en castellano es de, 2004 (siglo XXI Editores, México), aunque existe una reproducción parcial que es de 1988 (Fue la que recogió editorial Icaria-España 1990).

Soy puntilloso en el relevamiento de estas dos obras porque en ellas se encuentran, plenamente, las cartas de presentación de una sociedad posmoderna a saber, el ir y venir entre razón e imaginario, o, entre la razón y lo sensible; el hedonismo de lo cotidiano se subtiende y soporta, potente y subterráneamente toda la vida en sociedad; el vínculo social, se ha vuelto emocional de un modo tal que lo esencial es lo que experimenta con el otro, surgiendo una manera de ser, es decir un *ethos* capaz de ir moldeando una *ética de la estética* (Maffesoli, en el *Crisol de las apariencias*). La posmodernidad estaría configurada por elementos dispares en una permanente interacción entre agresividad y amabilidad, amor y odio, conjugándose a pesar de su contradictoriedad, una específica solidaridad de carácter completamente diferente; se trata de una solidaridad subtendida por las identificaciones en lugar de las identidades de la modernidad, predominan las personas con diversas máscaras afiliadas a los tótem emblemáticos, sustancia de sus identificaciones. Entre la ética y la estética se despliega un movimiento circular, cíclico, donde la ética congrega y cohesiona los grupos, la emoción compartida se convierte en estética y el proceso regresa de la

estética a la ética, se revierte y dependiendo de la fuerza existente en uno u otro polo se observará lo que determina la mayor o menor intensidad de la existencia.

Lo anterior, no es un juego de intersubjetividades para sustraernos de cuestiones cargadas de consecuencias, decisivas y urgentes en nuestras sociedades, las de centro y las de periferia. Además como son cuestiones de las que la razón moderna no da cuenta, hay que plantearse cómo y desde dónde pensarlas. Se trata de buscar modos de pensamiento para tender nuevos puentes hacia los actuales regímenes de verdad; no olvidemos que la noción legada por Foucault, *una estética de la existencia*, permite abrirse hacia la inclusión del *uso de los placeres*, como parte muy significativa del tipo de comprensión que nos está exigiendo la vida social en tiempos de posmodernidad.

En cuanto al *Tiempo de las Tribus*, texto donde Rigoberto, derramó diversas reflexiones y múltiples comentarios fuesen de acuerdos o, desacuerdos, diremos cosas relativamente breves.

Es una obra en la que al individuo racional, autónomo, moderno, lo observamos en un declive indetenible junto a valores societales suprarrelevantes como la idea de progreso, hoy en franca bancarrota; ante la insurgencia subterránea de contravalores, cuya incidencia paulatina ha venido carcomiendo lo instituido. Ha sido una obra de fuerte impacto sobre los centros intelectuales y de pensamiento en América Latina porque contrapone a Europa y América, con mayor acento sobre nuestra América; como quiera que la posmodernidad es un espacio donde irrumpen las dinámicas contradictorias y paradójicas, entonces, al mirar la historia latinoamericana, se observa a las paradojas como una constante en su trayectoria. La paradoja es un modo, una noción heurística donde, el "*objeto*" y su contrario, permite comprender el avance de la posmodernidad en las sociedades contemporáneas; la paradoja es intrínseca a la vida social, donde no hay dicotomías duras y puras sino espacios como los mercados, la plaza pública, las mentalidades populares, allí todo se entrecruza, se reencuentra, no hay una lógica de tipo dialectico donde es norma superar antítesis y alcanzar síntesis; en la posmodernidad, todo va y viene entre una circunstancia y la que se aproxima...

Maffesoli, a propósito de esta contraposición entre Europa, territorio de una modernidad acabada, y América Latina, como el lugar

donde parece que se elaboran los valores posmodernos, construye una especificidad demostrativa entre los escenarios históricos del drama y del retorno, con la posmodernidad, de lo trágico. El drama sería el gran estimulante de las civilizaciones europeas, superar todos los males posibles, lograr el bienestar en sus máximos niveles, apoyados siempre en la esperanza de un progreso, ad infinitum, cada obstáculo deberá ser vencido y en el reino de las necesidades habrá solución para cada una de ellas, paradójicamente, desembocando en sociedades inertes, con muy bajo sentido de la intensidad social.

En cambio, los países latinoamericanos tendrían una tendencia hacia lo trágico, es decir, no se trataría como en lo dramático de superar los males y las imperfecciones alcanzando soluciones de bienestar y felicidad; la tragedia coexiste con los males por mas deplorables y horrendos que sean, se convive con la miseria, se lucha contra las injusticias, se padece y se denuncia el irrespeto a normas y reglas siempre frágiles, se busca realizar la vida, lo mejor posible, o lo mejor que se puede. En nosotros, incluso, más que en España cabría la célebre frase de Miguel De Unamuno sobre el *Sentimiento Trágico de la Existencia*.

En las ciudades de América Latina, se aloja una paradoja entre un sedentarismo circunstancial y la circulación social; la mirada sobre estas ciudades delata un mundo urbano cruzado por un nomadismo fragmentado y posicionado, junto a un sedentarismo transitorio. De seguirse extendiendo este proceso en un futuro no muy lejano, tendríamos que admitir plenamente una dinámica contradictorial, la de un nomadismo-sedentario, el cual ya ha configurado al nuevo fenómeno denominado, metafóricamente, tribalismo, o. nuevas tribus, metáfora, que designa a este trabajo.

Al *Tiempo de las Tribus* le siguió una reflexión de Maffesoli que fue una prolongación y proyección del neotribalismo, me limito a señalarlo y me abstendré de comentarlo en detalles. Se trata de: *La Part du Diable. Precis de Subversión Posmoderne* (Flammarión, Paris 2002). Con una primera edición en español: *La Tajada del Diablo, compendio de Subversión Posmoderna*. (Siglo XXI Editores Mexico-2005). Solo diré que trae un largo prefacio escrito en compañía de Daniel Gutiérrez, entre Ciudad de México y Paris en abril de 2004, denominado “*Anomía y Tragedia en el Mundo Hispano*” y un subtítulo Imaginario, “*Danzas y*

Diablos", dedicados más a estos temas en América Latina y en menor medida a España donde se prolonga la reflexión del *Tiempo de las Tribus*, donde tragedia, fiesta y muerte están entrelazadas en el imaginario de nuestros pueblos. Trae, además, un primer y último capítulo destinados a comprender el *mal*, una *Pequeña Epistemología del Mal*, el primero y una *Trasmutación del Mal* el último. Se trata de una comprensión del mal y sus modificaciones en tiempos posmodernos, nada que se parezca a la radicalidad del mal en un extremo, o a la banalidad del mismo en el otro extremo de la reflexión Arendtiana. Lo dejo hasta aquí.

Hay en Rigoberto un cuerpo de conceptos consensuado con el pensamiento de Maffesoli, como lo hay con Morin y la escuela Moriniana; más atrás con Guatari, Boudrillard y muchos más; a ambos les preocupa la vida en común, la vida colectiva y el colapso de la convivencia.

Rigoberto se interroga, desde los países latinoamericanos, *¿Por qué se vuelven, un enigma los conflictos que hacen estallar la vida en común, en estas latitudes, desde luego, en unos países más que otros?* Angustiosa, o pausadamente, va construyendo respuestas como las que siguen:

Hay atascamientos en la vida pública realmente existente, se trata de nudos determinantes en las condiciones de vida moderna, capaces de dificultar el cumplimiento de exigencias fácticas de la vida pública, cuyo sustrato sea la convivencia democrática de una manera prístina.

Estaríamos frente a sociedades que viven una honda crisis en su modernidad periférica, lugar donde emergen las características de una nueva socialidad, perfilada hacia una nueva transición, presionada por la configuración de fuerzas culturales subterráneas, encarnadas por experiencias colectivas, expresadas por grupos neotribales, en la acepción que Maffesoli le otorga a esta noción, sometida a una adecuación intensiva dentro del enfoque Rigobertiano. El asunto pasa por una clara señal de desconexión, de cláusulas modernas, por parte de agentes sociales implicados en múltiples prácticas y discursos orientados por una socialidad empática (dije bien, socialidad empática y no sociabilidad) de signo posmoderno y quienes casi, sin proponérselo, contribuyen al declive de la modernidad.

Con los afanes vanguardistas que siempre lo apuraron, piensa en diversas etapas de la posmodernidad, como aquellas, donde la obra Maffesoliana de madurez se convierte en una apoyatura formidable, para superar con urgencia los muertos y duelos, acarreados por la crisis de la modernidad en su caída. (Muerte del sujeto, fin de la historia, fin de las disciplinas etc, etc.)

De modo relevante en *Crisol de las Apariencias./ Por una Ética de la Estética*, y sobre todo, *El Tiempo de las Tribus./ El Declive del Individualismo en las Sociedades de Masa*, aunque también en *La Contemplación del Mundo* y *La Transfiguración de la Política*, de la mano con Maffesoli, pondera la existencia de muchas experiencias culturales y tupidas redes de sensibilidad, como para postular una nueva racionalidad civilizacional (Resonancias de Morin y Elias) y una nueva *Episteme*, con la suficiente consolidación para demoler, modos de representación, cognitivos, éticos, estéticos y afectivos, de anteriores epistemes, sobre cuyas ruinas, emergerían los conceptos, dispositivos e instrumental posmoderno, no como una alternativa sustitutiva, sino como quien colma un vacío.

Quemando tiempos a vertiginosas velocidades, Rigoberto consideró el momento como propicio para establecer un proteico estatuto del concepto “*posmodernidad crítica*” con todos sus dispositivos relativamente ordenados en una nueva “*caja de herramientas*”. Categorías, conceptos y nociones se irían configurando al calor, proporcionado, desde la salida a superficie, de un conjunto de prácticas y discursos, gobernados por la recién estrenada racionalidad empática (Maffesoli, *Elogio de la Razón Sensible*).

Entonces, viene su grito de batalla. ¡*No debe haber reservas en asumir, sin ambages, la existencia de un paradigma epistemológico posmoderno!* Pensamiento y Ethos posmoderno pueden verse como una conquista intelectual, como una potente sensibilidad labrada por el trabajo de muchísimos estudiosos dedicados a comprender estas realidades emergentes, surgida de una civilización en franco descalabro. Con deseos de devorar seres y tiempo, observa el humus levantado por múltiples voluntades, la de él incluida, en la tarea de cultivar e irrigar las semillas posmodernas, hasta ver crecer un frondoso paradigma de posmodernidad crítica.

Sin embargo, Rigoberto estaba lejos, de ser un optimista iluso; le agradaba hacer ejercicio de imaginación, a partir, de soportes provenientes de lo real, piénsese por ejemplo en su *Desde Posmopolis, tiempo Posmodernizado, el Arte de Narrar el Presente*, muy coloreada por el peso que le otorgaba a la extrapolación de las tecnologías de punta y el significado por adquirir en un futuro no tan lejano, vía sofisticación extrema, de una socialidad fuertemente tecnocratizada. A pesar, de su manifiesta voluntad de avanzar, se preguntaba por el *quantum* de sensibilidad disponible y por la acumulación de pensamiento logrado para dar cuenta de la “*ambiance*”, de la atmosfera intelectual y política instalada en las últimas décadas del siglo pasado y las que corren del presente. Nunca dejó de observar el nuevo clima cultural como posmodernidad emergente, donde surgían, simultáneamente el vacío, el todo vale, las más exultantes vacuidades, junto a una fuerte socialidad eclosionante capaz de abrir horizontes inéditos de transformaciones, de mutaciones donde las multitudes llegan a serlo, porque serian indefinibles sin la densidad de consciencia encarnada en ellas. Va de suyo que el trabajo de una intelectualidad posmoderna crítica tiene toda una faena por delante; desde Marcuse hasta el final, se reclamó de las utopías constructivas y necesarias, pero nunca le hurtó el ojo a un contexto poblado y cruzado más por dudas e interrogantes y menos por positividades plenamente configuradas. Desde esa posmópolis por venir nos saluda y espera Rigoberto.

Con Rigo aprendí...
En busca de un nuevo arte de pensar

Kory González-Luis

*...El aspecto esencial del arte de vivir
no reside en ningún tipo de
obligatoriedad moral, sino en el
trabajo responsable del yo en las
formas bajo las cuales configura su
existencia y encarna la experiencia
de pensar y vivir de otro modo...*
Wilhelm Schmid

*De qué estas formado, depende de la genética;
en qué te convertirás, de la política.*
J. Stanislaw

Preludio

Desde el principio del tiempo humano hasta hoy, el itinerario entre la vida justa y la vida buena ha marcado el compás de una historia cacofónica.

De la *salus plena* aristotélica a las *pasiones alegres* spinozianas —y, a pesar de los denodados intentos ilustrados por encontrar la fórmula de la racionalidad pura de la existencia moral que obviara la pasionalidad— se han abierto las mil veredas de las éticas del yo por las que ha transitado la modernidad y la contemporaneidad. Una travesía multiseccular de conflictiva búsqueda de una conciliación entre la propia existencia y la existencia del otro, entre la singularidad y la comunalidad. Armonía que parece seguir resistiéndose.

Vivir en el mundo, e interpretar esa vida más allá de las claves meramente biológicas, supone ser sujeto de influencias y experiencias que varían sustancialmente nuestra manera de ser y estar en él. Es una

inducida adopción de «estilos de existencia» (recurriendo a la expresión de Wilhem Schmid al referir la labor de Foucault). Esa nueva manera de entender la ética, expulsa de la escena aquellos preceptos meramente normativos, prohibitivos, para dar lugar a la autoconstitución de los sujetos; de esta manera, la ética queda radicalmente condicionada por una estética, el ser por «una manera de ser»¹.

El deseo de vivir de una determinada manera es el nuevo territorio de actuación al que se abre la ética, saliendo de su restricción a aquella voluntad primera de regular el comportamiento del individuo frente a sus semejantes; ahora, además, lo compromete consigo mismo y con el modo en el que quiere conducir su existencia particular.

Foucault nos apuntó un nuevo arte de vivir desde una concepción genealógica. Desde el desencanto de una asfixiante contemporaneidad, requería un nuevo 'estilo vital'; una forma de existir, de ser y estar en el mundo, superadora del irrespirable positivismo anegante, especialmente en cuanto a la relación saber-poder. Se trataría de un repensar lo ético a la luz de lo histórico, arribando a una especie de 'retorno de lo moral' sin nostalgias. Una genealogía desveladora del núcleo central de la ética que no es otro que «la *forma que se ha de dar a la propia vida y a la propia conducta*».²

El aporte foucaultiano desentraña de aquella antigüedad un replanteamiento de lo ético como lugar de reconfiguración del ser, sin mediaciones normativas preestablecidas, sin convenciones, cánones, esencias jurídicas, sistemas autoritarios o estructuras disciplinarias externas. Y es toda esa tradición del pensamiento la que le induce a considerar las estéticas de la existencia anunciadas (de Montaigne a Nietzsche, de Pico della Mirandola a Benjamin), como tecnologías del yo a releer y reactualizar para redefinir una otra teleología ética, vieja y siempre nueva: la de las formas que el individuo puede dar a su propia existencia, la de una nueva estética del vivir y un nuevo cuidado del ser. Alzándose, en suma, una propuesta de filosofía del arte de vivir como continua refundación ética; en reflexión y praxis modificadora del ser y el estar, transformadora del modelo mundo.

La genialidad del legado de Rigoberto Lanz, intelectual venezolano para Latinoamérica y el mundo, maestro y amigo, estriba precisamente

¹W. Schmid. *En busca de un nuevo arte de vivir*. Valencia, Pre-textos, 2002.

²*Ibíd.*

ahí: en esa exótica capacidad para un pensar aforado y multiverso. Vio, oyó, olió, gustó y palpó profunda e intensamente en el adentro, con una mirada, un oído, olfato, paladar y tacto del afuera; desató una lengua y una pluma de palabra directa, que atraviesa y trastoca, desde un estilo elegante y un compromiso amoroso con el mundo. Hizo alquimia con la acidez de la crítica, la acritud de la denuncia, la sal del ingenio y la dulce apertura. Combinó magistralmente el talento de las cuatro E: ética, estética, erótica, esperanza...y todo eso, además, lo brindaba, envuelto en una alegre pasión por la vida.

Hizo testimonio vital de la máxima borgiana que repetía, pues él mismo *“construyó como si fuera piedra la arena”*. Vaya por delante, pues, nuestra memoria agradecida y nostálgica.

Un pensar epistémico. Ante la lógica global

La realidad que enfrentamos, la realidad socio histórica, tiene múltiples significados. No es una realidad clara, inequívoca, con una significación cristalina y a la cual se le pueda abordar sencillamente construyendo teorías o conceptos (...).

Afortunadamente, desde hace algunos años a la fecha, hay grupos de intelectuales latinoamericanos que han comenzado a reaccionar frente a este hecho y que han puesto de manifiesto que muchos de los conceptos que utilizamos para entender el Estado, la sociedad, las desigualdades, la democracia, la cultura, incluso para entender las dinámicas sociales, la propia educación, no responden a conceptos que estén reflejando la realidad que llamamos histórica, sino que son conceptos acuñados en otros contextos y que muchas veces la academia los repite sin revisar debidamente si están dando cuenta de realidades concretas(...). Al no tener conciencia que se está dando un desajuste entre la teoría y la realidad que se pretende denotar, resulta que estamos inventando realidades (...).

La resolución, pues, no es teórica, en la medida que el problema es la teoría misma; por eso ésta requiere ser resignificada, revisada a la luz de las exigencias de las realidades históricas, muchas veces emergentes, nuevas, inusitadas, imprevistas. Ahora bien, si no es un problema que se va a resolver teóricamente, ¿cómo se resuelve? Es en este marco donde surge la cuestión importante de entender, y que se ubica en el plano de lo que de manera abstracta podemos definir como pensamiento(...). Siendo así, cuando

hablamos de pensamiento, ¿a qué nos referimos? A un pensamiento que se entiende como una postura, como una actitud que cada persona es capaz de construirse a sí misma frente a las circunstancias que quiere conocer. No se trata de decir: tengo los conceptos y construyo un discurso cerrado, lleno de significaciones; se trata más bien de partir de la duda previa, anterior a ese discurso cerrado, y formularse la pregunta ¿cómo me puedo colocar yo frente a aquello que quiero conocer?

Lo que no es una cuestión teórica sino más propia de lo que llamaría una forma epistémica de resolver el problema.³

El arte de pensar sin paradigmas, aquella irreverente propuesta que nos lanzara Rigoberto Lanz hace algunos años, era parte de su propio reto intelectual y vital, y tenía que ver con esa opción transgresora por una nueva manera de pensar. Se trata de aceptar la dificultad de colocarse frente a las circunstancias sin anticipar sus propiedades; posicionarse frente a las realidades políticas, económicas, culturales, medioambientales, construyendo una relación de conocimiento que no quede encerrada, ni pueda ser raptada, secuestrada, incluso nombrada en un conjunto de atributos o preconcepciones.

Vencer la tentación de ponerle un nombre a cada cosa es la primera dificultad de esta forma de pensamiento epistémico. Ya Bachelard nos recordaba que ese nombrar se había convertido en la tarea de las ciencias, y avisaba de los dos grandes riesgos que esto suponía: ponerle nombre viejo a cosas nuevas y creer que si no tienen nombre son innombrables. Es en la travesía entre ambos riesgos que se ubica el llamado pensamiento epistémico.

Todo el discurso que nos ha acompañado y conformado por siglos, amparado unas veces en incontestables mandatos de iluminación divina, otras bajo la irrefutable verdad de la ciencia (*cuál ciencia*, se preguntó Lanz en numerosas ocasiones), ha cobijado el modelo mundo en su interior, en un irreductible paraguas de lógicas incontestables. No, la contestación a esa apariencia de solidez y a su supuesta coherencia

³ H. Zemelman. *Pensar teórico y pensar epistémico: Los retos de las Ciencias Sociales Latinoamericanas*. Conferencia dictada en la Universidad Nacional de México. En *Enseñar a pensar*, publicación del IPECAL (Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina), 2001.

nunca ha sido fácil. Mucho menos cuando la brega habría de empezar en el propio pensamiento, en la transgresión de un sí mismo hábilmente capturado por la comodidad o la persuasión de lo establecido.

Es así que, circunscritos a un modo impropio de pensar y/o vivir, las realidades pensadas y/o vividas no dejan de ser realidades inventadas. Pero esa invención traducida en modo positivo a verdad (sólo lo real es verdadero, ...aunque sea realmente inventado), cierra categorialmente cualquier atisbo de traslocación, cualquier posibilidad de cuestionamiento fuera de la realidad misma que es sometida y somete. Es la garantía definitiva de un transcurrir humano que, a pesar de innegables logros y avances civilizatorios, va *de lo mismo a lo mismo*.

El asunto estará entonces, y dicho en clave posmoderna, al estilo lanziano, en distanciarse de los constructos que nos preceden, de los cánones metodológicos que nos contienen, del dogma que nos atrapa y envuelve y poder resistir el tambaleo de las afirmaciones absolutas, incluso las referidas a objetividad, rigor, claridad, coherencia, confiriéndoles el grado de relatividad que su resignificación espacio-temporal conlleva.

Liberarse de la condición de prisioneros, satisfechos o insatisfechos (al fin y a la postre, eso sólo ha marcado la diferencia entre el inquieto sufriente y el tonto alegre), emanciparse del armazón conceptual, metodológico y de las celdas técnicas que nos encierran, se convierte en la *conditio sine qua non* para la emergencia de nuevas realidades socio-históricas. Esto es, precisamente, lo que caracterizaríamos como la problemática o el desafío de un pensamiento epistémico.

Obviamente, asumir y encarar el desconcierto, la incertidumbre, el desmoronamiento del hábitat conocido (aunque se habite en disconformidad), no es plato de buen gusto; la intemperie, al menos de momento, es menos seductora.

El pensamiento ha de seguir a la historia e intervenir creativamente en los cambios que derivan de los procesos. Ello supone, en primera instancia, asumir las dos coordenadas básicas de mediación: el espacio y el tiempo de lo real.

Respecto del espacio —y siguiendo las claves que nos aportara Hugo Zemelman— entenderemos los fenómenos históricos como no lineales, heterogéneos y asimétricos; y, sobre todo, no están

predeterminados ni subyugados por ninguna razón suprahumana, *no están sometidos a la mecánica celeste de nadie*. Se trata de una realidad caleidoscópica y como tal hay que enfrentarla.

Una segunda exigencia tendrá que ver con el problema del tiempo. No se trata de un tiempo estático, de una realidad congelada o de constancia rítmica. Son tiempos múltiples, móviles, dinámicos. De modo que asistimos a fenómenos históricos que irrumpen y se interrumpen, que no ocurren de manera plana o longitudinal, que están atravesados por coyunturas, donde la lógica causa-efecto es a todas luces insuficiente cuando no es claramente equívoca. La realidad es una compleja e intrincada trama de relaciones, influencias, determinaciones recíprocas, sujetos diversos, cargas simbólicas y contextos múltiples, a modo de constelación. Y es desde un pensar complejo que hay que leer e interpretar sus diferentes universos de significación. De allí derivaría la pertinencia histórica del conocimiento y su capacidad de transferencia social.

He ahí el reto: tener vocación de construir un conocimiento otro que permita crear y recrear realidades y no se limite a describir y reproducir lo ya producido, o sólo dé cuenta, aunque sea críticamente, del discurso dominante. Las realidades sociales, económicas, políticas e incluso tecnológicas no se agotan en los parámetros de lo hegemónico. La realidad está dentro y fuera de los límites del conocimiento.

Discursos de dominación, por otra parte, cambiantes, alterables, desafiables; no en vano advertía Montaigne que las herejías de hoy podrían ser los dogmas de mañana y viceversa.

Por lo tanto, para poder reconocer esa realidad que está fuera de los límites de lo que se dice que es lo real en el plano de la economía, en el plano de los sistemas políticos, etcétera, necesitamos aplicar un razonamiento mucho más profundo, que rompa con los estereotipos, con los pre-conceptos, con lo evidente. Esa es la función de lo que aquí he llamado el pensar epistémico, esto es, el plantearse problemas a partir de lo que observo pero sin quedarme reducido a lo que observo, sino ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad. Quisiera concluir con esa vieja advertencia de Braudel, el gran historiador francés, y que siempre habría que recordarla: “así

como un país no tiene sólo un pasado, tampoco tiene sólo un futuro». ⁴

Tal vez, todo consista en aprender a pensar sin ataduras, empezando por repensar-nos e incluso, como propusiera obscenamente Cioran, llegar a *pensar contra uno mismo*.

Contra la razón indolente. Las mil caras de la opresión.-

...Otro ejemplo es el de Lakatos. Cuando él se pregunta por qué el ser humano ha podido progresar en la construcción de su conocimiento, contesta más o menos en los siguientes términos: «porque la razón humana ha podido pensar en contra de la razón», porque el hombre ha sido capaz de pensar en contra de sus propias verdades, porque ha podido pensar en contra de sus certezas». Analicemos estas dos expresiones: significan no atarse, no quedarse atrapado en conceptos con contenidos definidos, sino plantearse el distanciamiento respecto de esos contenidos, o de esas significaciones, para buscar qué significaciones o contenidos pueden tener las cosas que estamos tratando de pensar. ⁵

Una de las fuertes discusiones en la academia y en los movimientos sociales de América Latina se da en torno a cuál es el centro de las luchas. Hay quienes afirman que en esta época en que el capitalismo es hegemónico no hay otra cosa que centrar los propósitos emancipatorios en las relaciones capitalistas. Pero hay muchos movimientos y pueblos que dicen que eso no es suficiente, eso no los incluye. Si no se plantea el problema del racismo, de la perspectiva étnica o cultural, de la diferencia societal, de la diferencia de percepciones del mundo, de esas visiones cosmogónicas del mundo tan diferentes a la visión que el capitalismo y la cultura occidental trajo a estas tierras, no estamos siendo nosotros mismos en las luchas, no nos estamos emancipando de aquello que nos oprime, no estamos partiendo de nuestra propia realidad.

Lo mismo plantea el feminismo, que coloca la problemática de la sociedad no solamente en las relaciones de explotación, sino en las relaciones patriarcales, que incluso preceden al capitalismo, pero que sin

⁴*Ibídem.*

⁵*Ibídem.*

duda el capitalismo ha exacerbado al máximo, las ha aprovechado hasta sus últimas consecuencias. Entonces, racismo y sexismo se incorporan a una problemática de clase que marca nuestro quehacer cotidiano hoy en día, y si no se resuelven las tres dimensiones al mismo tiempo, no estamos resolviendo realmente el problema de la liberación, no estamos en proyectos emancipatorios. Y, de algún modo, el socialismo real ya demostró que enfrentarse a las relaciones de clase solamente, como si fueran excluyentes de todas las otras dimensiones de la dominación, de la opresión, no es suficiente, lleva incluso a reproducir aquello contra lo que nos estamos rebelando.

Entonces, es responsabilidad de los movimientos y del pensamiento crítico encontrar modos de incorporar estas todas las dimensiones en una sola problemática.

Los movimientos de América Latina están presentando el problema no tanto como de construcción del socialismo sino como de una apertura, una brecha sistémica diferente, que nos permita plantear problemas civilizatorios. Es decir, el asunto está en concebir la civilización de otra manera. Y cuando decimos concebir la civilización de otra manera nos acercamos a otras experiencias sugerentes que fueron invisibilizadas. Se está de algún modo buscando un nuevo sentido, repensando las disociaciones que hay en nuestras sociedades y que han sido el punto de partida de un proceso que finalmente nos ha llevado a callejones sin salida, a catástrofes ecológicas, a catástrofes sociales, como las que estamos enfrentando hoy. Esos puntos de disociación son:

- La separación entre naturaleza y sociedad, que es un punto que nos viene de la cultura occidental, no es propio de las culturas originarias, y que ha llevado en los últimos años a los pueblos andinos, andino – amazónicos, a plantear lo del Buen Vivir. ¿Qué significa rehacer la vida en estas circunstancias? ¿Qué significan los saberes para la felicidad, si no es restablecer esta armonía con el universo? La armonía con la naturaleza, con todas las formas de vida, un reconocimiento de todas las formas de vida, para poder vivir de una manera mucho más libre, mucho más natural, más emancipada y, sobre todo, respetando aquellos códigos, aquellos límites que nos permiten no cancelar las posibilidades de vida en el mundo y recuperar la esperanza de su habitabilidad.

- Otra de las separaciones que han implantado el capitalismo y el pensamiento occidental, es aquella entre producción y reproducción de la vida. Se nos ha acostumbrado a valorar la producción, a sacrificarlo todo por tener producción; se sacraliza la prioridad acordada a garantizar los indicadores macroeconómicos, el crecimiento, el desarrollo -en el mejor de los casos-, pero no se habla de vivir mejor. En muchos casos los pueblos se preguntan y preguntan a los gobiernos: ¿por qué si la economía va tan bien, nosotros seguimos tan mal?. Los discursos de bienestar capitalista siempre están alejados de las vidas reales.

El capitalismo da prioridad a la producción porque le aporta ganancias, la reproducción de la vida no le preocupa al capital, sólo necesita tener a disposición la energía humana suficiente para producir, para generar riqueza. O eliminarla en caso de exceso perturbador de las previsiones.

Lo que varios pueblos en América Latina están planteando es: ¿por qué no le damos vuelta a esta separación? ¿Por qué no empezamos a pensar que la producción es un elemento necesario para la reproducción de la vida, que la producción debe ser pensada ahí y hasta donde hace posible una reproducción de una vida feliz, de una vida armónica, de una vida con horizontes, con perspectivas, con utopías que se van construyendo y se van cumpliendo a lo largo de la historia? Esto es parte de esa otra revolución que están haciendo los pueblos de estos continentes, para plantear que tenemos que empezar a pensar el futuro y la vida de otra manera.

- La tercera línea de separación es la división de la realidad en esferas: la esfera de la política, la esfera de la economía, la esfera de lo social, de lo cultural, cada una disociada de la otra, y además cada una profesionalizada. O sea, la política la hacen los políticos, la política queda secuestrada, queda expropiada de la sociedad, pasa a un ámbito donde no todos tienen participación. Por eso es importante hablar desde la sociedad, desde esa sociedad que es política, pero que le ha sido conculcado el derecho de ser política, se le ha retirado el derecho a ejercer directamente su ser sujeto agente, porque ese ser sujeto tiene

mediaciones, tiene que ser concedido, pasar a manos de otros y a través de ellos recibirlo.

Esto lleva a situaciones muy complicadas de paternalismo, de asistencialismo, de generación de seres muy limitados, que tienen que pedir permiso para todo, que tienen que encontrar aquel grande que va a resolver los problemas, y ese generalmente es el Estado, las empresas, el entramado financiero... las cúpulas de los sin rostro, que ostentan el papel de sueños de la vida de los eternamente condenados a la minoría de edad. Entrenarse en un modo de pensar emancipado y emancipador es, en definitiva, la sugerente y ardua tarea que nos requiere el tiempo hostil que habitamos.

Y no se trata de un método, es una producción de estrategias abiertas y en movimiento, de conexión de experiencia y saber. Una metodología emancipadora se instala precisamente en el espacio del juego en cuanto entiende que es en su movimiento donde radica su propia clave, toda vez que «el juego es la búsqueda del método, la construcción grupal o individual de una forma posible de llegar a lo que se busca»⁶. De esta forma, una metodología de apertura no repite sus pasos mecánicamente sino que juega probando la eficacia en su ejercicio.

Es una metodología del movimiento, un proceso de apertura que se propone respuestas transitorias, reposición continua de escenarios; donde resulta especialmente importante el replanteamiento de los problemas en su evolución temporal y contextual. No existe 'lo definitivo', ni 'una ley de verdad o norma' que pueda cerrar definitivamente un estado de cosas, mucho menos un estado social. Por el contrario, se afirmará la pluralidad de estados a descubrir y producir. Se propone, en suma, una nueva lógica: «*A una lógica del orden, oponen una lógica de lo contradictorio y la incertidumbre*».⁷

Además, estos procesos de interacción colectivos —que constituyen el trabajo del saber sobre los problemas sociales— la educación asume un papel primordial; entendida en su sentido no bancario. Es la catalizadora de los procesos, la mediadora en la asunción de los mismos por parte de los agentes sociales que la protagonizan,

⁶G. Scheines. *Juegos inocentes, juegos terribles*. Buenos Aires, Eudeba, 1998, pp.22-23.

⁷G. Balandier. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1988, p. 131.

potenciando su apertura al contexto y a la experiencia y a su convicción y compromiso de que es posible cambiarlos, *«porque hablar de un proceso educativo es hablar de una forma específica de adquirir conocimientos, y el crear y recrear el conocimiento, es un proceso que implica una concepción metodológica a través de la cual este proceso se desarrolla»*⁸; y esos conocimientos relacionados con el propio contexto producen un saber que empodera a los sujetos.

Por estas razones, una metodología creadora no parte de un sentido sino que se lo propone, lo produce. La realidad no es algo inmóvil que debe ser adecuado a las teorías, o subsumida a las definiciones normativas, sino que es a la vez punto de partida y punto de llegada, de creación del proceso de asumir la realidad y transformarla: *«el sentido no es nunca principio ni origen, es producto»*.⁹ Es esta idea de sentido que reemplaza a la verdad el gran salto de un saber/hacer no moderno ni liberal. Se trata, pues, de una metodología de la potencia, de una *dynamis* que se opone a lo inmutable.

De todo lo hasta aquí expuesto se deduce la invitación a un nuevo ejercicio metodológico, donde el pensar, decir, hacer, crear se debaten en permanente conflicto para devenir en práctica de sentido, en tarea política por antonomasia. Tres pistas, apenas, que pueden orientarnos:

- Estas prácticas de pensar/hacer/saber requieren un constante *sentido profanador*. Como recuerda Agamben profanar significa no sólo abolir las prohibiciones sino hacer de ellas un nuevo uso, jugar con ellas: *«La creación de un nuevo uso, es, así, posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante»*¹⁰. La acción metodológica, así entendida, se dirige a la tarea de recuperar, para las mayorías, continuamente, el uso común de las cosas.
- Posicionarse *contra el pensamiento des-subjetivante* de la razón técnica y la razón mercantil, contra el pensamiento único que pretende que dicha razón da la única respuesta posible y limita la creación a los límites de un orden. Este nuevo

⁸*Investigaciones Educativas*. En C.I.D.E (Centro Nacional de Investigación y Documentación Educativa), Madrid, 1987, p. 4.

⁹G. Deleuze. *Lógica del sentido*. Buenos Aires, Paidós, 2005, p.103.

¹⁰G. Agamben. *Profanaciones*. Buenos Aires, Ediciones Adriana Hidalgo, 2005, p. 112.

pensar/decir/saber/hacer requiere la constante lucha contra la uniformidad, la continua recuperación de la pluralidad de respuestas.

- Este *método de ejercicio de lo común* comienza en la proposición del sí individual y colectivo, articulado; en voluntad de poder aplicada, en la interacción y en el habitar del entorno, en su reapropiación y su cuidado. El modo del método es la acción directa.

Un pensar del sur. La crisis como oportunidad

...Una cosa que llama la atención del contexto sociopolítico de nuestro tiempo es que no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema mundial; también existen diferencias entre las posiciones políticas...Hoy en día, sobresale de la agenda de muchas organizaciones y movimientos progresistas la dificultad de imaginar el futuro poscapitalista, al mismo tiempo que el presente capitalista se vuelve más y más salvaje, más discriminador, más desigual...Las crisis se profundizan y no existen grandes alternativas. Si estas se formulan, lo hacen más por la vía negativa que por la vía positiva. Tenemos claro lo que rehusamos: la injusticia, la discriminación, la humillación, la indignidad, etc., dependiendo de los diferentes movimientos. Pero cuál es la alternativa?

(...) Las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre.

Boaventura De Sousa Santos. *Epistemologías del Sur*.

Para caracterizar la crisis es necesario evidenciar que si bien el capitalismo se encuentra en una crisis civilizatoria, económica, política,

no se está cayendo, no estamos asistiendo a su fin; es más, nos va a costar mucho trabajo despedirnos de él. El hecho de que el capitalismo esté en crisis puede significar que nos lleve a todos al desastre, y no necesariamente que esta crisis sea superada por otras fuerzas más inteligentes, más oportunas o con mejores propuestas.

Por otro lado, el capitalismo no es el Estado, ni puede ser visto solamente a través del Estado, aún si éste es su espacio de institucionalización y es, a la vez, una figura que permite echar a andar mecanismos de regulación global. El sujeto hegemónico, el sujeto dominante hoy en día está formado de muchas cosas que no son un Estado, hay incluso una especie de maraña que se forma entre capitalistas de nacionalidades distintas. En su fase neoliberal, este capitalismo de hoy alimentó la idea del retiro del Estado, de la desregulación en términos generales, pero a la vez que soltó algunos sectores se fue creando una especie de zonas grises, zonas que no están reguladas ni por el Estado ni por la sociedad.

Si miramos en un mapa desde arriba, vemos cómo todas las interconexiones nos permiten trazar nuevas figuras, que son los nuevos espacios de articulación entre fronteras. Esto disloca los modos y las políticas que se establecen nacionalmente. Se rompe así con los pactos sociales y políticas que las sociedades van construyendo históricamente. Y si el desarrollismo ha demostrado que no es una salida, el estatismo tampoco lo es. No es ni ha sido hasta hoy el Estado quien ha resuelto los problemas de la humanidad; el Estado (al menos el que diseñó aquella Modernidad hoy rota y que aún persiste aunque también en fase agónica) es una institución diseñada para resolver los problemas de los grupos de poder locales e internacionales.

Estos hechos nos hacen pensar que si bien el capitalismo atraviesa por ‘una crisis’ no está en crisis. Lo que está en crisis es cierto modelo capitalista, pero se está reconvirtiendo, reconstituyendo y fortaleciendo otra modalidad de dominación, otra modalidad de extracción capitalista, que es la que se está abriendo paso, e incluso rompiendo el sistema financiero actual, porque es uno que empieza a ser una camisa de fuerza.

Pero si esta crisis es un momento de mutación, de gran transformación, de oportunidad para el propio capitalismo, ¿por qué el empeño en salvar un capitalismo enfermo, que ha condenado a la

mayoría, que las mayorías no quieren? No tenemos por qué salvar un capitalismo que no queremos, no tenemos por qué preocuparnos de que funcione el sistema financiero, que no quiebren los bancos, de rescatar las empresas. ¿Por qué no pensar que es tal vez un momento similar para las resistencias, para la organización social, para que pensemos en futuros distintos?

Efectivamente el capitalismo está en crisis civilizatoria, ha puesto en jaque la vida del planeta y no ofrece oportunidades ni para los seres humanos, ni para la naturaleza. Estamos en un momento de urgencia, al borde de una catástrofe ecológica y de catástrofes sociales de diferente dimensión. Indudablemente esta crisis está propiciando un capitalismo de nuevo tipo, que no va a absorber todo lo que expulsó, que no es capaz de restablecer los niveles de empleo que tuvo en otro momento, porque sus propias condiciones, su propia estructura no lo va a permitir, entre otros, porque el grado de concentración de la riqueza del capital impide que ello sea posible.

Estamos, entonces, ante la urgencia de provocar bifurcaciones, de provocar dislocamientos en el capitalismo y de construir otras realidades.

Un pensar decolonial. La emergencia de un nuevo saber

... Las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado.

(...) Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva.

(...) Las Epistemologías del Sur son profundamente históricas, pero parten de otras historias que no son precisamente la historia universal de Occidente. Podemos hablar de dos procedimientos

centrales de las Epistemologías del Sur: la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

(...) No hay una escuela, hay formuladores...Tal vez sería bueno llegar a ser una escuela mundi, es decir, una escuela mundial para los oprimidos, por decirlo de alguna manera...En este momento, tenemos una aspiración de universalismo. Pero es desde abajo que debemos construir, de una manera subalterna, insurgente...

Boaventura De Sousa Santos. *Epistemologías del Sur*.

La colonialidad ha marcado la historia de la mayor parte de los pueblos del sur, digamos que por más de 500 años —porque la historia de esos pueblos es muchísimo más larga, más antigua—. Pero esos 500 años han marcado a fuego la memoria y el devenir, con unas relaciones que todavía incluso no han sido incorporadas cabalmente en las problemáticas de lucha, y que están llamando a recordar que no son sólo pueblos dominados por el capitalismo, sino también pueblos a los que se les ha negado la posibilidad de ser de otra manera, la posibilidad de mantener otra cultura, otra visión del mundo. Aún así, los pueblos han estado en resistencia, se han mantenido y hoy emergen con vitalidad y creatividad, con unas propuestas que no dejan de sorprender, porque no estaban presentes en nuestros escenarios políticos, que se han salido de las rutas e itinerarios establecidos, que están fecundando en las orillas, al margen de las agendas. Esas son las pautas que nos están abriendo otro futuro.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano, un gran intelectual latinoamericano, plantea desde hace tiempo la necesaria descolonización del pensamiento, esto implica pensar de otra manera, pensarnos nosotros mismos, no como nos han pensado otros y nos han hecho pensar a nosotros mismos.

El reto, entonces, es pensar en cómo trastornar el modelo mundo que padecemos, cómo alterar, transgredir el sistema actual, cómo abrir puertas de salida, posibilidades de divergencia. Para esto hay que empezar por fracturar las estructuras de poder, tanto aquellas que tienen que ver con las relaciones con los poderosos, como también las que traemos en nuestras propias cabezas y hasta en la médula espinal, esas estructuras de poder que nos hacen pensarnos de la manera como

el poder nos ha pensado, ubicarnos dentro del esquema que el poder nos ha impuesto, penetrado, invadido y secuestrado.

Uno de los grandes problemas que nos impide descolonizar el pensamiento es esta idea de que todo tiene que regirse por un modelo estructurado, en que sus partes se acomodan entre sí. Pero ¿dónde está el lugar de lo diverso, de lo nuevo, lo distinto? ¿Dónde el espacio de lo no incluidas en los modelos? ¿Dónde está la fuerza viva de la sociedad, de nuestros pueblos? ¿Y el territorio de los sueños? Esto tiene que fluir, no la podemos enmarcar en modelos, mucho menos en modelos que reproducen un esquema prefijado, que marcan destinos no queridos.

Entre otras cosas, esto tiene repercusión en la manera como establecemos las relaciones entre nosotros, en la manera como pensamos las articulaciones de los movimientos, casi siempre desde la verticalidad, desde el racionalismo. Habría que ir creando un sistema, un ámbito donde la democracia no sea la pensada centralizadamente, donde podamos pensar en democracias descentradas, no representadas, directas y con condiciones de horizontalidad suficientes para permitir que todo quepa dentro.

La figura Zapatista ‘del mundo en el que caben todos los mundos’ plantea una idea muy clara de cómo lograr la unidad en la diversidad, de cómo efectivamente hacernos cargo de la diversidad que somos, y admitir que todas esas diversidades tienen peso equivalente dentro de una estructura democrática. La creación de esa democracia descentrada implica entonces una transformación de las organizaciones, de los modos de establecer incluso relaciones jerárquicas entre intelectuales, movimientos, políticos, y otros. Pero también tiene que ver con lo personal. Como dijera George Sand «lo personal, es político».

Desde nuestra perspectiva, las soluciones a la crisis van por el lado de la autogestión, de la autosuficiencia, de la búsqueda de condiciones de vida digna sin dependencias, sin sumisiones políticas ni económicas, incluso sin sumisiones consumistas; es necesario pensar qué es lo que realmente necesitamos para vivir bien, para el Buen Vivir. Qué contenido dar al Buen Vivir, que si bien es una propuesta boliviana y ecuatoriana, es similar a las propuestas de autonomía Zapatista y también a otras visiones. Es esa la propuestas inclusiva que es necesario levantar, no puede haber Vida Buena de unos si no hay Buen Vivir de todos y todas. Y desde un pensamiento decente, esto sólo puede

alcanzarse sobre las ruinas del siempre agónico y redivivo modelo del capital.

No, ya no es posible creer en las reformas, menos aún en las contra-reformas con las que nos ahogan. No, no es posible seguir confiando en la capacidad de autocorrección de los desfases del sistema mundo. No podemos seguir componiendo la esperanza en re menor, seguir avalando desde la aquiescencia la fórmula Democracia/Capital. Confiar en que el capitalismo pueda ser democrático es tan absurdo como creer que un tigre puede hacerse vegetariano.

Hay que buscar nuevos contenidos para esa 'vida buena' (que no "buena vida") anunciada, tomar la realidad, el presente y el futuro en nuestras manos. Hay que limitar las inversiones capitalistas, ponerles más restricciones, impedir la destrucción que generan. No debe ser gran preocupación que el capital se vaya de nuestros países, así podremos organizarnos nosotros mismos. Mientras más lejos esté el capital más posibilidades tenemos de pensarnos autogestionariamente.

Esta es, en síntesis, una idea que está siendo impulsada por muchos pueblos. Necesitamos encontrar el modo de incorporarnos a ella, sobre todo quienes vivimos en las ciudades, que no somos campesinos, que no sabemos autosustentarnos, que estamos aprendiendo pero vamos lento, que quizá no tenemos las condiciones de lograr ese tipo de autosustento. Tenemos que pensar qué son para gente urbana la autonomía, el Buen Vivir; qué implican en términos de romper todas las separaciones que el capitalismo y el poder nos han ido imponiendo. Se trata, en definitiva, de reconsiderar el contenido de la felicidad.

Es preciso rebatir la separación campo-ciudad, política – economía, Estado – sociedad; hacer que la política camine con la sociedad, en lo cotidiano, en los ámbitos locales, desde donde podamos controlar los procesos, impulsar alternativas propias y con eso enriquecer un concierto global. Porque no se resuelve nada con una autogestión local aislada, no podemos hoy pensar el mundo como si fuéramos un punto olvidado en el planeta, no hay puntos olvidados ya, todo es importante para la valorización capitalista, y todo es importante para la construcción de las alternativas.

América Latina está, por lo menos en los últimos años, buscando romper obstáculos, abrirse nuevos caminos. Hay una sensación

compartida de que es un momento de la historia en que son posibles las bifurcaciones, no hay un solo camino, no hay una sola alternativa; hay muchas posibilidades, hay muchas maneras de caminar hacia esas otras sociedades, siempre con horizontes que se mueven, nunca con un horizonte fijo, no hay establecidos, hay búsquedas.

Eso es algo que ha sido levantado en América Latina, por luchadores y luchadoras sociales, por pensadores y pensadoras críticos, pero ha habido una aportación fundamental de los pueblos indígenas en este pensamiento y en el mismo proceso de acción. Son luchas muy diferentes a las de períodos anteriores, porque vienen desde mucho más profundo de la sociedad, desde mucho más abajo y, por lo mismo, van muchísimo más lejos. Se han incorporado algunas dimensiones ocultas en el quehacer político, dimensiones que no se tomaban en cuenta al referir a una sociedad de clases, vista sólo por la opresión relativa a las relaciones de producción, olvidando que son sociedades que cargan el lastre de una opresión anterior, que se instituye con el colonialismo.

Ante todo esto, la clave fundamental es la recuperación de la politicidad natural, la inescindible conjugación de singularidad y pluralidad. Si esa política está en una esfera aparte, empezamos a perder capacidad de establecer vínculos sociales, perder la capacidad de tejer comunidades y empezamos a fragmentarnos, a debilitarnos.

Ante estos desafíos hay que destacar que lo que ha ido ocurriendo con los movimientos sociales en nuestros continentes de referencia -más allá de que relatar cuáles son las luchas que se han ido dando en diferentes lugares- supone que junto con las luchas por defender un espacio, por impedir que se saqueen algunos recursos naturales, por defender la esfera de lo público, se da la emergencia de un pensamiento diferente, un pensamiento de la emancipación, que surge de una matriz diferente. Y ello, a su vez, revoluciona las concepciones del saber, altera la relación del binomio saber-poder, marca una nueva arquitectura, deconstruye, abre líneas de fuga. Se asoma la transdisciplinariedad, la complejidad, la colectividad de saberes y el saber colectivo, el saber incalculable que se enfrenta a la instalada razón del mercado, la emergencia de un nuevo saber transformado y transformador que opone la lógica global...esto, se traduce, necesariamente en una reconsideración de lo pedagógico, del discurso y la acción educativa desde una radical novedad. Se trata, pues, de asumir

el compromiso y la responsabilidad de una formación que transforma. Un diálogo de saberes y una política del reconocimiento.

Y el horizonte de esas nuevas aperturas trascendería las propias vidas individuales, tendería a la creación de condiciones propicias para la felicidad de todos/as, condiciones propicias para recuperar esa complicidad, esa capacidad para construir comunidad. Aunque, honestamente, no reconozcamos aún ese horizonte más que con cierto optimismo de la voluntad pero desde una inteligencia pesimista, como nos infería el propio Gramsci.

Hemos de seguir viviendo, como meditaba Christa Wolf, conforme a una brújula interior insegura y sin moral adecuada, pero no debemos seguir engañándonos por más tiempo. No veo cómo terminará esto; cavamos en una oscura galería, pero tenemos que cavar, eso sí.

Da Capo...

El filósofo y amigo Jorge Riechmann, dice certeramente «...nos aferramos demasiado: a nuestras costumbres, a nuestras propiedades, a nuestras certezas, a nuestro ego, a la vida... Al arte del vínculo pertenece, también, el arte de la separación. Uno tiene que saber cuándo separarse y hacerlo bien»¹¹.

Más adelante, este original pensador nos descubre la fórmula que propusiera Kierkegaard, contra la cháchara, la mentira, el exceso de ruido, a saber: ...un año sabático del lenguaje, para limpiar las palabras. Curiosamente me hizo recordar una propuesta parecida que hacía Rigoberto, con la sorna que le caracterizaba: vacaciones indefinidas para el 90% de los intelectuales, políticos en activo, agentes de comunicación, oradores y transmisores de toda índole, religiosa, civil, académica...

Tal vez, bastaría con enmudecer la arrogante estupidez (aunque quizás alcanzara el porcentaje que contabilizaba Lanz).

En cualquier caso, mi homenaje a Rigoberto Lanz va mucho más allá de este discutible y apresurado texto. Mi recuerdo está inundado por su afable persona, su cálida sonrisa, su punzante análisis de todo cuanto le rodeaba, su extraordinaria y seductora inteligencia, su

¹¹Fragmento del magnífico y rompedor texto de reflexiones, notas, interrogantes y protopoemas Fracasar mejor, en, Zaragoza, Olifante Ediciones de Poesía, 2013, p. 110.

acogedora humanidad, y porque dominó el arte del vínculo y el de la separación.

Pero, sobre todo, por su decir limpio, transmitiendo esa singular sabiduría que se encuentra en las palabras aladas, como encomienda de aquel magistral poema de Ryszard Kapuscinski:

...encontrar la palabra limpia/que no ha difamado/no ha delatado/no ha participado en la persecución/no ha dicho que lo negro es blanco//se puede tener esperanza//

...encontrar las palabras alas/que permitieran/siquiera un milímetro/alzarse por encima de todo esto.

Siquiera un milímetro...

Primavera de 2014.

Memoria, iconoclasia e irreverencia. Una entrevista en el tiempo a Rigoberto Lanz

Gregorio Valera-Villegas

Heráclito: “morir de vida, vivir de muerte”.

Exordium

Una entrevista imaginaria no es vista aquí como aquella que solo existe en la imaginación o en la mente de una persona, en este caso el autor de este texto. Sino como un ejercicio del *como si*, en el cual se combinan elementos biográficos y de la obra intelectual del personaje¹, junto a los de ficción. Es también una apuesta a un encuentro en el tiempo para un ver entre sí con el lector, lo que nos puede llegar a interesar del entrevistado.

Narratio (la entrevista)

En la llamada *Tierra de nadie* (plaza Jorge Rodríguez), en la parte trasera del Aula Magna de la Universidad Central de Venezuela (UCV) nos encontramos. Era una mañana fresca de febrero, el pacheco, frío caraqueño, atravesaba el lugar en todos sus sentidos. El profe Lanz, Rigoberto Lanz, o Rigo para sus amigos más íntimos, llegó puntual. Allí estaba, en una de las caminerías de la plaza. Acariciaba su barba rítmicamente, como era su costumbre y oteaba el horizonte como si buscara algo. “¿Le importa que hagamos la entrevista peripatéticamente, por decirlo filosóficamente?” Me preguntó y se sonrió ligeramente. “Para nada. Me parece muy original la idea... “. El profe Lanz, lucía muy bien, jovial y atento. Las canas de su barba y de su escasa cabellera las cubría

¹Hemos hecho uso también de declaraciones dadas por el personaje en entrevistas periodísticas. El criterio usado es la refiguración de las mismas para hacer posible un ejercicio de mimesis como el que atraviesa todo el texto.

parcialmente un tinte recién aplicado. Ahora no da clase en el pregrado, o grado, universitario de sociología. Sus actividades académicas las ha concentrado, principalmente, en el CIPOST (Centro de Investigaciones Postdoctorales) del cual es su fundador y principal mentor.

Rigoberto de carne y hueso...

– De Upata a Caracas, y después París ¿En la búsqueda de llegar a ser lo que se es?

Upata...el terruño. Una vez te dije: “...Volver a Upata, a comer cachapas exquisitas y cochino frito...” Sí, me vine a estudiar a la capital. Mi pueblo, en cierto modo, se me hizo pequeño para ver otras cosas, otras gentes, otros mundos. Continuar mi formación académica fue la excusa perfecta para explorar otras cosas, otros mundos, otros tiempos. Eso sí, ya traía mis pasiones encendidas. Mis primeros acercamientos, por ejemplo, al estudio del marxismo lo hice allá. Desde el asombro de un chamo liceísta, claro está. Leer, escribir, estudiar mucho fueron esas pasiones que desde adolescente me han acompañado. Mis primeras lecturas de estudio las hice allá, en la puerta de la Guayana venezolana... Luego, las continué en Caracas, en la Universidad Central de Venezuela... Soy guayanés, soy caraqueño y, en alguna medida, soy cosmopolita también.

– De Rigoberto Lanz se ha dicho que ha sido un seductor ¿Qué puedes decirnos al respecto? Puedes no responderme si quieres.

Porqué no. Yo ni afirmo ni niego eso. Yo, lo que sí he sido es un profundo admirador de la mujer. Lo demás lo interpretas tú.

– El vino, ¿tu bebida preferida? El vino francés. El buen vino. ¿*In vino veritas*?

Sí, me gusta el buen vino. En realidad es mi bebida preferida. Es casi la única que me gusta tomar... Lo de in vino veritas se lo dejamos al poeta Ludovico Silva... Yo diría, que no sólo en el vino está la verdad.

La vida académica...

– Y luego la vida académica en la UCV². La docencia y la investigación militante...

Sí, eso mismo. La investigación militante. El ejercicio crítico del pensar, sin dogmas, sin arrepentimientos.... Es un asunto de enfrentar las comodidades de un pensar canónico, apoltronado en las cátedras universitarias. En donde muchas veces se muere de mengua intelectual.

– En la UCV continuaste con tus lecturas de estudio que ya habías iniciado en Upata ¿Recuerdas aquel libro tuyo titulado el “*El marxismo no es una ciencia*”? Título irreverente en el santuario del marxismo para aquella época ¿qué puedes decirnos, hoy de él?

Marx, el marxismo para marxólogos, marxianos, marxistas, diría Ludovico Silva. Por mi lado, puedo confesarte que para aquel momento en que escribí ese libro, la obra de Marx o la tradición del marxismo crítico no me plantean ningún trauma intelectual, ninguna dramática interrogación. Nada de eso. Funcionó como una suerte de marxismo de hecho sobre el cual no me detengo a tematizar. Lo asumí tranquilamente como el idioma en el que escribí, como el aire que respiré. Ahora bien, hoy, en una transición epocal (posmoderna) como ésta en la que nos encontramos, me parece ridículo estar distrayéndose con preguntas a Marx. Estamos en otra realidad, la agenda ha cambiado radicalmente, los problemas son otros, las preguntas son otras. Desde luego que hay similitudes y contenidos estructurales que persisten hoy como ayer (la pobreza y la exclusión, por ejemplo). Pero sería ocioso planteárselo en clave del siglo XIX. Tan ocioso como querer hacer quedar bien a Marx estirando los argumentos, como si Marx estuviese haciendo la cola en un McDonald's. En esa obra, publicada hace décadas, se trataba de, para decirlo en palabras de Edgar Morin, de dar a luz no solo una ciencia del hombre, sino de crear una nueva concepción de la ciencia que pusiera en entredicho y

²En donde alcanzó el escalafón de profesor titular; y en la cual fue director de la Escuela de Sociología y Coordinador Académico de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

cambiara de arriba abajo no sólo las fronteras establecidas, sino también las piedras angulares de los paradigmas y, en cierto sentido, la propia institución científica.

– ¿Puede decirse que tu afán académico ha tenido como una de sus constantes al debate? Incluso hace poco publicaste un artículo con el título “Sin debate nada”.

Sí, sin duda. Este ha sido uno de los vértices de mi práctica académica y política, el debate abierto sobre los asuntos controvertidos, y sobre las diferencias. Es una forma de participación y de democracia, cuando es auténtico. No hay debate público que valga sin el expreso reconocimiento de las legítimas diferencias de los ciudadanos. Ese reconocimiento no consiste en un gesto protocolar de buenos modales sino en la expresión efectiva del pluralismo, en la vivencia palmaria de la heterogeneidad, en la existencia objetiva de mecanismos y dispositivos que recogen esa diversidad. Allí está la clave de un debate público constructor de espesor democrático. No se trata de forcejear para que el otro se integre a mi identidad parcial, sino forjar nuevos espacios donde convivan múltiples formas de identificación.

– Profe, recuerdo aquel seminario sobre la Escuela de Frankfurt que nos dictaste a principios de los años ochenta. La teoría crítica y sus principales autores: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal. ¿Una teoría que va a ser muy importante en tu andadura académica y política?

Sí, de acuerdo. Me va a marcar, por decirlo así, profundamente, y especialmente en ese ejercicio permanente de la crítica y de un pensamiento plural y heterodoxo. Fueron años de estudio profundo de obras como: Teoría tradicional y teoría crítica de Max Horkheimer, de la Dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno, entre otras obras. La Escuela de Frankfurt, como crisol de diversas disciplinas y pensadores, y como expresión de un marxismo heterodoxo me va a atraer desde un principio. Esa combinación de Marx con Freud, el freudomarxismo, y la incorporación de factores

sociales, psicológicos y culturales en el estudio de los asuntos sociales.

– Profe, ¿qué puede decirnos de aquella experiencia académica de los Talleres de Investigación Militante?

Tocas un punto de nostalgia, sin quererme poner lagrimoso. Ellos fueron expresión de una práctica del debate, de la diferencia, del pensamiento y el compromiso militante. Debatir aún sin la esperanza de consentir. Sin búsqueda expresa del consenso, sino más bien del disenso con todo aquello que oliera a naftalina académica y política. En ese mismo plano de los Talleres se ubica la revista Expresamente. Recuerdo que para aquel entonces afirmábamos: Nadie está obligado a enajenar su punto de vista en aras de una “unidad” artificiosa y vacía. La convergencia posible (y deseable) es la que proviene de un espíritu libre y dispuesto a confrontarse seriamente.

– Y años más tarde, creas el CIPOST y RELEA...

El Centro de Investigaciones Postdoctorales, el CIPOST, nace como un ensayo académico que pretende ser original, fundamentalmente en sus concepciones epistemológicas, en la ruptura de ciertos paradigmas y en sus líneas de investigación. Un lugar para interrogar y comprender el presente. La Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados es un esfuerzo intelectual que nos planteamos en su momento, un proyecto de alto vuelo en el contexto académico venezolano y latinoamericano. Un espacio para dar a leer, dar pensar, divulgar y provocar el debate. Sus números muestran un alto nivel en las revistas de su tipo. Allí han publicado autores de renombre nacional e internacional, y eso no es poca cosa. Y ambos, tanto el CIPOST como RELEA, son escenarios que muestran que los debates no han hecho sino aumentar en todo este trayecto, los combates también. La agenda se complica, los problemas teóricos se expanden, la complejidad de la reflexión aumentan, nada indica que habrá “vacaciones”. Pero en el clima CIPOST nadie se amarga... Yo me lo tomo divertidamente.

– Sigue el debate, y llega el irrumpir contra la modernidad, romper paradigmas, romper una epistemología de la modernidad tan arraigada entre nosotros. Complejidad, transdisciplinariedad para ¿pensar y crear de otro modo?

En efecto,... ¡Joder! Tocas unos nudos claves, duros, núcleos duros del pensar postmoderno. La médula de una agenda alternativa en este terreno está condensada en la idea-fuerza de construir otro modo de pensar (no sólo otro pensamiento). Ello quiere decir que el núcleo duro de la crítica epistemológica se dirige precisamente al desmantelamiento del paradigma de la simplicidad, al develamiento de los sistemas de representación que garantizan la incesante reproducción de la racionalidad dominante. Es contra ese logos de la Modernidad que se dirige todo el esfuerzo de investigación epistemológica hecha desde una perspectiva posmoderna crítica.

– Y después *A tres manos*, la columna en El Nacional...

A tres manos representa la continuación de un quehacer iniciado allá en los años de los Talleres de Investigación Militante. Pensar y escribir para que el debate no desmaye.

– Profe, ¿usted está de acuerdo con una división de su pensamiento, *grosso modo*, entre niveles o fases, a saber: el marxismo crítico de los primeros años, luego la Escuela de Frankfurt o la teoría crítica y la posmodernidad radical?

Sí, en líneas generales, sí. Aunque no me gusten mucho estas clasificaciones, porque me huelen a encasillamientos pedagógicos.

La política...

– Cambiemos de tema, si te parece. Hablemos un poco de política. Venezuela hoy. ¿Catorce años de socialismo? ¿O de qué? ¿Qué puedes responder a estas dos preguntas...?

Yo no hablaría de socialismo, diría que tuvimos los últimos 14 años un gobierno progresista-nacionalista. Y eso ya es mucho en un mundo gobernado por la derecha. Yo creo que la virtud principal fue aguarle la fiesta al Norte, al Imperio. Es un mérito suficiente

para que Chávez pase a la historia. Pero además de esto, también permitió incluir nuevos movimientos a la política como los Sin Tierra, las mujeres, los Okupa, los homosexuales. Las leyes sobre el Poder Popular son realmente subversivas porque propician el protagonismo y la participación. Conceptualmente hubo progresos como la educación y la salud gratuitas, pero los monstruos de la burocracia y la corrupción conspiraron contra eso. El gobierno de cierto modo creó sus propias exclusiones. Escuelas para pobres, hospitales para pobres, mercados para pobres... Hoy se habla mucho de socialismo comunal, sin embargo, hasta ahora, es una utopía.

– En Venezuela hoy día se nombra mucho la palabra socialismo. Se dice que estamos en transición al socialismo. O que esta fábrica o misión son socialistas. ¿Qué tipo de socialismo es éste del cual tanto se habla? ¿Un socialismo... qué socialismo? ¿Acaso un socialismo de nuevo cuño... Un socialismo chévere?

Yo preferiría un socialismo chévere a un socialismo con contenido que alguien se le ocurra imponer. Ojalá tuviéramos una Venezuela sin dogmatismos; sin fundamentalismos, donde cada quien haga ejercicio de la libertad, de una ética de la libertad, en sentido foucaultiano; no estaría ni mal... Cuando hablamos de revoluciones culturales, en el campo de la comunicación, de la ciencia y la tecnología, estamos hablando de procesos lentos. Como soy un optimista a ultranza entiendo que cambiar las estructuras mentales de una sociedad puede llevar su tiempo, mucho tiempo. Eso no es un consuelo para justificar que aquí no está pasando nada porque una generación completa no logra ver esas transformaciones. Pero si no logramos cambiar el modo como las personas se relacionan con las cosas, con su cuerpo, la revolución suena a palabra hueca. ¿Cómo se logra eso? ¿Con un régimen de instrucciones que van moldeando y creando a ese revolucionario? Eso no es así. Yo preferiría apostar a la duda, a lo desconocido; al experimento, a la audacia del pensamiento y de la acción, sabiendo que así se va haciendo el camino.

– Si te pidiera una mirada a la Venezuela de hoy en día ¿Qué nos dirías?

¡Joder! Pregunta difícil... Visualizo una Venezuela conflictuada, tensa, con muchas contradicciones, e inclusive muchas inconsistencias, de plano a plano, de ámbito a ámbito, pero eso no es lo que me quita el sueño. Más bien que los grandes horizontes no sean desdibujados por erráticas que quieran construir dogmáticamente una idea de país. Un país no se puede construir con dogmas. Preferiría apostar a la radical experiencia de la libertad para llegar a la conclusión de que seamos ineficientes.

– Se opina tanto en Venezuela, que uno pudiera hablar de un país de opinadores de oficio. Claro, son unos pocos los que siempre están en los medios, opinando sobre todo, sin ningún límite. Estos personajes hablan, entre los muchos temas que tocan, de revolución cultural. Un tema duro, difícil de mirar en el contexto venezolano.

Bueno... es muy temprano para decirlo. Pero hay pistas, signos que indicarían que en los propios contenidos es probable que estemos germinando cosas nuevas. Aunque, como todos sabemos, un cambio cultural es lo último que ocurre en una sociedad, es lo más lento, lo más difícil. El reto de una revolución cultural no puede ser postergado hasta nuevo aviso. Lo que no adquiere forma cultural, lo que no se vive culturalmente, lo que no impregna la piel en la sensibilidad cultural, es efímero y es reversible.

– Crear, imaginar, soñar en un contexto en el que la palabra revolución es usada en distintos contextos, en tantos que a veces resulta vacía. Revolución, revolucionario. Todos los chavistas se dicen revolucionarios ¿Qué es ser revolucionario?

El terreno de los calificativos y los autocalificativos es un camino muy trillado. Y menos que un camino, un atajo acomodaticio a la circunstancia política. Muchas veces para camuflarse, y estar en la onda de un beneficio personal inmediato. En esta línea suele encontrarse el adoctrinamiento, para afirmar un par de ideas fuertes como "lo nuestro". Pero en el fondo no hay nada nuestro, en términos ideológicos, que pueda ser en sí mismo revolucionario. Lo que es revolucionario es tener ideas acompasadas con las luchas contra toda forma de dominación. Yo diría: las ideas que sean.

Después nos entendemos. Lo que es revolucionario es también tener sensibilidad, para emocionarse con la música, con el canto de un pájaro, con la luz. La revolución comienza por la expansión de la sensibilidad. Ser un fanático de lo que sea, por mucho que te inmoles, por mucho que seas honesto con tus creencias, puede ser profundamente reaccionario.

– ¿Y habrá un camino hecho, un molde, una teoría, un canon preestablecido en materia de revolución? ¿O se trata, más bien, de hacer camino al andar, parafraseando al poeta Machado?

Mi respuesta es una gran sospecha y un gran escepticismo, porque canon es canon. La lucha es contra el canon. Una rebelión contra las formas que se canonizan y terminan imponiendo el criterio para lo que es bueno o es malo. En pocas palabras: yo no me conformaría con un cambio de personajes, dejando intactos los mismos formatos. No se puede creer que con nuevos directores o funcionarios, la vieja estructura pueda ser ahora revolucionaria. Estamos exigiéndole al proceso que tenga una guía teórica. Por otro lado, yo puedo afirmar con todo asombro que no hay hoy día guía teórica para nada en ninguna parte del mundo. Por tanto el mundo se mueve sin mucha guía teórica. Y, ¿Cómo se mueve entonces? ¿Y aquello de Lenin de: sin teoría revolucionaria no hay revolución? Bueno, esto lo discutimos un poco después. Lo cierto es que las cajas de herramientas que tiene el mundo hoy en todos los terrenos son frágiles, débiles, van y vienen, de multiusos. Entonces no me preocupa tanto que no tengamos con t mayúscula la teoría política que necesita la revolución, porque no es posible, casi no es deseable y porque no hay de echar mano para tal cosa ni de la ciencia política oficial, porque está en ruinas, ni de la herencia del pensamiento crítico que viene de una verdadera hecatombe y que está intentando recuperarse. Más que pensamiento crítico, como voluntad crítica. Entonces que por allí, la tensión y el desafío sigue siendo orientar el proceso, obviamente no a ciegas, ni empíricamente; pero sin la pretensión de una gran teoría que estamos a punto de lograrla y que lográndola, entonces, sí descansamos de ese lado y ahora sí nos ocupamos de otra cosa. No habrá tal teoría y es bueno que no la haya. No estemos bien allí,

pero creo que el tiro no va por ese camino de la pretensión de la gran teoría, el nuevo marxismo o alguno de estos ismos que vendrían a socorrer la ausencia de una postura crítica del pensamiento crítico consistente. Entonces pidamos lo imposible, que es soñar con otra sociedad, hagamos viable un gobierno de izquierda en Venezuela.

– Tenemos muchas misiones. Algunas con éxitos notables, pero que no tienen fecha de terminación. Un camino paralelo o a contracorriente de un Estado que, con mucho, sigue siendo el mismo...

Frente a un Estado inmóvil, parapléjico, hay que buscar formas, y la forma de las misiones me parece muy interesante. Una misión, en este sentido, me parece una cosa que abre canales, se salta un poco la burocracia, etc. Pero no puede proponer eso como el momento permanente de hacer vida activa, de organizar, de dejar huella. Tiene que llegar un momento en que se consolide.

– Partido, revolución, Estado, socialismo, sindicatos ¿Cómo abordar una macro tarea de transformar una sociedad? ¿De nuevos vinos en viejos odres?

Sí, esto toca directamente a la necesidad de inventar y crear nuevas formas de gestión política, que no es ni partido, ni sindicato, ni gremio. Yo soy respetuoso de los amigos que adoran los partidos, de los militantes y entiendo que es un mal necesario que no sé hasta cuando dura, pero les aseguro que es una figura profundamente reaccionaria la del partido. Dije bien, reaccionaria. No hay posibilidad hoy de hacer partido revolucionario, esa es una contradicción en los términos. Ahora bien, desde luego, mientras tanto, como estamos en la transición, yo entendería que hay que calarse unos sindicatos bolivarianos, un partido bolivariano y cosas parecidas. Pero esas formas de gestión política anacrónicas y profundamente retrógradas no son la creación, la muestra de que hemos tenido inventiva, creatividad y talento para pensar la política de otra manera. Hay estamos raspados o es, elegantemente, una asignatura pendiente. ¿Cuándo vamos a tener otras modalidades de gestión política? Por ahí van los consejos comunales. Que por cierto

es lo más avanzado que tenemos, que al mismo tiempo es otra tragedia, porque a cuenta de qué el poder popular va a ser montado desde el Estado. ¿Qué poder popular es ese que se instituye desde el Estado? ¿Es política pública del Estado, los financia y los legisla? Mire camarada, eso es una mamadera de gallo. Eso es lo más alejado del poder popular.

La Universidad como problema...

– Uno de los grandes asuntos o problemas que te han ocupado en los últimos años es la universidad, su reforma, su transformación ¿Cuál es el futuro de la universidad? ¿Qué podemos esperar los universitarios? Recuerdo que en una conferencia te oí decir: “...La universidad sola, no se transforma. Se trata de combinar la acción interna, desde adentro de la universidad, con la acción externa, por parte del Estado...”

Hay una razón de fondo que ni siquiera es venezolana o latinoamericana, que es mundial, y que podría resumir la expresión de quienes animamos el Observatorio Internacional de Reformas Universitarias³ y, en palabras del propio Edgar Morin, es que la "universidad se agotó". La universidad tal como la conocimos en tres siglos de modernidad es un espacio agotado, moribundo; es un espacio que no da más de allí. Es la misma universidad desde hace tres siglos... Es mucho decir. La universidad como institución es muy dura para cambiar, se endurece, se cristaliza. Nos parece que la universidad moderna, esa que de una forma suplantó a la universidad medieval, tiene tres siglos dando sus frutos y nos da la impresión que como modelo, como sustancia y como manera de encarar el tema del conocimiento, es muy difícil pedirle más. Esa es una razón de fondo que no es pretexto para justificar barbaridades específicamente que en estas universidades realmente existen. Pero eso vale para Estados Unidos, Japón. Da la sensación de que universidad del mundo no está respondiendo al siglo XXI o a la cultura posmoderna. Pero insisto eso no es un pretexto para justificar mediocridades, robos y deficiencias. En Venezuela, el esfuerzo mayor de los últimos años está orientado a corregir el

³Rigoberto fue Vicepresidente del Observatorio Internacional de Reformas Universitarias (Orus), cuyo presidente es Edgar Morin, y Coordinador del Capítulo Venezuela.

tema de la equidad, el tener acceso, el tema de la cobertura. Eso tiene que ver con la ampliación de matrículas, la creación de universidades y las misiones. El sistema intermedio de colegios y tecnológicos en los últimos años duplicó sus matrículas. Mientras que el sistema tradicional disminuyó la matrícula. Es obvio que eso trajo consecuencias: Es probable que la calidad esté afectada. Es probable que las condiciones ambientales estén deterioradas. De ello se puede deducir que hubo o muchos recursos para atender a esa población o muchas dificultades para atender adecuadamente ese volumen. Pero podemos decir que la Universidad Bolivariana, la Unefa, las misiones y las demás universidades nuevas que están en camino tienen que ver con el tema de la equidad. Es decir, exclusión 0. Logrado eso que es un milagro, entramos en el verdadero asunto: Qué educación, qué universidad y para qué país. Y de igual modo, puede decirse que el debate sobre el tema de la calidad de la educación universitaria no puede ser evadido.

- La calidad de la educación, asunto difícil, complejo, pero de un tratamiento insoslayable ¿no te parece?...

Hay preguntas dramáticas que tienen que ser respondidas en cuanto a la calidad y a otro modelo universitario. La calidad, insisto, es un asunto que tiene que ir a debate. Un debate serio, profundo, que arroje ideas, alternativas para enfrentarlo. Y en materia de ideas, puedo referir un tema muy álgido que promuevo intensamente desde el Observatorio: la educación virtual. La universidad que viene tiene que ser virtual. No como una cosa marginada para atender a los que no pueden estudiar sino como una forma seria, encarada mediante grandes plataformas tecnológicas. El mundo de hoy en día no tiene capacidad física para poder atender 6 mil millones de estudiantes. Creo que en Venezuela podemos, en pequeño, seguir avanzando, combinando apropiadamente plataformas crecientes de educación virtual con educación presencial. Por ello el énfasis de la equidad acompañado de la calidad y otro formato de profesiones, y los modelos de gestión de la educación superior. Lo virtual es una de las patas de la mesa y las otras restantes tienen que ver con el tipo de formación profesional para qué tipo de país.

– Profe, puede decirse también que el quehacer universitario se fue excesivamente concentrando en la profesionalización, en las clases, en los títulos otorgados. En la docencia, a veces incluso seriamente comprometida en su calidad, en desmedro de otras prácticas académicas...

En efecto, una de sus deficiencias más notable es que las universidades fueron derivando de grandes centros del pensamiento hacia instituciones de formación de profesionales, desdibujando su naturaleza y convirtiéndolas casi solamente en centro de formación profesional. Y ni siquiera allí responden a adecuadamente. Yo lo decía ya hace dos décadas: La Universidad no produce el conocimiento que enseña, por lo tanto se vale del recurso de ser un centro de transferencia del conocimiento, muchas veces, incluso, de mala calidad. Como universitarios, nos sentimos herederos de todo ese legado de luchas de las universidades por transformar a Venezuela. Creemos que el único camino que tiene la universidad venezolana es el de retomar las posiciones críticas, el de volver a ser la institución que confronta al pensamiento único que impone el imperialismo, el de aportar nuevos conocimientos científicos y tecnológicos que contribuyan a superar la dependencia económica, el de el de contribuir a generar nuevos marcos de interpretación del mundo y de nosotros mismos, el de reinventarse como espacio público... aunque aquí no se agotan las tareas pendientes.

Peroratio

El profe Lanz me estrecha su mano, me sonrío y se despide de mí. Allá va, se aleja con pasos rápidos y firmes. Unos segundos después, volví a mirar para ver adónde iba, había desaparecido, se había esfumado en pocos segundos.

Lanz ha sido y será sin duda el ser humano rebelde, iconoclasta e irreverente que conocimos hace ya muchos años. Su mimesis en nosotros dejó su impronta para siempre.

Él es uno de nuestros filósofos y sociólogos más importantes. Un amigo leal y honesto. Lanz, fue y seguirá siendo, el prototipo del pensador agudo y sagaz. Su huella como académico y político contestario y polémico, la comenzó a dejar desde sus inicios, como

estudiante, en la Escuela de Sociología de la UCV, en los años finales de la década de los sesenta del siglo pasado, la del mayo francés. Aquí, en esta universidad, también estudió filosofía. Luego se iría a Francia, a París, a realizar sus estudios de doctorado en Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Posteriormente vendrían los postdoctorados en la Universidad de Montreal, en el Colegio de México, en la Universidad de Lille y en la Sorbona.

En nuestra biblioteca quedan sus obras: *El marxismo no es una ciencia*; *El discurso postmoderno. Crítica de la razón escéptica*; *El malestar de la política*; *La deriva postmoderna del sujeto*; *¿Fin del sujeto?* entre otras, de sus treinta y siete libros publicados. Sigamos pensando desde, con y más allá del profe Lanz.

SEGUNDA PARTE

En torno a la política

...En lugar de apostar por la eterna imposibilidad de la revolución y por el retorno fascista de una máquina de guerra en general, ¿por qué no pensar que un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes hacen guerras, se conjuga, y trazan un plano de consistencia que mina el plano de organización del Mundo y de los Estados? Porque, repitémoslo una vez más, ni el Mundo ni sus Estados son dueños de su plan, ni los revolucionarios están condenados a la deformación del suyo. Todo se juega en la mayor incertidumbre, «cara a cara, espalda a espalda, espalda a cara...». La cuestión del futuro de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no devienen revolucionarias. Está hecha precisamente para eso, para impedir la cuestión del devenir-revolucionario de las personas, a todos los niveles, en cualquier lugar.

Gilles Deleuze. *Diálogos*

El papel del debate político o elogio de la diferencia

Jonatan Alzuru Aponte

Sólo en el humus de una determinada cultura de la convivencia es posible construir el cemento que garantice la cohesión social. No hay propiedad ontológica del ser humano que posea esta cualidad. La vida en común siempre es un desafío para el que la cultura (y cada época histórica) provee las claves para descifrar los sentidos con los que los individuos se dotan de estas o aquellas formas societales. En el mundo posmoderno lo que se pone en juego es justamente la irrupción de una nueva socialidad que podría servir de lazo refundador de la vida en común.

Rigoberto Lanz. *Las palabras no son neutras*

El artículo en cuestión versará a propósito de una sola idea que cruza la obra y vida de Rigoberto Lanz como un sistema de vertebración de su pensamiento: “*El papel del debate político*”. Para el pensador venezolano, tal asunto tiene como soporte ontológico el reconocimiento de las diferencias y el procesamiento de las diferencias como un requisito sine qua non para la vida en común.

La intención será mostrar cómo esta idea-tesis expresada en el último momento de su vida, es una idea fuerza en todo su pensamiento desde los años setenta. Idea que lo condujo a materializar propuestas en el ámbito de la investigación y de la divulgación desde los años setenta con los Talleres de investigación Militante y la revista Expresamente, pasando por la creación del Centro de Investigación Postdoctoral y su revista RELEA, hasta la creación de un espacio de discusión pública en la

prensa con la columna *A Tres Manos* que circulaba a diario en El Nacional.

Tal idea sobre el papel del debate me parece no sólo relevante sino crucial en la Venezuela contemporánea y es un llamado concreto, ético, epistémico, estético y político, para todos aquellos que hacemos vida tanto al interior de las universidades como aquellos que están interesados en la transformación de lo real, en la apuesta por una vida distinta, radicalmente distinta. Es por ello que intentaré resaltar con fuerza esta idea de debate lanziano que se diferencia en muchos matices con corrientes y autores que desde distintas fuentes postulan el diálogo como una palanca sustancial del ejercicio democrático.

Lo que argumentaré, para decirlo de otra manera, es que las reflexiones a propósito del papel del debate que esgrime Rigoberto en el artículo *Paradigma de la Política* en el libro *Izquierda*, compilado por Juan Barreto y Héctor Sánchez, no es por la coyuntura que atraviesa Venezuela, aunque no deja de retratarla ni analizarla, sino que es sustancial al pensamiento, a su pensamiento, que fue labrando desde los años setenta, por lo tanto, es un asunto teórico más allá de las coyunturas que tiene una multiplicidad de aristas e implicaciones teórico-prácticas para el mundo contemporáneo. Se trata de un asunto de primer orden en las discusiones sociológicas, filosóficas y políticas en la agenda contemporánea.

Lanz se hace cargo de una pregunta que está el humus de la cultura de occidente, desde los griegos hasta hoy, *¿Cómo vivir juntos?* En otras palabras, dar cuenta para Rigoberto Lanz del papel del debate en el espacio público es, simultáneamente, una respuesta al asunto de cómo interrelacionarse, cómo convivir. De allí que consideramos este aspecto como uno de los puntos neurálgicos de su pensamiento.

La tesis de trabajo de Rigoberto Lanz, para explicar que el asunto del debate político, epistémico, preservando y estimulando la diferencia, se deriva de su concepción de lo que significan las prácticas discursivas. Para Lanz, en las prácticas discursivas no sólo se configuran vocablos, nociones, conceptos, ideas, argumentos, no es sólo un asunto de deliberación para coaccionar sin coacción al otro a propósito de una pretensión de validez, sino y quizás sobre todo, se configuran modos de vivir. Los procesos semióticos son expresiones de asunciones vitales y, de manera simultánea, motores que impulsan horizontes de sentidos en

la vida práctica. De allí que abordar el papel del debate es hincarle el diente a uno de los núcleos donde se configuran las opciones de vida en la práctica cotidiana. Afirma Rigoberto:

Es en las prácticas discursivas, por tanto, donde se condensan de manera eficaz los procesos semióticos, mediante los cuales se agencian las reglas de sentido que hacen viable la sociabilidad imperante.¹

El debate para Rigoberto no es un intercambio de opinión, ni tiene un *telos* consensual, sino es el mecanismo de producción de conocimiento, es el motor de la producción de ideas que posibilitan transformaciones en lo real. Mecanismo donde los interlocutores no son unos entes ideales desligados de intereses y de visiones del mundo, en este punto es lo más alejado a las tradiciones de pensamiento racional tanto del liberalismo, contractualismo como la que devino en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt con Habermas a la cabeza.

Por el contrario, la característica del debate, desde la perspectiva lanziana, se configura dentro de un juego de fuerzas, intereses, visiones, amasado desde su magma cultural, donde los interlocutores participan desde su sensibilidad, con su tono y estilo, con sus intereses, desde sus tradiciones teóricas, desde sus horizontes de sentidos, desde sus decisiones vitales sin pretender acomodarlas convenientemente, ocultarlas, negociarlas, sino su interés es confrontarlas. El debate es *pólemos*, tensión, confrontación, en contextos reales no sólo racionales y argumentativos, sino motorizados por la pasión y la sensibilidad. Justamente, al caracterizar el debate de esa manera, se transforma, para el pensador en un reto práctico y teórico explicar cómo procesar las diferencias. El meollo no está cuando existe una voluntad colectiva consensual, por el contrario, cómo hacer para que los disensos no sólo se mantengan, sino que se potencien y, simultáneamente, se amalgame una voluntad colectiva para impulsar proyectos comunes.

La tensión de la que se hará cargo Rigoberto puede ilustrarse como dos aguas en un mismo río, en un mismo cauce de colores distintos donde hay espacios de intercambio, difusos, donde se amalgama aleatoriamente y, simultáneamente hay espacios

¹R. Lanz. *Temas Posmodernos*. Caracas, Edit. Trópykos, 1998, p. 51.

profundamente distintos, sin intercambio, pero sin dejar de pertenecer al mismo río, como cuando se encuentran el Orinoco y el Caroní.

Así lo expresa Lanz:

No hay debate público que valga sin el expreso reconocimiento de las legítimas diferencias de los ciudadanos. Ese reconocimiento no consiste en un gesto protocolar de buenos modales, sino en la efectiva expresión del pluralismo, en la vivencia palmaria de la heterogeneidad, en la existencia objetiva de mecanismos y dispositivos que recogen esa diversidad. Allí está la clave de un debate público constructor de espesor democrático. Desde allí es posible avanzar en la integración de lo múltiple en unidades complejas superiores. No se trata de forcejear para que el otro se integre a mi identidad parcial, sino de forjar nuevos espacios donde convivan múltiples formas de identificación.

En el debate sobre la reconfiguración del Espacio público está abierta una posibilidad de ejercicio democrático que apunta en la dirección de estos espacios simbólicos de todos.²

La confrontación de ideas y su delicado procesamiento, en los diversos escenarios, entonces, se plantea como un ejercicio vital, individual y colectivo, como el tono sublime de la experiencia de la vida en común que la denominará como vivencia democrática.

Rigoberto lo expresa de la siguiente manera:

El debate político, como ningún otro, está recargado de los juegos de fuerza que pre-existen en la sociedad. No se trata de un ingenuo intercambio de opiniones donde cada quien toma la palabra y luego se despide amablemente. Sabemos que está en juego –como siempre– una durísima batalla donde chocan intereses, maneras de apreciar la realidad, visiones del mundo que se oponen con notable intensidad. Hay, sobre manera, un deliberado propósito de ganar espacio político a costilla del debate. Es casi inevitable. Es parte del oficio de hacer política (con el debate que sea).

Como vemos el debate planteado en el sentido lanziano no es ninguna situación ideal, se trata de interlocutores de carne y hueso que debaten concepciones del mundo donde ellos se están jugando en

²R. Lanz. "Paradigma de la política". En Juan Barreto y Héctor Sánchez (Compiladores). Gobierno, política, poder y hegemonía. Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Cultura y UNERS-Decanato de Educación Avanzada, 2012, p. 178.

distintas escalas, dependiendo del contexto y del asunto del debate, sus posiciones éticas y políticas. Al asumir el debate no ideal, sino en el terreno de la praxis, los interlocutores no se descalifican a priori, ni por su tono, estilo, ideas o intereses en juego.

Por el contrario, la restricción al otro, la negación del otro, para su participación en el debate equivale para Rigoberto, la aniquilación simbólica del otro, que produce tanta desolación como el exterminio físico. En dos platos: no existe excusa para impedir la voz del otro, su censura es una aniquilación simbólica. Lo opuesto al talante democrático.

El asunto fundamental alude a la mirada sobre el otro. En la Divina Comedia, en su primera parte, en el infierno, Dante utiliza como sinónimo de Dios, la expresión El Otro, porque en el infierno Dios no puede ser nombrado. La metáfora de Dante es interesante porque El Otro, es lo que, radicalmente, jamás puede ser parte de lo restante. No es ni siquiera lo opuesto, lo contrario sino una entidad sin referencia con aquello que lo rodea, incomprensible a partir de su entorno, lo esencialmente otro.

Vivimos en un infierno social, utilizando la metáfora del clásico literario, cuando los externos a mí, son radicalmente otros, cuando se interpreta que no existe ningún punto de contacto, en ningún campo, cultural, político, social, sexual, religioso, educativo, afectivo, de contacto, entre un nosotros o un yo y los otros. Los Otros son radicalmente, esencialmente, constitutivamente, otros.

Esa lógica de mirar al otro es el fundamento de la práctica terrorista. No me importa quién sea esa persona, ni su historia, ni sus acciones, como pertenecen a lo que se llama otro, contrario a un valor universal, que se le llama bueno de manera absoluta, está legitimada su muerte real o simbólica. La muerte simbólica es la clausura de toda posibilidad dialógica.

El peligro de enfrentar al terrorismo es la transformación de quien lo combate en hacerse terrorista. Ese delicado paso se percibe cuando no se juzga las acciones a partir de las responsabilidades concretas, donde el sujeto responda por qué hace lo que hace o por qué hizo tal acción y existan instancias competentes para contrastar lo realizado y sus justificaciones con un marco jurídico y se sancione en función de los delitos o no cometidos, sino por el contrario, se juzga universalmente,

donde el individuo pierde toda soberanía y se transforma en una cosa más de aquello que hay que extirpar.

La lógica terrorista entiende que las acciones y las responsabilidades son transmitidas automáticamente de una persona a otra por la sola identificación dentro de una agrupación. Una mala acción de un religioso, por ejemplo, implica dentro de la lógica terrorista, que todo aquél que se identifique con esa religión es responsable de las acciones de ese religioso. Dentro de la lógica terrorista se anula el individuo y se actúa en la práctica en función de universales y la vida o la muerte depende de compartir o no ese universal.

La lógica del pensamiento terrorista para Rigoberto Lanz es el punto cero de la convivencia. Afirma, en un parágrafo titulado "Terrorismo", de *Las palabras no son neutras*, lo siguiente:

La violencia ciega pertenece a un momento pre-político en la disputa de intereses. En sus modalidades y fuentes esta expresión irracional de las formas de lucha ilustra el punto cero de la convivencia, de la tolerancia de cualquier regla de juego. Parece claro que el terrorismo no tiene solución militar ni es posible enmendar sobre la base de una lógica de exclusión como la que todo terrorismo propulsa. Una de las vías que inexorablemente deben asumirse desde una cultura democrática es la de hacerse cargo de las raíces históricas y político-culturales que están por detrás de este fenómeno. Sin esta comprensión de fondo no hay procesamiento que pueda por sí solo dar cuenta del terrorismo.³

El espesor democrático, lo radicalmente opuesto a la lógica terrorista, supone el reconocimiento de las diferencias y éstas se manifiestan en el juego mismo de la interlocución pública, en la aceptación del otro para la contienda, donde cada quien carga en la mochila su caja de herramientas, teóricas y prácticas. Allí se dan los procesos semióticos para la configuración de las diversas maneras y formas de la vida en común. Los confrontados, en la práctica, expanden o no su voluntad de poder. Los límites dependen del propio juego del debate.

Así lo expresa Rigoberto:

³ Op. cit., p 77.

Esta negación discursiva del otro es tan mortífera como la voluntad de exterminio físico que tanta desolación ha ido regando por el mundo. El otro estigmatizado no puede ser reconocido como voz legítima que discrepa, como diferencia esencial que sin embargo coexiste en el mismo espacio....⁴

La clave no sólo está en el debate, el asunto no es sólo la confrontación, sino y quizás sobre todo, en los mecanismos para recoger la diversidad que se expresa en la confrontación y cómo desde allí se pueden forjar nuevos espacios de convivencia, desde la diferencia. La construcción de esos espacios nuevos es lo que le da espesor democrático a una sociedad.

El esfuerzo de Rigoberto durante toda su vida fue crear mecanismos para recoger la diversidad y la construcción de espacios donde fuese posible convivir desde la diferencia, manteniendo un debate consistente y riguroso, porque esa ruta era la posibilidad de la generación de un espesor democrático de la Venezuela en la que vivía. Mostraré esa afirmación haciendo un vuelo, a manera de video clip, por la trayectoria intelectual del pensador que nos ocupa, aunque me detendré en el origen, utilizando el vocablo, foucaultianamente, como un momento estelar de producción de sentido que desemboca por el esfuerzo y opción del pensador en la concepción del debate expresado en su último artículo.

Un primer esfuerzo de crear un espacio de debate, fueron los talleres de investigación militante que se realizaron en Mérida, Maracaibo, Maracay, Valencia y Caracas, entre otros lugares y el mecanismo para recoger las diferencias fue la publicación de la revista *Expresamente*, a finales de los años setenta.

En 1977, en la revista número 3, de *Expresamente*, la inaugura con una cita de Max Horkheimer que dice: *“Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes.* Inmediatamente introduce la revista, caracterizando la situación de los debates dado en los Talleres realizados y que la revista recoge, afirma Lanz:

⁴ “Paradigma de la política”, *Op. cit.*, p, 178.

No hay nada más sospechoso que una solemne declaración de principio donde se invoque la imparcialidad, la objetividad, la neutralidad. Demasiadas experiencias acumuladas, suficientes ejemplos, abundantes demostraciones de la inviabilidad de cualquier proyecto humano que no asuma explícitamente un camino, un modo de hacerlo, una alternativa.

(...) Lo hemos dicho con toda claridad: no somos niños terribles, iracundos y voluntaristas, pero tampoco tenemos una vocación intelectual de nazarenos, asépticos y asexuados. Situar-se con decisión en una perspectiva explícita, asumir una posición al margen de las conveniencias de ocasión, atreverse, en fin, a pensar, a proponer, a discutir, a compartir, he allí el desafío que implica ser vanguardia... y parece que de ello se trata.

El reconocimiento a la diferencia, al otro, a las posiciones diversas, frente a la intolerancia del debate que se manifiesta en el sectarismo de no aceptar el disentir del otro, lo expresa en otro número de la misma revista de aquella época.

El castigo burocrático de las opiniones, la intolerancia a las posiciones diversas, proviene de una chata deformación de lo que es la disensión en un proyecto revolucionario... No se entiende la disensión y el debate de opiniones como un componente inherente a la propia praxis revolucionaria; el debate ideológico se entiende absurdamente como un acontecimiento que se da eventualmente cuando hay problemas.

Esta concepción ha jugado un papel clave en el tratamiento que hace el socialismo burocrático de la disidencia (disidencia política e intelectual). La regimentación burocrática del pensamiento es una de las más monstruosas aberraciones que han conocido las experiencias socialistas en el mundo... Disimular las opiniones frente a las barbaridades de la burocracia equivale a convalidar prácticas y concepciones divorciadas de la revolución. Independientemente de la hostilidad con que la burocracia suele enfrentar estas denuncias, el deber revolucionario nos obliga a sostener una posición consecuente de defensa de la libertad de discusión; una postura intransigente en defensa de la legitimidad de la disidencia⁵.

⁵En *Expresamente*, N°8, 1980, pág. 5.

Expresamente se transforma en un mecanismo donde se recogen las diferencias, lo vemos claramente en los articulistas invitados. Un ejemplo gráfico es el artículo que escribe Otto Maduro que titula *Cinco tesis filosóficas pseudo marxistas de Rigoberto Lanz*. Allí dice el filósofo de la teología de la liberación:

Hace cerca de un año, en Mérida, tuve la grata ocasión de conocer a Rigoberto Lanz, la menos grata oportunidad de escucharlo... y la definitivamente ingrata circunstancia de leer parcialmente tres de sus obras... Entretanto, he tenido el desagrado de apreciar en la ULA, la UCV y entre gente del MIR la divulgación creciente de ésta su versión del marxismo... Más adelante afirma, Así voy a ahincar en la obra lanziana los colmillos de la crítica, tomando como excusa cinco tesis (a mi parecer tesis filosóficas pseudomarxistas y de implicaciones antisocialistas) que tomo de una versión multigrafiada en la ULA de su Dialéctica del Método.⁶

Rigoberto responde en el siguiente número, colocando su principio de respeto a la diferencia en el debate, de respeto al otro independientemente del tono y el estilo, como punto de partida del diálogo y su invitación a la construcción desde la diferencia. Titula respetuosamente el artículo *Otto Maduro: entre Cristo y Marx*. Y dice:

Me propongo en las presentes notas colocar un punto de vista que contribuya a clarificar la discusión específica que ha planteado mi buen amigo, el profesor Otto Maduro. Antes de entrar en materia me permitiría hacer unos breves comentarios de estilo.

1.- El lector no debe prestar mayor atención al tono de esta polémica. La mayor o menor agresividad del lenguaje debería entenderse naturalmente como parte del estilo de cada quien. Un tono áspero y soberbio no es necesariamente una actitud maldiciente. Por eso, quiero pasar por alto el tono innecesariamente amargo y hostil que se observa en el trabajo crítico del distinguido profesor Otto Maduro...

Quisiera defender hasta sus últimas consecuencias la legitimidad y transparencia de tener un punto de vista sobre los problemas... En este sentido defendemos sin ambigüedades el derecho –y la necesidad- de compartir un mismo camino... En el terreno teórico

⁶O. Maduro Otto. "Cinco Tesis filosóficas Pseudomarxistas de Rigoberto Lanz". *Expresamente*, 1978, pp. 7-13.

(ámbito que no es ni mejor ni peor que otros) nosotros estamos haciendo un conjunto de formulaciones que han ido generando, lenta y contradictoriamente, un discreto movimiento que hoy se manifiesta a través de la revista *Expresamente* y el Taller de Investigación Militante, pero que también se expresa en el seno de los partidos de izquierda, en la Universidad, en movimientos de masas y en otros ámbitos.⁷

Claramente, Rigoberto Lanz a finales de los setenta se plantea la construcción de un espacio para la confrontación de ideas, los Talleres de Investigación Militante y un mecanismo para recoger las diferencias y las cercanías cuya intencionalidad es la construcción colectiva de un camino desde la diferencia en la práctica revolucionaria, ese será el horizonte de la revista *Expresamente*. Ambos acontecimientos resumen de manera gráfica, plástica, lo que entenderá por el papel del debate político que caracteriza treinta y cinco años después. Dejemos Rigoberto expresar el sentido del Taller:

El Taller no es un resumen de esa diversidad de factores sino UN LUGAR para su confrontación. Nadie está obligado a enajenar su punto de vista en aras de una “unidad” artificiosa y vacía. La convergencia posible (y deseable) es la que proviene de un espíritu libre y dispuesto a confrontarse seriamente. (En *Expresamente*, N° 6, 1978, p. 5)

En ese mismo número de la revista que es la aniversario del primer año de la experiencia de la configuración del debate político, entendido como un espacio de confrontación de ideas y con un mecanismo para recoger las diferencias que posibiliten un camino de transformación en lo real, lo realiza Lanz caracterizando la revista y allí, evalúa el esfuerzo de dicha construcción, sostiene:

Naturalmente se trata de un complejo proceso de discusión en donde conviven fecundamente ideas y opiniones diversas, incluso contradictorias. El principal mérito de esta experiencia es precisamente haber mantenido un clima de respeto y estima por la discusión teórica que estimula la participación y despeja las naturales prevenciones que todo esfuerzo de esta naturaleza provoca... Por ello nuestra invitación cordial a compartir esta extraordinaria experiencia, en la seguridad de que este proceso de

⁷ R. Lanz, R. “Otto Maduro: Entre Cristo y Marx”. *Expresamente*, 1979, pp. 7-17.

búsqueda está asistido de la más auténtica vocación creadora.
Investigar para Transformar.

En la misma década de los setenta, Rigoberto Lanz, siendo militante del MIR, sin escozor comparte las tesis, a partir de su reflexión a propósito del papel del debate político, con un partido naciente dentro de la izquierda venezolana que para aquel entonces se consideró reformador y más cercano a la social democracia que a las postulaciones revolucionarias marxistas como fue el MAS, que en sus estatutos consagra la posibilidad y el derecho de sus militantes a disentir de la línea política y configurar tendencias al interior del movimiento.

Tal idea, el de las tendencias al interior del partido como ámbito propio de la confrontación de ideas y motor dinámico de los cambios, la manifiesta taxativamente en 1979, en su libro *Por una teoría del poder y del partido*, que, por cierto, ya en aquél entonces, Rigoberto empezaba a configurar el libro mismo como un espacio para el debate y la discusión, sin impostura, esto lo hace desde la misma portada donde coloca *Anti-prólogo Miguel Ron Pedrique*. Indicándole al lector desde su entrada que en dicho libro encontrará una opinión opuesta a la de él. Allí afirma:

Hay que desechar la falsa idea de que una Tendencia equivale necesariamente a una fracción. Lucha de Tendencias y lucha fraccional son dos cosas enteramente diferentes... Una Tendencia se constituye sólo –y únicamente- alrededor de tesis políticas, de planteamientos ideológicos; una fracción se agrupa en torno a cualquier propósito circunstancial (resentimiento político, rivalidades personales, etc...)

(...)

Las formulaciones teórico- políticas en el seno de un partido revolucionario provienen de la discusión. No se puede concebir el problema como si hubiese un selecto grupo de “genios” que elaboran las tesis políticas. Sólo a través de la discusión política puede una organización generar sus concepciones (su programa, su táctica, su estrategia, etc.)

La discusión política de un partido revolucionario no puede confundirse con teoricismo. No se trata de debates artificiales para satisfacer veleidades intelectuales. Cada formulación, cada tesis, cada planteamiento tiene que ser sometido a discusión, pues, la complejidad misma de los procesos socio-políticos hace que nada

sea evidente como para que se acepte de una vez. Es extraordinariamente difícil que sobre un mismo hecho político todo un Partido tenga una opinión idéntica. Al contrario, ocurre que de manera inevitable los militantes se forman ideas muy variadas sobre cada situación o cada fenómeno. Precisamente de la riqueza de las múltiples opiniones nace la posibilidad de construir formulaciones fecundas, consistentes, eficaces.

(...)

Nosotros defendemos decididamente esta concepción (en el seno del MIR y en el conjunto de la izquierda latinoamericana...) El partido proletario por el cual luchamos tiene como elemento fundamental y básico el libre juego de Tendencias...

Si no hay libre juego de Tendencias la organización se aparatiza inevitablemente. Monolitismo y estilo de aparato son dos elementos absolutamente solidarios. Estamos definitivamente enfrentados al monolitismo y al estilo de aparato... La libertad de discusión se ejerce plenamente en el libre juego de Tendencias. La libertad de disentir se ejerce democráticamente si hay capacidad real para hacer de la divergencia una fecunda palanca para avanzar. Sólo un partido de Tendencias permite este desarrollo.⁸

La experiencia de los Talleres y de *Expresamente*, que se mantuvo por más de una década, fue el acervo práctico y conceptual para generar un nuevo espacio para el debate y nuevos mecanismos para dar cuenta de las diferencias. Ese espacio fue CIPOST y la revista RELEA (Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados). El libro donde recoge el nuevo experimento dialógico y lo postula como horizonte de trabajo es *Cuando Todo se Derrumba*, publicado a dos años de iniciar la experiencia del CIPOST.

Es un libro clave porque en él, por vez primera Rigoberto transforma al libro mismo en un espacio dialógico, en un espacio de debate y simultáneamente donde muestra y recoge las diferencias, configurando un camino donde la diversidad de criterios afloran por doquier. En él, el autor mezcla diferentes estilos para expresar sus ideas, aforismos, ensayos, análisis crítico de autores, conferencias, transcripciones de conversatorios con sus pares y, no podía faltar, el debate duro y sin ambigüedad, con su amigo y compañero de tránsito

⁸R. Lanz. *Por una Teoría del Poder y del Partido*. Caracas. Edit. Ateneo. 1979, pp. 134-140.

Miguel Ron Pedrique. Allí afirma, a propósito del nuevo espacio que estaba fundado, lo siguiente:

Se trata de fundar un estilo de gestión en la vida cotidiana para el trabajo universitario, incluido el trabajo de investigación, que se base en la capacidad autónoma de las comunidades reales de dirigirse, que es lo que llamo autonomía de gestión... Hay un Consejo Universitario, hay un Consejo de Facultad, hay una Ley de Universidades, hay un Gobernador de Estado, hay un país, hay tantas cosas que son absolutamente limitantes para la capacidad de autogestión que finalmente uno queda exhausto y le da como flojera arrancar la pelea por la autonomía de gestión. Pero yo les aseguro que hay rendijas, que hay espacios a conquistar en esto de la autonomía de gestión y uno puede probar efectivamente que no tiene miedo a la democracia, sobre todo a la democracia directa, no solamente esta vacua democracia representativa que muchas veces es una farsa. A la democracia directa, a la figura de la gente aquí y ahora para tomar decisiones. Les aseguro que la autonomía de gestión cobra vida, cobra sangre y puede perfectamente ser vivida como experiencia, mucho menos utópica y lejana de lo que parece en la palabra.⁹

El experimento CIPOST para Lanz será un experimento de democracia real, un espacio donde la clave será la configuración de proyectos comunes, simposios, seminarios, revistas, conversatorios, el ejercicio académico como una práctica lúdica, la vivencia de otro estilo de investigar sin burocratismo, articulados por actores que piensan de manera crítica de forma autónoma y tienen visiones del mundo diferentes. Era un espacio donde la clave era el debate público como palanca para la transformación de la propia experiencia universitaria en el ámbito de la investigación. Dicho sea de paso, para Lanz el sentido del investigar, se fundaba en la negación radical de lo dado, de la sociedad existente, de allí que indagar grietas, espacios de fugas que permitieran pensar y experimentar el mundo de otra manera era un asunto, para decirlo en clave nietzscheana, fisiológico, germinaba del propio cuerpo, lo que en el artículo *Paradigma de la Política* «una especial sensibilidad (ética, estética, afectiva)».

⁹ R. Lanz. *Cuando Todo se Derrumba. Crítica de la razón Ilustrada*. Caracas, Edit. TrópyKos, 1991, p. 151.

La apuesta práctica de la configuración de un Centro como un espacio donde se celebra la diferencia y el debate riguroso se fundamenta en la postulación teórica que realiza el autor, en su apuesta epistémica, así manifiesta su apuesta práctica:

Fortalecer una auténtica voluntad de diálogo es parte esencial de nuestras posibilidades colectivas. Sin disimular los desacuerdos, evitando el consensualismo fácil, pero afirmando con fuerza la necesidad de encuentro de múltiples voces, de pensamientos heterogéneos, de enfoques discrepantes. Este espíritu crítico puede ayudar a ventilar las diferencias. Es posible que haya antagonismos teóricos que no pueden ser cercados bajo protocolos del diálogo. Pero es mucho más probable que tengamos amplias zonas de reflexión común que no logran potenciarse por efecto de un débil desarrollo del diálogo sistemático. Del procesamiento riguroso de los planteamientos, sobremanera, por una dificultad mayor para trabajar con calma la riqueza de matices que está envuelta casi siempre en nuestras discusiones. Es probable que el modo tradicional de confrontarnos (foros, artículos, libros, congresos), sea parte de los asuntos por repensar.¹⁰

La revista RELEA es un ejemplo práctico de lo que teóricamente venía sustentando Rigoberto, ella se transforma en una expresión de una voluntad colectiva como voluntad de encuentro para impulsar un proyecto académico con espíritu de interpelación al mundo existente en lo fáctico y en el pensamiento, pero que tenía como reto y horizonte, la preservación de las diferencias, como confluencia de trayectos, sin otra voluntad que la de transitar sin perder, la autonomía de la mirada. Así lo expresa en el número 0 de la Revista, donde realiza su presentación:

EL Centro de Investigaciones Postdoctorales (CIPOST) cristaliza al fin una de sus más caras aspiraciones: contar con un instrumento de interacción intelectual que exprese adecuadamente la calidad de producción de sus investigadores, que traduzca eficazmente la compleja matización del debate actual, en fin, que vehicule legítimamente una voluntad colectiva en el marco de un acelerado proceso de fragmentación/ reconstrucción de perfiles epistemológicos y sensibilidades culturales.

¹⁰ R. Lanz. *La deriva Posmoderna del Sujeto*. Caracas, Edit. CDCH/UCV, 1998, p. 78.

(...)

RELEA aparece en la escena intelectual de este tiempo difuso y desvaneciente con un propósito modesto: ser punto de encuentro de una voluntad que no existe (que existe sólo a condición de encontrarse). Espacio de confluencia de todos los trayectos, labor de acercamiento de las búsquedas auténticas (aquellas que se comprometen lo que va quedando de pasión, sin certeza alguna de punto de llegada).¹¹

Ahora bien, Rigoberto recoge de qué trató este experimento, el CIPOST, en un artículo publicado el 15 de noviembre 2009, a propósito del XX Aniversario del CIPOST, en la columna *A Tres Manos*, en El Nacional.

Pero la gracia del asunto no se queda allí: el talante más decisivo de este experimento intelectual es la apuesta por la teoría en tiempos en que la vida universitaria languidece en el tremedal de las medianías. Nunca nos interesó la forma porque los contenidos sobaban. Nadie estaba preocupado por togas y birretes porque la pulsión ético-intelectual no se detiene en tonterías. Oasis de los excelsos ha sido siempre este “palacio de las ideas” que pocos entienden y muchos miran con cochina envidia.

Pero allí no para el asunto: para congregar a un grupo de colegas del más alto nivel, asistidos de una pulsión singular que los arrancara de los ambientes normales de la vida académica, hacía falta una empática que se comunicase con vigor: ¡Viva la diferencia! Sin este clima de convivencia democrática no es posible entender el itinerario CIPOST.

Con nuestra Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (RELEA) el CIPOST abrió camino hacia el mundo, no sólo porque es un instrumento de un espacio vitrina de un espacio académico singular, sino porque RELEA ha sido fiel reflejo de una voluntad intelectual que rompe los moldes del quehacer intelectual, políticamente correcto.

(...)

El Cipost es una estación experimental (como la de Agronomía o Veterinaria, pero sin vacas ni semillas). Allí experimentamos modos de hacer preguntas, buscamos otras claves para

¹¹ R. Lanz. “La investigación. Las redes. El debate. Las publicaciones”. En *RELEA* N° 0, 1995, pp. 7-9.

comprender el presente, interrogamos lo dado para no quedarse allí...

Los debates no han hecho sino aumentar en todo este trayecto, los combates también. La agenda se complica, los problemas teóricos se expanden, la complejidad de la reflexión aumenta, nada indica que habrá “vacaciones”. Pero en el clima CIPOST nadie se amarga... Yo me lo tomo divertidamente.

Se trató de institucionalizar un espacio donde se configurara a partir de una sistematización del diálogo, preservando celosamente las diferencias, publicitando los desacuerdos, horizontes de sentidos comunes con relación por ejemplo, a la concepción de lo que significa investigar en la institución universitaria. Era un intento de procesar diferencias a través del debate permanente, desde una sensibilidad empática, donde el concierto polifónico permitiera en la práctica generar nuevos agenciamientos, nuevas formas de relación, reglas distintas escritas o acordada, donde se pudiese celebrar la diferencia como un momento privilegiado de una vivencia democrática.

La experiencia de debate público en CIPOST y sus mecanismos para preservar la diferencia, se transformaron para Rigoberto en un acervo mayor, para inaugurar un nuevo espacio de confrontación de ideas, ahora abierto al público en general, sin exclusiones, y sólo estaba limitado por la frecuencia de publicación de la columna *A Tres Manos* en el periódico, que ya no dependía de su voluntad. Para ilustrar el nuevo y último experimento de Lanz en la configuración de espacios de debate público como palanca de transformación citaré un fragmento de un artículo que publiqué en dicha columna el sábado 8 de enero de 2011. El contexto era el siguiente, a finales del 2010, el profesor Jorge Rivadeneyra, Javier Biardeau, Rigoberto y yo discutíamos a propósito del marxismo en la columna. Emeterio Gómez, publica un artículo en su columna del Universal a propósito de la polémica, donde indica que le parece un irrespeto que en el artículo de Rivadeneyra, Rigoberto Lanz incluya un fragmento para refutarlo. Por cierto, en dicho artículo el estimado amigo Emeterio Gómez dice que no discutirá con nosotros, que clausura el debate. Un mes después Rigoberto y yo en un mismo artículo escribimos dos cartas dirigidas a él invitándolo a no declinar en el debate. Pero lo importante para nuestro caso es que la intervención de

Emeterio me permitió aclararles a los lectores la naturaleza del espacio, allí afirmé lo siguiente:

1.- La columna que coordina Rigoberto Lanz fue un espacio que pensamos colectivamente algunos de los investigadores y amigos del Centro Postdoctoral de la UCV (CIPOST). El periódico nos dio la oportunidad de llevar a cabo la experiencia. Se trata de un espacio donde se tiene un animador de la discusión. Donde, en algunos casos escribe de un tema sin referencia a nadie, en otros refuta o, en el mismo espacio, donde escribe otro resalta una idea y/o lanza una provocación para seguir la discusión. Queríamos dar la sensación de estar al calor del debate. Donde se hiciera patente en un ámbito masivo, lo que caracteriza nuestra vivencia en el CIPOST, que se resume en el lema de nuestra institución: El espacio donde se celebra la diferencia y el debate riguroso de las ideas.

2.- Siguiendo el mismo espíritu me anima que Emeterio se incorpore a la discusión sobre el marxismo y posmarxismo entre Jorge Rivadeneyra y Rigoberto Lanz. Me parece exquisito que emita sus descargas. Pero (lo único que deseo acotar), él dice que es un irrespeto de Lanz escribir en el mismo artículo. Eso no amigo. Es una lógica que quizás puedes estar en desacuerdo pero es una manera práctica de estimular el debate y la discusión. Para tu información y la de los lectores Rivadeneyra, actualmente, dirige una Investigación sobre transdisciplina en el CIPOST y está adscrita, la realiza, dentro del Programa Postdoctoral que coordina Rigoberto Lanz. Es decir, lo de la columna no es enemistad, ni falta de respeto, sino todo lo contrario.

3.- El artículo de Emeterio culmina interpelando a Rigoberto y, sobre todo, a sus discípulos o amigos más jóvenes sobre el asunto del Chavismo. ¿A cuáles te refieres estimado? La pregunta es pertinente porque los que hemos sido formados por Lanz o aquellos que hemos sido sus amigos o las dos cosas, no tenemos un club chavista ni anti chavista. La mayor enseñanza del maestro Lanz, vital para este país y de allí la importancia de la columna “A tres manos”, es la cultura del debate. La amistad profunda o respeto con el otro, independiente de sus maneras de pensar.

Como vemos en términos prácticos la voluntad de elogiar la diferencia por parte de Rigoberto se materializó en instrumentos concretos como revistas, la prensa, en instituciones como el CIPOST, es

decir, el asunto de la diferencia era para el autor una postura vital, un accionar práctico e igualmente un nudo a desatar en el ámbito epistémico dentro de la condición epocal que se caracteriza por una massmediatización de la vida social, determinada por una acelerada uniformización de los modos de vivir. De allí que la reflexión sobre este punto se transforma en una palanca para enfrentar lo dado el devenir. En su libro *El discurso posmoderno: crítica de la razón escéptica*, tiene un párrafo titulado *Elogio a la Diferencia*, donde el autor asume teóricamente el asunto por varias razones, como antídoto frente a la massmediatización, antídoto contra el nihilismo que apuesta a una celebración del todo vale, sin interpelación dialógica, como instrumento racional para procesar las conversaciones y, a su vez, la propone como el suelo fundante de una ética blanda que puede dialogar con la herencia ilustrada, claramente allí el autor, comprende la importancia de las tradiciones de pensamiento y el sentido del diálogo que ha cruzado el devenir de la cultura desde los griegos hasta el día de hoy. Esta última idea la expresa de la siguiente forma:

El Culto posmoderno de la diferencia puede ser una interesante intersección intelectual para fundar la posibilidad de “conversación” racional no instrumentalizada. Pero también puede ser suelo fundante de una ética blanda que dialogue con la herencia de la ilustración.¹²

Finalmente, quisiera concluir, entonces, que lo formulado por Rigoberto Lanz, en su último artículo: “Paradigma de la Política”, a propósito del papel del debate político no sólo resume una propuesta teórica del autor sino una vida jugada radicalmente en ese sentido, desde aquellos Talleres de Investigación Militante hasta la columna *A Tres Manos*. Su formulación teórica es un reflejo palpable de su actitud de vida. Tal vez si me pidiesen un adjetivo calificativo para Lanz resumiría su obra y existencia de la siguiente manera: *Rigoberto Lanz, el cultor de las diferencias*.

¹²R. Lanz. *El Discurso Posmoderno / Crítica de la Razón Escéptica*. Caracas. Edit. UCV. (3ª. Edición) 2000, p. 111.

Rigoberto Lanz y la izquierda postmoderna

Jesús Puerta

Comentaremos el último escrito de Rigoberto Lanz. Es un ensayo inserto en el libro titulado desafiantemente “Izquierda”, una recopilación de textos de varios autores, entre quienes resaltan Toni Negri, Michael Hardt, Slavov Zizek y el propio Rigoberto Lanz, sin desmerecer a quienes fungen de recopiladores y comentaristas: Juan Barreto, Sandro Mezzara, Héctor Sánchez y Yahvéh Álvarez¹. Es relevante el título del volumen. Hay algunos que todavía sostienen que los términos “izquierda” y “derecha” han perdido el sentido, repitiendo una vieja conseja de Daniel Bell y de los apologistas del capitalismo de los noventa. En cierto modo, hablar de “izquierda” (y de derecha, como lo hace Lanz) es ya una toma de posición.

Los editores titularon el ensayo de Rigoberto Lanz “Paradigma de la política”. El texto en cuestión parece el ensamblado de varios artículos de la columna “A tres manos” que agenciaba en el diario *El Nacional*. Supimos por Rigoberto mismo, cuando todavía luchaba por su vida, en pleno tratamiento de quimioterapia, que trabajaba en un libro nuevo, completo, que pensaba titular “Nosotros”. Callé por un segundo cuando me lo dijo, completando en mi recuerdo el conocido bolero (“...que nos queremos tanto”). Rigoberto sonreía en el teléfono y con su energética labia me completaba por su parte: “sí, *nosotros: nosotros* el pueblo, *nosotros* la tribu, *nosotros* la nación, *nosotros* la comunidad, en fin, *nosotros...* cualquier vaina”. Lo que sí estaba claro era que consistía en una reflexión política y sobre la política. Aquí la tenemos.

Anuncia en los primeros párrafos de este ensayo, que la reflexión girará en torno a tres categorías claves: pueblo, estado y política.

¹ R. Lanz. “Paradigma de la política”. En Juan Barreto Cipriani y Héctor Sánchez (compiladores) *Izquierda: gobierno, política, poder y hegemonía*. Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Cultura y Decanato de Educación Avanzada, UNESR, 2012.

También señala el autor que dialogará de alguna forma con Toni Negri. Ya veremos que el diálogo puede ser con muchos otros autores de la filosofía política de izquierda. Esto hay que resaltarlo también: se trata de textos de filosofía política, no de ciencia política, disciplina que Rigoberto, al igual que otros importantes autores (Norberto Bobbio, por ejemplo), consideraba “muerta” o al menos sumida en una profunda crisis. Mientras que la ciencia política describe, compara, clasifica y, a duras penas, explica; la filosofía política tiene un sesgo normativo y reflexivo indudable. Como diría Rousseau, se trata de conocer las razones para la legitimidad del dominio político. A esto se abocó Rigoberto después de muchos años de profundizar en la epistemología, tópico que a su vez sucedió a sus intereses en la política, sus años de dirigente del MIR y de la renovación académica.

Estamos hablando de uno de los más importantes intelectuales latinoamericanos que, desde mediados de los setenta, asumió la discusión acerca de la crisis de fundamentación del marxismo y su reconstrucción. Además, y por eso fue más conocido en las últimas décadas, introdujo en el medio intelectual venezolano y latinoamericano, la problemática postmoderna. Rigoberto Lanz fue, además de un “provocador” y animador del debate intelectual, un organizador de espacios de encuentro, fundador de proyectos académicos, un asesor de políticas públicas, un pensador por derecho propio, aparte de todo eso, una especie de antena, un vaso comunicante con lo más avanzado del debate intelectual europeo. Pero no era un simple repetidor o divulgador de lo último que se escribía y decía en París o Berlín. Nuestros intelectuales, los latinoamericanos, tienen una ventaja respecto a sus colegas europeos o norteamericanos. Estamos obligados a ser originales. No estoy hablando de un imperativo moral o político, a la manera del conocido lema de Simón Rodríguez; sino del hecho histórico de que, por nuestra especial ubicación territorial y cultural, somos el espacio de la mezcla, del encuentro, de tradiciones que, en su fuente, son muy difíciles de juntar. Por eso se dice, por ejemplo, que Borges es el más argentino de los europeos, o que García Márquez fue postmoderno sin saberlo, justo porque era el más colombiano de los kafkianos.

¿Por qué Rigoberto Lanz, después de haberse caracterizado por su “marxismo crítico” de sus primeros libros; después de haber propuesto

su propia versión del marxismo, discutiendo con todos aquellos pensadores que abordaron la profunda crisis de fundamentación del marxismo durante los 60 y 70; se declara *postmoderno* hacia mediados de los 80, justo cuando vuelve de su doctorado en Francia, con una tesis (“Razón y Dominación”) donde le saca el jugo a la Teoría Crítica de Frankfurt? ¿Por qué insistir en esa caracterización postmoderna para sí, incluso después de rechazar lo que llama banalidades y conservadurismos en el propio postmodernismo europeo y norteamericano, y juntar, en una articulación disonante, postmodernismo con crítica, categoría tan querida de la Modernidad?

Tengo una hipótesis. Rigoberto descubrió en el análisis de Lyotard, en las interpretaciones de Vattimo, en la genealogía de Foucault, en la deconstrucción de Derrida, en la razón sensible de Maffesoli, etc., una crítica, no sólo de la Modernidad, sino de la dominación capitalista. Esto se nota en lo que llamo el esqueleto lógico, el silogismo reiterativo, en las argumentaciones de Rigoberto. Su premisa básica y su consecuencia son: a) la Modernidad ha muerto, *por tanto*, b) ha muerto la Razón, el Sujeto, el Progreso, la Historia, la Ciencia, etc. Ser postmoderno es asumir el agotamiento de la Modernidad²

Esta afirmación fúnebre, esta nota necrológica que es la premisa de todo el postmodernismo, tiene una aparente sintonía con el fin de la historia, incluso con el que anunció Fukuyama. De hecho, son contemporáneos. Pero en el autor nipón-americano la frase fúnebre implica, a pesar de su aparente hegelianismo, una postura política neoliberal. Significa que ya no es posible pensar *más allá* de la democracia representativa y la economía de mercado, propias de la política anglosajona, y que ante este máximo, las ideologías que hasta entonces le confrontaban, sólo pueden desaparecer como de hecho, decía Fukuyama, han muerto con la disolución de la URSS. Clímax, finalidad y fin, coinciden en Fukuyama. En los pensadores postmodernos, no es lo mismo ni se expresa igual; aunque sean coetáneas las emergencias de ambas corrientes (neoliberalismo, postmodernismo) marchan en direcciones contrarias.

² Ver, por ejemplo, R. Lanz. *El discurso postmoderno. Crítica de la razón escéptica*. Caracas. Editorial CDCH UCV, 1996.

Para Rigoberto, el cementerio de las ideas modernas constituye, por el contrario, un “chance” para el pensamiento, la oportunidad *histórica* para pensar *más allá*. Es una idea diametralmente opuesta a la de Fukuyama.

Nótese que Lyotard³ entendía la condición postmoderna como aquella caracterizada por la deslegitimación de los metarrelatos que servían para justificar y fundamentar la ciencia, en el marco de la institucionalidad académica y científica internacional. En otras palabras, cuando la investigación científica ya no responde a una “búsqueda de la verdad” más o menos ingenua, sino a los intereses de una maquinaria cara y poderosa de desarrollo del poder militar y económico, los metarrelatos que hablan de un Saber Absoluto (Hegel) o de la emancipación humana (la Ilustración revolucionaria), son superfluos. ¿No es esto una crítica a la tecnociencia que, de paso, convierte a la innovación en una rutina y, con ello, le hace perder sentido? Si ya la innovación científico-tecnológica no va más allá, sino que, por el contrario, contribuye a reforzar la dominación ya existente, ¿qué queda por hacer? Lyotard habla de “paralógicas”. Rigoberto se demora en paladear este vértigo, que siente liberador, e insiste en este último aspecto, el negativo, el crítico: *la crisis a la ciencia y a la tecnología en su conjunto como síntoma de la crisis de toda una época*.

El postmodernismo entonces es, en primer lugar, una caracterización histórica. Nótese que Rigoberto delimita la Modernidad a la manera francesa, es decir, a partir de la Ilustración del siglo XVIII. No, como hacen decoloniales como Dussel o Mignolo, a partir de la conquista de América en el siglo XVI. La modernidad que ha quedado atrás es, específicamente, la de Descartes, Kant, Locke, Smith, Ricardo, Hegel, Marx, Weber. Alude, con la postmodernidad, a cierto “espíritu del tiempo”, a una sensibilidad históricamente situada. A un momento negativo y crítico, sobre todo, a una oportunidad que ese momento posibilita. Hay una reestructuración profunda en el campo del saber, de las ciencias y la filosofía. Hay un momento de desplazamiento de epistemes. Hay, incluso, un momento de “debilitamiento” del Ser, parafraseando a Vattimo. El conocimiento ya no puede ser “duro”, seguro, preciso, firme, a la manera como se representó a la ciencia

³ J.F Lyotard. *La condición postmoderna*. Buenos Aires. Editorial REI, 1985.

durante su período positivista esplendoroso; sólo puede haber un “pensamiento débil”, propio de la interpretación y no de la verificación.

Rigoberto acompaña la labor deconstructiva de la metafísica occidental, que heredó Derrida de Heidegger, pero con un sentido de dialéctica negativa, de negación de toda la tradición euro-occidental. Como se sabe, Derrida inventó la deconstrucción como un procedimiento para evidenciar las oposiciones centrales de los sistemas metafísicos modernos, invertir sus prioridades y disolver así su efecto organizador de sentidos, disolviendo al mismo tiempo el logocentrismo, es decir, los centros conceptuales de esas estructuras o arquitecturas teóricas. Rigoberto aprecia este intento en tanto “martillo” para golpear el pensamiento moderno. Mientras tanto, opta por la genealogía del poder ubicuo que aprendió de Foucault, confrontándose con el intento de revivir la razón moderna a través del diálogo y la acción comunicativa de Habermas. La mirada fija en la lógica de la dominación, a la manera de una suerte de paranoia epistémica, le impide ilusionarse con una supuesta racionalidad que permita, sólo por el diálogo, llegar a acuerdos teleológicos. Paradójicamente, Rigoberto siempre promovió la discusión entre posiciones encontradas. La pluralidad política e ideológica de sus amigos, de sus diversas “tribus” en todos los lugares donde sembró su actividad incansable, lo testimonia.

Volvamos al ensayo “Paradigma de la política”. Trata acerca de las grandes categorías del pensamiento político moderno: *pueblo, estado y política*. Pero también entran en discusión otros conceptos asociados: *la revolución, la democracia, el sujeto histórico, la crítica*. Aplicándole el silogismo postmoderno, si son todas modernas, al decaer la modernidad, se derrumban también. Vamos a detenernos a considerar el tratamiento que le hace Rigoberto a estos conceptos.

Empecemos por el “Pueblo”. Aquí es pertinente contextualizar el debate acerca del concepto del “Pueblo” en el marco de la filosofía política actual de izquierda. El capítulo de Rigoberto se encuentra inserto en un libro donde aparecen textos y entrevistas a autores como Tony Negri y Slavov Zizek, de modo que éstos son sus interlocutores más inmediatos. De hecho, algunos comentaristas los llaman “postmarxistas”.

Negri⁴ critica la noción de “pueblo” porque lo considera obsoleto, igual que el de “proletariado” (en su acepción marxista tradicional). “Pueblo” se encuentra asociado a la “Nación” y a “Estado”, en un mundo sometido a un poder ubicuo, global, que se hace cargo de las condiciones mismas de la vida en todo el planeta, por eso se llama “biopoder” (concepto creado por Foucault). A ese biopoder, Negri lo llama el *Imperio*. Imperio no es el clásico imperialismo de Lenin; es un biopoder ubicuo, que se halla por encima y más allá de cualquier estado, incluidos los llamados “imperialistas” dentro de la tradición marxista. Frente a ese biopoder, que explota, no sólo el trabajo asalariado, sino las condiciones mismas de la vida humana, su lenguaje, su sociabilidad, su creatividad, se planta, no el proletariado, otro concepto obsoleto para Negri, mucho menos el pueblo, sino la *multitud*. Para Negri, el concepto de pueblo participa de la misma cadena de nociones modernas (o sea, ya no vigentes) en la que figura la nación y, por tanto, el estado. Como vemos, Negri polemiza contra el uso del concepto de “pueblo” en la teoría política.

Pero hay otros dos autores, que no figuran en el libro, aunque vienen al caso porque representan las posturas principales respecto al concepto de “pueblo” en la filosofía política actual de izquierda. Me refiero a Ernesto Laclau y Atilio Borón.

Laclau propone un concepto de pueblo como clave misma de la racionalidad de la práctica política contemporánea⁵. Para este autor, el pueblo no está dado, no es el conjunto de los nacionales. Es más bien aquella entidad política constituida en la lucha política misma, en virtud de un efecto de la hegemonía, entendida, más allá de Gramsci, como articulación discursiva de demandas sociales. Por eso para Laclau, cualquier política que quiera apelar al pueblo, en la actualidad, es populista, hace funcionar la racionalidad populista. Habría que resaltar que para Laclau lo político es constitutivo de lo social, no a la inversa, y lo político, para este autor, tiene una consistencia discursiva. Aquí vale una aclaración: “lo discursivo” es todo significativo de demandas sociales. Los discursos son “paquetes significantes”; es decir, incluye el

⁴ T. Negri y M. Hardt. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós Editorial, 2004; T. Negri y M. Hardt. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires, Mondadori, 2007.

⁵ E. Laclau. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

habla de los políticos, los símbolos, sus perspectivas, incluso sus acciones en tanto *signifiquen*. Es así como Laclau cumple el apotegma de su maestro Derrida: “no hay nada fuera del discurso”; en otras palabras, lo social consiste en lo significativo, lo semiótico. El discurso político articula diversas demandas sociales para pugnar contra otros discursos, planteando antagonismos en lucha por la hegemonía. En esto consiste la política que, como ya vimos, para Laclau es lo constitutivo de lo social. Si esto es así, la noción de “pueblo” es clave para la hegemonía y toda la política.

Atilio Borón⁶ polemiza, tanto con Negri como con Laclau, desde posiciones ancladas en la tradición marxista. Impugna el concepto de “Imperio” de Negri, como biopoder global ubicuo, y reafirma el de “imperialismo” como fase del capitalismo, caracterizada por el predominio del capital financiero a través de los estados imperialistas; la pugna bélica por mercados, territorios, materias primas, el intervencionismo de los estados “imperialistas”, la confrontación internacional permanente, la circulación mundial de capitales, mercancías y fuerza de trabajo, y, por consiguiente, el sometimiento de pueblos enteros. En este marco, pueblo es el conjunto orgánico, político, de las clases subordinadas y explotadas, en la formación histórica del imperialismo. Pero este “pueblo” del que habla Borón no es el que relieves Laclau, porque no se trata de un “paquete significativo” constituido en el desarrollo de los antagonismos por la hegemonía. Para Borón, ese determinismo lingüístico de Laclau es inaceptable y encubre las estructuras sociales, el antagonismo de clase, cuya raíz está en las relaciones sociales de producción que determinan los agrupamientos sociales, es decir, las clases, cuyos intereses dependen, en última instancia, de su posición en el modo de producción. Como se ve, se trata de una postura anclada en la tradición marxista.

Rigoberto, por su parte, de entrada y como es de rigor, se deslinda de los usos del concepto de “Pueblo” en la retórica populista de inspiración romántica, aquella que le atribuye a esa entidad todas las virtudes. Esa retórica romántica se halla en las manipulaciones políticas de todas las orientaciones, tanto de derecha como de izquierda. Luego de esta crítica, Lanz se acerca decididamente a la noción de “multitud” de Negri. Citemos:

⁶ A. Borón. *Imperio e imperialismo*. Caracas, Fondo Cultural del ALBA, 2006.

La multitud es una forma superior de agregación colectiva en la que se han roto las ataduras de la racionalidad dominante. La multitud jamás será el “partido”, el “sindicato” o el “gremio”. Se trata de una forma de gregarismo que se funda en la instantaneidad, en la espontaneidad del movimiento por el movimiento mismo, en la irrupción y la discontinuidad de cualquier lógica instalada. La multitud aparece en los espacios de ruptura, en la sublevación, en los sacudimientos, en las turbulencias. Es siempre constituyente, jamás será status. Sólo en las vibraciones subterráneas de la vida colectiva es posible avizorar la emergencia de la multitud.⁷

Hay otras dos notas de la multitud según Lanz, que es bueno recoger para ensayar una crítica. Una es que la multitud dará paso a “la conciencia planetaria” de la que habla Edgar Morin, cuando proponía la superación de los nacionalismos en un patriotismo de planeta, de la “Tierra-Patria”. Es por ello que es obsoleta: porque se asocia a la Nación, tal y como señalara Negri. La otra nota, es la asociación de la multitud con la revolución, otra categoría clave de la teoría política moderna. La multitud está vinculada, además, con la conquista de “una comunidad de hombres y mujeres realmente libres”. De hecho, en la descripción citada de la multitud, creemos ver el momento mismo de la revolución, de la ruptura de las “ataduras de la racionalidad dominante”.

Para Lanz, la multitud no es una entidad ya dada, no es la población de un país, tampoco un conjunto de clases sociales, determinadas por sus relaciones con el proceso productivo, mucho menos “un gentío”. Es algo que, enraizado en la cotidianidad, aparece en momentos germinales de la novedad social. Es instantáneo y espontáneo. Por ello no se amolda a ninguna forma de organización propia del menú moderno: partidos, sindicatos, gremios. Si tratamos de figurarnos la multitud, se nos viene la imagen de un 27 de febrero caraqueño, o unos “indignados” europeos o unos ocupantes de Wall Street. Pero, por otro lado, hemos leído artículos de Rigoberto donde advierte acerca de las ilusiones, llamando la atención acerca del corto alcance tanto organizativo como programático, de estos movimientos más o menos espontáneos, más o menos instantáneos. Es aquí donde el texto de Rigoberto da un giro hacia el “elogio del poder popular”.

⁷ R. Lanz. “Paradigma de la política”. *Op. cit.*, pp. 216-217.

El “poder popular”, tan cara para la retórica chavista, no es, para Rigoberto, el conjunto de los consejos comunales o comunas. Es más bien el proceso de empoderamiento de la multitud, una vacuna contra el burocratismo, una “lucha feroz” por la “autonomía radical de los movimientos”. Está confrontado con la burguesía, pero sobre todo contra las estructuras burocráticas del estado. Es decir, el tema de la multitud y del poder popular, se halla directamente relacionado con el del estado. Y en este sentido, es coherente todo el discurso antiestatal (casi estado fóbico) que se larga seguidamente el autor.

El estado es una de las formas de poder de las cuales hay que emanciparse radicalmente. Otra es la propensión burocrática de toda forma de organización. Por momentos, parece que estuviéramos leyendo un texto anarquista. Se trata de «un largo y complejo proceso de captura de espacios y niveles de decisión»⁸. Y aunque saluda que desde el gobierno venezolano actual se «pronuncie abiertamente por el reconocimiento y la visibilidad de los dispositivos del poder popular», le parece que la cuestión realmente comienza cuando «la gente se tome en serio la leyenda de que el poder es suyo»⁹. Desde esta postura, se entiende la desconfianza con que comentaba Rigoberto el impulso de esas formas de democracia directa desde el Poder ejecutivo del estado. Nada más alejado de la noción de “Poder Popular” que la existencia de un ministerio de maras.

Aquí escuchamos un eco del mayo francés del 1968. Recordar que en aquella revuelta social, uno de los objetos de la protesta era la burocracia del propio Partido Comunista Francés, demasiado esclerosado como para poner en cuestión el conjunto del orden establecido. Frente a todos los aparatos políticos, se reivindicaba la espontaneidad del movimiento estudiantil y obrero. También tenemos el filo negativo del pensamiento crítico. La Teoría Crítica de inspiración frankfurtiana resalta el carácter negativo del pensamiento contra cualquier petrificación de la razón. De allí, la elusión de cualquier proposición concreta como alternativa a lo dado. Frente a lo establecido, sólo cabe la actitud de crítica, de rechazo a la racionalidad de la dominación. Aquí, siguiendo a Theodor Adorno, la dominación está implícita en toda la ilustración, entendida ésta como esa razón

⁸*Ibídem*, p. 219.

⁹*Ibídem*.

instrumental que desde tiempos inmemoriales pretende dominar la Naturaleza, incluida la humana, así como toda su subjetividad. Esta postura, radical y profundamente pesimista, expresa una actitud de rechazo radical a la dominación realizada en el nazismo, el estalinismo y también en la sociedad norteamericana, sometida a la estandarización de su industria cultural y la reificación de todas las relaciones sociales.

Por supuesto, hay resonancias de las discusiones de los setenta, sobre todo acerca, o más bien, contra el leninismo, especialmente de aquello que dio en llamarse, en los predios marxistas, como la teoría leninista de la organización. En una de sus versiones más elaboradas, la del trotskista Ernst Mandel, o la del revolucionario italiano Antonio Gramsci, esta teoría es, en realidad, un intento de comprensión de la evolución, extensión y apropiación de la conciencia política (o de la teoría revolucionaria) por parte de las masas proletarias o populares. Explica las complejas relaciones entre un sector minoritario, intelectual, culto, que maneja la teoría que explica las contradicciones sociales y las perspectivas de la revolución, otro sector más amplio que serviría de mediador entre este primer grupo y un tercero, que es de las amplias masas de trabajadores y demás explotados. Se asume según esta teoría que la minoría intelectual fungiría de vanguardia, de dirección más o menos esclarecida, y los intermediarios de organización que se encargaría, mediante la triple función de la propaganda, la agitación y la organización, de construir la fuerza social necesaria para realizar el proyecto revolucionario.

La llamada “teoría leninista de la organización”, aparte de no ser original de Lenin, sino de la Socialdemocracia alemana, que fungió durante las dos primeras décadas del siglo XX, antes de la revolución bolchevique, de gran escuela de socialismo en el mundo, era una elaboración que generalizaba la experiencia de la relación entre el movimiento obrero y sus intelectuales, especialmente la de los propios Marx y Engels, y la Asociación Internacional de los Trabajadores en la década de los 60 del siglo XIX. En todo caso, Lenin, al aplicar estas indicaciones a la realidad rusa de su época, hacía especial énfasis en la extrema centralización de las decisiones del partido, propia de una organización clandestina en medio de una brutal represión como la del zarismo, frente a la cual se requería una disciplina férrea de los militantes, y una fundamentación rigurosa de la política en la teoría,

para evitar limitarse a la lucha económica y reivindicativa, y amplificarla a la lucha política contra el despotismo zarista. Stalin convirtió en asuntos permanentes, de principio, esa indicación contingente, provisional, condicionada, incluida la prohibición de las tendencias y el debate interno. De modo que, en una gran proporción, el leninismo fue un invento del dictador soviético, una ideología al servicio de su despotismo. Por otra parte, esas resoluciones organizativas fueron criticadas en su momento por revolucionarios del prestigio de una Rosa Luxemburgo a quien, por cierto, se le atribuyó el “espontaneísmo”, una supuesta teoría según la cual las masas proletarias desarrollarían su conciencia política por sí mismas, en la acción misma de la huelga general contra el poder burgués.

Al colocarse al lado de Negri, pensando en la *multitud*, recogiendo del concepto del pueblo sólo aquellos embriones cotidianos de la nueva socialidad, Rigoberto se coloca del lado del “espontaneísmo”. Colocamos entre comillas el “espontaneísmo” porque el mote sólo tiene sentido polémico desde el leninismo; es decir, es una caricatura para poder refutarlo. En realidad, lo que quieren destacar posiciones como las de la Luxemburgo es que, ni las masas son tan ingenuas, incultas, desorganizadas o escasas de pensamiento, ni los intelectuales son tan claros, comprensivos, organizadores y dirigentes. Es más, los políticos profesionales hoy en día no tienen casi nada de intelectuales, y sí mucho de manipuladores, conspiradores, intrigantes, propagandistas y agitadores; eso sí, pero muy poco de organizadores.

Y es que la política como actividad sólo parece alcanzar sus características fundadoras, constitutivas, creativas, realizadoras, en aquellos momentos, circunstancias esplendorosas, cuando aparece esa *multitud*, que no por ser agregación colectiva amplificada, deja de tener sentido y pensamiento. En los momentos de repetitivo funcionamiento automático y rutinario de las instituciones, la política, mostrada por los políticos dedicados a ella, parece reducida a eso: manipulación, intriga y conspiración. Los políticos representarían, en esa rutina de lo constituido, la burocracia estatal, a la cual Rigoberto dedica todo su desprecio.

Pienso que aquí hay varios órdenes de problemas de concepción acerca del rol del intelectual en la política y con relación a las “masas”, las clases y los movimientos sociales. Lo que complica el panorama es

que nos encontramos con varias situaciones paradójicas. La principal: que nos hallamos ante intelectuales que sostienen que se ha perdido el sentido del propio rol de los intelectuales, por lo menos en lo que se refiere a la acción de las masas en la política. Empecemos por Marx: él siempre concibió la emancipación de la clase obrera como obra de sí misma, de su propia acción y reflexión, sin necesidad de unos intelectuales que lo ilustrara “desde afuera” con una teoría esclarecedora. Léanse todos los textos propiamente de análisis político de Marx y Engels, desde el *Manifiesto* hasta el *18 brumario de Luís Bonaparte* y los textos donde analizan la experiencia de la Comuna de París de 1872. Pero, al mismo tiempo, Marx y Engels actuaron, maniobraron y hasta conspiraron para hacerse de la jefatura de la Internacional, y fueron imponiendo su pensamiento en el movimiento obrero socialista, de tal manera que, una generación más tarde, la Socialdemocracia alemana, la misma que después educaría a Lenin y demás revolucionarios rusos, teorizaría que los intelectuales introducirían la teoría revolucionaria “desde afuera” en el movimiento obrero y popular, basándose en lo que hacían, y no tanto en lo que decían, Marx y Engels. Y es la disposición de esa teoría lo que se alegaba como legitimación del liderazgo del partido sobre sus seguidores masivos.

Al colocarse junto a Negri y su concepto de multitud, Rigoberto asume, obviamente, una postura anti-leninista. Pero, además, postmoderna, porque la concepción de la multitud tiene que ver con una rebelión descentralizada, espontánea, instantánea, nómada, contra la biopolítica del Imperio. Al asociar la multitud con el nuevo patriotismo de planeta, la “Tierra-Patria”, el nuevo cosmopolitismo que defiende Lanz de la mano con Morin, esas rebeliones multitudinarias no se hallan mediadas por la nacionalidad y su expresión ideológica, el nacionalismo. Igualmente, al rechazar al propio estado y los significantes asociados, al igual que a la burguesía que representa en todo caso la explotación económica, una de las formas de la dominación, especialmente su aparato burocrático, esa revuelta de la multitud se sacude la coerción política, la otra cara de la dominación. Y esa revuelta se presenta como radical y autónoma; sin partidos, sindicatos ni gremios. ¿Cuál sería el lugar del intelectual en ese levantamiento?

No encuentro en este texto una respuesta, ni siquiera la pregunta. Pero sí encuentro en él y en el resto de la obra postmoderna de Rigoberto Lanz una sugerencia, derivada, más de lo que hace, que de lo que dice: el rol del intelectual es el de la crítica, el de la negación de la dominación, el del rechazo sistemático.

Lanz se propone ser “radical” y esto implica atacar “las lógicas de la dominación”. Ya muy lejos de la tradición marxista-leninista, Lanz encuentra clave abordar con su crítica los mecanismos de la reproducción social, es decir, la ideología y el conocimiento. Por ello es tan importante para él la “práctica teórica” (término tomado de Althusser), especialmente en el ámbito de la epistemología. Las declaraciones programáticas de Rigoberto en este sentido son quizás demasiado ambiciosas. Se trata, para él, de deconstruir los registros, las lógicas, las representaciones, que han animado a la ciencia y al pensamiento desde hace siglos¹⁰. Por ello pasea por territorios cercanos a la semiótica y al psicoanálisis, aunque cuidándose de no caer en sus problemáticas específicas, denunciando las raíces gnoseológicas de la dominación, sus códigos, sus modos de producción de sentido. La subjetividad nómada, instantánea, frágil, fugaz, le resulta para él, la más adecuada para la labor crítica, más que el sujeto que siempre resulta de una sujeción y una disciplina, como nos lo enseña Foucault. Por ello su interés en la obra de Maffesoli: el énfasis en la dimensión estética de los agrupamientos sociales, tribus y multitudes, en la figuración de su ética, siempre opcional, nunca obligatoria. Nada más lejos de la determinación de sus intereses por la estructura económica la cual, aunque reconocida como una de las formas de la lógica de la dominación, no puede ser determinante en última instancia, a riesgo de terminar sometiendo la lucha por la emancipación a los imperativos del desarrollismo, como lo ejemplifica la China contemporánea con esa comedia de “socialismo de mercado” que ni los dirigentes mismos se lo creen.

Aquí se nota lo que hemos llamado la libido comunitaria y polémica de Rigoberto. Se trata de una “pulsión” (aunque Lanz usa el término, no ahonda si lo usa en el mismo sentido del psicoanálisis, ni en el significado de cuál psicoanálisis) que, atravesando lo imaginario y lo simbólico, forma grupos, colectivos, de investigación, de crítica, de

¹⁰ R. Lanz (compilador). *Debate abierto sobre Misión Ciencia. Tomo 1/en red*. Caracas, Ediciones Ministerio de Ciencia y Tecnología, 2006.

liberación de la subjetividad, a través del pensamiento epistemológico, pero también a través de las artes y otras muchas actividades.

Tal vez aquí esté el germen del pensamiento del “Nosotros” con el cual trabajaba Rigoberto en medio de su quimioterapia. Su pensamiento requería elaborar una alternativa a la determinación económica o meramente intelectual del colectivo que al fin confrontaría la dominación, ese biopoder, a veces difuso, demasiadas veces duro, tanto como las bombas inteligentes y los drones del Imperio. Ese colectivo debía ser capaz de zafarse de las lógicas nacionalistas, que terminan arrodillándose a la dominación estatal, para poder asumir la defensa de la supervivencia de la especie, en esa nueva Tierra-Patria que recogía lo mejor del cosmopolitismo de todos los tiempos.

No tenemos espacio para criticar y ver todos los límites y los callejones sin salida a los que, tal vez, conducen estos planteamientos. Sólo mencionaremos algunas objeciones las propuestas lanzianas descritas hasta ahora.

Debemos apuntar a algo que es consecuencia de ese estilo característico, entre ensayístico, divulgador y provocador, de Lanz, que apuesta más a la seducción del lector que a su convencimiento mediante argumentaciones cuidadosamente comprobadas. Esto evita, a todo trance, la sistematización (salvo aquella del orden alfabético de los conceptos, que sugiere infinidad de juegos de orden lógico). Por ello, no se sabe exactamente hasta qué punto Lanz asume todo el análisis de Negri y Hardt. Es decir, no sabemos a ciencia cierta si acompaña el análisis de Negri acerca de las mutaciones del capitalismo, de la formación social mundial de éste, hasta convertirse en “imperio”. Por ello, es arriesgado (por lo posiblemente injusto) endilgarle también las críticas que Borón le hace al autor italiano.

Pero ya, al situarse en el debate, Lanz asume ciertas consecuencias.

En este sentido, cabe destacar lo que consideramos la principal contradicción en sus planteamientos. Por un lado, destaca el carácter temporal, nómada, espontáneo e instantáneo casi, de la irrupción de la multitud; por el otro, llama la atención acerca de las potencialidades liberadoras de la cotidianidad en el “pueblo”. Ya vimos que el concepto de multitud se distingue claramente del de pueblo. No hay nada en éste, ni en su versión romántica-nacionalista, ni clasista (frente de clases

explotadas o dominadas), que pueda ser rescatado para una concepción como la de Negri que, por una parte, abandona la determinación de los grupos sociales por su posición en las estructuras productivas, como se hace en la tradición marxista, en beneficio de un difuso “biopoder” que produce, entre otras cosas, subjetividades; y por el otro, rechaza la identificación con una nacionalidad, como sí lo llevaría la noción de pueblo. Más adelante, Lanz elogia la propuesta del “poder popular” como “idea fuerza” contra el estado. Pero proponer un “poder popular” y, al mismo tiempo, sostener la eficacia de la multitud, es ciertamente contradictorio. A menos que (otra lectura posible) hablar de “poder popular” es sólo una “idea fuerza” a la manera del mito movilizador de Sorel, y no la referencia de alguna nueva institucionalidad, como sí aparece en el discurso chavista en general, y en el de Barreto en particular. Pero esto nos conduciría a plantearnos la cuestión de la hegemonía, tal y como se lo plantea Laclau: ¿cómo unificar esa “explosión” espontánea de la multitud, si no es mediante un “paquete significativo”, un discurso que articule las demandas sociales? Esto nos lleva a la otra incongruencia.

La multitud, según Negri, es explosiva. Lanz resalta, por su parte, su rasgo momentáneo y emergente. Pero además, destaca la importancia de las potencialidades de su cotidianidad, las cuales residen en lo que indica el discurso maffesoliano: la formación de “tribus” por efecto de cierta sensibilidad común. Más ocurre que lo cotidiano es precisamente el aspecto menos explosivo, del pueblo. En la cotidianidad, por definición, lo rutinario, si bien surgen relaciones que bien pueden diferir de las del “sistema”, tienen un fuerte aspecto tradicional y *reproductor* (pero ¿es el biopoder un sistema? ¿O la noción misma de “sistema”, en este contexto, en oposición al “mundo de vida” cotidiano, es demasiado habermasiana). Esto está en franca oposición a la “crítica radical” que precisamente se propone el epistemólogo contra toda la lógica de la dominación.

Aquí hallamos la dificultad principal ¿Cuál grupo social, quiénes, estarían interesados o “impulsados” (recordar la “pulsión crítica” de la libido polémica y comunitaria de Lanz) a realizar esa crítica radical al biopoder capitalista, a la dominación en general? La tradición marxista recurre a las posiciones de los agregados colectivos en las estructuras de la producción; Laclau a los grupos cuyas demandas se hallan articuladas

en el discurso antagónico que pugna por la hegemonía; Maffesoli reclama por la relevancia del aspecto “estético” para fundar un “ethos” colectivo. Lanz parece inclinarse por esto último para poder construir ese “nosotros” al que ya referimos como su última indagación fundamental.

En todo caso, el testigo está dado. Hoy podemos (o no) retomar estos desafíos teóricos del pensamiento político de la izquierda posmoderna y, en todo caso, asumir esa líbido comunitaria y polémica que animó la vida de un intelectual venezolano ejemplar.

Rigoberto Lanz:
Un nombre para la irreductible irreverencia

Magaldy Téllez

*...Y tengan la seguridad de que quien les habla
está, como siempre, y aquí lo reafirmo una vez
más, comprometido hasta las últimas
consecuencias con este esfuerzo, aunque
modesto, por construir cosas, por inventar el
mundo, por soñar un mundo diferente. Quien
les habla, efectivamente, no tiene otra cosa que
empeñar que su vida; vida que está detrás de
cada palabra que digo una y otra vez.*

Rigoberto Lanz. *Cuando todo se derrumba.*

Quienes, de alguna manera, hayan entrado en contacto con parte de la extensa e intensa obra de Rigoberto Lanz y quienes, además de este contacto, tuvimos el privilegio de compartir con él los debates en los más diversos y plurales espacios que gustaba construir como parte vital de sus trayectos siempre transitados con-otros, podemos dar fe de la fuerza inherente a las palabras que, escritas en 1991, decidí colocar como epígrafe de este escrito. Estas palabras dicen de un amigo y de un intelectual que hizo suya la apuesta por el pensamiento crítico, no como mero ejercicio académico sino como pulsión de vida, como savia de la creación intelectual anudada al empeño por inventar un mundo diferente.

Pensamiento al que Rigoberto hizo fecundos aportes enriqueciendo el campo intelectual venezolano y latinoamericano desde sus múltiples diálogos con pensadores que le acompañaron en su fértil y multidimensional itinerario intelectual: C. Marx, T. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, A. Gramsci, P. Bourdieu, G. Balandier, E. Canetti, C. Castoriadis, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, J. Baudrillard,

M. Löwy, C. Lefort, G. Vattimo, M. Maffesoli, F. Guattari, G. Lipovetsky, T. Negri, E. Morin, entre otros; y del lado de América Latina, O. Varsavski, N. García-Canclini, N. Lechner, M. Hopenhayn, R. Follari, M. Ron Pedrique, H. Silva Michelena, L. Silva, E. Del Búfalo, solo como botón de muestra. Sus escritos, sus conferencias y sus conversaciones en torno a las cuestiones que le ocuparon (en los ámbitos de la epistemología, la política y la universidad, fundamentalmente) son la más clara traducción de la puesta en juego de aquella sentencia que seguirá resonando entre nosotros: *“las palabras no son neutras”*, con la que venía a decirnos que las palabras son portadoras no solo de visiones del mundo sino, sobre todo, de modos de estar y de hacer-nos en el mundo. De modo que se trata de tomarse en serio aquello de la “guerrilla semiótica” de la que fue un firme militante, sobremanera para confrontar sin concesiones las más diversas formas de dogmatismo y sus nefastas consecuencias teóricas y prácticas. Socavando certezas, desbaratando dogmas, mostrando trampas teóricas, deconstruyendo mitos y utilizando potentes herramientas teóricas, Rigoberto fue abriendo surcos en los diversos terrenos de sus incursiones teóricas, siempre apuntando certeramente contra los reduccionismos constitutivos de las ortodoxias que han calado en la cultura intelectual, académica y política, acompañando su esterilidad y a la vez su eficacia para impedir pensar, decir, sentir y hacer de otro modo.

Estas notas buscan acercarse a algunos de los surcos abiertos por Rigoberto en el terreno del pensamiento político, en el que encontramos el reiterado ejercicio de socavamiento de lo que llamaba la “barbarie intelectual” que se padece en el terreno del discurso político, abarcando por igual a derecha e izquierda y, en el caso de ésta última, una barbarie asociada al marxismo ortodoxo y su perniciosa recepción, aún hoy, en el campo de la izquierda venezolana y latinoamericana. Es esta dimensión la que decidí abordar en este escrito, cuya elección se debe a lo que puede leerse como una punzante inquietud suya en el curso de los últimos años, a propósito del proceso político venezolano: la precariedad del debate político respecto del espesor y viabilidad de los cambios que puedan traducirse en la mutación de las concepciones, de los modos de hacer, de las mentalidades y las sensibilidades que continúan atrapados en las marañas de la cultura política heredada, en anacronismos

epistemológicos y en dogmatismos ideológicos que se constituyen en evidentes obstáculos para que a la voluntad política de transformación le sea inherente un movimiento intelectual “él mismo revolucionado”, como gustaba decir.

Sus disertaciones en torno a la política, como podremos apreciar, testimonian el hecho de hemos perdido las respuestas en las que nos apoyábamos y que, en consecuencia, la ruptura entre el pensamiento moderno y la experiencia contemporánea nos obliga a volver a las preguntas manteniéndolas abiertas como tales, para hacerse cargo del hecho de que el desmantelamiento de un determinado modo de pensar plantea el reto de pensar de otro modo cruzado por el deseo de una vida emancipada. Sus escritos revelan su singular proceso de construir aportes para la comprensión de lo que nos-pasa, dejándose interpelar por los acontecimientos de nuestro presente, no por la pretensión de ofrecer respuestas acabadas. En su prolífica obra nunca buscó ganarse las simpatías de nadie y sin llegar a practicar la moderación pacata que tanto gusta, ella se caracteriza por una libertad intelectual en la que hizo presencia una diversidad de registros –filosóficos, sociológicos, estéticos, éticos– con los que, no pocas veces, entró en conflictiva relación. Su palabra fue y seguirá siendo incómoda para unos; fecunda, para otros, para quienes deseen vivir aquellas experiencias en las que el pensar revele su condición de radical irreverencia frente a lo instituido, en las que vivamos la libertad como el gesto que cruce cada uno de nuestros actos entrelazados en la invención de un nuevo modo de vivir-en-común.

Me acercaré, pues, a dicha dimensión, recurriendo a algunos de sus escritos publicados en el curso de los últimos años, aunque también desde la rememoración de algunas conversaciones. No es mi propósito explicar ni evaluar el pensamiento político de Rigoberto, se trata más de mostrar *su irreverente ejercicio del pensamiento político* desde sus planteamientos radicalmente críticos en torno a las álgidas cuestiones de la política, la democracia, la izquierda, la revolución y el socialismo. Para decirlo de otra manera, estas breves notas sólo buscan mostrar que, a propósito de estas cuestiones, su indudable fuerza polémica puso en juego la problematización entendida como el gesto de poner en duda, de interrogar todo aquello que se presenta como obvio e incuestionable, logrando entender cómo y por qué algo adquiere ese estatus y logra

instalarse como tal en un momento histórico dado. Parte fundamental de esa problematización fue, precisamente, la inscripción de dichas cuestiones en un “*entre*”: entre el desmoronamiento de la modernidad política y la emergencia de nuevas perspectivas que trazan la agenda de debates interesantes, al incorporar plurales búsquedas teóricas que se despliegan traduciendo la voluntad de alteración de prácticas y discursos en el terreno político. Problematización asociada, a la vez, al reconocimiento de que la comprensión de los complejos procesos políticos en América Latina y, de modo particular, en Venezuela, está inevitablemente vinculada a rupturas con los dogmas que amenazan toda viabilidad de perfilar y desplegar una política revolucionaria que se precie de tal.

Para mostrar esa irreductible irreverencia de Rigoberto, he optado por entrecruzar mis comentarios con amplios fragmentos de sus escritos, a los que recurro no como citas para apoyar tales comentarios, sino como testimonios que pueden funcionar mejor como provocación del deseo, especialmente de los jóvenes lectores, de dialogar con este intelectual nuestro que, liberado de los cánones de la palabra autorizada, no se cansó de decirnos: *¡Hay que repensarlo todo!*

El pensamiento crítico como compromiso con las irrupciones emancipatorias

«...Hasta la década de los 70, el pensamiento crítico se refería a unos autores, a unos temas y desde un cierto lugar. A partir de los ochenta ya no hay ni autores, ni temas, ni un lugar desde donde pueda denunciarse una cierta idea de pensamiento crítico. Por lo tanto, el pensamiento crítico hoy día es un modo de nombrar compleja y difusamente, una forma de oponerse al status quo político e intelectual.

El pensamiento crítico actual es ubicuo, es nómada, porque no viene ni del partido revolucionario, ni de la clase revolucionaria, ni del lugar de emancipación. No es desde esos lugares desde donde antes eran más fáciles de identificar, desde donde se habla críticamente...

...hoy día la posición crítica del pensamiento se define no tanto por el lugar desde donde se denuncia sino por su desempeño, por su performatividad... Por tanto si es una posición performativa, no se le puede buscar en ningún lugar, es en su desempeño, en su puesta en marcha, en su accionar donde se le identifica...

En síntesis, pensamiento crítico sí, pero a condición de que se lo juzgue en su propio desempeño y que no aspire a ninguna carta previa, a ninguna calificación anticipada...»

«Sin pensamiento crítico no hay ningún chance de salir del marasmo que impide hoy que la voluntad política de cambio entronque con un torrente teórico él mismo revolucionado. Sin pensamiento crítico no hay forma de salir del entrampamiento de una intencionalidad de cambio guiada por anacronismos epistemológicos, por dogmatismos ideológicos y mentalidades decimonónicas que son todas ellas reaccionarias. No se trata del viejo cuento de aplicar una <práctica> que irá segregando <teoría> espontáneamente. Tampoco se trata del elitismo de encargar <teoría> a unos sabios que vendrán a iluminar <la oscuridad de las masas>. Ese antiguo modo de encarar el gordo problema de sacudir los nichos ideológicos de la vieja izquierda, desbaratando al mismo tiempo las prácticas que les son inherentes, es justamente uno de los atascos más severos que enfrentamos hoy para hacer y consolidar cambios de sentido profundos.

Forjar un pensamiento crítico (para mi gusto: posmoderno) es ante todo hacerse de una sensibilidad teórico-política que vaya al encuentro de los movimientos subterráneos que están cambiando de hecho el viejo paisaje del espacio público: poniendo patas arriba las falacias de la <representación>, de la <participación>, de la gestión política. Ese es el músculo cultural que puede alimentar una nueva reflexión teórica que sintonice efectivamente con los cambios verdaderos de los viejos aparatos de Estado. El mundo entero está cruzado por este dinamismo constituyente que no puede encapsularse en los formatos de la vieja institucionalidad: partidos, sindicatos, parlamentos, etc. Con la vieja <caja de herramientas> no se pueden leer estos procesos. La izquierda tradicional, instalada mentalmente en la conserjería del capitalismo de Estado, no puede (y no quiere) encarar una ruptura radical con la lógica de la dominación».

«... una radicalización de la crítica teórica, acompañada con una postura <virulenta> (Žižek) frente a la dominación, está en el corazón mismo de lo que en América Latina denominamos posmodernismo crítico.... ¿En qué consiste lo nuevo de 'una nueva teoría crítica'?

Básicamente en su carácter cultural (...). No se trata de prefijar un <Sujeto> a partir del cual se asegura el lugar de la crítica. Tal <Sujeto> se ha evaporado. Las viejas centralidades no funcionan para fundamentar

nada. Por tanto, el < sujeto > adelgazado deviene modestamente un actor: nómada, evanescente, transitorio, instantáneo, performativo. Nada de “proletariado” como fuerza motriz de la revolución y leyendas parecidas.

En común con la tradición francfortiana, reivindicamos fuertemente el momento negativo de la crítica. La traducción política de esta postura no es lineal pero tiene consecuencias. Su traducción teórica tampoco es automática pero está también cargada de implicaciones. En ambos espacios se hace visible hoy una creciente tendencia mundial que recupera una crítica radical de la globalización hegemónica y antepone una concepción de la mundialización solidaria fundada en el encuentro de civilizaciones, en el diálogo de saberes. De allí también se desprende, sólo para ilustrar estas implicaciones, todo un movimiento internacional que se bate hoy contra las concepciones tecnocráticas de la racionalidad científico-técnica, contra la decadencia del mundo académico, contra los saberes dominantes en el campo de la cultura, la educación y la comunicación. Una postura radical contra todas las formas de neoliberalismo y sus políticas públicas nefastas.

[...]Una postura posmoderna crítica –sobremanera desde América Latina– se asume abiertamente como compromiso con las irrupciones emancipatorias que están en todos lados: de manos de cualquier práctica subversiva, acompañando todo guiño alternativo, de lado de la gente que se bate a diario contra las miserias de la dominación. No es una <ideología>...pero se parece».

Los pasajes citados forman parte, el primero, de una entrevista realizada a Rigoberto en el año 2001, por Elda Morales y Ana Irene Méndez¹; el segundo, del artículo *Sin pensamiento crítico no hay Socialismo*, publicado en noviembre de 2012²; y el tercero, del artículo *Paradigma de la política*, publicado en diciembre 2012.³ Antes de estos escritos y entre ellos, Rigoberto insistió de manera persistente en la importancia de repensar la política críticamente, repensando la crítica. Pero no solo ello, sino que su producción intelectual fue el palpable ejercicio del empeño en comprometerse y exponerse con la puesta en juego de aquello que implica para el pensamiento crítico asumir la crisis

¹ Elda Morales y Ana Irene Méndez. *Rigoberto Lanz. Democracia, política y discurso crítico en América Latina. Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, N° 12, marzo, 2001, pp. 98-108.

² Disponible en <http://alainet.org/active/59839&lang=es>

³ Juan Barreto y Héctor Sánchez (Compiladores). *Gobierno, política, poder y hegemonía*. Caracas, UNERS-Decanato de Educación Avanzada y Ministerio del Poder Popular para la Cultura, 2012, pp. 173-226.

de la modernidad en el ámbito de las maneras de pensar, decir y hacer la política.

De este modo, constatando la existencia de condiciones atentatorias contra el debate político y, por ende, contra la real construcción de una cultura política democrática, insistió una y otra vez en plantear que el «resurgimiento de la política», bajo otras formas, hacía posible la revitalización del espacio público, en virtud de la renovación del interés por las ideas, por el diálogo democrático, por la vigencia del pluralismo. De ahí que la inscripción del pensamiento crítico en este debate implicara hacerse cargo del hecho de que en tiempos de impronta posmoderna se han disuelto los lugares desde los cuales se fundó una crítica de la sociedad y, en consecuencia, del requerimiento de una radicalización de la crítica teórica que, desde América Latina, se ha propuesto como «posmodernismo crítico». De ahí sus preguntas: *¿En qué consiste lo nuevo de «una nueva teoría crítica»? ¿Desde dónde fundar un pensamiento crítico?* Y, desde luego, las respuestas que propuso, siempre manteniendo abiertas las preguntas, instando a tener presente que el pensamiento político de talante crítico habría de romper radicalmente con el esquema simplificador desde el cual se creía que la crítica procedía de los inquebrantables lugares como la «lucha de clases» o la lúcida vanguardia del partido para, desde allí, trazar la separación entre lo crítico y lo no crítico, o lo revolucionario y lo anti-revolucionario.

Para Rigoberto en la expansión de la crítica y la profundización de los espacios de debate se pone en juego un nuevo paradigma de cultura democrática, pues ni la crítica ni el debate son rasgos formales de lo que llamamos vida democrática, sino vectores que definen la calidad de los procesos revolucionarios en los cuales ha de desplegarse el cultivo de la diferencia consustancial a la fecundidad de toda experiencia libertaria. De ahí que insistiera de manera recurrente en precisar el talante de la crítica en la praxis política y en la cualificación de los espacios de debate, sobremanera porque es en el terreno político donde se enlazan las propensiones burocráticas de los aparatos del Estado y el pragmatismo inherente a los grupos refugiados en cuotas de poder, que no dan crédito al debate ni al papel creador de la crítica.

Así pues, podríamos decir que Rigoberto se batió por un pensamiento crítico en el que, sin ambigüedad, postuló lo innegociable

de la criticidad, de la apelación a una voluntad política revolucionaria, del cuestionamiento epistemológico a las viejas maneras de pensar la política; en fin, de un pensamiento que deviene despliegue de una actitud inextinguible de impugnación radical de toda relación de dominación, en sus formas duras o blandas. *Pensamiento radical*, pues, como cuestionamiento de las condiciones en las que se inscriben las gramáticas de sentido y significación inherentes al ejercicio del poder, del papel de las representaciones ideológicas en las relaciones sociales y en los modos de vida dominantes, y, sobremanera, como compromiso por cambiar de raíz el modo mismo de vida que se nos ha impuesto.

El pensamiento crítico radical que puso en juego, desde su participación en los debates marxistas —cuestionando abiertamente los dogmas— caracterizada por su distanciamiento de las dominantes y estériles tesis del marxismo burocrático y de aparato, y su apertura a la Teoría Crítica frankfurtiana, hasta su problematización de la política en claves del posmodernismo crítico, en el marco del debate modernidad-posmodernidad, apunta al fracaso de la izquierda asociado al de sus códigos de interpretación. Recordemos, por ejemplo, que sus libros *Por una Teoría del Poder y del Partido* (1979) y *El Marxismo no es una Ciencia* (1980) dan cuerpo a propuestas que contravienen el marxismo leninismo clásico, ajustando cuentas con el marxismo soviético y, sobremanera, lanzando su filosa crítica contra la idea del marxismo científico. Ya allí podemos otear que Rigoberto apuntaba a mostrar aquello de lo que realmente se trata: *de la crisis de los fundamentos mismos de nuestro universo civilizatorio, de su régimen de sentido, de sus sistemas de representación, de sus anclajes valorativos, de los supuestos que se tejen no solo en las formas de producir conocimientos y explicar los mundos de vida sino también en los tejidos institucionales y en las prácticas sociales*. Ello pasará a ser el impulso fundamental de la densa trama de su posterior obra, como puede advertirse, entre otros, en su libro *La Deriva Posmoderna del Sujeto. Para una Semiótica del Poder* (1998), que revela un nuevo tramo de su itinerario intelectual, en el que fue mostrando la crisis de las figuras fundantes de la Modernidad y sus registros en al ámbito de la política: Sujeto, Progreso, Historia, Emancipación, Estado, Nación, etc., como dimensión constitutiva de la condición cultural posmoderna.

Así, respecto del Sujeto político moderno no dejó de preguntar y preguntarse qué queda de él cuando se han desmoronado el espacio y el debate público ante la confluencia del discurso tecnocrático, de la corporativización de la vida política en maquinarias y de las dinámicas de los massmedia y del marketing como sustitutos de la argumentación política. Mas no en la perspectiva de restaurar el Sujeto político de la modernidad como protagonista universal, figura metafísica a la que resulta imposible volver, no solo debido a la pretensión (totalitaria) de universalizar identidades desde la figura de Sujeto que se supone en su completud, transparencia a sí mismo y completamente consciente de sus acciones como sujeto racional, sino en razón de que no es posible reconocer en ella la emergencia y demandas de sujetos plurales que revelan el surgimiento de un radical descentramiento de la subjetividad.

Para decirlo en breve, Rigoberto asumió con todas sus consecuencias teóricas y práctica la imposibilidad de otorgar a un Sujeto predeterminado la función de encarnar un proyecto colectivo de transformación de lo existente; lo que solo se hace, no sin consecuencias fatales, dándole al proyecto colectivo la condición esencialista y abstracta de homogeneización y redención, ajena, desde luego, a la voluntad y proyectos de emancipación. Al respecto, sigamos escuchando a Rigoberto: «*La defunción posmoderna del sujeto anuncia el fin de los paraísos colectivos... y diluye también la quimera de atribuir a actores sociales (únicos) de carne y hueso la función ideológica de la redención*» (*La Deriva posmoderna del sujeto*). Asumió así que el supuesto para crear un nuevo modo de pensar la política es *la multiplicidad de subjetividades descentradas*, para decirlo con palabras de Boaventura de Sousa Santos, pues así como *no existe un principio único de transformación social*, tampoco existen agentes históricos únicos portadores de la misma, ni una *forma única de dominación*.⁴

Sabemos, en buena parte gracias a Rigoberto, que tales figuras constituían una gramática de sentido que, traducida en proyectos, éticas, sensibilidades y subjetividades colectivas, actuaban como ideas-fuerza que impulsaban la Voluntad política como energía movilizadora de las líneas de acción para trascender el presente hacia la finalidad de una humanidad emancipada; que tales figuras ya no tienen es fuerza cristalizada en proyectos de sociedad como los que animaron la vida

⁴ B. de Sousa Santos, B. *El Milenio Huérfano*. Madrid, Trotta, 2005, p. 103.

política desde el siglo XVIII, pues hoy asistimos al quiebre irreparable de esa Voluntad anudada a la idea de Sujeto universal. Un quiebre en el que se sitúan el vaciamiento de la ética junto al despliegue diverso de la tecnocracia que conjura la posibilidad de que el ejercicio de la política se libere de las formas instituidas del poder político, el despliegue de prácticas constituyentes portadoras de una pluralidad de subjetividades y de razones para cambiar radicalmente lo dado, ejerciendo la libertad.

En tales circunstancias, las de la posmodernidad en curso, bajo el predominio de la razón tecno-instrumental que funciona en todos los dispositivos de las relaciones sociales, articulándolos en relaciones de poder y dominación, Rigoberto afirmó de manera recurrente y sin rodeos la conversión de la modernidad en un cascarón vacío, ante lo cual —teniendo presente la emergencia de nuevas formas de socialidad y de subjetividad a las cuales vincular los cambios de los rumbos de la vida socio-política—, resulta vital la tarea de generar nuevas herramientas teóricas que den cuerpo a un pensamiento crítico radical como instrumento para repensar la política, la democracia, la emancipación, la revolución, la diferencia, etc. En efecto, en la condición posmoderna los grandes proyectos asociados a las grandes organizaciones han sido desplazados por tramas de prácticas caracterizadas por lo transitorio, lo efímero y el nomadismo; tramas que devienen terrenos donde se gesta una diversidad plural de microcosmos sociales anudada a la configuración de nuevas socialidades fundadas en la empatía y no en la identificación con proyectos universales de cambio social.

Hay quienes han leído y leen negativamente esta configuración, pero Rigoberto lo hizo oteando en ella la oportunidad de hacer visibles no solo la crisis de la modernidad y los mecanismos de poder que en ésta funcionaron tras la pretendida universalidad de los regímenes de representación, sino en lo fundamental para construir nuevas claves que permitan pensar de un modo otro, haciendo lugar a las nuevas posibilidades emancipatorias. De ahí su apuesta por un pensamiento posmoderno crítico radical, distanciado de los cánones de "la" ciencia y sus respectivos registros discursivos, aunque también de los nuevos formatos que, en clave tecnocrática, circulan en el mercado intelectual. A este pensamiento y su germinación en América Latina aportó significativamente, mediante la construcción de escenarios abiertos al

debate articulado a la multiplicidad de subjetividades emergentes y a la posibilidad de proyectos emancipatorios asumidos no como expresión de una teleología y sino como la reinención de nosotros mismos, poniendo en juego *el arte de vivir de otro modo*.... Es a ello, a lo que convoca Rigoberto, cuando insiste en plantear:

¿Qué es un pensamiento crítico? La pregunta se justifica porque la expresión 'pensamiento crítico' puede significar muchas cosas. Sobre manera, la palabra 'crítica' está muy cargada de contenidos controversiales (...) Digamos de entrada que este concepto —como muchísimos otros— está asociado al magma de la modernidad. Encuentra su resonancia en los paradigmas culturales y epistémicos que circulan desde el siglo XVIII. La crisis de la modernidad es también la crisis del concepto de 'crítica'. Ello quiere decir que hoy este concepto tiene que ser repensado (como muchísimos otros). En un contexto posmoderno todos los conceptos se redefinen, significan nuevas cosas, apuntan en otra dirección: es el caso de 'verdad', 'política', 'revolución', 'libertad' y cientos de términos como estos.⁵

¿Dijo usted Socialismo? ¿Dijo usted revolución?

Las espinosas cuestiones inherentes a las nociones de socialismo y revolución fueron abordadas de manera especialmente aguda por Rigoberto en varios de sus escritos. Aquí, sin embargo, transcribo aquí fragmentos de dos textos: el primero, *El discurso político de la posmodernidad*, publicado en 2006⁶ y el segundo, *Lo que socialismo quiere decir*⁷, publicado en marzo de 2007. En ellos podemos encontrar testimonios de su problematización de los discursos que hoy se autocalifican como socialistas y califican como socialistas a prácticas, corrientes, partidos o gobiernos, sin hacerse cargo de los enormes problemas epistemológicos y políticos que conlleva la reivindicación crítica tanto de los aportes teóricos —que fueran aplastados por esas máquinas llamadas experiencias “socialistas”— como de las luchas revolucionarias, para repensar tales nociones sin concesión alguna a subterfugios que enmascaren la “barbarie socialista” y el “marxismo soviético”.

En el primero de los textos indicados podemos leer lo siguiente:

⁵ En “Paradigma de la política”, *Op. cit.*

⁶ R. Lanz. *El discurso político de la posmodernidad*. Caracas, FACES/UCV, 2006.

⁷ Publicado en *Debate socialista*, el 27 de marzo de 2007.

«Nadie parte de cero cuando emprende cualquier tarea intelectual. Menos aún si se trata del mundo de lo político donde el hombre lleva siglos ensayando caminos para encarar aquella clásica pregunta: “¿Podremos vivir juntos?”. Obligado es reconocer que arrastramos todo tipo de herencias teóricas: las buenas y las insufribles, las que asumimos conscientemente y las que nos dominan en silencio. Eso vale para todos los ámbitos del pensamiento. También para este debate sobre el socialismo. Como ya hemos comentado en artículos precedentes, las corrientes socialistas en el mundo son variadísimas, las experiencias que ostentan este calificativo igualmente diversas. No hay pues chance alguno de colocarse en algún lugar privilegiado y sentenciar en nombre de “el” socialismo. No hubo tal cosa en el pasado, no la hay en estos días y menos la habrá en un futuro imaginable.

Aparece así más que justificado que cada socialismo se identifique con su respectivo apellido, desde el “socialismo utópico” de siglos anteriores, pasando por el “socialismo democrático” y sus variantes, hasta llegar a las búsquedas actuales con denominaciones transitorias como “socialismo del siglo XXI”, “socialismo de mercado” o “socialismo posmoderno”, entre otros perfiles que caben en la agenda que se discute en la actualidad. No se trata de ejercitar el ingenio en un laboratorio publicitario para atinar con un nombre simpático. El empeño debe más bien colocarse en otro lado: en la caracterización de los vectores sustantivos que definen los contenidos de las relaciones sociales, de las prácticas en todos los terrenos, de las lógicas de sentido que van a expresarse en los tejidos intersubjetivos de la gente de carne y hueso. Es allí donde se juega lo que es una sociedad (no importa como se llame). Es en la racionalidad de las prácticas (políticas, económicas, culturales, etc.) donde se afincan los contenidos que caracterizan a una sociedad concreta. Es en la médula de las relaciones sociales donde se condensa la naturaleza de un modo de producir la vida en sociedad.

[...] Es justamente en ese terreno donde el pensamiento socialista de tipo soviético fracasó estrepitosamente. Es en ese ámbito esencial donde la experiencia stalinista (la más aberrante expresión del socialismo burocrático) trastocó todo el ideario revolucionario que había sido acumulado en las costosas experiencias del pensamiento libertario, de los movimientos radicales que desfilaron en todo el mundo durante los últimos siglos. El debate que hoy se libra está obligado a hacerse cargo de las lecciones que arroja esta pesadilla. No hay manera de contorsionar este pedazo de la historia haciéndose el distraído con sus terribles consecuencias en el terreno teórico o en la dimensión ético-política...».

«...Toda la izquierda en el continente oscila entre un atraso ideológico que da vergüenza y un oportunismo acomodaticio proverbial... Es clarísimo que de allí no saldrá en absoluto un planteamiento teórico-político de carácter radical [que se proponga, aclara Rigoberto, transfigurar la lógica del sentido de la sociedad toda, es decir una revolución]. ¿De dónde entonces?

No veo por ningún lado condiciones políticas, intelectuales y culturales para un movimiento de gran aliento que encarne un proyecto político de esta envergadura. Una voluntad política radicalmente anticapitalista y un horizonte teórico anti-Moderno serían las bases mínimas para perfilar tal horizonte. Esas bases sencillamente no existen en la mentalidad de la gente, en los imaginarios de la izquierda, en los modos de pensar que predominan en las elites. Una revolución de estas dimensiones supone un profundo trastocamiento de los modos de pensar dominantes, una conmoción de las maneras de hacer política, un cambio profundo de la cultura, de la subjetividad. Como sostenía sabiamente Herbert Marcuse: <la libertad es previa a la liberación>. No es posible pensar la emancipación con un pensamiento dominado. No es posible hacer una revolución con individuos reaccionarios. Así de brutal».

«Es probable que usted no cuente con un ‘modelo’ de la sociedad por la que lucha. Es posible que su ‘maqueta’ de sociedad deseada no contenga todos los elementos que deberían estar... Pero si usted tiene suficientemente claro contra qué (contra quién) se bate, tenga la certeza que lleva más de la mitad de la pelea ganada. En este punto no cabe vacilar: trata de torcerle el cuello a la lógica de la dominación que está instalada en todas las relaciones, en todas las prácticas y discursos, en todos los aparatos e instituciones, en todos los sistemas de representación. Ese es el punto de partida de una visión verdaderamente subversiva, es decir, que se propone deconstruir en su raíz el sentido mismo instalado en los tuétanos de la sociedad. No hay revolución que valga si no se disuelven las lógicas de sentido que fundan la dominación. No hay cambio que valga si no se transfiguran los contenidos de las prácticas y discursos que están en las fundaciones de la civilización del capital.

La revolución es precisamente contra la lógica de la dominación. He allí la primera regla de una sensibilidad efectivamente transformadora. Sensibilidad sin la cual ocurre lo que ya conocemos en la tragedia de los <socialismos> burocráticos: las mismas relaciones de dominación encubiertas con la coartada de la revolución...»

En el segundo de los artículos mencionados⁸ podemos leer:

«El clima creado con la asunción del nuevo período gubernamental apunta en la dirección de provocar cambios verdaderos en los núcleos duros del Estado. No sólo por el implícito reconocimiento de que en lo fundamental el Estado heredado permanece intacto, sino por la brutal realidad del agravamiento de fenómenos perversos como el burocratismo y la corrupción. ¿Cómo plantearse en serio la demolición del viejo Estado si no se ha podido definir una política efectiva contra la corrupción y el burocratismo? Ningún anuncio grandilocuente sobre los grandes asuntos de la revolución será creíble mientras permanezcan en la impunidad las lacras de la corrupción y el burocratismo. Sabemos de antemano que no se está luchando sólo con pequeñas desviaciones o malas prácticas administrativas sino contra una aceitada cultura que viene de muy lejos...

De cualquier manera, el eje estructurador de las nuevas correlaciones de fuerza que este mapa está dibujando se define en el doble movimiento de la lucha contra las formas estatales tradicionales y la emergencia del poder popular en una dinámica de posicionamiento creciente. Esta “dualidad de poderes” ha de marcar los rumbos de las políticas públicas más emblemáticas hechas desde el gobierno y también el carácter de las luchas de los nuevos actores sociales disputando palmo a palmo su autonomía, su capacidad de decisión, sus reglas de auto-gestión política respecto a los pequeños y grandes espacios de la sociedad...

Las palabras no son neutras. Pero las palabras tampoco significan una sola cosa, ni expresan unívocamente un solo sentido. <Socialismo> no es la excepción. Este término puede significar casi lo que nos dé la gana (desde una remembranza nazi, pasando por distintas formas de <socialismo utópico>, hasta cualquier alusión a los toques posmodernos o las variantes nórdicas de organización de la sociedad)...

Nosotros intentamos marcar un cierto rumbo en esta discusión: -apuntalando el lugar teórico desde donde hablamos, es decir, sabiendo que las teorías políticas tradicionales no sirven para pensar esta revolución; -poniendo el énfasis en el desmantelamiento del Estado burgués (sin lo cual no hay ninguna revolución que valga la pena); -fijando la mirada en el carácter cultural de las transformaciones verdaderas; -acentuando con fuerza el papel de la crítica, de la discusión abierta, de la formación intelectual; recuperando con fuerza el protagonismo del poder popular

⁸ En este artículo, Rigoberto expuso su apreciación en torno al mapa político venezolano, a raíz de la apertura de un nuevo periodo gubernamental con reelección del presidente Hugo Chávez, en diciembre de 2006.

frente a las intermediaciones institucionales; en fin, apostando duro por el impulso de prácticas subversivas que propaguen el efecto emancipatorio de las rupturas, de los conflictos, de las contradicciones. Póngale usted el nombre, nosotros nos quedamos con esos contenidos».

Al situar sus análisis en la realidad venezolana, Rigoberto no dejó de registrar las debilidades, obstáculos y amenazas que penden sobre el proceso de transformaciones socio-políticas y ponen en duda que pueda hablarse sin más de «revolución bolivariana», destacando entre tales amenazas las derivadas de la precariedad del debate teórico político, pues asumió que sin este registro y su puesta en escena en el terreno político somos prisioneros de nuestras propias ficciones a partir de los sucesivos triunfos político-electorales del presidente Hugo Chávez. Así pues, situado entre las voces críticas comprometidas con un proyecto de transformación radical de las lógicas de sentido del capital que permean cada espacio social, no dejó de interpelar el imaginario político falsamente revolucionario; interpelación que marchó como ingrediente fundamental de su inquietud, en el caso venezolano, ante el contrasentido de una tendencia al reforzamiento de mentalidades y prácticas conectadas con una visión de la política más funcional al capital que expresión de un proyecto revolucionario, teniendo en el burocratismo y el oportunismo sus más claros exponentes. Y también ante la persistencia de la vulgata marxista –de «esa enfermedad del espíritu»–, que no es cosa del pasado, pues esta mentalidad continúa instalándose sin dificultades como uno de los más fuertes obstáculos para hacerse cargo del desafío intelectual de repensar la revolución y el socialismo.

A ello se debe que encontremos su reiterada llamada a tomarse en serio que este desafío no es ajeno al desmoronamiento de la Modernidad, al cambio de época que ha trastocado todas las claves interpretativas que guiaron las formas de pensar, decir y hacer durante dos siglos, a la funesta experiencia del estalinismo de la Unión Soviética en cuya lógica quedó atrapada buena parte del marxismo y de la izquierda a nivel mundial y latinoamericano, incapaces de proponer algo nuevo en el terreno de la vida política. Tampoco es ajeno tal desafío, como lo enfatizó Rigoberto, a la deriva de la idea de socialismo que, en el curso del siglo XX, llegó a ser usada como un comodín acuñado en contextos ideológicos antagónicos. Así, por ejemplo, la barbarie

estalinista adjetivada como socialista, los partidos socialistas –español, francés, italiano, portugués, etc.– que durante dicho siglo ganaron y perdieron elecciones sin hacer mella en la lógica capitalista, muestran que esta deriva marchó junto al más completo vaciamiento de los términos socialismo y revolución, significando muchas cosas y no significando nada, a la vez. De ahí la pertinencia e impertinencia – dependiendo de la perspectiva desde la cual se lean– de las preguntas que hiciera: *Que algo o alguien pueda ser caracterizado como «socialista» – un partido, un gobierno, un programa, una persona, un colectivo, etc. – ¿Qué quiere decirse con ello? ¿Qué socialismo es ese?*

Junto a ello, para una fecunda agenda de debate planteó la importancia de tender puentes hacia las discusiones que, durante las turbulentas décadas de los años sesenta y setenta, muestran la difícil tarea que el pensamiento crítico latinoamericano llevara a cabo conectándose a los debates mundiales, a propósito de las elaboraciones teórico-políticas en torno a la revolución socialista que, en abierta pugna con el marxismo dogmático, dieron cuenta de su presente produciendo los mejores aportes intelectuales para un análisis de la realidad latinoamericana de entonces. No es posible, pues, dejar de conectar los debates que valgan la pena con tales aportes que, de cierta manera, resuenan en las elaboraciones teórico-políticas de nuestro presente, porque se trata de enlazar estas elaboraciones con su trayecto histórico, de saber conectar los problemas actuales con los contextos en los que cobran sentido y de conectar el análisis de lo que está en juego en una transformación radical de la sociedad, desde claves teóricas que no surgen de la nada. Porque, en fin, una lectura atenta del pensamiento crítico latinoamericano en cuya agenda de debate fue central la cuestión del socialismo, permite extraer enseñanzas para las tareas actuales de pensar y construir una sociedad radicalmente distinta de la que tenemos. Ello, desde luego, asumiendo que la conjunción de la crisis de paradigmas de la política, la deriva de la voluntad política y las reconfiguraciones del tejido socio-político, nos colocan ante interrogantes como: *¿Qué teoría política puede fundar otra idea de «Socialismo» y su conexión con los programas estratégicos de su construcción? ¿Qué subjetividades reclama tal construcción? ¿Qué Estado es ese al que llamamos socialista?*

Los análisis, las reflexiones y las preguntas de Rigoberto nos sitúan, pues, ante la ineludible revitalización del pensamiento crítico. No se cansó de decirlo: *«sin pensamiento crítico no hay socialismo»* que se precie de tal.

Con ello subrayó las vastas dimensiones de la tarea intelectual que tenemos delante, pues se trata de dotar de consistencia teórica las ideas de revolución y de socialismo, sin lo cual la voluntad política deriva en la entusiasta confusión de las consignas con la responsabilidad político-intelectual de crear nuevas elaboraciones teóricas de la transformación de la sociedad. Sin optimismo y sin renuncia, advirtió las dificultades de llevar a cabo esta tarea, enfatizando que su posibilidad está ligada a la asunción de una regla de juego insoslayable: *«se trata de cambiar el juego»*; entre otras razones, porque la capacidad de auto-reproducción del capital solo puede ser interrumpida, como ha podido advertirse, desde una transformación socio-política radical que se plantee la supresión de sus lógicas, es decir, *una revolución*. Y, desde luego, con la construcción de formas de democracia radical, en antagonismo con las conocidas experiencias de democracia delegativa y estatista.

Desde esta perspectiva, su evaluación de las actuales condiciones políticas, culturales e intelectuales, tanto a escala mundial como a escala latinoamericana y nacional, para que movimientos de gran vigor den cuerpo a un proyecto político de tal magnitud, no fue consoladora. Por el contrario, advirtió particularmente en el caso venezolano sobre la carencia de dos bases insoslayables para ello: *una subjetividad política radicalmente anti-capitalista y un andamiaje teórico-político que permita hacer una lectura del proceso bolivariano en su complejidad*; bases que suponen la profunda alteración de los dominantes modos de pensar y hacer la política. Esta situación, a su juicio, plantea el debate de fondo para confrontar el anudamiento entre burocratización, dogmatismo y sectarismo, instalado en el proceso bolivariano como un severo atolladero para un debate radicalmente democrático entre tendencias, movimientos y partidos que se propugnan como actores de la «revolución bolivariana».

Al respecto, es difícil no compartir con Rigoberto que tal anudamiento predomina sobre la voluntad y la responsabilidad política de asumir la construcción colectiva con sentido revolucionario, no sin consecuencias en el debate en torno a cuestiones medulares del

«proceso de transición al socialismo» y de los problemas de fondo que este conlleva. Entre ellos, que el entrecruzamiento entre pasiones revolucionarias, discursos revolucionarios y acciones revolucionarias es el que abre la posibilidad efectiva a esa mutación radical de la lógica del capital; que es la puesta en juego del pensamiento crítico-radical lo que permitirá salir del letargo asociado a los viejos dogmas que obstruyen la articulación entre la voluntad política de transformación, el torbellino social y las herramientas teóricas revolucionadas; que la instalación mental de las izquierdas de aparato en un capitalismo de Estado las vuelve impotentes para impugnar radicalmente la lógica del capital en el campo mismo del imaginario político que orienta las prácticas políticas en uso.

Y, junto a lo indicado, el problema al que pocos estudiosos de la política han prestado atención: *que una revolución hoy en América Latina es impensable e irrealizable sin hacerse cargo de las múltiples inflexiones y matizaciones de lo cultural y sus plurales impactos en la vida pública.* Así, por ejemplo, el heredado saldo negativo de la modernidad latinoamericana respecto de la reivindicación de los derechos sociales y políticos de los pueblos originarios; la elitización de la democracia, articulada a las prácticas de exclusión de las «grandes mayorías depauperadas» y a la propensión de los sistemas políticos a una democracia formal y delegativa; la disposición a la mezcla de racionalidades, sensibilidades y temporalidades, en razón de la cual los procesos de formación y transformación de los Estados-nación han implicado una red de tensiones y conflictos entre distintas fuerzas sociales que luchan en la constitución de determinados espacios públicos y de determinados valores y prácticas de ciudadanía; el creciente e intersticial despliegue de otras formas de experiencia sociopolítica que implica la constitución de nuevos espacios, nuevos actores y nuevos discursos.

Se trata, pues, de problemas transmutados en desafíos de una nueva cultura política respecto de la cual, como sugiere Rigoberto, lo más apropiado es volver nuestra mirada a la irrupción de incontables «*experiencias micrológicas*» que vienen prefigurando el suelo cultural de nuevas formas de socialidad, de nuevas sensibilidades, de inéditas formas de organización sustentadas en la identificación empática con prácticas de nuevo tipo, de nuevas demandas políticas y de nuevos

valores políticos y estéticos que reconfiguran las agendas políticas para debatir y afrontar *«las formas de asimetría del poder»*. Todo ello dice de nuevos espacios, nuevos actores y nuevos discursos que se entretejen reconfigurando un paisaje político que ya no admite ni la comprensión ni la acción en términos de los formatos políticos convencionales, pues como lo planteó, se trata de hacernos cargo de un asunto cardinal: la *creación de un nuevo imaginario político* que haga cuerpo en la sensibilidad y en la discursividad de nuevos actores que emergen de nuevas formas de socialidad propias de la cultura posmoderna, y de lo popular que interpela de manera radical los «discursos aristocráticos», así como en el despliegue de las prácticas políticas que ponen en juego la apuesta por *otra racionalidad política*.

Hay que inventar otra izquierda

La *cuestión de las izquierdas* fue un recurrente tema de los análisis políticos de Rigoberto, en los que combatió sin contemplaciones las tendencias burocráticas y pragmáticas de la izquierda amparadas en cuotas de poder, cuyo atasco ideológico marcha a la par de su oportunismo y de su precariedad intelectual, verdaderas trabas para que la crítica se convierta en fecundo apalancamiento de una nueva conciencia y una nueva práctica revolucionaria. Razón de peso para sostener que esa izquierda es impotente ante los inmensos retos que plantea el cambio epocal, especialmente las transformaciones de fondo de las sociedades actuales y, por ende, que *«hay que inventar otra izquierda»*. Como podrá leerse en los textos que aquí retomo, Rigoberto subrayó los estragos que viene haciendo la saturación semiótica en el campo del discurso político y sobre la política, de lo que son un ejemplo las palabras mismas «izquierda» y «derecha». De ahí su incómoda sentencia: *«el primer deber de un revolucionario es saber que la izquierda es un desastre»*, un lugar donde *«la enfermedad del burocratismo en los modos de hacer y de pensar»* atraviesa las imposturas intelectuales vendidas como teoría revolucionaria.

Particularmente demoledor es el diagnóstico que, en el citado artículo *Paradigma de la política*, hizo de la izquierda venezolana, caracterizada por un pragmatismo que no va a ningún lado, un dogmatismo que aniquila el espíritu crítico y un sectarismo que pone en riesgo el camino recorrido. De esta crítica surgen varias interrogantes,

entre ellas: *¿Cuáles son las bases teóricas e históricas para refundar una nueva izquierda?*, ante la cual no dejó de trazar pistas desde los desafíos políticos que nuestro conmocionado mundo le está demandando al pensamiento crítico y a las prácticas emancipatorias, pues se trata de irrupciones socio-políticas que descolocan la lectura convencional de la política y de la democracia, poniendo en evidencia sus falacias. Sobremanera, porque no dejó de insistir en la imprescindible reconceptualización de la política en clave de relaciones de poder.

Invito, pues, a escuchar las resonancias de los planteamientos que transcribo seguidamente, cuya extensión, como podrá apreciarse, vale la pena.

«Parece claro que las izquierdas que andan por allí, (algunas en funciones de gobierno, otras de existencia simbólica, una gran cantidad con nombres algo postizos de <socialistas>cuando en verdad son una prolongación de la social-democracia), son una sobrevivencia del paradigma Moderno que viene trastabillado desde el Siglo XVIII. Debería ser igualmente claro que esa izquierda no puede con los desafíos que está imponiendo esta transición epocal. En parte porque está ocurriendo una suerte de tsunami epistemológico que trastoca los conceptos con los que el pensamiento político intentó comprender estas realidades durante los últimos dos siglos. En parte también porque la experiencia socio-política en todos lados descoloca brutalmente las prácticas y discursos de los actores sociales. Esas izquierdas no son en ninguna parte la alternativa para una transformación de fondo de la sociedad actual.

La izquierda que viene tiene una tarea previa sin la cual no hay nada que hacer: situarse seriamente en el corazón de la crisis terminal del discurso político de la Modernidad y desde allí transitar el camino de repensar a fondo todo el repertorio teórico en el que se alimentó la izquierda tradicional. Esa operación no es optativa. Me parece más bien que es la regla número uno para salir de la crisis en la que está sumida desde hace muchas décadas.

Regla número dos: entender el nuevo humus de lo político, es decir, el magma civilizacional que funda esa otra manera de con-vivir, de estar juntos, de negociar las diferencias, de asumir la diversidad, de viabilizar el tránsito de una sociedad barbárica a una <comunidad de hombres libres>. Esta no es una opción que se elige según los humores de los compañeros. Me estoy refiriendo a una condición constituyente de cualquier idea de nueva sociedad. De lo que se trata es, ni más ni menos, de entrar en

sintonía con la naturaleza misma de la socialidad que emerge, con la racionalidad que funda una nueva civilización. Esa es la verdadera revolución que está germinando en los intersticios del viejo modelo. Ese no es un plan de gobierno o la táctica de algún partido esclarecido. Me refiero al núcleo duro que define hoy la posibilidad de una recomposición de lo político, de las nuevas subjetividades, de la impronta cultural de otro concepto de ciudadanía, en fin, de la reconfiguración del Estado y de las formas organizacionales que corresponden a una mutación de esa envergadura.

Regla número tres: inteligencia y creatividad para transitar por un aquí y ahora plagado de contradicciones, escenario puro y duro del poder. La caricatura más desolada de una izquierda en el limbo la tenemos hoy en el PSOE español. Ese es justamente el camino a desandar. Transitar la coyuntura es una condición del proceso. El reto es romper la fatalidad de una izquierda que oscila entre la ensoñación abstracta y la capitulación pragmática. Esa condena histórica tiene que ser superada. No veo otro camino. Claro, por algo estamos como estamos, no se me escapa. Pero también existen los eventos caóticos, lo que parecía improbable.

Otra izquierda es posible... a condición de atreverse».⁹

«La pregunta por el lugar de la crítica remite de inmediato a cuestiones candentes que acompañan desde siempre esta agenda de polémicas y desentendimientos. La cuestión de “socialismos” y del “compromiso del intelectual” son otros tantos modos de nombrar un trasfondo problemático que reaparece en cada coyuntura con signos propios. En nuestra época (¿qué época es ésta?) esas preguntas han tomado el rumbo de los tiempos posmodernos, es decir, su radical relativización, su puesta entre paréntesis, su volatilidad constitutiva, en fin, su caducidad o vitalidad en función casi exclusiva de la performatividad discursiva de los actores.

Allí comienzan los problemas para la vieja izquierda que entendió poco –o nada– de cuestiones culturales. No por casualidad han transcurrido estas últimas décadas bajo un tétrico silencio del marxismo de tipo soviético en cualquier agenda relevante. La sensación de que esa izquierda dogmática y manualista ha muerto no proviene del tono inamistoso que generan las agrias controversias. Se trata más bien de una constatación sencilla: en ningún debate significativo escenificado en los últimos tiempos encontramos la marca de esta escatología intelectual...

⁹ R. Lanz. *La izquierda que viene*. Disponible en <http://alainet.org/active/50020&lang=es>

Ser de izquierda hoy significa en primerísimo lugar contar con una especial sensibilidad (ética, estética, afectiva) para dialogar con un tránsito epocal que ha colapsado las viejas “cajas de herramientas”, las ópticas disciplinarias, los entusiasmos por el “progreso”, la confianza en las “leyes de la Historia”, las nociones rudimentarias de “libertad, igualdad y fraternidad”, los mitos de un “Sujeto” ungido de trascendencia, la ingenuidad de una “ciencia universal” y la “neutralidad” de la técnica, la tiranía de “La Razón” y el terrorismo de “lo bello”, “lo bueno”, “lo verdadero”... Con ese repertorio no se va a ningún lado. De allí la enorme importancia de valorar el momento negativo del pensamiento crítico. En el ejercicio mismo de la crítica se genera una energía liberadora que es la fuente primera de toda posterior positividad [...]

... El postcapitalismo plantea nuevos desafíos para un pensamiento crítico que no se contenta con dejar constancia ética de su repulsa. El talante de una impugnación radical de todas las formas de dominación es el punto de inflexión para determinar dónde se ubica cada quien. La apelación a una denominación de “izquierda” sirve frecuentemente para disimular visiones de derecha. Es en relación con el poder como ha de medirse la calidad revolucionaria de una postura. Todo lo demás es sospechoso.

...Una nueva izquierda tiene que armarse intelectualmente para comprender, por ejemplo, las irrupciones socio-políticas del mundo árabe que dan al traste con todas las fórmulas tradicionales de interpretación del espacio público. Esa voluntad de lucha de tanta gente, digamos en Egipto (sin aparatos, sin parafernalias, frente al poderío del gobierno), contra la corriente, teniendo que negociar con una Junta Militar que obviamente los defraudará, pero allí están. Igual ocurre en Marruecos, una juventud lúcida que tiene claro los límites de la Monarquía pero que sabe medir los tiempos para demandas más radicales. ¿Cómo entender la significación subterránea de los indignados de Israel? Un amplio movimiento que descoloca la lectura convencional de la política. Lo mismo con los indignados españoles y sus ramificaciones europeas que están revolviendo la vieja agenda de la democracia representativa para poner en evidencia las falacias con las que se manipulan las miserias de una sociedad insostenible...

¿Y la izquierda venezolana?

Bueno, pongámoslo así: hace una década, la izquierda oficial en Venezuela era una calamidad (desde cualquier ángulo que se le mire). Diez años después, esa izquierda está en el mismo lugar (sólo que un poco más obesa

por efecto del parasitismo de estado). Por los márgenes de los viejos aparatos de izquierda se coló el fenómeno del “chavismo” que saltó directamente a ser gobierno, descolocando por completo la agenda de la izquierda tradicional e introduciendo un nuevo dinamismo, sobre manera, en el movimiento de masas. No obstante, en el terreno propiamente intelectual, es decir, en lo que se refiere a las aportaciones teóricas de cara a la profunda crisis paradigmática de la vieja izquierda, los resultados hasta hoy son más que modestos. Se comprende que las exigencias de la gestión de gobierno consume en gran medida la energía de la gente comprometida. Lo que se comprende menos es que se intente hablar en clave de “revolución” en medio de una tal precariedad reflexiva, es decir, desde los vacíos teóricos en los que está postrado todo el pensamiento político de la modernidad (dije bien, todo el pensamiento político heredado).

Ningún proceso político se detiene a “esperar” que los vientos teóricos mejoren. Así no funcionan estas cosas. Las grandes jugadas políticas tienen en sí mismas un alto contenido de enseñanzas intelectuales. Lo que ocurre es que la gestión política tiene un límite, no sólo el de la cochina realidad, sino también el de las ideas que están en la mente de los operadores. La gente hace y deja de hacer cosas en el espacio público en medio de las tensiones de unas determinadas correlaciones de fuerzas. Pero también en los límites de ciertos horizontes ideológicos, según el talante de determinadas concepciones del mundo, merced a una mentalidad que marca cierto rumbo de lo que es deseable y posible. Digamos que es mitad y mitad. La pregunta es muy sencilla: ¿dónde está la mitad que corresponde a una teoría revolucionaria?

Es obvio que allí sólo tenemos vacíos, preguntas, aproximaciones, tanteos y experimentaciones. Tener plena conciencia de estas limitaciones es la primera condición para salir adelante. Experimentar no es piratear. El espíritu de búsqueda no es lo mismo que el despelote. Poner el énfasis en el debate, en la investigación, en la reflexión sobre los problemas, es el único camino que puede acumular un espesor de experiencia que nos coloque en un estadio superior. Esa es una tarea pendiente. Lo que se ha hecho en esta materia es francamente muy pobre. Un gigantesco esfuerzo de formación en todos los niveles, de discusión permanente, de trabajo teórico en serio, es la alternativa frente al pragmatismo que no va a ningún lado, frente al dogmatismo que aniquila el espíritu crítico, frente al sectarismo que pone

*en riesgo el camino recorrido. Esa no es una entre otras opciones; es la única opción. Así de brutal».*¹⁰

De cierta manera, Rigoberto nos colocó ante un mapa de las izquierdas en Venezuela y en América Latina, considerando que del debate de sus programas ideológicos y políticos depende en buena parte trazar los cauces que ha de tomar la profundización de líneas políticas y programáticas de la revolución bolivariana, pues hay que reconocer que en los cuadros de dirección del proceso bolivariano es evidente tanto el predominio de sectores reformistas como la debilidad de la izquierda revolucionaria, de la izquierda que asume una posición radicalmente democrática y anticapitalista. Ello, sin dejar de plantearse la necesidad de dirimir las tensiones inherentes a los vínculos entre un proyecto socialista y un proyecto anticapitalista, pues de lo que se trata, como lo subrayó, es de asumir posiciones que abiertamente transiten en la dirección de una radical supresión de la lógica del Capital.

De ahí la importancia, de nuevo, del pensamiento crítico que irrevocablemente insumiso sea capaz de contribuir a la transformación radical de las relaciones sociales y de las subjetividades que en ellas se constituyen, pues, digámoslo con Rigoberto: tan sencillo como que *«con subjetividades reaccionarias no se hace revolución»*. Por ello, lo que para él hace la diferencia del devenir izquierda de la izquierda, no es otra cosa que la capacidad de impugnación a toda forma de control y dominación:

*«El cultivo de una sensibilidad crítica es lo que hace al final la diferencia... El espíritu crítico es la más importante de todas las condiciones que hacen a la imagen de un temperamento de izquierda. Espíritu de contestación a lo establecido, voluntad de revuelta frente al canon, capacidad de decir "no" cuando el sentido común rechilla <sí>. Ese espíritu crítico nos vacuna contra la ingenuidad de las consagraciones universales y abre las brechas para que la intuición creadora vaya descubriendo el placer de inventar el mundo... una y otra vez...»*¹¹

¹⁰ R. Lanz. "Paradigma de la política", *op. cit.*

¹¹ *Ibidem.*

El pueblo: lo que permanece irresuelto

Fue desde ese asumirse de una posición de izquierda como «*voluntad de revuelta frente al canon*», que Rigoberto advirtió como eje estructurador de las correlaciones de fuerza que se dibujan en la actual coyuntura política venezolana el «*doble movimiento de la lucha contra las formas estatales tradicionales y la emergencia del poder popular en una dinámica de posicionamiento creciente*». Con ello, se planteó el asunto de si es posible hoy y aquí reinventar la revolución y el socialismo, en la teoría y en la acción, sin hacerse cargo del poder popular como poder constituyente. Su respuesta fue NO... pero ¡cuidado! Veamos por qué.

« [...] la reivindicación de <lo popular> aparece frecuentemente como un componente casi <natural> en los discursos de derecha y de izquierda, en las figuraciones de la cultura, en las construcciones imaginarias de todo tipo. El pueblo es una suerte de metáfora organizadora de distintos registros, sobre manera, en el espacio público donde el discurso dominante capitaliza los sentimientos de redención largamente diferidos en todas las tentativas políticas de conquistar derechos y remediar injusticias. El pueblo resulta la más clara evocación de lo que permanece irresuelto, lo que aún está por hacerse, lo que la democracia no ha logrado cristalizar. [...] Los territorios poblados no son la multitud. Un gentío pegando gritos es una cosa, una comunidad sintiendo juntos es otra. Un río humano desfilando en nombre de lo que sea es una cosa, una revuelta subversiva de cualquier magnitud es otra. La masa amorfa sirvió siempre para cualquier cosa. La muchedumbre, el circo, la gentaranda son el prototipo del gendarme: rebaños arreados por capataces como típico modelo de la gobernanza en el subdesarrollo.

La multitud es una forma superior de agregación colectiva en la que se han roto las ataduras con la racionalidad dominante. La multitud jamás será el <partido>, el <sindicato> o el <gremio>” Se trata de una forma de gregarismo que se funda en la instantaneidad, en la espontaneidad del movimiento por el movimiento mismo, en la irrupción y la discontinuidad de cualquier lógica instalada. La multitud aparece en los espacios de ruptura, en la sublevación, en los sacudimientos, en las turbulencias. Es siempre constituyente, jamás será status. Sólo en las vibraciones subterráneas de la vida colectiva es posible avizorar la emergencia de la multitud.

[...] Las desgracias de las ciencias políticas están relacionadas con la evaporación de categorías sociológicas que en otros tiempos funcionaron como comodín. <Pueblo> es una de esas acariciadas figuras del discurso político que carece por completo de algún significado consistente. <Pueblo> es cualquier cosa. Es usado por todos los matices del espectro político sin ningún rubor. Sus derivados andan por allí de boca en boca con pasmosa tranquilidad: <popular> es un emblema de su eficiente vacuidad.

[...] En los costados de la realidad, en los meandros de la institucionalidad fosilizada, por los poros de la instrumentalización de la vida toda, por los intersticios de prácticas y discursos mineralizados, se va colando la tribalización subversiva de la vida cotidiana, la intersubjetividad empática gana terreno, las pulsiones orgiásticas desafían los modelos disciplinarios del cuerpo y la palabra, la gente se desata poco a poco y, de repente..., lo político empieza a emerger reconfigurado (Michel Maffesoli), el <pueblo> es ahora multitud que se desparrama por el vientre de la vieja sociedad. Inasible para la lógica del sentido común dominante, las gastadas trampas de la partidocracia para recuperar al movimiento no funcionan».¹²

Refiriéndose a la situación política venezolana, sostuvo:

«La demolición del estado es una metáfora que asusta al conservadurismo que está agazapado en las filas de la revolución. Por ello no debe sorprendernos la pasmosa lentitud con la que se asumen las propuestas puntuales de reforma, la pasividad con la que se manejan los grandes enunciados de cambio o la inutilidad simple y llana de las modestas iniciativas que se observan dispersamente aquí y allá. Todo ello nos está indicando que no existe en verdad una poderosa voluntad de transformación del estado masivamente compartida por todos los operadores políticos con responsabilidades de gobierno. Nos indica también que esa voluntad política –cuando existe– tiene que hacerse acompañar por una concepción teórica alternativa del espacio público y por una visión radicalmente diferente de los procesos organizacionales.

Lo peor que puede pasar es que no contemos, ni con la férrea voluntad política para generar transformaciones, ni con la visión alternativa de lo político y lo organizacional para generar la “nueva institucionalidad” de la que tanto se habla».

¹²*Ibídem.*

«La vacuna contra el burocratismo de estado es efectivamente el fortalecimiento creciente del poder popular: como espacio de la democracia directa, como ámbito de la verdadera participación, como escenario de construcción de las nuevas solidaridades nacidas de los valores de uso, de la socialidad empática, del arte de sentir juntos. Nada de esto puede lograrse desde la acción del estado (llámese éste <socialista> o celestial). Por ello hay que asumir con todo realismo la paradoja de un poder popular postulado desde las parafernalias del estado. No digo que esto sea negativo.

Digo sencillamente que esta formulación tiene un límite, justamente el límite de la transición de una sociedad-estado a una <comunidad de hombres libres> como postulaba el joven Marx.

En la coyuntura política de estos días es necesario resaltar con fuerza la figura del poder popular como dispositivo constituyente de la idea misma de revolución. Todo lo que vaya en esta dirección es menester empujarlo. A sabiendas de que no hay una fórmula para lograrlo ni un camino despejado que nos permita trabajar sin obstáculos. Todo lo contrario, lo que abundan son los problemas. Uno de ellos que se hará patente de inmediato es la contradicción flagrante entre el poder popular ejerciéndose y la lógica de los partidos en escenas (incluido el PSUV). Es fácil intuirlo que viene: una lucha feroz de esos aparatos de estado llamados partidos y la gente batiéndose por la autonomía radical de los movimientos. Esa es la tensión que marca el rumbo verdadero hacia una revolución libertaria o hacia la retórica de una <socialismo> de aparato que tiene una esencia conservadora».

«La organización que debemos construir con la gente es una red de dispositivos capaz de deconstruir la lógica de la dominación, capaz de desarticular las tramas de la opresión, la explotación y la hegemonía en todas las prácticas y discursos de la sociedad, capaz de configurar una nueva socialidad desde la vida cotidiana donde la intersubjetividad corra pareja con la emergencia de nuevos modos de producir la vida material de la gente. Eso pasa—aquí y ahora— por inventar NUEVAS FORMAS DE GESTIÓN POLÍTICA que se correspondan con la idea matriz de la autonomía radical de los actores sociales, de la autogestión de la gente y sus asuntos, de la erradicación de las formas de estado heredadas, de la transformación profunda de cada espacio donde se anidan las viejas relaciones de dominación: la familia, la escuela, la iglesia, el trabajo, el espacio público, las tramas burocráticas del estado, etc. La emancipación radical respecto a cualquier forma de poderes lo que en verdad merece el nombre de revolución. La vieja idea de <partido> no corresponde más a

*ningún ideal emancipatorio: porque han cambiado las condiciones históricas, porque se ha agotado su potencial subversivo, porque lo político entró en crisis irreversiblemente. El poder popular del que estamos hablando en esta coyuntura es justamente la negación de la lógica estatal que ha secuestrado históricamente la <representación>del pueblo».*¹³

La invitación de Rigoberto es a desembarazarse tanto de la estigmatización de figuras emblemáticas de “masas” o “pueblo” en los discursos de las elites, como de su ensalzamiento en los lenguajes populistas y demagógicos. Y para ello propuso *«reintroducir una mirada transversal a la experiencia popular –cultural, política o afectiva– que nos permita visualizar nuevos contenidos en las formas asociativas de la gente, en sus modulaciones gregarias, en sus modos de compartir distintas prácticas»*. Experiencia ajena al análisis sociológico, politológico o filosófico convencional, pero que contiene una *«sensibilidad que opera como <cimento> para la lógica de sentido de la vida cotidiana»*, que nos dice de una *multitud* conformada por plurales y singulares movimientos irreductibles a la uniformidad y de cuyo despliegue pueden emerger fuerzas creadoras de nuevas formas de socialidad que resisten a los discursos dominantes y a los rituales del poder, al expandirse y dispersarse como fuerzas constituyentes, como rupturas, como sublevaciones, como sacudimientos del orden, de las que habrán de surgir las revoluciones de nuevo tipo: *«La multitud se desplaza nómadamente por todas las transversalidades de la vida cotidiana. Sin territorio fijo, habita más bien en los contraflujos de sentido, no es una voz que protesta sino el murmullo que precede a la tormenta, no es una fuerza de choque sino el choque mismo»*.

Advertimos, pues, en *Paradigma de la política*, su acercamiento al concepto de *multitud* propuesto por Toni Negri¹⁴, quien impugna el concepto de «Pueblo» que, asociado a las nociones de Nación y Estado, resulta obsoleto en sociedades sometidas hoy a un poder global y ubicuo, «biopoder», que atraviesa las condiciones mismas de la vida a escala planetaria y que se ejerce más allá de cualquier Estado. Un poder que explota y controla no sólo el trabajo asalariado, sino la vida humana misma, sus formas de sociabilidad, sus lenguajes, sus formas culturales y

¹³ *Ibidem*. En adelante, las cursivas corresponden al mismo artículo.

¹⁴ T. Negri y M. Hardt. *Imperio*. Buenos Aires. Paidós editorial, 2004; T. Negri y M. Hardt. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires, Mondadori, 2007.

sus formas de creatividad; un poder ante el cual ya no se coloca el proletariado, ni el Pueblo, —inscritos en la serie de nociones políticas modernas— sino la *multitud*. Con Negri, se deslinda de los usos convencionales de la idea de Pueblo, tanto en la retórica populista que le atribuye a esa figura de subjetividad todas las virtudes, como de la retórica de las elites, que le atribuye todos los vicios. Y en la búsqueda de una manera diferente de hacer "izquierdas", es decir, alejada de los discursos y prácticas que quieren reproducir las dominantes formas de hacer "política" tan canonizada y obsoleta como infecunda, adviene una nueva "izquierda" inscrita en el ámbito de la "multitud", con lo cual se produce un giro que explora nuevas herramientas teóricas para pensar y hacer «una revolución que no es como la de antes...», si somos capaces de entender que se trata de una revolución donde se deshacen las certidumbres.

Este giro, del que forma parte el concepto de *multitud*, implica contrastar tal concepto con el de "Pueblo", que remite a *lo uno*, a una identidad fija configurada por sujetos colectivos diferentes, pero que funcionan bajo la lógica de lo *uno*, que no pueden actuar autónomamente porque han de ser conducidas por una vanguardia. La *multitud*, por el contrario, es múltiple y plural, configurada por diversas *singularidades* que, a su vez, no pueden reducirse a uniformidad. La *multitud* es, pues, un dispositivo en acción que se despliega como diferencia, es decir, sin identidad definida, territorializada y fija, pues concierne a procesos y prácticas de identificaciones rizomáticas, a configuraciones de la acción-en común que se desplazan transversalmente y sin nombre propio en la vida cotidiana, haciendo valer su voz en la puesta en cuestión del orden instituido y de toda forma de dominación. Sin la política de los grandes formatos y de los grandes proyectos, sin las mediaciones institucionales y massmediáticas, las singularidades que, como «movimientos moleculares», hacen y rehacen la multitud diseminándose entre ella, son legibles desde los intersticios de lo social, en los que emergen las experiencias para tal diseminación. Es allí donde surgirán las revoluciones de nuevo tipo, las convocadas por las multitudes, que ponen en juego los vínculos entre *lo común* y *la multiplicidad*.

Puede sostenerse, así, que el concepto de *multitud* en la propuesta de Rigoberto —sintonizando con el de Negri— atiende a las señales de las

reconfiguraciones discursivas y prácticas de la organización política y, por ello, abre la posibilidad a desplazamientos donde puedan relacionarse plurales y rizomáticas formas de identificación. Se trata, en tal sentido, de una herramienta conceptual que permite dar cuenta de las «irrupciones emancipatorias» que vienen produciéndose a escala mundial y latinoamericana y que, a la manera de turbulencias, se enfrentan a cualquier tipo de ejercicio de dominación que busca sujetarlas y domesticarlas. De ahí que como afirmara Rigoberto: «*La izquierda existente en el mundo está en problemas para cruzar esta turbulencia. Los movimientos en la calle no tienen tiempo de 'esperar' a que la vieja izquierda se desperece*». Porque de estas turbulencias es incapaz de dar cuenta la «ingeniería política» que, bajo diversas fórmulas, sigue haciendo eco en las izquierdas. Porque tales turbulencias dicen de movimientos de la *multitud* que luchan contra el poder del mercado y del Estado, contra la soberanía imperial y sus más crudas formas de violencia sistémica y, en tal sentido, de la emergencia de una socialidad comunitaria, intercultural, ecológica y empática: «*una socialidad posmoderna fundada en la lógica tribal*» que vienen desplazando a los partidos políticos y sus entramados institucionales.

La asunción de las subjetividades nómadas, frágiles, fugaces, autónomas, más que de la noción de sujeto —que remite a la producción de sujetos como resultados de redes de dispositivos de sujeción y una disciplina, como lo mostrara Michel Foucault—, está cruzada por el énfasis maffesoliano en las dimensiones dimensión estéticas y no obligatorias éticas de la multitud, en las cuales radica su potencia como irrupciones emancipatorias. Rigoberto dejó claro que la *multitud* no es una entidad ya dada, que no remite a la población de un país, ni al conjunto de las clases sociales; que es una configuración enraizada en la vida cotidiana y que aparece en el espacio público en momentos en que emergen acontecimientos que trastocan el orden instituido. Su concepción de la *multitud* apunta a las rebeliones espontáneas, autónomas, descentradas, nómadas, lo que impide su ajuste a cualquier forma de organización característica de gremios, sindicatos o partidos políticos, pues se trata de movimientos de revuelta que rechazan toda forma de coerción política, que estallan contra la biopolítica, del Imperio (en el sentido de Negri). Así pues, al asociar la *multitud* con la propuesta moriniana de superación de los nacionalismos con el nuevo patriotismo

de planeta, la “*Tierra-Patria*”, Rigoberto considera que tales movimientos ya no están mediados por la nacionalidad ni el nacionalismo, toda vez que su rechazo al propio Estado tanto como a la burguesía como figura que condensa la explotación económica, apunta a la revuelta radical y autónoma contra toda forma de dominación. Es aquí donde podemos advertir la asociación que establece entre la multitud y la revolución –otra categoría clave de la teoría política moderna– en el proceso de creación de «*una comunidad de hombres y mujeres realmente libres*», que implica la ruptura con las «*ataduras de la racionalidad dominante*».

Desde esta perspectiva, propuso pensar el pueblo como «*la más clara evocación de lo que permanece irresuelto, lo que aún está por hacerse, lo que la democracia no ha logrado cristalizar*», pero cuya impronta «*encuentra otros desarrollos en las prácticas diversas que constituyen las nuevas socialidades, es decir, en el terreno de la vida cotidiana donde conviven –contradictoriamente– valores y representaciones de diferentes direccionalidades*». De esas prácticas y sus respectivas sensibilidades pueden emerger fuerzas creadoras de nuevas formas de socialidad que resisten a los discursos dominantes y a los rituales del poder: «*Cabalgar sobre esas nuevas formas de socialidad es lo mejor que puede ocurrirle a la teoría. Esa es la apuesta*», pues desde allí, desde esas nuevas formas de socialidad, es que «*lo político empieza a emerger reconfigurado (Michel Maffesoli), el ‘pueblo’ es ahora multitud que se desparrama por el vientre de la vieja sociedad. Inasible para la lógica del sentido común dominante...*»; y que, siempre constituyente, emerge como fuerza de sublevación, de ruptura, de sacudimiento del orden.

Al respecto, su interpelación fundamental a «*una nueva izquierda*» es que debe equiparse con nuevas herramientas conceptuales para comprender las plurales irrupciones socio-políticas que se producen en el planeta entero y que «*dan al traste con todas las fórmulas tradicionales de interpretación del espacio público*» y descolocan cualquier «*lectura convencional de la política*». Como muestra, las irrupciones socio-políticas: en el mundo árabe que, como en el caso de Egipto, se despliegan «*sin aparatos ni parafernalias*»; de los indignados españoles y los griegos «*contra el paquete neoliberal que viene a <rescatarlos>*» y la de los movimientos antiimperialistas latinoamericanos «*que han*

puesto a la defensiva a la arrogante diplomacia gringa». Irrupciones que, a juicio de Rigoberto, están estremeciendo «la vieja agenda de la democracia representativa» poniendo en evidencia «las falacias con las que se manipulan las miserias de una sociedad insostenible», y «la magnitud del estremecimiento teórico que debe sacudir a la vieja izquierda, la enormidad del esfuerzo por construir otra sensibilidad, el desafío mayor de remontar la crisis de voluntad que da cuentas de la fatiga histórica de toda idea de '<vanguardia>'».

Ello, sin duda, nos atañe directamente, pues América Latina y Venezuela han devenido en intensos escenarios de ebullición donde la multitud, *carne viva* en palabras de Hardt y Negri, cobra cuerpo en esos movimientos que en las calles dicen NO a toda forma de injusticia y de dominación que siguen campeando en nuestras sociedades: el movimiento de los sin tierra en Brasil; los “piqueteros” y las asambleas de fábricas ocupadas en Argentina; los movimientos campesinos en Colombia y en México; los movimientos campesinos en Venezuela; las formas de auto-organización en los barrios de grandes ciudades como Caracas; los Comités de defensa de los derechos humanos; las asociaciones de familiares de presos y desaparecidos; los multitudinarios movimientos estudiantiles en Chile, para decir, “no” a más educación y salud privadas; las multitudes que en las calles de Brasil han dicho “no” a los gastos incontrolados del mundial de fútbol 2014. Y más de cerca, la multitud que en la Venezuela del 27 de febrero de 1989, apareció abruptamente como revuelta popular, durante el “Caracazo”, que no solo puso en jaque al gobierno, a los políticos y a los analistas de la política de entonces, sino que constituyó un acontecimiento con el que se dio inicio a la fractura del modelo sociopolítico dominante; también en Venezuela la rebelión popular del 13 de abril de 2002 que hizo posible, tras el golpe de Estado, reconstituir el hilo constitucional y el retorno del presidente Hugo Chávez, diciendo “no” al gobierno de facto y “no” a la vuelta del oprobioso pasado político.

Estos son sólo ejemplos recientes que forman parte de coyunturas de América Latina, en las que se pone en evidencia la pérdida de las tradicionales formas de hacer política, de la confianza en las organizaciones políticas tradicionales y la significación de la idea de no querer desplazar hacia un futuro lejano el sueño de una sociedad de igualdad, justicia y libertad, sino de querer la realización en lo cotidiano

de una vida digna de ser vivida. Las luchas de estos movimientos no buscan la conquista del poder estatal, la formación de un partido o la jerarquización de la toma de decisiones, sino una revolución de lo cotidiano que implica hacer ejercicio de la igualdad y de la libertad. Ninguna de estas luchas puede ser comprendida, como afirmaba Rigoberto, en claves de la modernidad, incluido el marxismo, pues se trata de realidades que reclaman la puesta en ejercicio de desplazamientos teóricos en los que se piense la política y las izquierdas de otro modo, sin concesión alguna a las diversas fórmulas de la «ingeniería política».

Sin embargo, y por ello el subtítulo de este acápite *El pueblo: lo que permanece irresuelto*, Rigoberto no se cerró al uso de la noción de *pueblo*, aunque asumiendo su rechazo radical a las invocaciones a esta noción para legitimar gestiones de gobierno, políticas públicas o posturas políticas, haciendo caso omiso a «la vigencia palpable de lo realmente existente» y reconociendo que su impronta «*encuentra otros desarrollos en las prácticas diversas que constituyen las nuevas socialidades, es decir, en el terreno de la vida cotidiana donde conviven–contradictoriamente– valores y representaciones de diferentes direccionalidades*». De esas prácticas y sus respectivas sensibilidades pueden emerger fuerzas creadoras de nuevas formas de socialidad que resisten a los discursos dominantes y a los rituales del poder, y que, siempre constituyentes, emergen como fuerza de ruptura, de sublevación, de sacudimiento del orden.

Así pues, podemos advertir, en sus apreciaciones sobre las circunstancias políticas en Venezuela, un giro hacia el “*elogio del poder popular*” —incorporado como punto de su artículo “paradigma de la política”— que, a mi juicio, tiene que ver con su reconocimiento del alcance en lo organizativo y en lo programático de los movimientos espontáneos y discontinuos que pueden leerse en clave de multitud. De ahí que podamos entrever en sus planteamientos una especie de bisagra entre multitud y poder popular.

Para Rigoberto el ejercicio del poder popular constituye, por ahora, una idea-fuerza que, anudada a una nueva manera de entender la idea de revolución, no deja de ser incómoda para el poder constituido. En las plurales formas de este ejercicio será la *autogestión* el vector fundamental que irá minando un Estado que representa un verdadero

obstáculo a la revolución, de modo que en el transcurrir de las transformaciones la confrontación del poder popular será con la terrible lógica y los nefastos efectos del funcionamiento burocrático estatal. Fundamentalmente porque el antídoto contra esa lógica y esos efectos es dicho ejercicio *«como espacio de la democracia directa, como ámbito de la verdadera participación, como escenario de construcción de las nuevas solidaridades nacidas de los valores de uso, de la socialidad empática, del arte de sentir juntos»*. Por ello, el ejercicio del poder popular no puede ser otra cosa que una *«lucha feroz»* por la radical autonomía de los movimientos, lo que implica su confrontación tanto con la burguesía como con las estructuras burocráticas del Estado, instancia y forma de poder del que hay que emanciparse radicalmente, así como es preciso hacerlo respecto de toda tendencia burocrática inherente a cualquier forma de organización.

En tal sentido, aunque valora positivamente que el gobierno venezolano actual se *«pronuncie abiertamente por el reconocimiento y la visibilidad de los dispositivos del poder popular»*, advierte que la revolución efectivamente ha de tener lugar cuando *«la gente se tome en serio la leyenda de que el poder es suyo»*. De esta manera, cabe su corolario: Cuando el poder popular vaya desplazando al poder de Estado, entonces, sólo entonces, podemos hablar seriamente de revolución, si entendemos que *«su condición constitutiva es pensarse una y otra vez, poner todo en discusión para derrotar el dogmatismo, privilegiar la formación política como antídoto frente al pragmatismo, estimular la crítica y la creatividad para combatir el sectarismo, en fin, abrir la mirada en esta “Tierra-Patria” (E. Morin) que es objetivamente la residencia de toda esperanza de emancipación»*.

¿Qué es posible desprender de tales problematizaciones? Entre otras cosas, que la acción política sólo parece lograr sus cualidades instituyentes, creadoras de lo nuevo, en aquellos momentos en que, como relámpagos, aparece ese vínculo *multitud-poder popular* que conjuga pensamiento y sentido; lo que diferencia esta acción política de la mera actividad de los políticos inscrita en el repetitivo funcionamiento de la política reducida a la gestión de intereses, incluidas las manipulaciones, las intrigas y las conspiraciones, características no solo de la burocracia estatal sino también de la

burocracia de los partidos, gremios y sindicatos, frente a las cuales Rigoberto no disimuló su más profundo rechazo.

Llegados a este punto, diré que este acercamiento, inevitablemente parcial, al pensamiento político de quien se asumió de una izquierda posmoderna crítica, solo ha querido mostrar el talante de los desafíos teóricos y prácticos que nos lanzara, siempre en tono provocador, para reinventar eso que llamamos política, eso que llamamos democracia, eso que llamamos izquierda, eso que llamamos revolución.

Así pues, los singulares aportes de Rigoberto a propósito de la política, seguirán actuando como dardos para quienes conciben la política y la democracia como creación de espacios de diálogo en el que las partes puedan llegar a acuerdos; lo que lejos de ser una situación ideal es la más habitual de las democracias deliberativas, en las que la consecución de la interlocución tiene un alto precio: *la exclusión de la esfera pública, del ámbito del logos, de sujetos y grupos a los que no se les considera interlocutores válidos*. Y seguirán actuando como claves interpretativas para quienes asumimos que la política y la democracia son, constitutivamente espacios de conflicto en cuyo seno se manifiesta el litigio fundamental por el que, como sostiene Rancière, hay política y hay democracia: *“el litigio por la parte de los sin parte”*, a los que se les impide que hagan visible y audible la injusticia de un orden —policial— que los excluye de la esfera pública, pero que irrumpen en ella interrumpiendo con su desacuerdo la oquedad del diálogo, del consenso y de la comunicación, que solo sirven para mantener la situación de desprecio que padecen, en una era en la que se asiste al fin de la vieja aspiración de la política —en el sentido corriente del término— de acabar con los conflictos y las divisiones, bajo la pretensión de crear un orden político incuestionable y contra el que nadie pudiera rebelarse; que ha reducido la política «a la simple gestión de lo social»¹⁵.

Un desacuerdo que no atañe a conflicto de intereses, de opiniones o de valores, sino a lo dado y al «marco desde el que vemos algo como dado»; un desacuerdo por el cual la política y la democracia se configuran como espacio polémico del litigio que interrumpe el buen funcionamiento de «ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar con el empleo de la

¹⁵ J. Rancière. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 32.

noción ampliada de policía»¹⁶, cuando aparecen los modos de subjetivación política que alteran y transforman las identidades asignadas y distribuidas por dicho orden.

¹⁶ J. Rancière. *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 125.

Rigoberto Lanz: en conversatorio a cuatro voces

Eric Núñez, Nelly Nieves, Carmen Irene Rivero y Eduardo Rivero

Nos hemos reunido una vez más, gracias a la invitación de Magaldy Téllez, del Decanato de Educación Avanzada, Universidad Simón Rodríguez. Un diálogo sobre la obra de Rigoberto Lanz, nos vuelve a reunir como colectivo, como el “núcleo duro” de Valencia, como nos llamó Rigoberto, con la responsabilidad de difundir su obra, en los espacios requeridos. En esta oportunidad, bajo la forma de conversatorio, como solíamos hacerlo bajo su orientación. Así proyectamos un estilo singular que caracterizó nuestro diálogo de saberes.

Eduardo: A pesar de su partida física sigue estando entre nosotros, reafirmado (eso aspiramos) a través de estas líneas; es como una manera de recrearlo, de hacerlo presente. Hoy nos convocamos para conversar y escribir sobre él, para intentar un acercamiento necesariamente preliminar a una parte de su obra; podemos decir, y así lo sentimos, no convocamos para pensarlo. Será éste un intento por mostrar una faceta del amigo, del maestro que continúa siendo: su consabida y proverbial disposición para conjuntar y articular voluntades que tributaran a la construcción de espacios de discusión y debate sobre lo político-público. En el andar con él, desde los años finales de la década de los setenta del siglo pasado, fue incesante, tenaz, perseverante en “su misión” de incitar, estimular la criticidad del pensamiento, o en otra manera de decirlo, del pensamiento crítico. Así, podemos recordar, de ese itinerario, a personajes y figuras como Hugo Callelo, Tomás Amadeo Vasconi, Francisco Escobar, Michel Löwi, Jesús Martín Barbero, Javier Roiz, Manuel Garretón, Michel Maffesoli, y también evocamos a algunos de los nuestros, compañeros suyo como Gabriel Ugas, La Nena Plaza, Jhony Hidalgo, Roberto Briceño león, entre otros. De igual manera, fue incansable en sus andanzas por el país (de este a oeste y de norte a sur), en pos de ir creando condiciones para el

arte de *Pensar Juntos*, de ir abriendo e instituyendo cauces para el despliegue del pensamiento crítico. En ese trayecto, en ese caminar animado siempre por la contextualización del pensamiento, es decir, por formas de pensar vinculadas a los contextos culturales en los que cobran sentido a través de prácticas pertinentes y propias que conduzcan a un proceso de desplazamiento de lo que él llamó el *paradigma de la simplicidad*, instalado en la cotidianidad “académica” de nuestras universidades. En este sentido, viene al caso, la significación del inmenso esfuerzo realizado por Rigoberto Lanz y su equipo de trabajo en la *misión ciencia* desde el Ministerio de Ciencia y Tecnología, para contar con la presencia del pensador e intelectual parisino Edgar Morin; como bien sabemos, este evento finalmente, no pudo contar con la participación central de este distinguido invitado, pues razones de problemas de salud de Morin, de último momento, lo impidieron.

Así, como antesala al evento, quizás para animar a las “tribus locales” nos relata Rigoberto, en su columna *A Tres Manos*¹, de su relación directa con Edgar Morin, en los tiempos de cursar su doctorado en París, por los años ochenta: «...los seminarios de Edgar Morin eran para entonces un permanente debate donde se mezclaba el entusiasmo de la llegada de la izquierda al poder en Francia, con el escepticismo de un campo socialista a la deriva. Las tesis de Morin eran puestas en escena en lenguaje incendiario. La derecha lo detestaba y la vieja izquierda...también». Valga esta extensa cita de un texto del maestro, para intentar una versión preliminar que podríamos nominar *Morin visto por Lanz*.

Carmen Irene: En esta oportunidad, nos anima presentar las influencias que, autores como Michel Maffesoli, Alain Touraine, Edgar Morin y Antonio Negri se hicieron presentes, sobretudo, en el artículo de Rigoberto: “Paradigma de la política”, en el texto *Izquierda*², de 2012. El pensamiento crítico lleva a Rigoberto a pasar de un paradigma político que va de lo social a lo cultural. En *Izquierda*, Rigoberto remite al reflatamiento paradigmático de lo cultural y afirma que “lo político

¹Rigoberto Lanz: “La máquina Morin”, en *A Tres Manos*. Miradas Múltiples para el diálogo. *El Nacional*, Caracas 28 de septiembre de 2008.

² En: Juan Barreto Cipriani y Héctor Sánchez (Compiladores): *Izquierda. Gobierno, Política, Poder y Hegemonía*. UNESR-Decanato de Educación Avanzada y Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Caracas 2012.

estaría intervenido doblemente por *lo cultural*". Ello, en sintonía con lo expresado por Touraine y Morin.

Nelly: Es lo que Alain Touraine quiere expresar cuando plantea el surgimiento de nuevos actores sociales que reivindican algunas identidades colectivas³. También nuevos derechos culturales hacen surgir nuevos actores. Touraine, más sociólogo y Rigoberto más epistemólogo, más filosófico.

Carmen Irene: Sí, es que Rigoberto y Touraine, ambos pensadores de la corriente del pensamiento crítico, coinciden en rechazar la preponderancia de lo económico, en la sociedad. Rigoberto, desde una epistemología política y Touraine, en el cambio de paradigma de lo social a lo cultural.

Nelly: Nos dice Touraine: "El espíritu mercantil procura utilizar todas las formas de conductas identitarias... Ese desgarramiento de la modernidad, esa separación de la economía y las culturas, los intercambios y las identidades, no describe por completo nuestra experiencia colectiva en este fin de siglo"⁴ Y una constatación de ello, es que Touraine analice los acontecimientos acaecidos en Francia, entre 1995 y 1998, como un desplazamiento "del terreno de los derechos sociales al de los derechos relacionados con los factores culturales". De la misma manera, el derecho a la igualdad cultural, es el principio por el que luchan los movimientos sociales. Rigoberto se pregunta con Alain Touraine acerca de si quedaban rasgos de pensamiento crítico en los nuevos movimientos sociales, porque era pertinente en un Taller de Investigación Militante, montado en Barinas, en 1985, con una alta representatividad de la vanguardia estudiantil de la época: cooperativistas, ecologistas y feministas quienes se sintieron convocados y animados por el ejercicio del liderazgo intelectual de Rigoberto.

En un intento de deconstrucción del itinerario académico de Rigoberto, quiero referenciar cómo su "olfato" epistemológico, asume la percepción que en un espacio académico como la Universidad de Los Llanos hacían vida voces contestatarias, a través de las cuáles armar una plataforma crítica, capaz de cuestionar el blindaje que el paradigma

³ Alain Touraine: *¿Cómo salir del liberalismo?* Barcelona, Edit. Paidós, 1999.

⁴ Alain Touraine: *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires, Edit. F.C.E., 1997.

desarrollista había permeado, en este viejo bolsón de la resistencia conservadora del puntofijismo, de los años setenta, en el país. Conociendo el fundamento ideológico/político de la inserción de la experimentación en la educación universitaria, oxigenante del paradigma desarrollista, traza un itinerario que se inicia con una avasallante conferencia, en la que decreta la muerte de todos los *ismos*, en las ciencias sociales y tematiza con su amigo y colega Martín Hopenhayn, quien discutía con él la crisis de inteligibilidad de las ciencias sociales en América Latina. En esos momentos de acompañamiento que compartimos con Rigoberto, en un ambiente académico blindado por unas características eco-ambientales particulares, con componentes socio-culturales específicos, nos introduce en el debate sobre la identidad, tiempos de desplazamiento e impactos tecnológicos que permitía repensar la región y cuestionar el piso de la *identidad llanera* que veníamos sosteniendo, sin lesionar las manifestaciones culturales nuestras, llaneras, que nos permitían resistir ante una academia de nuevo tipo y que Rigoberto supo optimizar.

Eric: El mejor homenaje que podemos hacer, es escribir sobre sus preocupaciones y angustias temáticas proyectadas en sus obras; el tiempo dirá si Rigoberto pasará a ser uno de los intelectuales con más consistente permanencia, en nuestro medio, por sus propuestas y afirmaciones teóricas, políticas y culturales. Lo que estamos haciendo ahora, es una reducción de su pensamiento, vincularlo así: Morín y Rigoberto, lo mismo, con Maffesoli, Touraine, o, Negri, lo asumo como un "mal necesario" para resolver este trabajo, pero insisto es una sustracción. Él era una avalancha que arrastraba multitud de pensadores y autores, en diálogo continuo, con el fin de ir macerando sus propios conceptos y dispositivos discursivos.

En su producción intelectual apelaba a todo tipo de formatos y escenarios donde estuviese garantizado el intercambio libre y transparente, ajeno, a intereses y agenciamientos personales subalternos y crematísticos; era generoso con la documentación que pasaba por sus manos, o, con sus escritos personales, su tendencia era a compartir con sus pares, alumnos y miembros de su tribu, aquello que estuviese en la mesa de discusión y que le diera espesor al proceso de formación. Vamos a cruzar nuestras conversaciones, a conciencia, que

estamos encerrando su pensamiento magmático en la estrechez de un cuadrilátero. Espero que sea para bien.

Me gustaría referirme, en primer lugar, a Maffesoli. Comienza su obra en la década del setenta, en la época de los universalismos: *Lógica de la dominación*. El mismo Rigoberto lo criticó mucho porque estaba montado sobre universales que determinaron el siglo XX. La crisis de la modernidad viene de lejos y su colapso es vital, en el pensamiento de Rigoberto. Tanto, como su pensamiento sobre la posmodernidad. Maffesoli, en los ochenta, se da cuenta de que desde los universales no se podía partir. Comienza a plantearse el problema de la homogeneidad, que desde allí no podían plantearse los colonialismos y otros temas. *Cun nascere*, el conocimiento debía seguir las realidades y no imponerse a las realidades, como deber ser, este es el camino. Siempre habrá una diferencia entre el deber ser y la realidad. El conocimiento debe seguir la realidad, siendo totalmente anti empírico. Se requiere un tipo de conocimiento distinto al meta-relato de tipo kantiano. La realidad es heterogénea, por tanto, es inútil plantear la homogeneidad. Sin ánimo neopositivista, plantear lo concreto, lo que las sociedades van siendo, lo que se es y, para ello, nada de un conocimiento trascendental sino ordinario. Lo cotidiano construye lo común, que hace que los seres humanos construyan un sentido común: sus diferenciaciones, sus particularidades, su propio perfil. Todo tiende a ser relativizado. Sin universalizar. En la construcción de la occidentalización, después del renacimiento, a espaldas de la salvación judeo-cristiana y en el siglo XIX, con la obra de Marx, entre otros pensadores, alcanza la trascendencia a través del proletariado. Todo eso no es, se vino abajo. Plena coincidencia de Maffesoli con Rigoberto: El sujeto no es más trascendente. Luego, entrando en los años 90, ya esos discursos de la Ilustración, la revolución y la trascendencia eran cosas diferentes: prevalecían *comunidades emocionales*. Las relaciones e interacciones entre las personas se construían, sobre la base de la empatía, hacia la construcción de un mundo empático. Es posible estudiar las sociedades sin la racionalidad instrumental, mediante otra racionalidad, la racionalidad de lo vivido, a través de la fenomenología, a través de los intersticios y, apelando a Balandier, el mundo de las tribus, tribus académicas, tribus diversas, porque era lo que predominaba. No es el sujeto, ni el individuo, es la persona, con Marcel Mauss. Aquí surge un

punto con la subjetividad weberiana. Muchas cosas que no pertenecen ni a la modernidad ni a sus crisis: *es la posmodernidad*. El retorno de lo trágico le preocupaba a Rigoberto porque pudiera retornar el sujeto, no obstante, Maffesoli le dice que no se preocupe, que el sujeto está deshecho. La división necesaria entre drama y tragedia, la solución y la esperanza están en el drama. Al final está la salida del subdesarrollo, el drama es moderno. La tragedia no tiene soluciones, la posmodernidad es trágica. La posmodernidad remata en ambigüedades, no trae soluciones. La tragedia estaba perdida en la modernidad y retorna en la posmodernidad. Para el retorno de lo trágico hay que leer a Shakespeare, en clave posmoderna e incorporar otros autores, es decir, en clave de tragedia. No podemos esperar, como en las revoluciones, que venía el orden que soltará las cadenas de la modernidad. No es otro drama de la modernidad. Nos esperan derivas.

Carmen Irene: Para poder referirme a la categoría que me convoca, en Rigoberto: *multitud*, debo aclarar que, en el texto *Izquierda*, está vinculada a dos categorías más: *poder popular* y *revolución*, que en trabajos posteriores pudiera profundizar. Igualmente, voy a hacer una mínima referencia a su última postura, con respecto al *Estado*. En términos históricos, en general, Rigoberto no tiene “piedad”, con ningún tipo de Estado, ya sea capitalista o socialista, europeo, asiático o latinoamericano, pues lo va a considerar como un obstáculo, para cambios verdaderos. Su esencia burocrática, es su limitación y sólo le da una pequeña importancia, en algunas coyunturas. Y, como se trata de vincular, las categorías antes señaladas, a nuestra realidad venezolana, desde 2007, deja establecido que estar contra todo Estado⁵ es porque no tiene contenido revolucionario una Constitución que está inscrita en el paradigma liberal de la política, es decir, consecuente con el pensamiento liberal de la Modernidad, montado sobre la retórica de la igualdad, la justicia y la democracia.

Nelly: Una manera de criticar al Estado en la modernidad, es en Touraine la incorporación de tres categorías importantes: *desmodernización*, *desinstitucionalización* y *desocialización*, las tres vinculadas al Estado nos remiten a la *despolitización*. Lo que para

⁵Rigoberto Lanz: “Contra todo Estado”. A Tres Manos. Miradas múltiples para el diálogo, en diario *El Nacional* Caracas, 16 de septiembre de 2007.

Rigoberto puede leerse como formas para romper con la lógica dominante.

Eric: Lo que están comentando me remite a la pertinencia del diálogo de Rigoberto, con diversas facetas, en la obra de Maffesoli; singularmente evoco, la búsqueda de una socialidad conformada en los intersticios, en los costados de la realidad; vadeando los meandros de una institucionalidad fosilizada se iría... "colando la tribalización subversiva de la vida cotidiana"... Es decir, por los vericuetos de discursos y practicas óseamente establecidas vendría haciendo eclosión una fuerza empática sumergida que eventualmente, al emerger, podría reconfigurarse como fuerza política subversiva. Sin duda, era solicitarle prestadas algunas herramientas a Maffesoli para colocarlas en otro registro como medios para el aforamiento del orden de los discursos dominantes. Se trataría de una reconfiguración social, cultural y hasta civilizacional de lo político.

Carmen Irene: Considero entonces que, la incorporación de la multitud, pasa por el rechazo a un Estado burocrático, de corte Moderno. Porque, además, en nuestra coyuntura actual, el país, no se está planteando una ruptura efectiva contra la lógica del capital: "El pensamiento débil y la sensibilidad posmoderna son el pasamanos que conecta con los nichos emancipatorios que van cuajando aquí y allá sin dejarse atrapar por las lógicas burocráticas del Estado"⁶

La categoría de *multitud* que Rigoberto toma de Hardt y Negri, es utilizada, para darle una particular significación: la multitud emerge a distancia de la vieja sociedad, para romper con la racionalidad dominante. No va a constituir la multitud un partido político, un gremio o un sindicato: "Se trata de una forma de gregarismo que se funda en la instantaneidad, en la espontaneidad del movimiento por el movimiento mismo, en la irrupción y discontinuidad de cualquier lógica instalada"... "la multitud aparece en los espacios de ruptura, en la sublevación, en los sacudimientos, en las turbulencias".

Y es que en Hardt y Negri⁷, multitud surge para contestar la categoría de pueblo. Las diferencias sociales en el pueblo constituyen una unidad y en la multitud, remite a *singularidades*. Con el término

⁶ Izquierda. Pág. 215.

⁷ Michel Hardt y Antonio Negri: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Caracas, Editorial Debate, 2004.

multitud se designa a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. Y, luego de varios recorridos: “el concepto de multitud viene a reformular el proyecto político marxiano de la lucha de clases”. En pocas palabras, la reformulación vendría dada en el paso del *fordismo* al *postfordismo*, cuando el trabajo material pasa a inmaterial o *biopolítico*, que si bien crea bienes materiales, es un “trabajo afectivo” que crea relaciones y su propia vida social, en una sociedad informatizada.

Para Rigoberto “Esa multitud está claramente demarcada en el mapa político venezolano”, “...en parte también por el desbarajuste de una derecha que aún no se recupera de su aventura golpista” ...” La multitud no es una masa amorfa de adherentes que estará allí apoyando lo que sea, no importa lo que haga el Gobierno. Este optimismo puede ser letal frente a coyunturas venideras donde las condiciones de la oposición sean otras”⁸. Y esto dicho por Rigoberto en 2007, quizás evocando los sucesos de 2002 y 2003, mantiene plena vigencia, en estos sucesos de 2014.

En Rigoberto, el Estado venezolano se pronuncia abiertamente y trae a la discusión los dispositivos del *Poder Popular*. Evidentemente que las luchas contra el Estado burocrático se harán sentir: “El *poder popular* del que estamos hablando en esta coyuntura es justamente la negación de la lógica estatal que ha secuestrado históricamente la “representación” del pueblo”⁹ y es contra ese Estado burocrático que se han de producir *las nuevas formas de gestión política* que incorporen esta nueva socialidad. “Habilitar *nuevas formas de gestión política* supone una apuesta fuerte, por la democracia directa, por la autogestión de procesos, por la participación real de la gente en las discusiones, en suma por un efectivo ejercicio del *poder popular* en todos los ámbitos.”¹⁰ También podemos reseñar la combinación que hace, de la categoría de *multitud*, con las categorías de *empatía* de Maffesoli y el *vivir juntos* de Touraine.

Nelly: Respecto a la posibilidad de *vivir juntos*, Touraine se pregunta ¿Se pueden combinar el liberalismo y la comunidad, el

⁸ Rigoberto Lanz: “Venezuela: el turno de la multitud”. A tres manos. Miradas múltiples para el diálogo. En *El Nacional*. Caracas, 28 de octubre de 2007.

⁹ *Izquierda*: pág. 221

¹⁰ *Ob.Cit.* pág. 224

mercado y la identidad cultural? ¿Podemos vivir juntos a la vez iguales y diferentes? Si pero, ¿Cómo?...vivir juntos haciendo a un lado nuestras diferencias o vivir separados en comunidades homogéneas que sólo se comunicarán a través del mercado o la violencia?¹¹

Carmen Irene: la emergencia de la multitud es, para Rigoberto, siempre constituyente, sin arquetipos ideológicos, como corresponde a una comunidad emancipada. En el giro de las grandes “identidades nacionales” a una conciencia planetaria de “tierra patria” cobra sentido la figura retórica de “ciudadanos del mundo”. Es que Rigoberto llega al extremo de “complejizar”, en términos conjuntivos, los paradigmas culturales, la construcción de una nueva socialidad, hacia la emergencia de otra civilización.

Eduardo: Sí, Rigoberto aquí, nos marca con mucho acierto, como pulsando los tiempos políticos contemporáneos, que: “...las grandes identidades nacionales darán paso a la conciencia planetaria de Tierra-Patria...tendrá sentido entonces, la figura retórica de ciudadano del mundo”¹². Esta pertinente alusión a Edgar Morin nos permite soltar algunas consideraciones o tópicos morinianos sobre el derrotero del mundo hoy, específicamente cabe indicar lo relativo al progresivo desgaste y desplazamiento de las identidades nacionales, secuelas decimonónicas diríamos; allí Morin, en la obra señalada por Rigoberto plantea: “Debe surgir una nueva geopolítica. La geopolítica del planeta no se centraría ya sobre los intereses de las naciones y los imperios sino que se descentraría y subordinaría a los imperativos de la asociación...no podría imponerse sino haciendo converger vías de aproximación múltiples.”¹³ He aquí pues, ¿de qué identidades estaríamos hablando? O ¿qué tipos y qué sentido de identidades están en construcción? Un nuevo cosmopolitismo, diría Rigoberto, estaría gestándose o en versión moriniana: “...una ciudadanía planetaria, una conciencia cívica planetaria, una opinión intelectual y científica planetaria y una opinión política planetaria...”¹⁴

Por otro lado, la emergencia de otra civilización, de otro cosmopolitismo, como hemos dicho, nos interpela y obliga a ir

¹¹Alain Touraine: ¿Podremos vivir juntos? Pág. 56.

¹²Izquierda, pág. 217

¹³ Edgar Morin: Tierra-Patria. Edit. Nueva Visión. Buenos Aires, 2006. Pág. 137. De la traducción del original, en francés, de 1993.

¹⁴ Ob.Cit., pág.137

construyendo otros lenguajes para aprehender las emergencias sociales, culturales y políticas en curso. En el libro *Para una política de la civilización*, Morin nos precisa sobre la necesidad de superar las viejas ideas que se han instalado sobre las nociones de civilización y desarrollo; él afirma: “Nuestra civilización ha comenzado a tomar conciencia de la amenaza de asfixia física que el desarrollo técnico industrial nos hace correr, pero la asfixia psíquica que proviene de los males de civilización de los que he hablado no es percibida, más que de forma individual y privada”¹⁵; es decir, la emergencia de otra civilización tendría que ver con el proceso de ruptura definitiva con la forma de pensamiento parcelario y compartimentado de tradición cartesiana, y de esa manera ir construyendo, concibiendo una visión de conjunto que nos capacite para percibir la complejidad del mundo, su heterogeneidad, su diversidad, y con ello crear las condiciones para pensar y practicar una política compleja de civilización. Por ahí va, pienso, el análisis moriniano de la idea de ciudadanos del mundo que se plantea y desarrolla, en el libro antes señalado; es la misma línea de análisis de la conciencia planetaria (Tierra-Patria). Rigoberto, estudioso como fue de la obra de Morin, asumiéndolo, y asumiéndose él mismo como pensador intelectual comprometido, lo cita en Izquierda y lo trae en clave de desafío para los “intelectuales” de izquierda. Me parece que, en este preciso punto, nuestro amigo aportó hasta el último momento, un corpus de ideas-conceptos acompañados con su habitual actitud para el debate, que está por estudiarse. Asumió su condición de intelectual, podríamos decir, en los términos que lo plantea su amigo Morin: “Ser intelectual, como he dicho, es auto-instituirse como tal, es decir, darse una misión: una misión de cultura, una misión contra el error, una misión de conciencia para la humanidad”¹⁶. Por ahí iba Rigoberto; su pensamiento y acción son como trazados de un camino abierto...a la incesante convocatoria.

Eric: Rigoberto fue un aluvión que arrastraba trabajo intelectual de distintas fuentes, con argumentos muy sólidos, oía mucho, tanto con el que coincidía, como con quien le adversaba. Estaba con los años setenta trabajando el tema de la modernidad con el concepto de Crítica en el talante de la Escuela de Frankfurt; en una oportunidad le

¹⁵ Edgar Morin: *Para una política de la civilización*. Barcelona, Edit. Paidós, 2009, pág. 45

¹⁶ _____: *Mis Demonios*. Barcelona, Edit. Kairós, 1995, pág. 235

señalamos, que le había prestado mayor atención a la obra de Adorno, Horkheimer y sobre todo a Marcuse, pero, había sido bastante menor, su preocupación, hacia los trabajos de Benjamín; desde luego, que lo abordó; en una escala más reducida, que a otros pensadores Frankfourtianos; algunos señalamientos a Ángelus Novus, citas y epígrafes de los Escritos, unos pie de paginas significativos, en fin, me pareció un vacío notable, como lo demostró Michel Lowy en su estudio sobre Benjamín, *Aviso de Incendio*; nos respondió recordándonos la importancia de Marcuse en la Renovación Académica de 1968-1970 y en general en los movimientos estudiantiles y de trabajadores en esa época no solo en Europa, también, en Norteamérica y América Latina, además, Marcuse fue clave, en la comprensión del modelo soviético, lo cual, no implicaba, no valorar, las reflexiones de Benjamín. Esa fue su respuesta

Los movimientos sociales podían sustituir al sujeto e hicieron su entrada al mismo tiempo, en el plano teórico, lo que significa que no es sólo una crisis de la modernidad. Aparece *El Conocimiento Ordinario*¹⁷, otros textos y otros autores. Cierra otra etapa con Michel Löwi, con el texto *Aviso de incendio*, otra vez Walter Benjamin. Todavía no percibe en Maffesoli lo que posteriormente será, con el *conocimiento ordinario*. Nunca rompió con la utopía. Comienza todo este trabajo en América Latina, de ahí con Herlinghaus, hasta Yúdice. Luego, en el año 2000 el encuentro con Maffesoli, en *El elogio de la razón sensible*.¹⁸

Carmen Irene: Si bien me he empeñado en difundir lo aportado por Rigoberto, en términos de categorías, la provocación que me ocasiona el recorrido que hace Erick del itinerario de Rigoberto, deteniéndolo, por ahora, en Maffesoli, me obliga a empalmarlo nuevamente con la *multitud*. Ya había comentado con Nelly la influencia de los autores franceses en Rigoberto. Más allá de sus estudios parisinos, en *Izquierda*, que es el texto que me sirve de hilo conductor, están presentes las influencias de Touraine, Morin y Maffesoli y, aunque no lo nombra aquí, Foucault, está igualmente influenciándolo. Y sí, comparto el planteamiento de Erick, en cuanto a resaltar cómo Rigoberto va influenciando los autores que, parecen influenciarlo. Así, incorporando a Antonio Negri (que también Michel Hardt) en *Guerra y*

¹⁷ Michel Maffesoli: *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*. México, Edit. F.C.E., 1993.

¹⁸ _____: *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona, Edit. Paidós, 1997.

*Multitud*¹⁹ nos encontramos como caracterización de experiencias *autonómicas* (y *multitud*, para los autores es una experiencia autonómica): no solo “...el desarrollo de una nueva sensibilidad, sino también de nuevas relaciones sociales...sino que es una práctica de amor, afecto, amistad con otros compañeros. Hablar así quizás parece sentimental pero, en esas cuestiones se encuentran los elementos de creación de una nueva sociedad. Muy pequeño siempre, pero creo que es un pilar para un eventual cambio de sociedad”.²⁰ Creo que con *multitud* Rigoberto logra conjuntar los elementos esenciales de los autores que lo influyen. De Foucault, que el poder además de fragmentado se encuentre entre los intersticios de la socialidad. De Touraine, el *vivir juntos*, en el paso de lo social a lo cultural. De Maffesoli, la *empatía*, en la conformación de las *tribus urbanas*. De Morin, esa *ciudadanía universal* que el mismo Rigoberto practicaba, reconociendo los valores locales. Y, de Negri y Hardt, la multitud como experiencia *autonómica* que genere nuevas relaciones sociales. Pero, con todo esto, creo que quería ir más allá, con la inacabada proposición de un *nuevo modo de pensar*, que quizás surgiría de un *nuevo modo de vivir* como el planteado con *multitud*. Pero, no lo puedo asegurar porque cualquier certeza la podría impugnar desde el *rizoma*, en el que se acostumbró a vivir y pensar.

¹⁹Michel Hardt y Toni Negri: *La guerra y la multitud*. México, Edit. Era, 2007.

²⁰*Ob. Cit.* pág. 135

TERCERA PARTE:

La reforma universitaria en claves lanzianas

10 tesis sobre la Reforma Universitaria en el contexto de la mundialización del conocimiento

Rigoberto Lanz/Alex Fergusson

Introducción

El objetivo principal de este texto es presentar una sistematización de los lineamientos epistemológicos que orientaron el pensamiento, la palabra y la acción de Rigoberto Lanz, de cara a las diversas experiencias de intervención en contextos internacionales de una alta complejidad, con relación al debate sobre la Reforma Universitaria. Lanz entendió que los procesos académicos en distintas regiones del mundo obedecen a singularidades culturales y políticas que no pueden ser adecuadamente caracterizadas a partir de modelos de análisis globales. Al mismo tiempo, constató la existencia de una plataforma común de supuestos teóricos y una determinada sensibilidad intelectual que forman parte constitutiva de los repertorios analíticos con los cuales es posible operar coherentemente en los contextos más disímiles. Lanz pensaba que, precisamente, la explicitación de estos presupuestos permite la delimitación de los horizontes singulares que definen una cierta mirada del mundo contemporáneo y una interpretación de la crisis de civilización que está en la base de los problemas coyunturales, así como las concepciones sobre la educación y la universidad que sirven de palanca para la formulación de las propuestas alternativas frente a los atascos epistemológicos, pedagógicos y organizacionales del mundo académico. De igual manera entendió que las matizaciones individuales en los abordajes de estos problemas son parte de las características del trabajo intelectual en este tiempo.

Por ello el desarrollo que se presenta a continuación, no puede tomarse como postulaciones únicas ni cerradas. Dada la complejidad de

estos problemas resultaría un despropósito pretender contener en un sola mirada toda la riqueza y vastedad de estos asuntos. Lo que se expone es sencillamente una recreación del conjunto de premisas compartidas durante años de trabajo con Rigoberto Lanz, de modo tal de proveer de visibilidad suficiente las bases epistemológicas que sirven de soporte a las interpretaciones sobre la universidad contemporánea.

Alex Fergusson

Tesis 1. ¿Por qué una reforma del pensamiento? Problemas derivados de la crisis de los modelos epistémicos heredados

Los abundantes diagnósticos de la crisis universitaria en el mundo dan cuenta de múltiples dimensiones en donde se constata la inviabilidad de un modelo educativo que ya no se corresponde más con las expectativas de los nuevos actores que emergieron en la escena, con las nuevas condiciones de la “sociedad de la información”, con las nuevas exigencias de una mundialización que opera como proceso expansivo y arrollador con relación a las prácticas y discursos tradicionales. Todo ello está apuntando a una esfera que suele permanecer en la opacidad: los sistemas de representación cognitivos, los mapas epistémicos que sirven de comandos para la reflexividad, los paradigmas que funcionan como presupuestos en el campo de la investigación, en los análisis e interpretaciones de todo género respecto a la academia.

La discusión sobre la temática universitaria arrastra estas implicaciones de modo generalmente implícito. Las interpelaciones intelectuales y la confrontación de tesis están frecuentemente desplazadas con relación a los basamentos epistemológicos de los que se sirven. Muchos contenidos de enfoques e interpretaciones sobre la realidad universitaria provienen directamente de emplazamientos paradigmáticos que están direccionando lo que se piensa y cómo se piensa. Pero ello no aparece visiblemente en la agenda de debates. Incluso los analistas pueden no estar conscientes de estas implicaciones (sea por desconocimiento de estos intrincados entrelazamientos, sea por cálculo de conveniencia). Para que un enfoque teórico sobre la

universidad o una interpretación coyuntural cualquiera se hagan cargo de sus premisas epistemológicas hace falta recorrer un camino de reconstrucción para el cual el pensamiento ordinario no suele estar ni preparado ni dispuesto. Ello explica las dificultades con las que tropieza frecuentemente el reclamo de fundamentación en estos debates. En buena medida ellas se deben a las conocidas simplificaciones que acompañan al pensamiento que prevalece en estos ambientes. Pero se debe, sobre manera, a la dificultad mayor para establecer las conexiones entre una apreciación y su presupuesto, entre una interpretación y su sostén oculto, entre una manera de analizar los problemas y los instrumentos categoriales con los que se opera, es decir, la íntima conexión entre los *modos de pensar* y las *maneras de entender* los que ocurre en el seno de las universidades.

La línea maestra con la que venimos trabajando el tema universitario en la perspectiva que nos concierne, es justamente la de conectar la referida crisis universitaria (en sus variados componentes empíricos) con la crisis civilizacional por la que atraviesa la humanidad; y en ese contexto poner en evidencia las múltiples implicaciones que tiene el hecho básico de una *crisis epistemológica*. Es esta una dimensión que no puede darse por sabida. No sólo por las repercusiones que tiene hacia distintos ámbitos de la ciencia y de los saberes académicos, sino por su impacto en los que se perfila como alternativa frente a la crisis de los modelos de educación en el mundo.

La *crisis de paradigmas* que caracteriza al momento actual de la humanidad supone precisamente un cuestionamiento de las lógicas que han estado en la base de la racionalidad de la ciencia y demás saberes establecidos. La universidad es toda ella la más elaborada síntesis de esa racionalidad. Por ello la crisis de paradigmas impacta directamente en el centro mismo de los modos de producir y reproducir esa lógica. El núcleo más sensible de la crisis universitaria a escala mundial es justamente el que proviene de la crisis de la *episteme* tradicional en la que se fundó todo su quehacer. *Crisis de paradigma y crisis universitaria* constituyen polos de un mismo fenómeno que debe ser desentrañado para comprender la naturaleza de la situación actual de los modelos educativos y, sobre manera, para encarar de otro modo, con otra caja de herramientas, el diseño de propuesta alternativas frente al colapso de la universidad tradicional.

La tesis que se desprende de este enfoque aparece, entonces, en toda su densidad: *sin reforma del pensamiento no hay reforma universitaria*. He allí la conexión que coloca en la agenda el problema epistemológico como un requerimiento interno del propio proceso de refundación de la idea misma de universidad. No se trata ya de una meta-reflexión que se coloca al exterior de los asuntos en debates como una apelación filosófica sin consecuencias. Al contrario, la pregunta por los modos de producción de conocimiento aparece nítidamente como un vector constitutivo de la posibilidad de transformación de un espacio discursivo y de un entramado institucional que no puede ser reformado sólo con operaciones administrativas.

Pensar la universidad del futuro pasa entonces por colocar la cuestión de los modelos cognitivos en el centro del debate. Ello implica hacerse cargo de los problemas de la crisis de la racionalidad que ha fundado las formas de producción de conocimiento en el largo trayecto de la Modernidad. Dado que la universidad ha sido parte constitutiva de ese horizonte civilizacional, resulta claro que una parte importante de su agotamiento histórico alude justamente a los límites de la *episteme Moderna*, es decir, a la implosión de marco epistemológico que modeló durante siglos los modos de pensar, y con ello, los modos de enseñar y de formarse en el mundo universitario. Una transformación de la universidad que no se fundamente en los nuevos repertorios epistemológicos que orientan hoy la producción de conocimiento estaría condenada a un ejercicio de remodelación institucional que deja las cosas esencialmente iguales. Para superar esta limitación estructural es menester introducir en la agenda la problemática de los *modos de pensar* como una condición sustantiva de los procesos de cambio en el mundo universitario, a sabiendas de su especificidad y de los requerimientos teóricos propios del abordaje epistemológico del quehacer académico.

Los matices en la caracterización de la crisis de paradigma que aqueja al establecimiento universitario en el mundo son muy diversos (e incluso en muchos casos contradictorios). Un piso común tal vez sea la conciencia generalizada de la inviabilidad de los formatos establecidos, el agotamiento y saturación de un modelo cientificista que ha terminado por ser una caricatura del reduccionismo y la simplicidad. Ello explica por qué en distintos momentos el reconocimiento de la crisis del modelo

cognitivo tradicional es al mismo tiempo el ejercicio de una crítica epistemológica a toda una arquitectura racional que ha estado en la base, no sólo de los sistemas universitarios implantados en todo el globo, sino también de discursos y prácticas en el terreno cultural, económico y político. Esta función crítica adquiere naturalmente un tono controversial en muchos debates y no podía ser de otra manera. Es muy difícil tener opiniones comunes en un territorio tan problemático. No obstante, el trabajo intelectual trenzado en todos estos años ha ido construyendo una base colectiva cuyo núcleo duro gira precisamente en torno a esta apreciación decisiva de la crisis epistémica de la Modernidad y, al mismo tiempo, la necesidad ética de hacerse cargo de una *crítica* al modelo civilizacional del que forma parte consustancialmente.

Desde luego, este planteamiento no debe ser asumido mecánicamente como algo que va “primero” respecto a los procesos puntuales de reformas en cualquier nivel. Por esa vía se produce una parálisis de la praxis que no puede resolver mecánicamente una cuestión de monta *cultural*, por ello mismo, de una extrema complejidad y lentitud en los tiempos de transformación. Estos planos no deben ser confundidos en el orden operativo. Las tareas en uno y otro ámbito son de naturaleza diferente. Que la cuestión epistemológica pertenezca a la misma agenda de las reformas de la universidad no equivale a que puedan abordarse de la misma manera ni que correspondan al mismo *tempo*. El asunto consiste justamente en la necesidad de plantear la problemática de fondo de los *modos de pensar* como formando parte de las preocupaciones centrales a la hora de visualizar la agenda de las reformas. De ese modo se resguarda apropiadamente el nivel y la pertinencia en los que debe abordarse el debate epistemológico de cara a las concepciones de la educación, de la enseñanza, de la universidad.

Tanto el filo de la *crítica* en este terreno, como las diversas propuestas y tesis en juego, forman el repertorio con el cual se distingue un perfil intelectual en el concierto de las muchas visiones sobre la crisis de la universidad y sus posibles salidas. Este acento persigue el propósito esencial de conectar en todo momento el escenario de los procesos específicos de cambio en distintos ámbitos con la dimensión subyacente de los patrones cognitivos que terminan comandando el sentido y dirección de lo que se propone. Explicitar esta esfera

epistemológica no sólo ayuda a la comprensión de los planteamientos y a la facilitación de los debates en curso sino que es ella misma una poderosa palanca intelectual que densifica las estrategias de transformación, los sistemas de alianzas, los programas de transformación en cada escenario singular.

En el terreno de las mentalidades, de los hábitos cognitivos instalados, de las tradiciones intelectuales convencionales se concentran poderosos obstáculos frente a los procesos de transformación en las universidades. Estos sistemas de representación cognitiva aparecen frecuentemente recubiertos con actitudes, conductas e interpretaciones de distinta apariencia. Los actores en juego se protegen echando manos a pretextos políticos, a la instrumentación de cuotas de poder o la descalificación de adversarios reales o imaginarios. En todos los casos con el mismo trasfondo: defensa —muchas veces instintiva— de visiones epistemológicas instaladas en los recónditos espacios de las representaciones, convertidas en discursos y prácticas durante siglos, asentadas en aparatos organizacionales (las universidades y todo el sistema educativo) que se reproducen inercialmente merced a la fuerza del sentido común que organiza la cohesión del sistema social dominante. Ello explica claramente la fuerza efectiva de esta inercia a la hora de apreciar los diversos obstáculos a los procesos de transformación. Su condición subyacente —inasible para las operaciones empíricas de cambio— le atribuye características especialmente complejas para el manejo coyuntural, para la gestión de las reformas. Ante la evidencia factual de un proyecto de cambio curricular, una formulación jurídica o un sistema de gestión, los problemas epistemológicos aparecen como “abstracciones” difíciles de negociar con operadores políticos, no sólo por razones de competencia intelectual sino por la naturaleza misma de esos problemas.

*La reforma universitaria está conectada expresamente a los requerimientos de una transfiguración de fondo del propio estatuto epistemológico del régimen de saberes heredado de la Modernidad; en consecuencia hay que situarla en un horizonte que trasciende las operaciones administrativas que suelen agotar la voluntad de transformación en el círculo vicioso de “cambiar para que nada cambie”. En los modos de pensar se condensa muy nítidamente el contenido sustantivo de un *complexus* epistemológico que ha entrado en crisis. La*

reforma de la universidad con la que estamos comprometidos de una manera determinante, es justamente aquella que coloca en primer plano el modelo cognitivo donde se asienta el mapa académico que caracteriza el modo de enseñar, de producir, de organizar el conocimiento en nuestras universidades. Esa taxonomía epistémica que dibuja la distribución de carreras no es casual. Por debajo se oculta precisamente la racionalidad que marca todo lo que aparece en la superficie como organización de saberes (unos y no otros, dispuestos de una cierta manera y valorados en función de jerarquías y pertinencias que provienen del mismo suelo fundacional). Poder centrar el debate en esta esfera no es un ejercicio inocuo respecto al resto de dimensiones que entran en juego en la agenda de las reformas. No se trata de diseñar marcos referenciales eruditos para encumbrar los análisis empíricos. La cuestión cardinal es poder evidenciar, al interior de los protocolos epistemológicos que están en juego en el modelo de universidad heredado, que ese mapa cognitivo ha implosionado y que no es posible salir adelante con los mismos presupuestos que están en la base de esta arquitectura académica en crisis. Lo que está sugerido en esta tesis es que el colapso de los sistemas de educación superior, y por cierto de todo el sistema educativo en el mundo, está originado, entre otros elementos, en la propia cimentación de un modo de pensar que no puede ser reparado con modalidades de reingeniería. Durante muchas décadas se han hecho los más ingeniosos intentos por remodelar estos sistemas. Las experiencias más exitosas de actualización (de “modernización”) conducen a un mismo resultado visible: recubrimiento institucional de una *episteme* a la deriva, acomodo organizacional de una misma racionalidad que ha sido llevada a su límite.

Una vez superado el escollo de una asunción abierta de la dimensión epistemológica de las reformas universitarias, podemos atender la cuestión no menos complicada de identificar los nuevos protocolos que pueden guiar la reelaboración de un nuevo modelo de educación. Allí la discusión es muy enriquecedora. En todos estos años de búsquedas comunes se ha logrado asentar una plataforma de postulaciones epistemológicas que apuntan precisamente hacia la superación de la crisis de paradigmas que está en el fondo del colapso del modelo Moderno de educación y de universidad. Para interactuar

apropiadamente con este repertorio epistemológico es menester valorar adecuadamente el status de este debate, es decir, las tremendas implicaciones que se esparcen hacia todos los ámbitos donde la agenda de las reformas debe intervenir.

Entender las reformas universitarias —simultáneamente— como un proceso de cambio estructural y pedagógico, y como un proceso de cambio epistemológico (como una reforma del pensamiento), es la condición de posibilidad de transitar un camino de refundación del papel de la educación en esta nueva era planetaria; es la manera de concebir la universidad que viene en el torrente de un cambio civilizacional de gran envergadura.

Tesis 2. La reforma universitaria de cara a la crisis de civilización. Distintas conexiones entre el mundo académico y las lógicas socio-culturales de la Modernidad

Parece evidente que la discusión sobre la problemática universitaria debe ser asociada a consideraciones más amplias concernientes a la situación por la que atraviesa la propia sociedad de la que los modelos educativos son expresión privilegiada. Si bien en un momento dado el debate puede —y debe— concentrarse alrededor de los contenidos internos que hacen la estructura de este espacio específico, también es claro que la dinámica de la educación superior depende en un alto grado de las condiciones socioculturales de un momento histórico determinado y se impregna fuertemente de la impronta ideológico-política en las coyunturas puntuales de cada región o país.

En el nivel más alto de las grandes tendencias que cruzan al globo terráqueo de un lado a otro se observa cómo la crisis del paradigma del “desarrollo” fundado en una visión instrumental de la tecno-ciencia ha impactado severamente tanto a los circuitos de legitimación de los saberes académicos que se han instalado durante siglos para refrendar esa racionalidad desarrollista, como a la organización de esos saberes en los clásicos formatos de las profesiones, los mercados laborales y los desempeños certificados. La universidad que emerge con la sociedad industrial como superagencia de titularización de la fuerza de trabajo para ese específico modelo de

producción material y simbólica, discurrió durante siglos cumpliendo fielmente la función estratégica de “preparar la máquina para el trabajo”. Tanto la producción de conocimiento, como la formación tecno-profesional para el desempeño de las complejas tareas de los procesos de industrialización, coparon decisivamente el modo de organización académica del mundo universitario, sus pautas de legitimación frente al Estado, su proyección en el imaginario sociocultural de cada sociedad.

La crisis de la potente noción de “progreso” y el consiguiente cuestionamiento de las bases mismas de la ideología del “desarrollo” desencadenaron una gran conmoción en los cimientos de las líneas de fuerza mediante las cuales se estructuró una visión del mundo que daba por supuesto el incesante bienestar de la humanidad mediante la acumulación de las experticias técnicas que permitieran ejercer un completo dominio sobre la naturaleza. Esta visión —quintaesencia de la racionalidad instrumental en los siglos XIX y XX— fue progresivamente tensionada por el fracaso planetario de las ilusiones del “progreso”. Emergió, así, una creciente conciencia mundial del contenido eco-depredador inscrito en la propia lógica de los patrones tecnológicos imperantes y en la racionalidad constitutiva de los modelos de desarrollo. Una ecología política de gran aliento (cultivada en el mundo desde horizontes intelectuales muy diversos) mostró la inviabilidad de una civilización fundada en la presunción antropocéntrica de la superioridad técnica de los hombres frente a una idea fantasmática de “naturaleza”.

Este tipo de fenómenos ilustra el giro cultural al que nos enfrentamos en medio de una crisis civilizacional. Todas las variantes de los movimientos ambientalistas en el mundo, la eclosión del género como una nueva consciencia intersubjetiva que conmueve las categorías tradicionales de “lo masculino” y “lo femenino”; la eclosión de una masiva revuelta cultural protagonizada, sobremanera, por el mundo de los jóvenes que irrumpen en el espacio estético de la vida urbana de un modo irreversiblemente irreverente; el eclipse del espacio público que replantea en su raíz la idea de lo político (las nociones de “representación”, “identidad” o “participación”); la transfiguración acelerada del mundo del “trabajo” que pone en escena no sólo una nueva naturaleza en los modos de producir, sino la aparición de nuevas

competencias, equipamientos y dispositivos que remueven la vieja imagen del “trabajador”; la entronización de los procesos de mundialización que replantea un nuevo mapa para la especialidad de los vínculos entre la gente y un nuevo ritmo para la vivencia de “la realidad”, en fin, la virtualización creciente de todos los tejidos sociales por vía de la implantación de las nuevas tecnologías, son algunos síntomas elocuentes de un cambio epocal que interpela de una manera insoslayable el modelo educativo en el que se fundó la universidad que hemos heredado.

La idea de una *crisis del modelo de universidad* —y del modelo educativo en general— fundado en la irrupción de la sociedad industrial se refiere esencialmente a esta asincronía entre prácticas, discursos y finalmente *sentidos* portados en un espacio institucional que surgió en la época Moderna con perfiles y misiones completamente articulados a la racionalidad de este modelo de producción de la vida. La tesis que sostenemos es que ese modelo de universidad no puede hacerse cargo de la producción de conocimiento y de la formación de los nuevos actores que pueblan la escena en la “sociedad de la información”. Esa es probablemente la más contundente asimetría que se ha producido con los ritmos y sentidos de la cultura que emerge y la vieja universidad que sobrevive a duras penas.

Todos los intentos de adaptación funcional de estas dos culturas terminan en combinaciones pragmáticas de cortísimo aliento. Variadas han sido las experiencias de recuperación que realiza el viejo cascarón burocrático de la universidad tradicional para “modernizarse” (entendiendo por tal cosa las implantaciones tecnológicas, la actualización curricular y signos parecidos). No hay que subestimar este costoso esfuerzo de adaptación experimentado en todos lados en las últimas décadas. Muchos logros resultan de esta presión internacional por las reformas¹ y en no pocas latitudes encontramos buenas prácticas que han de ser reapropiadas para los nuevos proyectos de refundación de la universidad. Pero lo que no cabe es la ilusión de una reforma que se coloca empíricamente en el terreno administrativo prescindiendo de las consideraciones estructurales sobre el tipo de sociedad para la que

¹ Muestra de ello es el papel jugado en todos estos años por organismos como la UNESCO en cuyo seno se ha condensado una agenda consensuada sobre los principales vectores de la educación superior en el mundo.

una tal universidad estaría formulada. La vieja universidad no es “adaptable” a la nueva época en cuyo tránsito se han roto todas las centralidades, se desvanecen los viejos mitos, se relativizan las antiguas hegemonías. De allí que las reformas universitarias a las que nos referimos principalmente es la refundación de un espacio que pueda expresar la lógica civilizacional que está en curso, la nueva *episteme* que emerge, de la nueva realidad cultural que bulle en todos lados.

Al mismo tiempo la universidad tradicional sufre un acelerado proceso de deslegitimación social producido por una inevitable desconexión de sus prácticas y finalidades institucionales con la dinámica del conjunto de la sociedad emergente. Muy especialmente este hiato se vive de manera muy tensa en lo que corresponde al compromiso ético de la institución universitaria de cara a los derechos al estudio de amplísimas capas de los sectores pobres de todo el mundo, es decir, la universidad es parte de los engranajes de exclusión que segregan o marginan a la inmensa mayoría de los habitantes del globo que sobreviven en los rincones de la pobreza. La cuestión candente de la *pertinencia* que forma parte muy activa de las agendas de discusión en todo el mundo ya no puede remitirse a la vieja coartada de las “fuerzas vivas” de la nación o a la retórica de “la universidad que forma a los profesionales para el desarrollo”. Con esta cobertura discursiva se escamotearon históricamente los dramas de la exclusión social que han tenido en el campo de la educación —y más específicamente en el ámbito de la educación superior— uno de sus emblemas más lamentables.

Aquel viejo mecanismo de legitimación del mundo académico frente a las élites dominantes ha entrado en crisis estrepitosa. El binomio “universidad-desarrollo” ya no es capaz de encandilar a la opinión pública y, menos aún, a las amplias capas de la población que ni siquiera se plantean el chance de ingresar algún día a realizar estudios universitarios. En las regiones del Norte industrializado, gracias al relativo funcionamiento del “Estado benefactor”, el aparato universitario pudo dar cobertura a una franja ancha de los sectores medios y bajos de la población. En las regiones del Sur depauperado los sistemas de educación superior han sido históricamente reservados a las élites dominantes y a fracciones de las capas medias privilegiadas. En estos contextos las proclamas de la “justicia” y la “equidad” han sido desde siempre dispositivos retóricos radicalmente desmentidos por los

dramas de la pobreza y la exclusión. Los modelos universitarios tradicionales ya no pueden mantenerse con la excusa de “servir al desarrollo nacional” pues en todo los casos se ha tratado de una ideología encubridora enteramente desenmascarada en los tiempos que corren.

La reforma universitaria que planteamos es justamente una voluntad de rearticulación con la sociedad que emerge, en un doble sentido: como redefinición de la *pertinencia* entendida entonces sí como universidad comprometida con el conjunto de la sociedad y como redefinición de su quehacer interno, entendido ahora en clave de los nuevos paradigmas epistemológicos. La clásica discusión del tema de la vinculación de la universidad con su entorno adquiere de este modo una nueva dimensión: se trata de asumir integralmente el reto de la vinculación social más allá de la vieja idea de la “extensión” universitaria entendida generalmente como “servicio” o como presencia dadivosa de la “academia que sabe” frente al “pueblo ignorante”. Ese modelo de relacionamiento está colapsado.

Pero también la cuestión de la *pertinencia* plantea preguntas —de rebote— a lo que se hace en el mundo académico, es decir, sobre la naturaleza de la investigación (la producción de conocimientos) y la enseñanza (la formación) que definen esencialmente su razón de ser. Como ha sido reiterado, en la estructuración de los saberes, en sus modos de producción, circulación y consumo, se juega el sentido mismo de un nuevo espacio universitario que esté en condiciones de dialogar con los signos de una nueva época. No bastará con la radical transformación del compromiso social de esta institución y su vínculo *pertinente* con el entorno. Tampoco bastará por sí misma la profunda remodelación del paisaje epistemológico que refunde la idea de producción intelectual y formación de la gente. Será menester una conexión inteligente entre estos dos planos: que no se decreta, que no surge de la inercia de las tendencias establecidas, que no será obra de unos pocos esclarecidos.

La agenda de las reformas universitarias se define como el gran desafío intelectual y político por reconectar la misión de este espacio singular con los umbrales de otro modo de producción de conocimiento, con el horizonte ético de una mundialización solidaria que se hace cargo responsablemente de las implicaciones de los modelos de desarrollo

tecnológicos, de los impactos ambientales, de la equitativa distribución de los recursos del planeta, de las brechas de la pobreza y la exclusión, de los nuevos requerimientos culturales de una época en transición. Semejante programa no es pensable en los estrechos márgenes de un modelo de reflexividad que hace rato hizo aguas en todas partes. Vano sería pretender encarar la gigantesca tarea de repensar el mundo arrastrando la vieja “caja de herramientas” que apenas permite los ejercicios de sobrevivencia del mundo académico: sin talante crítico, sin fuerza creadora, sin voluntad para comprender la complejidad de lo real, sin vigor ético para desafiar el oscurantismo del pensamiento único.

Una *reforma del pensamiento* no es pues la cubierta retórica de un discurso que se acomoda a los pequeños retoques de categorías fuera de uso, de paradigmas eclipsados, de modelos de análisis en franca decadencia. Una *reforma de la universidad* tampoco puede conformarse con los arreglos burocráticos a los que están dispuestos a regañadientes los funcionarios de turno, los partidos políticos residuales que aún detentan cuotas de poder, los grupos y sectas que controlan pragmáticamente la maquinaria que subyace a los emblemas pomposos del “Alma Mater”. Se trata, por el contrario, de encarar resueltamente el doble movimiento de una profunda transfiguración del mapa cognitivo heredado al tiempo que se reformulan en su raíz los modelos curriculares tradicionales, los sistemas de enseñanza, las metodologías de investigación, el lugar de este espacio respecto al entorno socio-cultural, las formas de gobierno y de gestión, las reglas formales que rigen estos sistemas, los nexos orgánicos con la educación como un todo, la formación profesional para mercados laborales radicalmente diferentes, en fin, la formación ciudadana para un mundo cuyos parámetros axiológicos poco tienen que ver con la vieja sociedad que va quedando atrás.

La crisis de civilización por la que transitamos en estos tiempos le agrega un factor de turbulencia muy particular a los atascos ya característicos de los sistemas de educación superior en el mundo. De allí la insistencia en la necesidad de contextualizar la problemática de las reformas universitarias en el marco de esa crisis, haciéndose cargo de todas sus implicaciones, tomando debida nota de lo que ello significa

para la tarea mayor de repensar estos espacios y cómo impacta esta crisis de fundamentos a las distintas esferas del quehacer académico.

Es ese justamente el perfil de una posición intelectual que intenta rebasar el umbral de los gestos testimoniales para integrarse a los esfuerzos de muchísima gente, grupos y tendencias que apuestan al desarrollo de experiencias de transformación de escalas muy variadas: desde modestos cambios en pequeños nichos institucionales, hasta el diseño de universidades completamente nuevas partiendo—casi—desde cero. En toda esta gradación de procesos y experiencias puntuales, una nota distintiva: se trata de conectar en todo momento cualquier agenda particular de reformas con un horizonte estratégico donde aparezca consistentemente (no sólo declarativamente) la cuestión cardinal de la *crisis de civilización* en donde nos movemos.

Tesis 3. La reforma universitaria y la crisis de los modelos educativos de la Modernidad. Cuestiones atinentes a una caracterización de la crisis de los modelos educativos

Parece claro que la civilización Moderna instauró para el espacio de la educación un paradigma propio (con relación a otras épocas históricas y otros requerimientos provenientes de los modos de producción material y simbólica que la humanidad ha conocido). Es en este ámbito donde mejor cristaliza el ideario de una Ilustración asistida por la impronta del desarrollo industrial. Los grandes referentes de la Modernidad (Razón, Progreso, Historia, Sujeto, Ciencia) encuentran en la escuela un lugar principalísimo para modelar subjetividades, para asegurar el “cemento” de la sociedad, para la producción y reproducción del magma axiológico que garantiza la cohesión de lo social.

Emblemáticamente la Modernidad instaura la educación para la industria, la ciencia y el progreso como los grandes torrentes tecnoeconómicos que servirán de inspiración a las más variadas ideologías, proyectos nacionales e imaginarios de clases, sectores y grupos que han desfilado durante estos últimos tres siglos. Con la fuerza de una civilización triunfante (frente a la cultura medieval que ha sido destronada) la sociedad industrial configura durante este largo trayecto un paradigma escolar que servirá de pilar fundamental, no sólo para la preparación de habilidades y destrezas propias de los requerimientos

de este modo de producción material y de vida, sino para la modelación de las mentalidades que garanticen la funcionalidad del sistema en su conjunto. Este paradigma escolar es probablemente uno de los vectores más expandidos a nivel planetario. No hay país del mundo que no haya dispuesto desde hace ya mucho un aparato escolar que remeda de modo impresionante los mismos parámetros, la misma lógica, el mismo sentido. Este efecto de “universalización” es constitutivo del *elan* de una civilización que se afincó históricamente en la centralidad de sus grandes prototipos racionales, incluida la presunción de “superioridad” cultural respecto a cualquier otro modo de vida en el mundo.

La universidad realmente existente es el punto culminante de esta cadena escolar que se enraizó como sentido común en este largo recorrido histórico. Ella no puede ser entendida aisladamente, sin conexión con la lógica del paradigma educativo de la Modernidad. No obstante la especificidad de este nivel en las variadas experiencias del mundo, su sentido último está fuertemente conectado a la naturaleza del paradigma escolar que le da sustento en el seno de la racionalidad Moderna. A pesar de la relativa autonomía que posee actualmente el campo de la educación superior en su historia singular y en la particularidad de su dinámica interior, es claro que una transversalidad de valores y significaciones la articula con todo el campo cultural y la conecta de una manera orgánica a los sistemas educativos de países y regiones. Lo que interesa destacar con mayor fuerza es la fuerte dependencia de los modelos universitarios conocidos en este trayecto y los modelos tecno-económicos que han sido característicos de la sociedad industrial a partir del siglo XVIII. Esta articulación originaria le dio el empuje y el soporte durante el apogeo de la Modernidad y también hoy esa misma conexión la arrastra por la pendiente de la *crisis* que se hizo parte de todas las esferas de la civilización Moderna.

Las peculiaridades de los problemas que aquejan a los sistemas educativos en el mundo están estudiadas y documentadas. Los especialistas en este campo se consagran de preferencia a los aspectos funcionales que hacen a sus complejas estructuras. Las investigaciones y los debates internacionales sobre el conjunto de la educación en el mundo forman parte hoy de rutinas ampliamente extendidas para el consumo de analistas de todas las latitudes. Pero la *crisis* a la que hacemos referencia en este análisis no se sitúa sólo—ni

principalmente— en el interior de los avatares de los sistemas de educación superior sino *en la relación estructural existente entre la crisis del discurso educativo de la Modernidad y su impacto en los distintos niveles de desempeño de los aparatos universitarios*. Es esa relación justamente la que explicaría la inviabilidad de tantos ensayos de reingeniería administrativa y gimnasia curricular con modestísimos resultados respecto al *humus* epistémico que está en el fondo y con relación a la arquitectura categorial de los metarrelatos que sirvieron desde siempre como cobertura para justificar esos modelos de universidad.

Como se ha visto, la tesis que se juega en esta esfera del análisis es la existencia de una íntima implicación entre la *crisis* del gran discurso educativo de la Modernidad y el colapso de los sistemas de educación superior en todos lados. Más allá del modo como en cada contexto se viene sorteando el tremendo impacto de esta *crisis*, lo que importa subrayar es su naturaleza, su profundidad, sus implicaciones para el destino de la idea tradicional de universidad. En muchos países industrializados la situación permanece relativamente estancada —sin conmociones demasiado escandalosas— gracias a la combinación de un contexto político desmovilizado, una funcionalidad burocrática que satisface los mínimos y una relativa ausencia de alternativas frente a los enormes problemas tantas veces diagnosticados. En los países del Sur la situación tiende a ser más explosiva —dependiendo de la situación socio-política de un país al otro— dada la precariedad institucional que acompañó desde siempre el quehacer universitario, debido a la ultrapolitización de todas las luchas en su seno y, sobre manera, a causa de la proverbial dependencia intelectual del mundo académico respecto a los grandes centros hegemónicos de producción de conocimiento. En todos los casos la sensación que transmite esta multiplicidad de expresiones de la crisis universitaria en el mundo es el agotamiento de las modalidades tradicionales de dirección político-académica, la saturación de los remedios tantas veces ensayados, en fin, la caducidad de las miradas con las que las elites han intentado encarar el atascamiento de un espacio institucional en decadencia.

Por otro lado, es sabido que la función educativa no se agota en las operaciones instruccionales previstas en los tejidos curriculares de todo el sistema escolar. El trabajo de formación atañe también —y en un

orden de primera importancia— a la sedimentación de una ética, a la inculcación de una determinada carga axiológica (explícita y subrepticia) que termina siendo el magma ideológico-cultural que está portado en redes semióticas esenciales para la reproducción de una determinada lógica societal, para la continuidad de una racionalidad civilizatoria que está en el fondo. Esta maquinaria de sentido opera en todas las prácticas, discursos y aparatos que pueblan las tramas de relaciones sociales. Pero en el ámbito educacional tiene un nicho privilegiado. Altamente legitimado por la recepción positiva que tiene previamente asegurado todo lo que provenga en la envoltura de “educar”, este espacio garantiza desde siempre la introyección de un régimen valorativo provisto de un aura de “universalidad” que a su vez está reafirmado por la proverbial “universalidad” de la ciencia que allí se enseña, de la “verdad” que allí se “busca”, del “bien” que allí se prodiga, de la “belleza” que allí se cultiva, del “Dios” que allí se venera. En este encadenamiento no hay azares. Allí nada es inocente. Los discursos, prácticas y dispositivos funcionan con una secreta coherencia. El aparato escolar es una amplia caja de resonancia de los sistemas de representación (éticos, cognitivos, estéticos y afectivos) que están en la base de la racionalidad constitutiva de la Modernidad.

La novedad es que esa compleja maquinaria está implosionando desde hace ya bastante tiempo. La *crisis* no es otra cosa que la desarticulación de este poderoso tinglado: por saturación de las redes de sentido, por agotamiento de los dispositivos, por la creciente incompatibilidad entre la oferta cultural y las expectativas de los nuevos agentes, por la desescolarización de los circuitos de formación², por la deriva del régimen axiológico que sirvió de pivote para la formación extra-curricular de los sistemas educacionales durante el largo trayecto de la Modernidad.

En el territorio de las universidades esta operación encubierta demanda mayores niveles de elaboración. Por la naturaleza misma de este espacio no resulta fácil una manipulación ideológica ordinaria. Los conflictos y focos de tensión forman parte de la cotidianidad en la disputa de visiones del mundo, de intereses intelectuales, de sensibilidades políticas. El “currículum oculto” forma parte de los

² El poderoso impacto ejercido por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación está recomponiendo aceleradamente el paisaje de las modalidades de formación en el mundo.

debates naturales en los campos de la ciencias humanas. Ello no quiere decir que el aparato universitario mismo sea un espacio “neutral”. Indica sencillamente que la lógica del poder requiere mecanismos más sofisticados para hacer pasar sus contenidos. De allí la apelación a construcciones “universales” de gran resonancia legitimadora como “la ciencia”, “la búsqueda de la verdad”, “la educación para el desarrollo”, “la formación ciudadana”.

La cuestión es precisamente que ese modelo axiológico ya no funciona con la comodidad de otros tiempos. La crisis de civilización ya mencionada resuena severamente hacia el espacio educativo relativizando al extremo este paquete axiológico, poniendo a la deriva las acariciadas figuras de la “verdad”, el “desarrollo”, los “intereses de la patria”, el “método científico”, el “bien común”, la “democracia”. Los sistemas educativos no pueden funcionar sólo como máquinas de transferencias de saberes. Los enlatados instruccionales no viajan solos. Requieren imperativamente de mapas cognitivos y valorativos para funcionar (incluso en nombre de la “neutralidad valorativa”). Por ello el atasco de estos sistemas de cara a la nueva realidad que ha emergido y para la cual aquella plataforma educacional no está en condiciones de hacerse cargo.

La educación superior resiente la *crisis* del discurso educativo de la Modernidad en el doble sentido de un desfase epistemológico irreversible y de una deriva de valores que deslegitima la función *política* esencial de toda educación: garantizar la reproducción de la lógica del poder instalado. De esa situación no es posible salir maquillando las viejas categorías epistemológicas ni edulcorando los valores desgastados de la Modernidad. Justo allí aparece hoy todo un replanteamiento de las bases epistemológicas de los modos de producción, circulación y consumo del conocimiento al lado de una problematización de la dimensión ética de la sociedad. Es en el camino de otra concepción de la *formación* como puede reconectarse la agenda de las reformas universitarias con un nuevo horizonte de sentido, con las prácticas y discursos de los nuevos actores que han aparecido irreversiblemente en escena. Es en esa perspectiva que procuramos posicionar una idea diferente de la universidad del futuro: *como espacio para la construcción de los nuevos tejidos intersubjetivos, como ámbito de una nueva sociedad, como plataforma de los nuevos modos de*

producción de conocimiento, como lugar de encuentro de saberes y de nuevas sensibilidades.

Tesis 4. La reforma universitaria y los paradigmas disciplinarios. Problemas derivados del agotamiento de las lógicas disciplinarias que están en la base de la organización de saberes

La lógica cognitiva que ha imperado en todo el trayecto de la Modernidad significó el establecimiento de una determinada taxonomía epistémica que se instaló férreamente en todo el ámbito de la educación. En el terreno particular de la universidad este paradigma disciplinario fundamentó el mapa curricular de las ciencias (en Facultades, Escuelas, Departamentos, Programas o Carreras) y organizó la distribución de los recursos para la investigación (en Institutos, Centros, Grupos o Proyectos). La enorme cantidad de variantes y modalidades deja intacta la racionalidad de base en la que está anclada esta visión del conocimiento: las ciencias –sus objetos y sus métodos— ocupan unos determinados espacios académicos legitimados *a priori* por los presupuestos epistemológicos que están allí reposando. Si bien el debate filosófico sobre el conocimiento forma parte de las rutinas de muchos ambientes del mundo universitario, esa discusión nunca puso en cuestión la propia naturaleza del modelo cognitivo donde está montada la propia idea de educación y de universidad. Del tal modo que toda la trayectoria de los sistemas de educación superior en los últimos siglos ha estado cimentada en la *lógica disciplinaria* que alimenta y justifica el desempeño de las plataformas curriculares típicas de estos espacios.

Una simple ingeniería epistemológica garantizó los repartos territoriales de parcelas bien delimitadas (con sus rituales, sus códigos de identidad, su jerga y sus mandarines) que han sobrevivido cómodamente a lo largo de los últimos tres siglos. Lo que el mundo académico entroniza y legitima con sus procedimientos científicos es luego ratificado por los gremios que se reservan el ejercicio profesional en cada parcela por la vía de reglamentaciones³ y pactos sindicales. Esta perversión funciona desde hace décadas como una “normalidad” que se

³ En muchos países existe la fórmula de una “Ley de ejercicio de la profesión” mediante la cual se consagra la exclusividad, no sólo de desempeños laborales tipificados, sino de actividad docente en diversas carreras.

celebra en las pomposa ceremonias de la burocracia universitaria. Los títulos acreditan habilidades y destrezas para el mercado ocupacional pero sobre todo marcan un territorio protegido por los linderos de los intereses corporativos largamente asentados en las “Facultades” y disciplinas que se reproducen inercialmente en infinitos ejercicios de auto-referencia: “el derecho es la ciencia del derecho”, curiosa tautología que ha servido históricamente como prototipo de demarcación de los feudos (en el fondo más proclives a la administración de cuotas pragmáticas de poder que a las disputas epistemológicas demasiado exquisitas).

La lógica disciplinaria no es sólo ni principalmente una opción metodológica o un estilo de investigación entre otros. Se trata esencialmente de un modelo cognitivo cuya eficacia consiste en la enorme cantidad de presupuestos epistemológicos —subrepticios— con los que trabaja. Con la inocente figura del “objeto de estudio” y la no menos cándida imagen del “método” (ambos recubiertos por la aureola de la ciencia) se construyeron durante este largo trayecto los cascarones institucionales en cuyo seno se han reproducido legiones de profesionales habilitados para el desempeño laboral y otro tanto de operadores académicos dispuestos a defender ardorosamente el territorio de su disciplina. Es bueno insistir que nos referimos a una *lógica subyacente* a la propia naturaleza de los paradigmas dominantes en largo trayecto de la Modernidad y no a una querella interna sobre lo bien o mal fundado de las fronteras de tal o cual disciplina particular. Se trata de poner en evidencia la existencia de una *racionalidad* que dota de sentido el quehacer cognitivo en el seno de una época histórica y no de la controversia entre escuelas filosóficas que comportan visiones diferentes sobre el conocimiento. El paradigma disciplinario es justamente la expresión condensada de esa racionalidad fundante. Porta en sí mismo unos criterios de demarcación, una cierta legalidad epistémica para validar sus verdades, unos modos de aproximación y de construcción de la realidad (de lo que cada disciplina entenderá por “realidad” en su respectiva parcela).

Esta lógica lleva aparejada una alta propensión a la super-especialización: el conocido síndrome de conocer cada vez más sobre cada vez menos. El prototipo del “especialista” es una figura del desempeño profesional legitimado bajo la presunción de una cierta

exclusividad en el dominio de saberes y complejidades técnicas. Más allá de la discusión sobre las condiciones cognitivas de la *comprensión* (que inhabilita toda práctica teórica que no sea capaz de “interconectar todo con todo”) queda claro que el camino del desarrollo disciplinario lleva naturalmente al síndrome de la especialización. La aparición de miles de sub-especializaciones y sub-disciplinas es la consecuencia casi inevitable de un modelo cognitivo instalado cuyos soportes de base no son puestos en discusión.

La universidad realmente existente es la quintaesencia de ese modelo. Ella garantiza los recorridos curriculares para que estas prácticas se perpetúen. Con los matices y acentos que son propios de los tipos de universidades y las modalidades de carreras académicas pero con el piso común de un sistema de reglas epistémicas que no forma parte de la agenda de negociación, que se imponen por fuerza del sentido común dominante, que se admiten *a priori* por la fuerza universalizadora que adquirió en tantos siglos de dominio. La universidad es la residencia natural de la ciencia y sus derivados; de un modelo de ciencia que logró imponerse durante este trayecto con un potente acelerador: su promesa de laicidad al servicio del bien común; su oferta de universalidad contra los particularismos culturales; su halo de iluminación frente al oscurantismo teocrático del que apenas está saliendo en el siglo XVIII. No es poca cosa si se observa con cuidado el contexto socio-político de la época y la impronta cultural que está detrás de siglos de hegemonía implacable del mundo eclesiástico en todos los órdenes de la sociedad. De allí nace una poderosa fuerza legitimadora que dura hasta estos días. Con justicia se diría, puesto que esa penosa lucha histórica contra el modelo teocrático del que fue víctima la humanidad durante tanto tiempo fue librada en nombre de la ciencia, de la “Ilustración”, del “Iluminismo”. La deriva histórica de esta idea-fuerza y la persistencia de las tipologías religiosas en estos ámbitos son asuntos de extrema importancia que reclaman otro espacio para su desarrollo y debate. A los fines del presente análisis baste con enfatizar la circunstancia nada desdeñable de la fuerza legitimadora que adquirió tempranamente el quehacer científico y el modo como este prestigio se transfiere con el tiempo al ámbito privilegiado donde ese saber se cultiva: la universidad. Ello explica largamente su status de “sentido común” instalado, es decir, asunto que no merece ser discutido porque

es evidente por sí mismo. Las ideas, creencias y convicciones que logran adquirir esta preeminencia en una cultura determinada son a la larga las representaciones más difíciles de cambiar. La universidad que conocemos lleva esta impronta muy hondamente incrustada en su médula constitutiva. Una reforma universitaria que pone en primer plano justamente ese *humus* fundacional como problema central a ser debatido, choca inevitablemente con la fuerza inercial de una cultura, con los hábitos que han justificado prácticas y discursos durante siglos.

Es en este punto preciso donde hemos formulado un planteamiento de fondo que supone una mirada propia sobre los problemas actuales de la universidad: sin una crítica epistemológica a la *lógica disciplinaria* que está en la base de los modelos de enseñanza prevalecientes no hay manera de salir del *impasse* histórico en el que hoy se encuentra la “academia”. Esa crítica epistemológica no tiene un único camino ni está monopolizada por un solo foco intelectual. Al contrario, allí confluyen movimientos y tendencias teóricas que concuerdan puntualmente en la necesidad de un cuestionamiento de fondo a la naturaleza misma del paradigma disciplinario que funda la tipología de universidad que hemos heredado. Con esa sintonía de base cada tendencia desarrolla a su manera la aproximación crítica al modelo epistémico en el que se justifica la arquitectura académica de la universidad Moderna.

Conviven allí diferentes matices que incluyen las propuestas “interdisciplinarias” y “multidisciplinarias” que de algún modo reconocen los límites del paradigma anterior y se esfuerzan por superar los atascos teóricos y metodológicos que son propios de la crisis tantas veces diagnosticada en todos lados. Estos esfuerzos han producido aportes valiosos, tanto al conocimiento en distintas áreas, como a la innovación curricular en diferentes campos (ello es notorio, por ejemplo, en la emergencia de los “Estudios Culturales”, en los “Estudios Ambientales” y de Género, en los Estudios Urbanos o las recomposiciones de las “Ciencias de la salud”, “Ciencias de la comunicación” y similares). No obstante, se observa un rápido agotamiento de la motivación inicial para impugnar las lógicas disciplinarias instaladas; en parte porque en el fondo no se ha asumido en propiedad una puesta en cuestión del basamento cognitivo que sirve de sostén a todo este andamiaje, en parte también porque la reunión de

disciplinas, la cooperación entre ellas, no supone necesariamente una ruptura epistemológica con las matrices propiamente disciplinarias que están por detrás.

El balance a la postre ha sido la reproducción —ampliada— de los nudos de fondo que estaban en el punto de partida. Los equipos multidisciplinarios pueden ser muy útiles en el terreno de la gestión de la investigación pues permiten racionalizar recursos, facilita la cooperación (que no es obvia aun cuando se habite el mismo *campus* universitario) y permite integrar conocimientos y experiencias habitualmente desmembradas. Pero en el terreno propiamente epistemológico las cosas avanzan muy poco. Los enfoques permanecen anclados en la misma línea de partida. Los métodos van al encuentro de otras aproximaciones pero son los mismos métodos. Las nociones, conceptos y categorías muestran disposición al diálogo pero en tanto herramientas de tal o cual disciplina.

Los diseños curriculares inspirados en estos enfoques muestran el mismo itinerario: una voluntad de innovación muy loable (las “nuevas profesiones”, por ejemplo) pero en tanto contribución entre disciplinas, es decir, prescindiendo de antemano de cualquier consideración crítica respecto al estatuto epistemológico de la *lógica disciplinaria* que está por detrás. Lo que resulta de esta cooperación —cuando en verdad funciona— es una ampliación de los problemas que arrastra en su base cada disciplina que se dispone a asociarse (al desarrollo de una investigación, al trabajo de consultoría, a la labor docente o la gestión académica). El reconocimiento que se ha hecho en el origen de una severa limitación de las disciplinas para comprender la realidad se ha reducido a la razonable disposición de colaborar entre ellas. Disposición que es a todas luces positiva habida cuenta del proverbial parcelamiento de que es víctima la organización académica de las universidades tradicionales. Pero es preciso insistir en el hecho fundamental de una notable ausencia de voluntad intelectual para encarar la tarea mayor de repensar el estatuto epistemológico de estas disciplinas, es decir, su lógica interior, la *episteme* en la que se fundan, el modelo cognitivo que las sustentan, la racionalidad epocal que dota de sentido su desempeño, su reconocimiento social, su justificación histórica.

Las reformas universitarias en las que estamos empeñados aluden en lugar preferente a estos vectores. Sin esos elementos en la

agenda los esfuerzos de transformación sucumben en los arreglos administrativos y los acomodos funcionales. Es preciso ganar a los sectores críticos que se mueven en una onda transformadora, que han dado el paso adelante de reconocer los límites de las disciplinas, a sostener hasta el final una línea coherente en lo que respecta a la indagación de las causas profundas de aquellas limitaciones. A desembarazarse de la ingenuidad epistemológica de la “madre ciencia” y disolver las lealtades profesionales que reproducen un automatismo del espíritu de cara a las grandes preguntas que están en la base de la *crisis de paradigma* que gobierna este tránsito epocal. Hay allí coincidencias importantes que cultivar y diferencias de monta que deben ser adecuadamente procesadas. Ambas son inseparables en los procesos concretos de transformación universitaria. Por ello el camino apropiado es hacer visibles los planteamientos que animan a las corrientes en escena, explicitar hasta sus últimas consecuencias el contenido de las proposiciones teóricas en debate, interpelar las distintas visiones desde un lugar de observación que no se pretende hegemónico.

Tesis 5. La reforma universitaria de cara a la emergencia de los paradigmas de la complejidad y la transdisciplina. Problemas relacionados con los requerimientos epistemológicos de una reforma del pensamiento

La *crisis de paradigmas* de la que hemos estado hablando y su expresión particular en el campo de la *lógica disciplinaria* que hemos analizado, son los ingredientes básicos para comprender el talante de la visión *transdisciplinaria* que se constituye en pivote fundamental en una nueva concepción del conocimiento, concepción ésta que impacta directamente las orientaciones teóricas sobre la universidad y alimenta de un modo decisivo las orientaciones estratégicas sobre las reformas universitarias.

Esta mirada transdisciplinaria intenta demarcarse de los planteamientos de la “interdisciplina” y la “multidisciplina”. No por un propósito de demarcación nominal que identificaría una corriente de pensamiento sino por la razón de fondo de postular otra lógica para la organización de los saberes, una nueva racionalidad para fundamentar las prácticas teóricas, una nueva episteme de cara al tránsito epocal en

el que nos encontramos. Esta óptica se caracteriza, en su punto de partida, como crítica epistemológica a la lógica disciplinaria que está en la base del modo Moderno de producción de conocimiento. Por ello mismo, como distanciamiento frente a todas las formas de cientificismo que le son inherentes. De allí la importancia de no confundir esta orientación epistemológica con las denominaciones “interdisciplinarias” o “multidisciplinarias”.

Un *paradigma transdisciplinario* no es una “metodología” instrumentalmente aplicada por “usuarios” ávidos de una receta para resolver pequeños problemas de contabilidad en sus proyectos de investigación. Se trata en verdad de una torsión severa del enfoque sobre la realidad y el conocimiento. Por ello es apropiado plantearlo como nuevo paradigma, es decir, como conjunto de presupuestos epistemológicos que marcan el sentido y la operancia de otro modo de pensar. Todo ello en el marco de una completa transfiguración de la *episteme* Moderna que se inscribe en los cambios epocales de los que debe hacerse cargo una perspectiva epistemológica en estos tiempos.

Un paradigma transdisciplinario replantea en su raíz la lógica de los espacios del conocimiento, sus fronteras, sus modos de abordaje, sus “objetos” y su racionalidad. Se trata de un atravesamiento de prácticas y discursos, es decir, una reapropiación de acervos y repertorios que pueden reintegrarse en otra lógica de los saberes. Esta radical transversalidad se atiene a otros criterios de consistencia, a otros parámetros de pertinencia. No quiere ello decir que “todo vale”, pero sí quiere indicar con claridad que los protocolos y legalidades cognitivas del viejo paradigma ya no funcionan en este nuevo espacio. Se trata de inaugurar una *nueva episteme*, es decir, nuevas reglas de juego para la producción, circulación y recepción del conocimiento. Esta perspectiva supone un nuevo repertorio de nociones, conceptos y categorías a tono con la racionalidad que irrumpe, en concordancia con el tono civilizacional que opera como horizonte de sentido. Es allí justamente donde debe insertarse la orientación transdisciplinaria: como sensibilidad intelectual, como mirada de los nuevos *campos*, como diálogo de saberes, como recompreensión de la propia idea de “realidad”, como práctica y discurso de los nuevos actores.

Este paradigma transdisciplinario tiene enormes consecuencias de cara a una nueva concepción de la universidad. No sólo en el ámbito

fundamental de lo que se investiga y cómo se investiga, sino en todo lo tocante al mapa epistémico que ha de justificar una nueva organización de los saberes, otra lógica de sus relaciones, otra manera de entender los procesos de formación, una forma diferente de gestionar el conocimiento, nuevos modelos de gobernanza.

Se juega allí demasiado en lo que concierne al chance de poner en movimiento lógicas verdaderamente transformadoras. No porque se pretenda reducir toda la problemática a este solo aspecto, sino por entender que en la postulación de un paradigma transdisciplinario se encarna uno de los vectores primordiales del perfil de la universidad que viene. Desde luego, a condición de asumir esta orientación epistemológica en todo lo que tiene de distancia crítica con el *status quo* reinante en el mundo académico y en toda su potencialidad como repertorio de nuevos presupuestos sobre el conocimiento y los procesos de formación en los estos nuevos tiempos.

Otro tanto toca a la impronta de la *complejidad* como estremecimiento de los nichos intelectuales que han prevalecido durante siglos normalizando la *lógica de la simplicidad* en los hábitos mentales, en las operaciones cognitivas, en los modos de pensar. Este paradigma de la simplicidad puede ser visto en cierta forma como una lenta degradación de la potencia crítica de la episteme Moderna, como declinación de la fuerza constructiva que se observó en los siglos triunfantes de la Modernidad. La inercia y las rutinas de los aparatos culturales hicieron el resto. El resultado más escandaloso de este sentido común dominante es la caricatura del *pensamiento único* que emblematiza hasta qué grado puede ser devaluada toda la riqueza de los procesos reales bajo el amparo de la radical trivialización de la subcultura massmediática y la patética decadencia de la cultura académica.

El mundo universitario se hizo parte de este magma cultural. El paradigma de la simplicidad hace mucho se instaló en todo su quehacer. La crisis de la cultura académica no sólo es el evidente agotamiento de un modelo educativo para encarar los grandes asuntos de la época contemporánea, sino el clima de mediocridad generalizado que se instaló en estos predios como fenómeno normalizado, el desvanecimiento de la voluntad intelectual por la deriva de cualquier apelación a una ética del conocimiento, la disolución de los criterios para demandar rigor teórico, competencias intelectuales, creatividad y

espíritu crítico. Estas elementales condiciones que han de darse por sabidas en cualquier espacio universitario fueron languideciendo hasta desdibujarse casi por completo en los tiempos que corren. Nada de extraño tiene, entonces, que la lógica del pensamiento único haga de las suyas en estos ambientes. Que el paradigma de la simplicidad se haya hecho parte de estos entramados institucionales luce así más que comprensible.

Es allí justamente donde cobra su valor más trascendente una recuperación crítica de la *complejidad* como condición constitutiva de los procesos reales y como presupuesto paradigmático que intenta hacerse cargo de esos procesos. La metáfora de un “*pensamiento complejo*” lo que pone en juego es precisamente esta fuerza crítica frente al paradigma de la simplicidad y sus secuelas en la vida intelectual de la universidad y la sociedad toda. No se trata de una postulación externa a los procesos mismos. El asunto es más bien una recuperación de las condiciones constitutivas de la producción de conocimiento que fueron anuladas históricamente por la progresiva degradación de un modelo cognitivo, de un modo de pensar.

Recuperar un *paradigma de la complejidad* para la agenda de las reformas universitarias constituye un lineamiento estratégico de enormes repercusiones en el orden teórico, en el direccionamiento de las experiencias, en la interpelación intelectual de los distintos enfoques que están planteándose la cuestión de la transformación de los sistemas de educación superior. Se trata en efecto de una plataforma epistémica que interviene todas las esferas del quehacer universitario. Implica el abandono de viejas categorías y dispositivos intelectuales y la creación de nuevos instrumentos, de nuevos saberes, de nuevos campos. No se trata pues de una denominación retórica para rentabilizar tal o cual postura en la controversia o una decoración vistosa para los buenos modales académicos. El asunto es, por el contrario, la asunción plena de un componente sustantivo de otro modo de pensar, es decir, la demarcación de un contenido enteramente diferente en el terreno de los presupuestos epistemológicos, en el campo de los repertorios de nociones, conceptos y categorías, en el ámbito de las estrategias Metódicas y metodológicas, en la esfera de una nueva concepción de la formación, en fin, en el núcleo central de otra idea de la universidad.

Como puede apreciarse, *complejidad* y *transdisciplina* forman parte de una matriz epistemológica mayor que se expresa en la figura de la nueva *episteme* que está emergiendo del cambio civilizacional en curso. Es de esa envergadura la reforma de la que se trata. Ella no se encapsula sólo en los predios del *campus* académico porque está abierto un gigantesco proceso de mutación cultural a escala planetaria que impacta en todas las direcciones. La universidad que está irrumpiendo de este movimiento profundo tiene mucho de los contenidos de este tránsito epocal. Las reformas que están en agenda son justamente mutaciones de ese talante, lo mismo en el terreno de los diseños internos de lo que ha de ser un nuevo espacio universitario, que en el conjunto de la sociedad que está ella también en trance de mutar.

Al interior del mundo universitario realmente existente, esta orientación epistemológica implica una profunda revisión de los criterios de base con los que han sido pensados los mapas disciplinarios que gobiernan la taxonomía de “carreras” a la que se reduce casi toda la energía de estos aparatos institucionales. Desde esta nueva perspectiva se impone un diferente rumbo en la organización de los saberes—viejos y nuevos, populares y académicos—que están recogidos en materias, asignaturas y modalidades curriculares diversas. No se trata ahora de tematizar la cuestión de la transdisciplina y complejidad como cargas curriculares adicionales de los *pensa* de estudio. Tampoco de incrustar aquí y allá una amable referencia bibliográfica de los autores consagrados en estos campos para fingir un aire de actualidad intelectual. Que se investigue y discuta directamente sobre las categorías de transdisciplina y complejidad en el mundo académico es una cuestión natural que va de suyo. Lo importante es más bien que la arquitectura epistemológica toda esté pensada en esta clave; que las modalidades de circulación curricular de los usuarios respondan a esta concepción; que la labor de producción de conocimiento, de formación y de vinculación social se conciban bajo esta mirada, en fin, que el imaginario de “la universidad que queremos” pueda ser fecundado a partir de una visión de este temple. El uso instrumental de estas categorías (a título de “metodología transdisciplinaria” y cosas parecidas) corresponde a las carencias propias de una coyuntura en la que los arsenales paradigmáticos se han quedado vacíos. Son fenómenos pasajeros alentados por la inmensa demanda de soluciones y soportes

que ya no se encuentran en las fórmulas tradicionales de los consabidos manuales de metodología. Pasado el típico efecto de las modas intelectuales va quedando el espesor sustantivo de esas formulaciones epistemológicas con las que será muy provechoso encarar la agenda de las reformas universitarias.

Tesis 6. La universidad impactada por la mundialización. Cuestiones atinentes a las implicaciones de los nuevos mercados del conocimiento

Uno de los fenómenos más cargados de implicaciones de los que rodean la coyuntura actual de la vida universitaria es seguramente el expansivo proceso de planetarización que toca de modo irreversible todos los modos de producción de la vida material y simbólica de los pueblos.

Sea que se le mire en la órbita de la ideología oficial como “globalización”, sea que se interprete críticamente como “mundialización”, este proceso emergente e invasivo se proyecta de modo mucho más visible en las esferas de la economía, las comunicaciones y las interconexiones internacionales. En particular en todo el torrente de flujos culturales facilitados enormemente por la creciente implantación de las conocidas tecnologías de la información y la comunicación. La circulación de información y conocimientos es no sólo un fenómeno de proporciones incalculables sino un factor clave de remodelación de prácticas, hábitos y mentalidades. Se entiende que aquellos ambientes que se caracterizan justamente por el trabajo sobre la información, los conocimientos y los saberes están especialmente expuestos al poderoso impacto de esta nueva dinámica mundial. Es el caso evidente de los sistemas educativos, los sistemas de ciencia y tecnología, los aparatos mediáticos, y muy especialmente, los sistemas educación superior.

Desde hace ya varios años esta temática ocupa el interés de investigadores, agencias, gobiernos y las mismas universidades. El debate ha ido dejando un saldo positivo en lo que respecta a la producción de diagnósticos y la confrontación de interpretaciones⁴. Esta

⁴ Basta revisar el repertorio de eventos y publicaciones generados por organismos como IESALC/UNESCO para comprobar fácilmente este interés.

discusión arrastra visiones e intereses particularmente problemáticos a la hora de buscar zonas de confluencia o puntos en común. Salvo el reconocimiento genérico del carácter “universalizante” de la expansión tecnológica en el globo terráqueo, todo el resto forma parte de una agenda muy controversial. En cierto modo la contraposición entre *globalización* y *mundialización* es ya, de entrada, una toma de posición que acarrea de inmediato un sin número de implicaciones teóricas y políticas.

En la lógica de los apologetas de la globalización la expansión irrestricta de los mercados es la clave de todo el proceso. En términos reales el asunto se reduce a una presencia y control de las economías del mundo por parte de aquellos centros hegemónicos que detentan el poder financiero-tecnológico-militar para hacerlo. Todo lo demás es pura ideología. La experiencia indica de modo brutal que la globalización es una lógica de poder Norte-Sur, fundada inequívocamente en una voluntad de dominio, posibilitada por las plataformas tecno-económicas de los países altamente industrializados. A partir de allí vienen los matices y las variantes. Pero en el entendido de que estamos en presencia de una macro-racionalidad que no depende de los devaneos de este o aquel gobernante, ni de las buenas o malas intenciones de las grandes corporaciones transnacionales.

En el marco de esa lógica global las universidades son vistas—una vez más—como jugosos negocios que deben acoplarse a las reglas del mercado de conocimiento y de títulos. Toda la estrategia de las élites transnacionales en estos últimos años ha consistido en desbloquear el marco regulatorio que estorba todavía la presencia masiva de las empresas de educación superior en todo el mundo. Ha habido hasta ahora muchas resistencias, pero tanto por la vía de la educación virtual, como en las modalidades presenciales, las multinacionales de la educación superior pujan por expandirse. El logro más notable en esta estrategia global es el planteamiento de la Organización Mundial del Comercio (OMC), de calificar los títulos universitarios como mercancías. Este pequeño detalle emblematiza el punto culminante de un proceso de “desnacionalización” creciente del espacio universitario mediante la monopolización de los grandes negociantes de títulos profesionales.

El desarrollo “natural” de esta lógica globalizadora permite presagiar un mapa mundial, en este sector, comparable a las

concentraciones y disputas corporativas de cualquier otro ramo de la economía como la automotriz o la farmacéutica, bajo la coartada de la “libre circulación de los conocimientos”.

Del otro lado de las sensibilidades intelectuales se forja una visión solidaria de la mundialización que representa de entrada una postura crítica contra toda hegemonía, contra las formas encubiertas de neocolonialismo, contra la hipocresía del “libre mercado”, y sobre manera, contra todo intento de convertir la educación en una mercancía. En este horizonte se nuclea en la actualidad un amplio espectro de tendencias críticas que han hecho causa común la lucha mundial por la *diversidad cultural*⁵, entendiendo por tal no sólo los campos tradicionales de la cultura, sino los saberes populares alternativos, los patrimonios científico-técnicos y los sistemas de educación superior.

Los procesos de *mundialización* entendidos como *encuentro de civilizaciones* y como *diálogo de saberes* ofrecen una clara oportunidad para potenciar los acervos cognoscitivos de los pueblos, para enriquecer sus patrimonios culturales, para fecundar con la transferencia de las mejores prácticas la multiplicidad de experiencias que están portadas en la inmensa variedad de universidades en el mundo. Es allí donde se inserta coherentemente un planteamiento estratégico sobre las reformas universitarias enmarcado en este espíritu solidario de una mundialización contra-hegemónica, en el entendido de que en este campo persisten los matices y diferenciaciones. No es posible una sola visión respecto al complejo asunto de la mundialización. Tampoco una sola mirada en relación a la “universidad-mundo” que tenemos por delante. Ese debate permanece abierto. Es mucho lo que se ha avanzado en la última década de cara al examen de los nexos entre mundialización y reforma de la universidad. Son muchos los aportes que provienen de debates y experiencias en todas partes del globo. Nuestro esfuerzo por poner en convergencia esta inmensa diversidad es parte de los retos del presente. En ello está en juego no sólo un espíritu de acercamiento y de diálogo—que cuenta mucho—sino una tesis sustantiva que hace a la dialéctica entre lo local y lo mundial, a la desterritorialización que a su vez reivindica al terruño, la asunción de esta tensión entre la

⁵ Muestra de ello es la “Convención para la protección de la Diversidad Cultural” que ha propiciado la UNESCO y que ha significado en los hechos una clara derrota de los sectores más recalcitrantes en materia de “mercantilización”.

experiencia intersticial y el talante cosmopolita que evita toda recaída en un aldeanismo decimonónico.

La visión un tanto idílica de las “comunidades de conocimiento” puede encontrar un basamento sociológicamente sólido en un contexto de mundialización definido justamente a contrapelo de las “leyes del mercado”, de la lógica de los intereses crematísticos, más allá de los imperativos de las rivalidades corporativas. La agenda de las reformas universitarias encontraría en este talante mundializador, así pensado, una poderosa palanca para propulsar los cambios que tantos atascos deben sortear en la dinámica ordinaria de cada universidad en solitario. Todo el arsenal analítico acumulado en campos novedosos como *gestión del conocimiento* está a disposición de una óptica académica de nuevo tipo. Ello está enormemente posibilitado en la actualidad gracias a las plataformas tecnológicas en uso. Este potencial transformador puede jugar su rol emancipador sólo a condición de un profundo cambio de sentido en el modelo de globalización imperante. No habrá nueva universidad en la continuidad funcional de ese modelo. No habrá reforma que valga la pena si nos resignamos a ejercicios de reingeniería en el seno de una misma racionalidad.

Sabemos que la planetarización de todas las relaciones sociales es una tendencia que ha adquirido el *status* de un imperativo estructural de los contenidos de todo cuanto el hombre piensa y hace en este tránsito epocal. Nada indica que en un futuro razonablemente manejable esta tendencia desaparecerá. Por el contrario, todos los indicios van en la dirección de un mayor reforzamiento de este curso histórico. Como se ha visto, ello puede presagiar el agravamiento de las lacras que arrastra inexorablemente la lógica globalizadora. Pero también puede deparar—aún cuando sea utópicamente—el chance de la construcción de esa “sociedad-mundo” que emblemiza la aspiración de miles de millones de habitantes del planeta. Esos caminos no son indiferentes. Si bien las opciones son muy restringidas, y en muchos sentidos no pareciera haber elección, la lucha de los pueblos por una mundialización contra-hegemónica no es un divertimento intelectual ni un simple testimonio existencial. La apuesta ético-intelectual que está allí fuertemente involucrada es parte consustancial del talante y la sensibilidad de las luchas por las reformas universitarias. Para ello no hace falta suscribir plataformas partidarias ni enarbolar banderas

ideológicas al estilo del “Mayo francés” o de las legendarias revueltas estudiantiles que embochincharon el mundo durante décadas. Se trata—aquí y ahora—de recuperar un espacio en el que la crítica epistemológica, el compromiso ético-político y la experiencia de transformación (dentro y fuera de la universidad) encuentren la sintonía suficiente, no sólo para hacerse consistentes y sostenibles en el tiempo, sino también para transformarse en fuerza emancipatoria, en pulsión que anima la voluntad transformadora, en palanca que moviliza las energías libertarias... “el verdadero torrente que puede hacer realidad el sueño de otro modo de vivir, de otro modo de pensar, de otro modo de formarse”. De eso se trata.

Tesis 7. La reforma universitaria y las nuevas dinámicas del trabajo y las profesiones. Cuestiones relacionadas con las transformaciones que las nuevas tecnologías provocan en el mundo de los desempeños laborales

Asistimos hoy a una generalizada incertidumbre en relación al funcionamiento de viejas instituciones que han modelado de una manera muy contundente todos los paisajes de la sociedad Moderna. Nos referimos en singular al rol del aparato escolar de cara al mundo del trabajo, sus modulaciones y derivas en todo el trayecto de esplendor y decadencia de la Modernidad. Se trata de explorar el impacto que suscita en esas esferas los procesos de crisis de un modelo civilizatorio en el que las categorías de “trabajo”, “educación” y “profesiones” se articularon merced a un encadenamiento racional que resultaba extremadamente coherente con los grandes dispositivos que están en la base del gran proyecto de la Modernidad: Sujeto, Historia, Razón, Progreso, Desarrollo, Orden, Ciencia.

La suposición que está en el punto de partida es que nos encontramos en el corazón de un estremecimiento de los núcleos duros de la civilización Moderna. Este proceso se manifiesta en todos los campos del quehacer humano, se vive en la experiencia cotidiana, atraviesa las prácticas y discursos de todos los actores. Si bien el interés momentáneo de este análisis está centrado en la trilogía del trabajo-educación-profesiones, resulta obvio que las grandes tendencias recorren al conjunto de una época histórica, y por ello mismo, sus

expresiones trasiegan los espacios acotados, las categorías analíticas y las fronteras entre fenómenos. Ello quiere decir que buena parte del repertorio disponible para el análisis de *la crisis de la Modernidad* tomará cuerpo en el manejo específico del ámbito del *trabajo* (donde se han cimentado sintéticamente los contenidos más potentes del *humus* de la sociedad capitalista, y por cierto de la sociedad socialista realmente existente), de la dimensión de la *escuela* (que evoca con razón el espacio privilegiado donde se reproducen sin cesar las racionalidades fundantes de la Modernidad) y el mundo de las *profesiones* (que cristaliza el estado terminal, no sólo del desarrollo personal prescrito es este modelo, sino de la fisonomía organizacional que ha desfilado en todo este trayecto). Se trata pues de trazar un horizonte previsible para esta época de transición en donde las categorías de "trabajo", "escuela" y "profesión" han quedado enteramente deconstruídas.

Lo que hasta hace algunos años parecía una travesura intelectual con el uso de expresiones como "fin del trabajo", "fin de la historia", "muerte del Sujeto" y similares, se torna ahora una constatación periodística que no escandaliza demasiado. Como muchos otros síntomas de la evaporación de las relaciones sociales y de la emergencia de una nueva "socialidad", en el mundo laboral hace tiempo ya que han aparecido las señales claras de una transformación que toca la raíz misma de la idea de "trabajo", tal como la hemos arrastrado en el largo trayecto de estos tres siglos de Modernidad: sea como visión ontológica que coloca en el "trabajo" el eje de la propia "naturaleza humana", sea en la visión historicista que hace del "trabajo" el vector que modela los diferentes estadios de la evolución de la humanidad, sea en la visión ético-teológica que hace del "trabajo" una suerte de destinación para la que los rituales religiosos han sido diseñados aquí en la tierra.

Interesa explorar singularmente el impacto que está suponiendo la entrada a la "sociedad del conocimiento" de cara a las prácticas alrededor de las cuales se organizó buena parte de la vida social en el pasado. Lo que está en el fondo es la sospecha de que asistimos efectivamente a una *transfiguración de la naturaleza misma del concepto de trabajo* que no puede ser capturada a partir de las categorías tradicionales de una "sociología del trabajo" o de las visiones gerencialistas que se contentan con remedios de "reingeniería".

La idea-fuerza que motoriza esta reflexión es la caducidad de una

visión fundada en el intercambio de energía del cuerpo humano con los procesos de intervención material sobre los "objetos". Esta idea recorre una larga travesía histórica que va desde la prótesis de la mano utilizada por las sociedades recolectoras hasta la invención de la "máquina" que marcará emblemáticamente el "triunfo" del progreso sobre la naturaleza en la sociedad industrial. Asistimos hoy a un descentramiento del trabajo como relación corporal con la máquina para adentrarnos cada vez más a una sustitución de la acción física del cuerpo por una relación virtual de la inteligencia con las redes de conocimiento involucradas en estos procesos. Es esa la verdadera revolución que descoloca toda una armazón conceptual configurada durante siglos alrededor de la idea de "trabajo".

Esta deriva de la idea de trabajo no ocurre en solitario. Es evidente que el trasfondo que suministra las claves de inteligibilidad de este fenómeno se encuentra en la crisis de la Modernidad como modelo civilizacional, como "cultura", como *episteme*, como matriz de los grandes relatos (Historia, Progreso, Desarrollo, Sujeto, Razón, Proyecto). Es en ese núcleo duro de una lógica civilizacional que se derrumba donde debemos situar la deriva del concepto de "trabajo" y toda la constelación de nociones que funcionan articuladas al mundo de los desempeños productivos.

Una desembocadura natural del modo como evolucionó históricamente la sociedad industrial que se despliega a partir del siglo XVIII es justamente el concepto de las "profesiones". La división técnica del trabajo (como subproducto de la división *social* del trabajo) supuso un largo proceso de especificación laboral en donde las habilidades y destrezas para el desempeño en el tejido industrial que se forjaba definió claramente los perfiles de las personas, los modos como éstas se organizaban -dentro y fuera de la empresa- y las infinitas modalidades de circulación en los complejos mercados profesionales que se fueron consolidando.

Esa correlación funcional entre "profesión" y "puesto de trabajo" se fue desdibujando en la misma medida en que se modificó radicalmente el modo de producir del capitalismo típico dando paso a la "sociedad post-capitalista". No se trata sólo de una hiato dramático entre la fuerza de trabajo y los empleos efectivos (brecha que ha dado lugar a toda una línea de reflexión sobre la temática del empleo mucho más allá

de los análisis económicos convencionales), sino del cambio de naturaleza que se ha introducido con la puesta en escena de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, es decir, la transfiguración completa de la vieja idea de "producción" tal como fue vivida y pensada en todo el trayecto de la Modernidad gracias al despliegue de una plataforma tecnológica que introduce una nueva lógica en la relación trabajador-producto.

El modo como impacta este proceso a las "profesiones", entendidas como mecanismo de calificación de la fuerza de trabajo respecto a un mercado laboral supuesto, es sencillamente dramático: sea porque desquicia la relación estable y confiable entre una profesión adquirida y un empleo relativamente asegurado; sea porque rompe el sentido atribuido a la adquisición de un conjunto de destrezas técnicas y su relativa impertinencia para acoplarse con los modos de hacer de un mundo en proceso de virtualización.

Por el lado de la "formación" las cosas no van mejor. Lo dicho para el "trabajo" y las "profesiones" se devuelve de inmediato hacia el lugar consagrado a garantizar la certificación de las habilidades y destrezas que cada "profesión" supone. El aparato escolar como un todo se pone en tensión. Las agencias de titularización entran en crisis. La "formación profesional" se vuelve infuncional respecto a las demandas del mercado ocupacional. Los modelos de administración de carreras (típico esquema al que han sido reducidas las universidades en el mundo) entran en turbulencia por la severa dificultad para asegurar el ritmo de transformaciones que supondría el acoplamiento de los tiempos de esa "formación profesional" y los tiempos del desempeño en los ambientes de trabajo caracterizados básicamente por la gestión del conocimiento. Esta asincronía se ha vuelto dilemática para los sistemas de Educación Superior en todo el globo. En América Latina es éste quizás el núcleo más complejo de una agenda de reforma de la universidad que se concibe de cara a las exigencias del nuevo mercado ocupacional. Ello habla claramente de una crisis estructural donde la producción de conocimientos, el debate de ideas, la modelación de ciudadanía, han dado paso a una modalidad educativa reducida a la administración curricular.

La ruptura de las viejas cadenas identitarias (tanto las agencias más socorridas de la cohesión social como familia, grupo, patria,

partido, proyecto; como su articulación en los mega-relatos del "progreso", de la historia repleta de sentido) constituyen el telón de fondo desde el cual debe ser leído el proceso específico de disolución y atascamiento del triedro conformado por los sistemas educativos, las lógicas profesionales y los mercados laborales. Todos ellos en turbulencia severa, atravesados por profundas transformaciones y en abierta redefinición de sus antiguas funciones totalizadoras respecto al conjunto de la sociedad.

La crisis de la Educación Superior involucra también a los sectores empresariales que desde hace muchos años entraron al negocio de la titularización, controlando la mitad de este próspero mercado en casi todo el mundo. La adaptación a las nuevas realidades no es cosa que se decreta. Bajo el supuesto de que este sector tiene intereses objetivos en funcionalizar la oferta y demanda de profesiones podría esperarse que allí se experimentaran los cambios de paradigmas que son evocados tan consensualmente en todas las esferas. La realidad indica que las dificultades para producir cambios significativos persisten. La velocidad de esos cambios es notoriamente lenta. Las innovaciones observables en los portafolios de las "nuevas profesiones" son muy tímidas si se les evalúa de cara a la envergadura de los cambios globales.

Pero además parece obvio que la terciarización creciente de la economía coloca al mercado ocupacional mucho más allá del tradicional mundo de los negocios. El entramado organizacional que resulta de este complejo proceso refuerza la presión hacia las agencias de titularización (los sistemas universitarios convencionales), al tiempo que replantea las condiciones intersubjetivas de los desempeños, la legitimidad de las competencias, las modalidades de su incorporación personal y su socialización.

El camino de las "universidades corporativas" aparece como un paliativo en una coyuntura en la que no parece haber garantía de una adaptación rápida de los sistemas de Educación Superior al nuevo paradigma de los desempeños preformativos que caracterizan al mundo actual. La multiplicación de este modelo en los últimos años habla claramente de una tendencia que podría expandirse más agresivamente a no ser por los enormes costos allí involucrados. Como se sabe, en el largo trayecto de la Modernidad el Estado asumió la tarea de "preparar la máquina para el trabajo": esa es la verdadera esencia de los aparatos

escolares (así como la misión real de los sistemas medicalizados es "reparar la máquina para el trabajo"). Transferir esta tarea a los empresarios es un asunto demasiado serio como para asumirlo alegremente. Pero en el ámbito de los grandes conglomerados empresariales la modalidad de "universidad corporativa" ha aparecido como una solución rápida a los atascos de los sistemas universitarios (públicos y privados). No está claro si esta tendencia es sostenible en el largo plazo o si sería previsible su expansión en el tejido económico mundial. De momento aparece como una manera de enfrentar la crisis apuntada más arriba en la que el trípode de la educación, el trabajo y las profesiones parece haber entrado en un proceso de implosión irreversible.

No se trata sólo de esquemas remediales asumidos por las grandes corporaciones para "adiestrar" una fuerza de trabajo descalificada (modalidad que funcionó durante décadas sin "competir" realmente con los subsistemas de formación técnica administrados por los Estados y los sectores privados). La cuestión es ahora la asunción plena de la formación universitaria por parte de esas grandes empresas en un claro reconocimiento, no sólo de su capacidad interna para generar este tipo de soluciones, sino de la incapacidad de los sistemas tradicionales de la Educación Superior para proveer las competencias y calificaciones que ese mercado está demandando. Es justamente el tema de los "nuevos proveedores", ampliamente discutido por los organismos internacionales especializados, el que está sugiriendo la aparición de esta nueva tendencia en el mapa de la realidad educativa del mundo entero. Exacerbando en parte los factores de crisis del sistema, pero insinuando al mismo tiempo las posibilidades que se abren por fuerza de una dinámica que no puede "esperar" las reformas tantas veces anunciadas de los modelos universitarios tradicionales.

Parece claro que el espacio universitario tal como lo hemos conocido a lo largo de la Modernidad ya no puede retener el monopolio de la titularización (por lo demás, casi la única actividad a la que se han reducido las viejas universidades, toda vez que la misión originaria de centros de producción de saberes ha queda en el camino desdibujada por el agotamiento de su modelo de producción cognitiva). La transfiguración del viejo concepto de "trabajo" acarrea de inmediato una verdadera conmoción en la plataforma de dispositivos dispuestos en el

pasado para colmar las necesidades de formación técnica y profesional. Independientemente de los efectos sociales de "precarización" que este modelo supone (asunto que concita la mayor sensibilidad en las lucha sindicales de estos días en los países del Norte) parece claro que la "nueva economía" está imponiendo, no sólo requerimientos de saberes y competencias diferentes, sino modalidades de acceso y acreditación para el trabajo completamente heterodoxas.

Por este costado parece venir una de las más severas presiones para la transformación de los modelos curriculares en los que se ha fundado hasta ahora la formación profesional en los sistemas tradicionales de enseñanza. La "precarización del empleo" produce de rebote una fuerte presión hacia una suerte de "maquila académica" en la que se escapa de control la calidad y pertinencia de los viejos sistemas de acreditación y aseguramiento de la calidad educativa.

Pero ello no se resolverá con la apelación a la "autoridad" del mundo universitario ni tampoco anteponiendo recursos jurídicos frente a un fenómeno incontenible y de orden estructural. Si la naturaleza del "trabajo" se está transfigurando, si las "profesiones" no corresponden más a la complejidad de la economía y la sociedad en trance posmoderno, entonces mal podría pretender el sistema de Educación Superior una reivindicación de exclusividad que la realidad misma ya ha desbordado sin remedio.

Desde luego, nada de esto es absoluto. Sólo se trata de tendencias en curso cuya cristalización es siempre un juego de fuerzas, complejo entramado de prácticas y discursos en los que se superponen placas de contenidos de ambos mundos. Las universidades estarán allí por mucho tiempo. La implosión de su suelo fundacional no significa su extinción. Las pulsiones de cambio y reproducción se mueven complejamente en el marco de contradicciones muchos más vastas. La vieja universidad puja por retener el privilegio de la certificación para el trabajo. La nueva economía y las tramas organizacionales de la lógica tribal habilitan a diario otras modalidades de formación y acceso. La velocidad de estos procesos indica claramente que la brecha está en constante aumento. Nada indica que el sistema universitario tradicional podrá "alcanzar" el *tempo* de esta nueva realidad. Los más optimistas apuestan a las reformas académicas urgentes con la esperanza de una convergencia. Los más escépticos vaticinan un ensanchamiento del hiato entre el

modelo de educación de la Modernidad moribunda y los nuevos agenciamientos del trabajo, la educación y las profesiones. Coyunturalmente las tensiones entre los "prestigios" académicos y la pertinencia de los saberes se expresan en clave de conflictos latentes. La propensión a una creciente desregulación de los requisitos de titularización es en la práctica el fenómeno más a la vista. Todo parece indicar que esta tendencia se profundizará en el tiempo que viene. Ello significa un enorme reto para las viejas agencias de titularización que están viendo socavada su función histórica de legitimadoras del trabajo calificado, de los oficios de alto nivel, de las destrezas técnicas certificadas.

En los altos niveles (Doctorado, Post-Doctorado) el tema de la certificación universitaria resulta todavía difícil de competir por los nuevos proveedores. Pero también allí se producen presiones diversas por la flexibilización de los modelos curriculares, por la actualización temática, por las nuevas modalidades de estudios a distancia.

La universidad que viene debe ser pensada en el marco más inclusivo de la sociedad-mundo (Edgar Morin) en la que se han producido mutaciones socio-culturales suficientemente hondas como para dotar de una nueva caracterización a los actores, prácticas y discursos portados en la nueva *socialidad* que se disemina por todos los poros de la vida cotidiana de la gente. Estamos hoy en el centro de una turbulencia cultural que está trastocando los propios cimientos de la civilización Moderna. La universidad ha sido una insignia de ese proceso civilizatorio. La educación en su conjunto ha jugado en este largo trayecto un papel esencial en la consolidación del ideario de la Modernidad.

Lo que ha entrado en crisis es justamente ese magma civilizacional que sirvió de lecho a la idea de Educación en estos últimos siglos. La crisis del modelo Moderno de universidad no es otra cosa que la expresión más palpable del derrumbamiento de los mitos de la Modernidad. Independiente de las especificidades de la historia interna de estos espacios en el mundo, cuenta destacar el rasgo común observable *en* todas las universidades del globo referido precisamente a la caducidad del modelo epistemológico que dotó de sentido en el pasado a esta manera de producir y transferir conocimiento.

La impronta posmoderna de la cultura que respiramos en esta

coyuntura plantea un inmenso desafío a la herencia educativa de la Modernidad: desafío en el mundo del trabajo que está transfigurándose aceleradamente en todos los órdenes; desafío en el ámbito de los desempeños que se deslastran de la tiranía del "status" en beneficio de una expansión incontenible de la innovación, la flexibilidad, la desterritorialización, la virtualización, etc.; desafío en el universo de los nuevos modos de producción, circulación y consumo del conocimiento que abre la más espectacular revolución tecnológica de la que el ser humano haya sido capaz en este trayecto de la Modernidad. Es justamente en este punto donde se están produciendo en la actualidad los reacomodos y mutaciones más interesantes de cara a los tradicionales formatos del "trabajo", las "profesiones" y la "enseñanza".

Las adaptaciones de la vieja universidad a esta nueva realidad están llenas de malentendidos y tormentosos procesos de marchas y contra-marchas. Algo similar ocurre en el mundo de la gestión laboral, de las "administración de personal", del manejo de los "recursos humanos". Y, desde luego, en los propios trayectos individuales de los "trabajadores" que ven desplazados los viejos itinerarios de la formación profesional, de las modalidades de certificación de competencias, de los criterios de acceso y permanencia en el mercado ocupacional.

En la medida en que estas tendencias se consolidan (en parte por efecto de la mundialización, en parte también por las dinámicas regionales de reorganización de las economías, de la cultura y de los dispositivos organizacionales) la triangulación de la enseñanza, las profesiones y el trabajo se harán más borrosas y nómadas. Los vectores institucionales más duros de movilizar son sin duda los emplazamientos universitarios (del lado de la formación) y los aparatos de Estado (del lado del trabajo). El mundo empresarial y la iniciativa individual en el campo de la formación profesional lucen los ejes más dinámicos de este complejo *corpus*. Actores, prácticas y discursos se interrelacionan aquí conflictivamente. De ese campo tensional pueden estar emergiendo los embriones de socialidad de las nuevas relaciones sociales. La peculiar hibridez de las placas de sentido que conforman la metáfora del "Sur" es una de las claves de inteligibilidad de los procesos de agenciamiento en las nuevas esferas del trabajo, la formación y el desempeño profesional. Allí está todo por hacerse. Disponemos por ahora sólo de síntomas en este inmenso laboratorio de experimentación que es la vida cotidiana en

nuestras sociedades. Pero sería un lamentable desperdicio intelectual interpretar estos indicios como mera continuidad del *status quo* heredado.

Una mutación civilizacional está irrumpiendo. El desafío mayor es hacerse de una apropiada "caja de herramientas" para comprender lo que ocurre. Los repertorios de la tradicional "sociología del trabajo", las "ciencias gerenciales" o la "psicología industrial" han quedado paralizados en el atasco epistemológico de una Modernidad a la deriva. Se trata ahora de asumir cabalmente el reto intelectual de hacerse cargo de la complejidad de estos procesos interpelando las tradiciones teóricas de manera crítica y dialogando abiertamente con los datos de una realidad caótica. Se allí no saldrán grandes "leyes" ni interpretaciones reconfortantes. Podemos esperar apenas la buena nueva de una pregunta bien pensada.

Tesis 8. La reforma universitaria de cara al encuentro de civilizaciones y al diálogo de saberes. Problemas derivados de la diversidad cultural que caracteriza los flujos de conocimiento

Una primera constatación que salta a la vista es que el debate y la práctica sobre la Reforma Universitaria se encuentran hoy inmersos en una discusión universal sobre la necesidad de recuperar el concepto de *Diversidad Cultural*, actualmente amenazado (como está amenazada la diversidad biológica), por el peligro proveniente de las dramáticas asimetrías que caracterizan al mundo globalizado. Los intercambios culturales padecen la misma patología que el resto de los flujos comerciales, tecnológicos y comunicacionales. No es un dato aislado, sino de una misma lógica que tiene sus específicas consecuencias en el terreno simbólico y estético. La tendencia "natural" de los mercados culturales reproduce coherentemente la dependencia Norte-Sur, la hegemonía que viene de los viejos tiempos del colonialismo, los asesinatos culturales que han sido y siguen siendo perpetrados.

Las cosas están cambiando en los tiempos que corren pero ingenuo sería creer que las fuerzas hegemónicas y los intereses históricos que están por detrás se han evaporado milagrosamente.

Esa conciencia mundial de las amenazas reales a la diversidad cultural –principio que está en la base de todo proceso de integración, de

encuentro de civilizaciones- nos impulsa en el camino de construir una plataforma de compromisos y obligaciones que pudieran revertir el cuadro de asimetrías que hoy constatamos. En tal sentido los esfuerzos de UNESCO (y de otras entidades) para la protección de la Diversidad Cultural —a pesar de que no significan todavía una garantía de intercambios culturales equilibrados—, han sido sin duda alguna un aliciente para las batallas que se libran hoy.

Está suficientemente claro a estas alturas que el mercado cultural no funciona en clave de diversidad, es decir, su aparente “variedad” se inscribe en la lógica del pensamiento único, en la corriente unidireccional de las industrias culturales del Norte posicionadas en el Sur. Ese mercado de bienes y servicios culturales no hace si no reproducir la vulnerabilidad que está instalada estructuralmente en los modelos socio-económicos de una globalización hegemónica. *De ese modo, las prácticas culturales autóctonas, las expresiones de culturas milenarias, de comunidades geográficamente aisladas, de grupos sociales marginalizados, pero también la ciencia y la tecnología local, los conocimientos y saberes generados en la educación superior, están amenazados severamente por la propia lógica de ese mercado cultural.*

Es ese, reiteramos, un componente del contexto en el que se da hoy el debate que nos ocupa sobre las reformas universitarias. No se trata simplemente de una discusión académica destinada a reflotar las viejas querellas entre tendencias de la antropología. Tampoco es una diatriba entre “especialistas en cultura” para ver quién define mejor el concepto. Está en juego ciertamente una concepción de la cultura en la que intervienen todos los debates teóricos que se libran—y se siguen librando—en las agendas de los “Estudios Culturales”, de los “Estudios Posmodernos”, de la “Reforma Universitaria” y de muchos otros asuntos. Pero sobre manera está jugándose una intrincada red de intereses corporativos y geopolíticos que pocas veces aparecerán abiertamente. Se trata, entonces, de enfrentar la lógica del “conservadurismo” que, en la trastienda, conspira para obstaculizar los acuerdos con tácticas dilatorias y argucias legales.

Por otra parte, incorporar a la discusión sobre la Reforma Universitaria el debate *sobre la Diversidad Cultural* y el *Diálogo de Saberes*, representa en sí mismo, una derrota de los grandes intereses hegemónicos que han hecho lo imposible por evitarlo.

En este sentido, la cuestión de la producción cultural, y sus múltiples implicaciones con relación al Estado, a los movimientos sociales y a la comercialización de bienes y servicios de este signo, adquiere hoy la impronta de un escándalo mayúsculo; en buena medida, porque llegó la hora de sincerar lo que se tiene en mente como “cultura” (tanto como “educación”, “ciencia” o “tecnología”). No es sólo una confrontación de opiniones en el seno de un foro sin trascendencia. Esta vez se trata de opiniones ligadas directamente con decisiones, con marcos normativos, con compromisos de empresas, gobiernos y personas (OMC, por ejemplo). Por ello la discusión adquiere de inmediato el signo de una postura política, el carácter de un posicionamiento frente a líneas de acción con enormes repercusiones.

Ello encarna de manera muy precisa la ética que mueve a los diferentes operadores políticos, el juego de intereses que está siempre por detrás de las distintas apreciaciones sobre la cultura los conocimientos y saberes, en fin, las correlaciones de fuerza que después de todo son las que dictaminan el curso de estos debates.

Tampoco se trata de que la orientación inspiradora de lo que hoy se hace (desde muchísimos ámbitos locales, regionales y mundiales) en materia de *protección* de la diversidad cultural, a favor del Diálogo de Saberes y del Encuentro de Civilizaciones, sea una suerte de “nacionalismo”; sin embargo no es descartable que grupos etnocéntricos en diversos países del mundo puedan apelar a un arrebató xenofóbico para “defender” al país, la cultura o cualquier cosa relacionada. Pero confundir esta suerte de excrecencia ideológica con los fundamentos intelectuales que orientan esta lucha en todo el mundo, es una deliberada manipulación.

El asunto es otro: *asumir cabalmente todas las implicaciones de una mundialización no hegemónica que privilegia la noción de intercambio solidario en todos los terrenos* (incluido el campo de las industrias culturales, las prácticas estéticas, científicas y educativas en su radical diversidad). No es la hipocresía de implorar equidad y justicia para los intercambios culturales dando por “buenos” los otros mercados, es decir, omitiendo una consideración sustantiva sobre la naturaleza de los modelos socio-económicos que padecemos a escala planetaria. La estrategia neoliberal es perfectamente clara en esta materia: se trata de extender a *todos* los bienes y servicios de la

sociedad, la misma lógica que funciona en el terreno de la economía y el comercio convencionales. Hasta ahora ha habido celos y restricciones en la comercialización de bienes y servicios culturales. El asunto para esta ideología es terminar de barrer esas limitaciones (lo cual es demasiado coherente con los intereses de las corporaciones que monopolizan el mercado de las industrias culturales en todo el mundo).

Frente a estos intereses económicos y la ideología que le sirve de coartada lo que se está proponiendo es que la *diversidad cultural* (lo mismo que la bio-diversidad) no sea escamoteada en nombre del “mercado”, la “libre empresa” o la “libre circulación de bienes y servicios”. Es demasiado claro que las prácticas culturales de los pueblos del mundo no “circulan libremente” en el mercado de las industrias culturales. Esos “bienes culturales” (prácticas, discursos, tradiciones, patrimonios, sistemas axiológicos, etc.) están portados en la sensibilidad de la gente, en su vida cotidiana, en los imaginarios colectivos de grupos humanos repartidos en todo el globo terráqueo. Esos grupos humanos habitan territorios simbólicos desiguales, territorios socio-económicos desiguales, territorios geográficos desiguales. Estas asimetrías son estructurales; brutalmente excluyentes. Desde allí no hay posibilidad alguna de intercambio justo, de diálogo de saberes, de encuentro de civilizaciones. La falacia de un mercado “igualador” de estas asimetrías es justamente el truco de una “globalización” vendida como “universalización”. La cultura, la ciencia y la educación no son “universales”. En todos esos ámbitos se juega siempre una matriz de contenidos específicos (de grupos dominantes que hacen aparecer sus intereses como si se tratara del “bien común”) Las asimetrías de ese mercado las paga alguien y sería una ingenuidad imperdonable aceptar al “mercado” como mecanismo “natural” para que la diversidad cultural se exprese, el diálogo de saberes se dé y las civilizaciones se encuentren.

Lo que estamos sosteniendo es que las prácticas culturales de *todos* los grupos humanos que pueblan la Tierra deben ser garantizadas en su *preservación y desarrollo*. Esa preservación y desarrollo no tienen nada que ver con el “mercado” sino con la expansión creciente de todas las posibilidades de intercambio cultural que las enriquece, que las hace visibles, que las pone a disposición de otros pueblos. Lo que promovemos es una acertada combinación de autogestión cultural afirmada en la gente y sus prácticas, políticas públicas expresamente

formuladas con estos fines, marcos contextuales propiciatorios del diálogo de saberes, del encuentro de civilizaciones, de una interculturalidad intensamente vivida por todos los pueblos el mundo.

En esa combinación hay una parte importante que corresponde a los Estados, a las agencias internacionales, a organizaciones para-estatales de diversa índole y, por supuesto, a las instituciones de educación superior, ciencia y tecnología. Pero sobre todo, a las propias comunidades que son en fin de cuentas los actores fundamentales del asunto. Queremos impulsar políticas públicas que abran cauce para que la diversidad se exprese, para que estimule la presencia de *todas* las prácticas culturales en *todos* los escenarios que les son consustanciales.

Esto es particularmente cierto para la región latinoamericana y para el tercer mundo en general, justamente porque el funcionamiento histórico de relaciones de dependencia, de coloniaje, de subordinaciones diversas han fragilizado de tal manera los tejidos de sustentación de prácticas culturales de todo género que serían condenadas al ostracismo y a su lenta extinción. Es claro que en América Latina y el Caribe, al menos, los mercados culturales han funcionado desde siempre como maquinaria infernal de la violencia y la exclusión. Sería ingenuo creer que esto ha transcurrido indoloramente en todo este largo trayecto. Las consecuencias son visibles. Las huellas dejadas por esta historia están a la vista. Es un asunto no resuelto en la coyuntura histórica de hoy y por eso mismo se vuelve estratégico todo paso que pueda coadyuvar a la posibilidad de salidas a los bloqueos que nos han marcado durante siglos.

En resumidas cuentas lo que se discute hoy en este ámbito, es *el derecho de todos los pueblos del mundo a desarrollar sus prácticas culturales en condiciones de equidad y de justicia social, sin otro condicionamiento que la calidad intrínseca de esas prácticas. Sin más limitaciones que las que provienen de las características propias de cada experiencia cultural. Sin más regla que la del diálogo multicultural de civilizaciones colocadas transversalmente en el mismo plano de real igualdad*. Como se ve este asunto es de crucial importancia en la coyuntura actual y para el debate sobre la Reforma Universitaria. La controversia es inevitable. Lo más sano es que las posiciones se expliciten.

Tesis 9. La reforma universitaria y la cultura académica. Cuestiones relativas a las condiciones históricas y coyunturales que obstaculizan los procesos de cambio

La Universidad se encuentra en la encrucijada de una transformación importante bajo la presión de exigencias varias. Ésta, ya sea del Norte o del Sur, rica o pobre, comparte preocupaciones y retos, se pregunta sobre su razón de ser y su desarrollo futuro. Hace balance y reevalúa sus misiones ante los retos que la sociedad actual le plantea, tanto en el ámbito local como global.

De ahí la doble función paradójica que las circunstancias le imponen: adaptarse a la modernidad científica e integrarla, responder a las necesidades fundamentales de formación, ofrecer profesorado para las nuevas profesiones, pero también, y sobre todo, transformar el pensamiento que la piensa, repensar y confrontar su modernidad, y ofrecer una enseñanza transprofesional, transdisciplinaria, transtécnica, es decir el reto de pensar una nueva Cultura.

La responsabilidad de la Universidad se ha puesto en duda y su estructura organizativa y política está en crisis. A la vez, como ya se ha dicho, el paradigma clásico de organización de los saberes ofrece enormes dificultades y el enfoque clásico de la reproducción cultural y la difusión del saber están en entredicho.

La integración económica y la globalización plantean, en lo inmediato, el desafío de la competitividad, pues de ella depende el grado de éxito de los programas económicos que nuestras naciones adelantan con ese fin, gústenos o no; pero al mismo tiempo surge como impostergable atender las demandas de un gran contingente de población excluida, con niveles significativos de pobreza, atender los peligros ciertos de desaparición de sistemas culturales autóctonos y atender las graves consecuencias del proceso de degradación ambiental de amplias regiones de nuestros países. Sólo una universidad que se conciba a sí misma como un sistema de educación y re-educación continua puede responder adecuadamente a estos retos.

Todo este proceso de apertura responde, pues, a una exigencia histórica fundamental: lograr que la universidad sea cada vez más relevante y más socialmente pertinente, conectarla fuertemente a las

necesidades de la sociedad en una época signada por la centralidad del capital humano y del conocimiento, es decir, más democrática.

Lo primero que es necesario reafirmar al preguntarse sobre el rol de la universidad en estos tiempos de cambio es ella ha sido un poderoso instrumento dinamizador de nuestra evolución social. En el pasado inmediato, la formación de varias cohortes de profesionales nutrió el proceso modernizador con los dirigentes capaces de asumir las responsabilidades públicas y privadas de la época. El modelo que permitió y propició la incorporación a la educación superior de amplias capas de todos los estratos económicos -y de la mujer- contribuyó enormemente a la movilidad social y al desarrollo de la democracia. Incluso la actitud desafiante y cuestionadora de la universidad fue un constante acicate para la práctica de la justicia y el mantenimiento de, al menos, una parte de las promesas del sistema político.

Una vez que ese modelo se agotó, sus instituciones entraron en un acelerado proceso de deterioro y decadencia. En ese contexto, todos los esfuerzos de las personas mejor intencionadas por restablecer los viejos ideales conservando las prácticas habituales, están condenados al fracaso. La cuestión está en encontrar un camino que sea efectivo para impulsar su evolución, fundamentar culturalmente el cambio y promover el avance social, en la emergencia de los nuevos paradigmas.

El camino no es simple, ni existen recetas para recorrerlo. La enorme resistencia humana que enfrenta es muy explicable; los muchos obstáculos institucionales y regulatorios a superar son la inevitable herencia del modelo moribundo.

Precisamente, una de las mayores dificultades que plantea un cambio de paradigma como el que estamos viviendo es que el proceso de destrucción creadora, intrínseco a la sustitución de una base epistémica por otra, va también acompañado de la sustitución de un conjunto de instituciones, formas y culturas organizativas y métodos, por otros. Día tras día, el desarrollo de una nueva *episteme* desafía a las personas a abandonar sus tradicionales ideas y prácticas por unas que sean más adecuadas al contexto emergente.

Se trata pues, de comprometer nuestro esfuerzo en promover cambios radicales en la política académica universitaria, pues hemos comenzado a entender que, de lo contrario, la educación que impartimos continuará reforzando la pedagogía de la domesticación, alimentando

una visión instrumental de la naturaleza y el mundo, y reproduciendo un modo de vida cuya lógica de la rentabilidad económica subordina el interés colectivo por el mejoramiento de la calidad de la vida humana y la salud ambiental a los intereses individuales o de los grupos económicos y políticos que controlan el poder.

Por un lado, es evidente que el saber y el conocimiento son, hoy en día, una exigencia social para el desarrollo y el bienestar de las sociedades, y también es cierto que ello engendra tanto una demanda creciente de formación superior, como la necesidad de una cooperación importante entre los distintos saberes (científico, artístico, material) e independiente de su origen (académico o popular), los distintos centros de producción de cultura y de conocimiento.

Por otro lado, a la Universidad se le pide desde todos los ámbitos, tanto internos como externos, que sea eficiente y eficaz. Se le pide que se someta a los mercados bajo el pretexto de garantizar la salida profesional de sus estudiantes. Esta relación, incontrolada, solo conduce a transformar a la Universidad en «colegio superior de formación profesional» y en una empresa económica como cualquier otra. Así, la universidad ha colocado en segundo plano, la enseñanza superior (en el sentido más amplio del término), la búsqueda y la difusión de la cultura.

Ante los retos y las dificultades de una reforma de esta institución plurisecular, aunque las respuestas sólo pueden venir a partir de una reflexión más global, la tendencia general es la de dar respuestas adaptativas fragmentadas, dispersas y preocupadas principalmente por las exigencias del mercado.

En la idea de educación que promovemos, se inscriben las finalidades y prácticas educativas de la universidad como proyecto educativo y, a la vez, social y político, desde el cual contravenir las pretensiones de homogenización, de verdad absoluta, de completitud del conocimiento, de eliminación de todo error, de voluntad universal, de exclusión y, por consiguiente, desde el cual asumir las responsabilidades ante las cuales nos coloca un tiempo caracterizado por dislocaciones sociales, culturales, políticas, intelectuales y éticas.

La primera de estas responsabilidades es la de hacernos la pregunta por el sentido y valor de nuestros pensamientos y nuestras acciones, cuando nos situamos fuera de la onda neoliberal y

globalizadora, cuando reconocemos que la radicalidad de los cambios nacionales y mundiales no admiten interpretaciones desde conceptos que creíamos incuestionables, cuando el desdibujamiento de las reglas en común hace que el presente deje de ser diáfano y el futuro se torne incierto, y, fundamentalmente, cuando decidimos hacernos cargo de la creación de prácticas educativas anudadas a la construcción de una nueva cultura política, bajo el entendido de que esta construcción es indisociable de la pregunta por la injusticia que ha cruzado nuestra historia y por lo que hemos heredado de ella.

Adquiere significación especial la revitalización del enfoque de formación integral de profesionales con profundo sentido de país y al servicio de los intereses nacionales y regionales, y por consiguiente, la preocupación por la integración de la dimensión ético-política en la formación universitaria. Preocupación que traduce, sobre todo, un cambio de perspectiva en relación con lo que hoy significa lograr un buen nivel de formación superior, y con lo que debería significar el compromiso con lo público de una universidad que pretende formar no sólo buenos profesionales sino mejores ciudadanos.

La institución universitaria siempre ha sufrido profundas transformaciones a lo largo de los siglos en estrecha relación con la corriente de la época y los saberes, la cultura y la ciencia que las distintas épocas provocaron. No obstante, los retos que enfrenta hoy sacuden sus propios cimientos epistémicos, culturales y organizativos.

Tesis 10. El pensamiento de la reforma y los procesos en curso. Problemas derivados de las dificultades para entrelazar los niveles teóricos con la experiencia de cambios puntuales

Las modalidades de reformas universitarias que están en la mentalidad de los actores y en los discursos que circulan predominantemente, muestran los distintos planos y escenarios donde están las fuerzas motrices de los cambios posibles. Una cierta tipología de la idea de reforma que habita estos espacios nos ha permitido entender mejor los obstáculos con los que tropezará toda iniciativa de cambio, y también, los puntos de apoyo de los que puede valerse una estrategia de transformación de las ideas-fuerza que circulan en el hábitat universitario.

Uno de los modos en que existe la idea de reforma es como clima, como ambiente, como espíritu. En este sentido puede apreciarse en cada coyuntura la presencia –más o menos activa—de estos climas que invaden los ambientes, que se imponen en los imaginarios colectivos, que ayudan a vehicular las agendas de debate. Ello lo que indica es que las discusiones que logran traspasar los ámbitos particulares para convertirse en agenda de la sociedad son justamente aquellos que se convierten en clima del momento.

En la coyuntura actual es posible apreciar un cierto ambiente que podría asimilarse a eso que hemos llamado el espíritu de la reforma. Ese clima se caracteriza por una sensación de agotamiento de los modelos universitarios existentes, por una cierta conciencia de la crisis que está allí instalada en todos los órdenes, por la fatiga de los intentos de cambios tantas veces diferidos, “traicionados”, frustrados.

El dramatismo de la crisis generalizada coloca sin tanta dificultad la necesidad de cambio a flor de piel. Allí puede advertirse el más extendido consenso en todos los sectores de la vida universitaria. Sin que intervenga todavía una definición de contenido sobre el tipo de reformas ni sobre los métodos para llevarla a cabo, puede estimarse que en torno a la idea de los cambios necesarios hay en nuestra región, un amplio consenso que se registra fácilmente en las discusiones y actuaciones de los más diversos actores de la comunidad universitaria.

Lo anterior quiere decir que una agenda de reformas en la universidad no es percibida como artificio, como capricho de algún sector, sino como curso natural de las cosas, como condición del proceso político del país, como fuerza interior de la propia dinámica del quehacer universitario. La apelación a luchar por reformar nuestras universidades no pertenece de entrada a una fracción particular del mundo político o de la propia institución. Pertenece a ese extendido sentimiento que recorre todos los ámbitos y sectores según el cual hemos llegado a una situación límite que no puede ser superada con las fórmulas remediales del pasado. Es así como la atmósfera de la reforma universitaria recorre estos espacios: sin que signifique en sí misma un “plan de acción”, representa empero una señal de posibilidades, un horizonte hacia el cual puede ser convocada la voluntad de los actores.

Así pues, la discusión sustantiva sobre modelos de reformas no está hoy recogida en denominaciones grupales. Tal vez esa discusión de

fondo sobre distintas opciones respecto a la agenda de cambios pueda estar en el seno mismo de los movimientos de reformas (movimientos éstos que conviven sin problemas bajo el paraguas genérico de reforma universitaria).

Mientras tanto, parece evidente que cualquier cambio significativo que se intente en nuestras universidades va a suponer cambios importantes en el orden curricular. Pero lo inverso no es verdad: como hemos señalado, las reformas curriculares que ocurren con frecuencia no suponen necesariamente cambios significativos en los ejes medulares del mundo académico. Esta aparente paradoja se ha convertido en los últimos años en una suerte síndrome del fracaso anunciado. Se sabe de antemano que los grandes esfuerzos por reformar planes de estudios (sin conexión con cambios en el episteme dominante y ajustes estructurales en el conjunto del sistema) se reducen en el mejor de los casos a mejoras funcionales en la gestión académica. Pero rara vez estos proyectos logran hacerse cargo de vectores sustantivos de la universidad misma.

Existe un efecto de trivialización de todo lo que atiende a la currícula por la negativa experiencia de esfuerzos de todo tipo sistemáticamente anulados en su trascendencia. Este panorama ha acumulado un pasivo muy difícil de superar a la hora de replantear la cuestión de las reformas curriculares de cara a transformaciones de fondo de la universidad misma. El escepticismo y la desconfianza afloran naturalmente. ¿Quién garantiza que esta vez sí será? ¿Cómo sostener consistentemente la conexión entre diseño curricular y cambio de lógicas y sentidos en la gestión de saberes?

Un fenómeno similar ocurre en el ámbito de la administración: cualquier cambio verdadero que se plantee en el modelo universitario actual debe arrastrar una nueva visión de los estilos de gestión. Pero a la inversa no funciona: los cambios administrativos casi nunca están asociados a transformaciones de envergadura en el modelo de universidad que tenemos. Hay aquí también un enorme pasivo que se ha acumulado a lo largo de décadas en las que se ha pretendido desplazar el debate de fondo sobre el agotamiento del paradigma Moderno de universidad por maquillajes “administrativos” que dejan las cosas en el mismo lugar.

Como ocurre también para la esfera de las reformas curriculares, en el ámbito administrativo se genera el mito según el cual los temas de gestión son asuntos de orden técnico sobre los que no hay debate de fondo. Esta ingenuidad termina instalando un cierto sentido común en el que resulta casi imposible entablar un debate serio sobre concepciones epistemológicas cardinales sobre la organización, sobre modelo de gestión, modelos pedagógicos, etc.

En la actualidad, parece claro que los programas de reformas que intentan concertarse en distintas agendas incluyen todos los ámbitos y ejes que definen la naturaleza misma de la universidad. Ningún campo está exceptuado. Todas las dimensiones están en discusión. Es probable que los operadores privilegien éste o aquél vector pero, en todo caso, las políticas de reforma que logren cristalizar tendrán que hacerse cargo de todas las dimensiones del sistema.

El estancamiento de los procesos de cambios en las universidades suele estar asociado con las dinámicas burocráticas desde las cuales son pensados y agenciados estos cambios. Puede constatare que con frecuencia las autoridades producen grandes resoluciones de organismo de dirección en las que las reforman aparecen “decretadas”. Estos mandatos son sistemáticamente desoídos por la comunidad académica, no sólo por la poca legitimidad de los gobiernos universitarios, sino también por la impronta demagógica y oportunista que rodean a este tipo de proclamas. Los actores internos suelen ser muy escépticos respecto a programas de transformación comandados por autoridades universitarias. La acumulación de fracasos y proyectos truncados es parte de la vida cotidiana en todas las universidades del país. Las comunidades de base son convocadas en períodos electorales para acompañar promesas de cambio. La experiencia indica que la gestión de equipos rectorales, decanales y de otro nivel guarda poca relación con la ejecución efectiva de programas de transformación académica. Se explica entonces el descrédito de este tipo de promesas, el desencanto de la comunidad universitaria respecto a la esperanza de cambios verdaderos, la existencia de intereses objetivos en mantener el status quo por parte de sectores que se benefician con el actual estado de cosas.

La realidad nos muestra que en ninguna institución universitaria se ha producido una transformación académica de envergadura

“decretada” por autoridades. Ello no condena a estos operadores al rol de “enemigos” de las reformas. Lo que indica simplemente es la dificultad de impulsar procesos significativos de cambio apelando a la autoridad, al status o a la influencia de la función directiva. Sea por la complejidad socio-política de estas organizaciones, sea por la poca credibilidad del sistema de gobierno, sea por el síndrome de resistencia al cambio, lo cierto es que se constata un límite muy severo más allá del cual los enunciados reformadores se condenan a simples arengas burocráticas.

Por su parte, el involucramiento del movimiento estudiantil en los procesos de reforma universitaria constituye uno de los desafíos de cualquier estrategia exitosa en este campo. Pero ello evidencia, al mismo tiempo, que este sector no está operando en la actualidad como el factor dinamizador de estos procesos⁶ y que la base profesoral tampoco está en la vanguardia: sea en la generación de propuestas, sea en la impulsión de luchas específicas por la transformación en cualquier nivel. La apelación a una reforma “desde abajo” tiene el significado político de reconocer los límites de una “auto-transformación” que arriesga cuotas de poder e intereses objetivos. Apela también a la acción directa de la gente, a la elaboración espontánea de propuestas, al rechazo de las prácticas tradicionales que terminan secuestrando la iniciativa autónoma de cada operador. No hay un “sujeto” predestinado de la reforma (como pudo serlo de hecho el movimiento estudiantil en las luchas en Venezuela, Argentina o México) pero parece evidente que un movimiento de abajo hacia arriba tiene la ventaja de movilizar energías críticas que no pueden ser “decretadas” desde la cúspide. Este efecto movilizador de iniciativas nacidas en las comunidades directamente interpeladas es un combustible insustituible en la profundización y sostenimiento de los planes de reforma.

Poner el énfasis en las comunidades de base posibilita, además, la creación de compromisos crecientes entre la gente y sus proposiciones. En clima de incertidumbre, escepticismo y desmovilización no es poca cosa lograr que colectivos múltiples y heterogéneos se ganen para impulsar iniciativas de transformación.

⁶ En otras épocas esto aparecía evidente por sí mismo: el movimiento estudiantil organizado fue la fuerza motriz de los procesos de renovación (modernización), reforma o transformación universitaria.

Como se ha indicado con anterioridad, la profundidad misma de la crisis universitaria opera como motivación inicial para activar propuestas y animar las luchas por los cambios. Pero este impulso inicial debe hacerse sostenido y duradero para poder incidir verdaderamente en los sistemas organizacionales y sus lógicas profundas.

En varios escenarios universitarios se plantea la lucha por reformas como una tarea –también—legislativa. Abundan los decretos, resoluciones, reglamentos y normas que intentan regular algún proceso que se inicia, alguna iniciativa nueva, alguna creación institucional. De igual modo –aunque en sentido inverso—el sistema normativo vigente es percibido con frecuencia como un obstáculo para introducir innovaciones, como límite para los procesos de reforma.

La coyuntura luce propicia para que los asuntos legales no sirvan de coartada para escamotear cuestiones sustantivas. Al contrario, el debate sobre las “leyes”, permite remover la maraña normativo-burocrática que se interpone, con frecuencia, como excusa para frenar iniciativas de cambio. La protección legal del *status quo* ya no podrá servir de escudo para boicotear la transformación de estas organizaciones, pues la “Ley” puede proveer los instrumentos que faciliten y estimulen los cambios institucionales que son perentorios.

El problema es que ello no se hará por la fuerza heurística de la “Ley” misma o por un mandato de la autoridad del Estado. Sabemos que la cultura académica instalada ofrece toda clase de resistencia y que las prácticas tradicionales que habitan en estas organizaciones generan inercias muy difíciles de erradicar. Tanto en lo que concierne a la discusión sobre los aspectos legales, como en lo atinente a la plataforma normativa de cada universidad, se plantea una dura batalla por construir una juridicidad que vaya acompasada con los contenidos de los cambios profundos que han de producirse.

En este sentido, la experiencia histórica indica que hasta hace muy poco, el Estado era una figura inexistente en lo que corresponde a fijar los horizontes de desarrollo del sistema universitario. En su lugar, los gobiernos que se sucedieron en el último medio siglo, intentaron distintas estrategias de control, orientación o incidencia con grados muy desiguales de impacto efectivo. Es claro que el modelo de universidades autónomas ha sido históricamente muy refractario a la incidencia de políticas o decisiones provenientes del ámbito gubernamental. Los

demás subsistemas (universidades experimentales, o sectoriales, Colegios e Institutos Universitarios, Politécnicos, Tecnológicos, etc.) se desarrollaron bajo la tutela de los gobiernos de turnos con una larga lista de secuelas que todavía se padecen.

En la coyuntura actual comienza a vislumbrarse otro modelo de articulación Estado-Gobierno-Universidad. Tanto en lo que se contempla constitucionalmente, como en la manera como se asume la cuestión universitaria desde los propios gobiernos. No sólo existen entes rectores para el sistema universitario, sino que se ha explicitado un cuerpo de *políticas* que comienza a fijar con cierta claridad, las reglas de juego para el desenvolvimiento del sector. En la medida en que la definición de *políticas* se convierte en la base para la toma de decisiones y para la propia dinámica del sector, es posible avizorar modalidades de relacionamiento que favorezcan las estrategias de transformación de todo el sistema.

Por su parte, los fracasos y frustraciones que los intentos de cambios han acumulado en las últimas décadas, ha estimulado distintas experiencias transversales que coloca a ciertos operadores tradicionales a la cabeza de las demandas por las reformas. De ese modo hemos conocido ciertas oleadas en las que los gremios profesoraes han tomado la bandera de la transformación académica. De allí han surgido propuestas, proyectos, diagnósticos de la situación universitaria, muy valiosos. Para algunos sectores estas iniciativas aparecían como extralimitaciones de la función sindical. Para otros, se justificó esta preocupación como parte del interés del cuerpo profesoral por los asuntos académicos. De cualquier modo, puede constatarse que la lucha gremial apareció en cierto momento aparejada con una cierta agenda de transformación universitaria. No hubo cambios significativos en ninguna institución que pudieran ser atribuidos a esta variante de la agenda de reformas. Tal vez pueda evaluarse esta experiencia como una contribución a estimular un cierto clima favorable a las transformaciones académicas. Desde luego, en la medida en que el sector profesoral o el movimiento sindical aparecen como parte sensible de las realidades a transformar, en esa medida se transparenta el mar de fondo en el que se debaten las buenas intenciones de los gremios (tanto en el ámbito de cada institución, como en los niveles federativos). Parece claro que en la nueva coyuntura es indispensable involucrar a

fondo a los sectores gremiales (estudiantes, empleados, profesores, colegios profesionales) para concertar agendas de transformación.

En todo caso, lo que aparece en el horizonte con toda claridad, es que un cierto imaginario de cambio se ha posicionado en la agenda mundial de la reforma universitaria. No existe un atributo preciso para esta palabra, ni mucho menos una elección conciente con relación al universo semiológico donde habita todo un repertorio conceptual usado de modo intercambiable: puede sustituirse sin problemas por “cambio”, “transformación”, “renovación”, e incluso “transfiguración”. Viendo este problema un poco más de cerca es posible desplegar una argumentación consistente a favor de contenidos intransferibles. Es decir, una cierta correspondencia entre visiones y conceptos, entre paradigmas y términos utilizados. Así, la denominación de “reforma universitaria” no sería una expresión periodística que describe técnicamente las reformas realmente existentes en el ámbito universitario.

Estaríamos en presencia, más bien, de una caracterización, de una *Agenda* de algún modo comprometida con un cierto entorno epistemológico, con una determinada visión de la academia, la educación, la ciencia y la tecnología, los saberes populares, algunos de cuyos elementos destacados son los siguientes⁷:

- a. **La Pertinencia Social**, exigida cada vez con mayor fuerza. Sin embargo, esta exigencia es inseparable de las instancias de enunciación y de los enfoques y desde los cuales se realiza: para unos, la pertinencia se define como adecuación a demandas económicas o sociales concretas, tal es el caso de las exigencias de profesionalización planteadas desde el mercado laboral o de los requerimientos de la investigación estrictamente asociada a la solución de problemas locales y regionales. Para otros, la pertinencia refiere al cumplimiento de objetivos más amplios como la generación de conocimientos científicos y tecnológicos, y la formación científica y tecnológica, en cuanto condiciones fundamentales del desarrollo económico y social, la creación de bienes culturales y simbólicos, tales como la investigación social y humanística, los valores consustanciales al ejercicio de ciudadanía

⁷ Retomamos aquí los criterios que sustentaron la creación de la Universidad Bolivariana de Venezuela, incluidos en: Universidad Bolivariana de Venezuela, Documento Rector. Caracas, 2003.

y a la profundización de la democracia, la elevación del nivel cultural, educativo y crítico de los diversos sectores sociales.

- b. **La Democracia**, entendida como un concepto que emerge de la voluntad de participación, y en condiciones de igualdad, de quienes hacen vida en sus espacios. Se traduce en la idea y práctica de un gobierno universitario de talante democrático, el cual implica no sólo la intención de hacer presentes a los distintos sectores que componen a la universidad en la toma de decisiones, sino también, y esencialmente, en las sensibilidades democráticas instaladas en las formas de concebir y practicar la dirección de los asuntos universitarios con claros sentidos de igualdad y de justicia. Se expresa, asimismo, en la potenciación de sus prácticas de investigación, enseñanza e inserción social, cruzadas por la reflexión, como ejercicio de pensamiento libre, de comprensión y crítica frente a toda forma de encuadramiento y disciplinamiento normalizador de los sujetos, comenzando por las que funcionan en la universidad misma. Así como en la expansión de permanentes espacios de debate y de investigación ética que vinculen su quehacer con cuestiones sociales tales como la exclusión, la economía social, el nuevo orden mundial, la sociedad de derechos, la resignificación de la política, la democracia y la ciudadanía, las nuevas lógicas y prácticas culturales asociadas a las nuevas tecnologías de información y comunicación, la salud pública, la educación, la ecología y el desarrollo sustentable, entre otras. En tal sentido, el ejercicio de la democracia universitaria constituye uno de los aportes fundamentales de la universidad a la formación ciudadana y al fortalecimiento de la democracia como forma de vida política.
- c. **La Equidad**, pues cualquier propuesta de reforma implica asumir, sin ambigüedades, el compromiso de la universidad, que coloca en primer plano su lucha frontal contra todas las formas de exclusión. En tanto expresión fundamental de esta lucha, es impostergable debatir y buscar alternativas para enfrentar la situación de iniquidad que hoy caracteriza tanto el acceso a la universidad como las condiciones convergentes en los logros educativos de quienes acceden a ella; un álgido asunto en

sociedades que, como la nuestra, están marcadas por una profunda desigualdad económica y por manifiestas prácticas de exclusión e injusticia social. Como sabemos, estos principios se cumplen precariamente en detrimento de grupos sociales históricamente excluidos, por la conjunción de razones económicas, sociales, culturales, educativas, geográficas, así como de tradiciones y de comportamientos internos a las instituciones. Por esto, la puesta en escena de la equidad en la educación universitaria comporta la atención a los grupos más vulnerables de nuestras sociedades, ya que sin ello no puede haber impacto de esta educación en la construcción de una sociedad más justa. La educación es la vía para la construcción de una sociedad más justa y democrática, ella brinda las posibilidades para que amplios sectores sociales tengan acceso a bienes materiales y culturales. Estamos obligados a indagar en lo que hemos hecho o hemos dejado de hacer para que la iniquidad en el acceso y en la obtención de logros educativos sea una marca de la institución universitaria, a explorar lo que podemos hacer para que esta marca vaya borrándose, pues entre los asuntos vitales en juego está el papel que la universidad ha de cumplir en los *procesos efectivos de democratización social, cultural y política*. Hablamos de un asunto que se inscribe en la postulación de una irrestricta apuesta cuyos espacios de realización involucran la confluencia de voluntades, las necesarias sinergias intra e interinstitucionales y, sobre todo, la emergencia de una nueva manera de pensar y objetivar los vínculos entre universidad, sociedad y Estado.

- d. **La Calidad e Innovación**, que asume el enfoque integral de calidad que apunta a los procesos que impulsan a las instituciones de educación superior al logro de metas cada vez más altas y a cumplir de manera satisfactoria con las responsabilidades y expectativas que le son planteadas, entre éstas, las que son de impacto y proyección en su entorno social.
- e. **La Autonomía Responsable**, pues la naturaleza académica de las instituciones de educación superior, se vincula con la autonomía como valor sustantivo de las mismas. La autonomía de dichas instituciones refiere a las relaciones de estas instituciones con el

Estado y la sociedad y, ejercida en los marcos jurídicos de la sociedad, constituye el soporte fundamental de la libertad de cátedra e investigación como expresión, en la vida interna de las instituciones, del derecho a la libertad de pensamiento y expresión. Tal y como la entendemos, la autonomía institucional es una autonomía responsable, en el sentido de que comporta el deber de responder ante el Estado y ante la sociedad por lo que ellas realizan en el cumplimiento de su misión. La autonomía institucional, en consecuencia, no excluye la rendición social de cuentas o resultados de su quehacer, no sólo en lo que atañe al uso de los recursos financieros sino también, y en lo fundamental, en lo concerniente a las actividades de docencia, investigación y extensión. De ello se desprende que la autonomía tiene expresión en el ejercicio de participación democrática de sus cuerpos académicos, en el predominio de los criterios académicos por encima de los de carácter personal, grupal, político o ideológico; en los distintos aspectos de la actividad universitaria; en la innovación de procesos académicos y de gestión, característica de la experimentalidad; en la inviolabilidad del recinto universitario; y en la rendición social de cuentas o resultados de su quehacer en lo concerniente a las actividades de formación, creación intelectual y vinculación social, tanto como al uso de los recursos que la sociedad le otorga.

- f. ***El Ejercicio del Pensamiento Crítico***, pues la universidad no sólo es un espacio de creación de conocimientos, de formación y de inserción social, sino también de reflexión como acto que involucra el crear y dar sentidos a lo que se piensa, se dice y se hace. Es el ejercicio de la reflexión lo que hace de ella una comunidad plural de pensamiento que asume el pensamiento libre, la duda fructífera, la voz problematizadora y el debate como condiciones para comprender y saber posicionarse ante los fenómenos que definen la compleja situación histórica del presente, ante los problemas éticos de los modelos de desarrollo, del conocimiento, de la política, la cultura democrática, la economía, la comunicación, la educación, la universidad misma; para recrear como diálogo vivo los vínculos con nuestra tradición cultural e intelectual y con el pensamiento universal, para

redefinir las formas de relación con el saber y sustentar epistemológica, social y éticamente sus plurales ámbitos, propuestas y formas de acción individual y colectiva.

- g. *La Formación Integral***, pues, la organización y el quehacer académicos de las instituciones de educación superior en los que se aprende a saber, se sabe aprender y se sabe enseñar, tienen como finalidad fundamental la formación de sus estudiantes, entendida ésta «como un proceso complejo, abierto e inacabado mediante el cual se contribuye no sólo a desarrollar competencias profesionales, sino también y, fundamentalmente, a forjar en los estudiantes nuevas actitudes y competencias intelectuales; nuevas formas de vivir en sociedad movilizadas por la resignificación de los valores de justicia, libertad, solidaridad y reconocimiento de la diferencia, tanto como por el sentido de lo justo y del bien común; nuevas maneras de relacionarnos con nuestra memoria colectiva, con el mundo en que vivimos, con los otros y con nosotros mismos; lo que implica la sensibilización ante las dimensiones éticas y estéticas de nuestra existencia». El enfoque de la formación integral permite revitalizar la función educadora de dichas instituciones y su importancia parte del reconocimiento relativo al «hecho de que nuestros problemas no son sólo de orden técnico, científico y económico, sino también de carácter social, cultural y ético, es decir, problemas cuya comprensión y solución requieren capacidad de análisis social, compromiso con la consolidación de espacios democráticos y de una sociedad más justa, y el ejercicio de valores éticos. De ahí que las instituciones deban fortalecer la formación integral asumiéndola como el aspecto central de su función docente y de su responsabilidad social».
- h. *La Educación Humanística y Ética***, ya que las sociedades de hoy enfrentan un sinfín de crisis, todas simultáneas y todas interrelacionadas. Entre ellas forman fila las guerras, la destrucción ambiental, la brecha de desarrollo entre el Norte y el Sur, las divisiones de naturaleza étnica, religiosa o idiomática. El camino hacia las soluciones puede parecer demasiado remoto y, sus escollos, terminan por intimidar. Ante ello, la educación puede

seguir un curso de desarrollo aislado de toda consideración por la vida humana, o, por el contrario, hacerse cargo de las preguntas relativas a nuestra condición humana: ¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Se trata de preguntas que involucran la necesidad de romper con el pensamiento fragmentario y reduccionista de lo humano, que ha disuelto la complejidad de la condición humana. Y, por ende, la puesta en juego de un nuevo modo de pensar que permita comprender la unidad de lo humano en la diversidad; la unidad de la cultura en la singularidad de cada cultura, el carácter a la vez singular y múltiple de cada ser humano como ser complejo que no sólo vive de racionalidad y de técnica, que es al mismo tiempo racional y delirante, trabajador y lúdico, empírico e imaginador, económico y dilapidador, prosaico y poético (al mejor estilo Moriniano). El estudio de la complejidad de la condición humana «como una de las vocaciones esenciales de la educación... conducirá a la toma de conocimientos, esto es, de conciencia, de la condición común a todos los humanos, y de la muy rica y necesaria diversidad de los individuos, de los pueblos, de las culturas, sobre nuestro arraigamiento como ciudadanos de la Tierra» (Edgar Morin). En tal sentido, podemos decir que una educación humanística y ética como la que reclama nuestro tiempo, debe hacerse responsable de las condiciones que hacen de los ciudadanos de hoy, ciudadanos de la Tierra. Una educación humanística es indispensable para el ejercicio de una ciudadanía asumida con criterio, a la vez, político y ético, y en perspectiva, al mismo tiempo, local y universal.

- i. ***La Educación a lo Largo de la Vida***, como concepto asociado a una perspectiva de la educación, para encarar los retos que tienen ante sí las instituciones, como resultado de la vertiginosidad de los cambios en las dinámicas del conocimiento, en los campos económicos, sociales, políticos, tecnológicos y culturales, y de las formas de desempeño individual y colectivo en ellas. En este sentido, la educación a lo largo de toda la vida se reconoce como una necesidad insoslayable y como una exigencia democrática que procura el acceso a oportunidades educativas múltiples y flexibles, tanto desde el punto de vista de los ámbitos, contenidos,

experiencias, trayectos y niveles, como desde el ángulo de los diversos sectores de la población a los cuales van dirigidas.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Alex Fergusson Laguna, es Profesor e Investigador en Ecología Humana, Facultad de Ciencias. Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Biología de la misma universidad, Doctor en Ciencias, de esta Universidad y Especialista en Alta Gerencia de la Negociación, de la Universidad Metropolitana (UNIMET). Fue miembro del equipo fundador del Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, e investigador integrante del mismo. Ha sido conferencista invitado en universidades venezolanas y del exterior. Autor de diversos artículos en torno a educación superior, universidad y medioambiente. Entre sus artículos se encuentran: Lanz, R., A. Fergusson y A. Marcuzzi. "Procesos de reforma en la educación superior en América Latina y El Caribe". En: *Informe sobre la Educación Superior en América Latina y El Caribe 2000-2005*. Caracas, UNESCO-IESALC, 2006; "Tecnología, ecología y sociedad: un debate necesario". En: *Ni una sola ciencia, ni una sola técnica*. Serie Debate Abierto. Ediciones del Ministerio del Poder Popular para la Ciencia y la Tecnología, Caracas, 2008; *Venezuela: La cuestión ambiental y el desarrollo*, Ediciones del Ministerio del Poder Popular para la Ciencia y la Tecnología, Caracas, 2008; con E. Szeplaki: *La Agenda 21 en América Latina y el Caribe. 20 años después de Río*. Ediciones Parlatino. Caracas, 2012; *El Arte de la Negociación en Venezuela*. Ediciones Punto de Encuentro, Caracas. 2013.

Álvaro B. Márquez-Fernández, es Profesor Titular, *Eméritus*, de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia (LUZ), Maracaibo, Venezuela. *Licenciado y Magister en Filosofía*, LUZ. *Diploma de Estudios Profundos (D.E.A) y Doctor en Filosofía*, por la Universidad de París I, Panteón-Sorbona, Francia. *Diplomado en Filosofía para Niños y Niñas*, por la Federación Internacional de Filosofía para Niños y Niñas, del Principado de Asturias, España. *Director Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, (CESA-LUZ). Profesor del Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades y Educación; Doctorado en Gerencia Pública de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (LUZ). Profesor e investigador: Centro de Filosofía para Niños y Niñas de la Facultad de

Filosofía y Teología de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA); Maestría en Filosofía, mención Pensamiento Latinoamericano (UNICA). Responsable del programa de investigación (CONDES-LUZ): *Interculturalidad y razón epistémica en América Latina*. Autor y co-autor de varios libros y numerosos artículos sobre ética y filosofía intercultural latinoamericana.

Javier Biardeau Restrepo, es Sociólogo y Magister en Planificación del Desarrollo (CENDES-UCV, 1999). Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV, dedicado al campo de conocimiento de los Estudios Latinoamericanos, la Sociología Política y los Estudios del Desarrollo en el contexto del debate sobre los procesos de modernización refleja y la Modernidad trunca y dependiente en América Latina. Ha dictado múltiples conferencias en diversas universidades venezolanas. Es autor de numerosos artículos y ensayos en Revistas y libros. Actualmente investiga los desafíos de los proyectos de izquierda y las transiciones postcapitalistas en la región.

M^a Lourdes C. González Luis (Kory), es Catedrática de Historia de la Educación Latinoamericana en la Universidad de La Laguna (Tenerife-Canarias). Co-directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEILAM) de la Universidad de La Laguna. Doctora en Filosofía y Ciencias de la Educación de esta Universidad. Ha sido conferencista invitada en universidades españolas y del exterior. Ha publicado varios libros y numerosos ensayos, entre los cuales se encuentran: “La Paradoja Maldita: entre el sueño y la vigilia”, en *Confines teóricos de la comunidad y alteridad política*, RELEA, Revista del CIPOST, Vol. 15, n^o 30, Caracas 2009; “Utopía sacrificada, utopía traidora, utopía inconclusa”, en *Daimon. Revista de Filosofía*. Ediciones Universidad de Murcia, Suplemento 4, 2011; “Del Ereignis al Andenken o la metáfora del habitar”, en Oñate, T.; Sierra, A. y otros eds.: *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, Ed. Dykinson, S.L, Madrid, 2013. Autora y Co-editora de *Razón, Utopía, y Ética de la Emancipación. Reflexiones ante el Bicentenario de las Independencias Iberoamericanas*. Ediciones Laertes, Serie Logoi, Barcelona 2011.

Magaldy Téllez es Profesora Titular jubilada de la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Educación y Doctora en Ciencias Sociales por esta misma Universidad. Fue miembro del equipo fundador del Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, e investigadora integrante del mismo. Actualmente se desempeña como Decana de Educación Avanzada de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Ha sido conferencista invitada en universidades venezolanas y del exterior. Ha publicado numerosos artículos y ensayos, entre los cuales se encuentran: “Las formas de hacer(se) con las palabras. Notas para repensar los vínculos entre educación y política”, en G. Valera Villegas y G. Madriz (editores). *Filosofías del buen vivir, del mal vivir y otros ensayos*. Ediciones del Solar, Caracas, 2012; “Claves para pensar la transformación universitaria (y actuar en consecuencia)”, en *Educación y Ciencias Humanas*. N° 30, 2012. Es co-autora, con C. Skliar, del libro *Conmover la educación. Ensayos para una pedagogía de la diferencia*. Editorial Novedades Educativas, Buenos Aires, 2008.

Gregorio Valera-Villegas es Profesor titular de filosofía de la educación de la Universidad Central de Venezuela y de la Universidad Simón Rodríguez. Ha sido investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Premio Municipal de Literatura 2010, Mención Ensayo del Municipio Libertador del Distrito Capital, Caracas. Ha sido conferencista invitado en universidades venezolanas y del exterior. Es Editor-Jefe de *Ensayo y Error* (Revista de Educación y Ciencias Sociales). Entre sus publicaciones pueden destacarse: *Pedagogía de la alteridad. Una dialógica del encuentro con el otro* (2002); *Tiempo, relato y formación. Una lectura antropológica del paria*, (2006); *El lector inquieto. Formación, tiempo y cuerpo*, (2012); *Identidad y reconocimiento. Filosofía, pedagogía, sujeto* (2012); *Fenomenología del sujeto lector* (2013). Valera Villegas, Gregorio y Madriz, Gladys. *Una hermenéutica de la formación de sí. Lectura, escritura y experiencia* (2006); con Madriz, Gladys. “Las letras en el tejido de la vida. Literatura del yo y educación”, en Jorge Larrosa y Carlos Skliar (Coords), *Entre Pedagogía y Literatura* (2005).

Jesús Puerta, es Profesor Titular jubilado de la Universidad de Carabobo. Licenciado en Comunicación Social. Magister en Literatura Latinoamericana. Doctor en Ciencias Sociales. Fundador del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Carabobo. Coordinador de la Mención Estudios Culturales Doctorado de Ciencias Sociales Universidad de Carabobo. Director de la revista *ESTUDIOS CULTURALES*. Ha sido conferencista invitado en universidades venezolanas. Autor diversos artículos, así como de cuatro libros sobre narrativa literaria y cuatro libros sobre de teoría social y crítica literaria. Recientemente obtuvo el Premio Nacional de Ensayo, otorgado por el Centro de Estudios Rómulo Gallegos, Venezuela.

Eduardo J. Rivero Guevara, es Licenciado en Educación mención Ciencias Sociales; Profesor de la Universidad de Carabobo, Facultad de Ciencias de la Educación. Su actividad académica la desarrolló en el Departamento de Ciencias Sociales de la mencionada Facultad. Fue Coordinador de la Cátedra de Sociología y Antropología del mismo Departamento. Integró la comisión de Asesoría Académica del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria 2008-2010. Actualmente es parte de una Comisión de Asesoría en el área Sociohistórica de la Gobernación del estado Sucre.

Nelly Nieves Sozaya, es Socióloga egresada de la Universidad Central de Venezuela. Realizó estudios de Administración de Programas Voluntarios (SISV Chile 1972), Política Científica y Tecnológica (Brasil 1983), Planificación y Gestión del Ordenamiento Territorial (CENDES-UCV, 1988) y obtuvo el grado de Maestría en Ordenación del Territorio (Universidad de los Andes, 1994). Se ha desempeñado como profesora en la Universidad Experimental de los Llanos Ezequiel Zamora y como Directora Académica del Programa Sociología del Desarrollo (1979-96). Durante los últimos años de su experiencia académica ha participado en los proyectos de interlocución social en: Eje Patrimonial Boulevard Sabana Grande, Vivienda y Hábitat Tiquire Flores, Sistema de Ciudades, Centros Poblados Faja Petrolífera del Orinoco e Invepal como modelo de gestión obrera socialista.

Carmen Irene Rivero, es Socióloga, egresada de la Universidad Central de Venezuela. Obtuvo su Doctorado en Ciencias Sociales, en la Universidad de Carabobo. Es profesora Jubilada de la Universidad de Carabobo, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Fue profesora en Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, de la Universidad Central de Venezuela. Se desempeñó como Subdirectora de Investigación, en el Núcleo de Educación Avanzada, Valencia, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Ha publicado diversos artículos en revistas universitarias, así como diversos libros en las áreas de epistemología y política.

Jonatan Alzuru Aponte, es Licenciado en Filosofía y Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Actualmente es profesor invitado del Doctorado en Filosofía y del Centro de Investigaciones Estéticas de la Universidad de Los Andes. Fue Director del Centro de Investigaciones Postdoctorales y de la Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (2008-2011) de la UCV. Coordinó el Programa Postdoctoral Estudios de la Vida Cotidiana en el CIPOST. Ha compilado: *Miradas Múltiples: Homenaje a Rigoberto Lanz*, Bid & Co, 2014; *Ficciones Culturales*, Bid & Co, 2012; *Fragmentos de un Hacer*, Bid & Co, 2010; *Latinoamérica en Diálogo*, Faces-UCV, 2008. De su autoría: *Bocetos para una estética del vivir*, Bid & Co, 2009; *Oscura Lucidez*: Armando Rojas Guardia, Bid & Co, 2013. Ha publicado artículos en revistas arbitradas nacionales e internacionales.

Eric Núñez Lira, es sociólogo egresado, en 1971, de la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Tiene estudios de Especialización y Maestría, sobre África, Asia y El Caribe. Fue Profesor en la Escuela de Educación, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (1974-2003) y del Seminario de Postgrado con el Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO-La Habana; así como Director del Proyecto de Estudios sobre Medio Oriente, 1989-1990. Se desempeñó como Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo (1991-1994) y como Director del Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de esta Universidad (1999-2001). Fue fundador del Taller de Investigación Militante en la Universidad de Carabobo y participante de dicho Taller

en diversas universidades del país, Fue miembro del equipo fundador del Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Ha sido conferencista en múltiples seminarios postdoctorales organizados en diversas universidades del país. Actualmente se desempeña como Subdirector de Investigación en el Núcleo Regional d Educación Avanzada Valencia, de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

Esta edición consta de 1000 ejemplares y se terminó de imprimir
el mes de marzo de 2015

En este libro se reúnen escritos dedicados a la obra de Rigoberto Lanz, realizados por distintos compañeros y compañeras de su viaje intelectual que, en la diversidad de interpretaciones, hacen emerger la poliédrica mirada de este pensador como la de un contemporáneo que no solo intervino con voz propia en los debates sino que solía cuestionar los términos en que los mismos se planteaban; de un pensador cuya voz seguirá siendo incómoda para quienes se niegan a comprender lo que acontece y nos acontece.

La apuesta por un pensamiento posmoderno crítico radical fue el punto medular de la agenda propuesta por Rigoberto Lanz para los próximos tiempos; una apuesta que no dudamos en situar en el creciente abismo entre las experiencias sociales, culturales y políticas, y las viejas herramientas conceptuales. Entre otras razones, porque el reconocimiento de este abismo que es también el que se abre entre el poder de las palabras y las intranquilidades que reúne el mundo contemporáneo, hizo de la obra de Rigoberto Lanz un radical distanciamiento con toda forma de simplificación, de reduccionismo, de dogmatismo, una traducción de la experiencia de pensar sin fronteras, a lo que se debe la presencia de diversos registros procedentes del debate filosófico y de las ciencias sociales, así como de diversos pensadores con los que mantuvo una conflictiva relación.

Al espesor de este pensamiento en América Latina, aportó significativamente la obra de Rigoberto Lanz, contribuyendo así a la construcción de la posibilidad de una plataforma de debate ligada a la multiplicidad de subjetividades emergentes, a las nuevas formas de socialidad y a la formulación de proyectos emancipatorios, ya no como los sueños modernos de la emancipación por la razón, sino como despliegue de las luchas que comportan la reinención del cuerpo y del lenguaje, es decir, su liberación respecto de las lógicas del poder y la dominación, para mostrar que es posible vivir de otro modo.

edea
ediciones

Decanato de Educación Avanzada



Gobierno Bolivariano
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular
para Educación Universitaria,
Ciencia y Tecnología



Universidad Nacional Experimental
Simón Rodríguez