

Rigoberto LANZ
Democracia, política y discurso crítico
en la América Latina

Rigoberto LANZ:
Democracy, Politics and Critical
Discourse in Latin America

Elda MORALES/ Ana Irene MÉNDEZ

Escuela de Comunicación Social. Universidad del Zulia, Maracaibo.

RESUMEN

En esta entrevista el conocido sociólogo venezolano Rigoberto Lanz, nos presenta su interpretación, desde una postura postmoderna-crítica, de la realidad social y el desarrollo político de la democracia en la América Latina, en un contexto histórico donde la globalización y el pensamiento único parecen que han logrado –aunque cueste aceptarlo– perfilar el sentido de la historia. Se confiesa un escéptico del valor positivista del conocimiento, en cualquiera de sus versiones, porque siempre prevalece una dogmática racionalista que termina interfiriendo con la subjetividad incondicionada de las prácticas sociales. Para Lanz la alternativa frente a las debilidades de la democracia y a las concepciones anacrónicas de la política, debe surgir de una posición *preformativa*, de un pensamiento que se desempeña *críticamente*, cónsona con la discursividad de los nuevos paradigmas que parten de una mayéutica de la pluralidad y de la polisemia de la realidad compleja de los movimientos la historia presente.

Palabras clave: Democracia, América Latina, política, crítica.

ABSTRACT

In this interview with the well-known Venezuelan sociologist Rigoberto Lanz, he presents us with his interpretation, from a critical postmodern posture, of the social reality and political development of democracy in Latin America in an historical context where globalization and united thought seem to have determined, even when it is difficult to accept it, the conformation of the profile of historic sense. He claims to be skeptical of the positivist value of knowledge, in any of its versions, because dogmatic rationalism always prevails and will end by infringing on the non-conditioned subjectivity of social practices. For Lanz, the alternative to the weaknesses of democracy and the anachronistic conceptions of politics must come from a pre-formative position, from a philosophy that functions critically, in consonance with the discursiveness of paradigms that are based on a notion of plurality and of the multiplicity of a complex reality in the movements of present history.

Key words: Democracy, Latin America, politics, criticism.

*“Siempre habrá que negociar,
siempre habrá que disputar y el conflicto
me parece que es el nervio de toda la vida social”.*

Hoy nuestro quehacer es tomado por asalto. Desprevenidos estamos frente a una realidad política y social que como avalancha se asoma y no hemos construido a cabalidad las herramientas teóricas para hacer una lectura profunda de los hechos y de la dinámica de la realidad, cuando se impone la urgencia de los cambios.

Somos espectadores y lectores desprevenidos de un discurso informativo que sufre de una ceguera teórica sin precedentes: una lectura fragmentada y a la vez dispendiosa del hecho político. Que no sólo se explica por el espectáculo mediático que resulta coherente y conciliador con los intereses que por tradición los grupos hegemónicos han defendido, sino que ahora surge la figura de un sector intelectual a su servicio, que por abandono temporal de su quehacer, se ve seducido por la palabra difusa, instantánea y perversa.

Cuando a diario nos encontramos con espacios académicos desarticulados, sin vínculos con un proyecto de transformación de la universidad y con ella de la sociedad misma, porque cada día se hace menos visible, menos real, porque desde hace tiempo no se piensa, se hace necesario acudir a intelectuales como Rigoberto Lanz para hacer un ejercicio teórico que nos vincule con la realidad.

Creemos que en medio de este clima cultural y político no podemos tener un mejor interlocutor que Rigoberto Lanz. Para quienes lo conocemos de mucho tiempo no podemos dejar de asociar su pensamiento comprometido y vertical a momentos históricos contradictorios y a la vez profundos vividos en la militancia dentro y fuera de la universidad. Hay un rasgo que lo hace singular: no ha dejado de pronunciarse con un pensamiento que, como él lo ha dicho, debe cruzar la turbulencia, debe forjar el sueño de la emancipación radical. No hay mejor comienzo para esta entrevista que una frase que le pertenece: “La revolución en curso está asociada al fenómeno mismo de la comunicación”.

Rigoberto Lanz es doctor en sociología, profesor titular de la UCV desde 1986, y actualmente es director del *Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos* (CELARG) y director de la *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (RELEA), órgano del Centro de Investigaciones Postdoctorales de La Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV. Es también autor de numerosos libros.

Elda Morales: *A su juicio ¿cuál es la concepción teórica predominante en el análisis político actual sobre democracia en América Latina?*

Rigoberto Lanz: Yo creo que esa concepción teórica predominante prosigue, ocupa un mayor espacio, sigue siendo una imagen mentada. Pienso que, por inercia y por la fuerza del sentido predominante, tiene un toque institucionalista desde la ciencia política convencional, ésa que se enseña en las escuelas de Ciencia Política donde caben matices de todo tipo. Esa ciencia política convencional es un sincretismo de toda clase de pedazos de tronco más o menos serio, pero que es una especie de *collage*, de mezcla entre viejo positivismo, neopositivismo, la vieja teoría de sistema con neosistemología, un poco de todo. Tal menú sincrético, en el fondo lo que revela es que las convenciones epistemológicas y las conven-

ciones de las viejas agendas siguen reproduciéndose por inercia. Si se mide el tamaño de los currícula, el tamaño de los temas, de los autores, de las biografías, yo creo que obviamente predominaría ese enfoque convencional.

Ahora, si hablamos al revés, si decimos: *¿cuáles son las corrientes que ponen la agenda de los debates interesantes hoy?*, creo que son las corrientes post-modernas y los alrededores del pensamiento político, es decir, las corrientes que están asociadas a la perspectiva postcolonial, a la neobarroca, a la post-moderna y su versión política, en cada caso. No tengo ninguna duda de que en la última década estas corrientes, sin que tengan un apellido muy exacto, pues son como cruzadas, han puesto la agenda de discusión. Eso no pasa ni por la academia, ni por el pensamiento político que se practica si lo miramos desde la perspectiva de las élites políticas *¿Qué piensan los cien dirigentes políticos más importantes de América Latina?* Si los indagamos, veremos la vieja ciencia política, en un pragmatismo casi indescifrable. Si metemos en el mismo filtro las quince escuelas de ciencias políticas más importantes de la región veremos la vieja idea de la política como ciencia.

Eso es una cosa, y otra los debates que en la última década nos han puesto a pensar en la política de nuevo. Desde Guillermo O'Donnell, por ser el más conservador de todos los politólogos de la región hasta Roberto Follari, pasando por Manuel Antonio Garretón, y por quienes piensan hoy en la política en una perspectiva, "novedosa", un poco crítica, un poco post-moderna, un poco transdisciplinaria, un poco sin apellidos, zafándose de toda matriz convencional, fuera de la academia, en una agencia como FLACSO, desde donde creo yo que está interpelándose al viejo pensamiento político que todavía se enseña y se cultiva en esos cascarones vacíos que se llaman escuelas de Ciencia Política.

EM: *¿Podría hablarse entonces de una versión de la teoría crítica latinoamericana?*

RL: Ese es otro problema. Digamos que el pensamiento crítico, a diferencia de décadas anteriores, transita en la región por otros caminos y con otro combustible y en boca de otros actores. Hasta la década de los 70, el pensamiento crítico se referiría 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 del 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. Si se habla desde un partido revolucionario y en nombre de la revolución, y en nombre del marxismo, se habla de un lugar más o menos identificado, pero ahora esos lugares se han evaporado radicalmente. No hay esos lugares desde donde hablar hoy día, y mucho menos, una forma de nombrar como crítico un pensamiento que esté ubicado allí.

De manera que 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*. Me parece que lo *performativo* es lo que define hoy esencialmente la condición crítica de lo que sea: del arte, de las posturas, de la sensibilidad, del pensamiento. 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. He allí una complicación para los analistas. Cómo medir, cómo ubicar un pensamiento crítico si estamos afirmando que ese tal pensa-

miento no tiene lugar, que está en ningún lugar y en todo lugar. Que no hay forma de ubicarlo porque tal autor que se define crítico enuncie un pensamiento crítico, eso es muy dudoso; más bien, hablemos de un pensamiento que se desempeña críticamente y desempeñándose así, se lo puede clasificar de pensamiento crítico.

Eso complica enormemente la labor de ubicación, de análisis, de clasificación, de colocación en compartimientos. Antes era cómodo ubicar los funcionalistas, los positivistas, los marxistas. Ahora esto no es fácil, es una labor sumamente compleja y hay que arriesgar hipótesis también *performativas*. Intentemos medir el desempeño en un autor como Manuel Antonio Garretón. Su elaboración teórica sobre el problema de la transición representa en el continente una punta de lanza, una cierta renovación de la interpretación de la democracia; eso tiene que mostrarse sobre la marcha, no en nombre de que Garretón está colocado en tal lugar y es miembro de tal grupo. Es, más bien, analizando una cierta discursividad, es a partir de ahí que puede valorarse la esencia de su análisis crítico.

Para muchos autores, mi buen amigo Garretón aparecería como muy conservador porque piensa la democracia como transición y ésta es una especie de condicionamiento muy fuerte para una idea que se niega a trabajar con cierta cultura democrática. En el último número de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, le hacen una entrevista, donde lo interpelan sobre la cultura democrática. A Garretón no le gusta mucho el concepto mismo de cultura democrática, porque le gusta más bien la democracia como procedimiento, la democracia como sistema de regla, la democracia procedimental. Sin que sea ingenua, sin que sea una versión enteramente instrumental, pero sí en la idea de que en los procedimientos hay un énfasis más al lado de la democracia como sistema de reglas y menos como cultura democrática, menos como lógica de sentido de una sociedad, que es donde iría otra corriente donde estaría mi postura: la postura de Roberto Follari, y de un conjunto de amigos que pensaríamos la democracia hasta donde esa palabra deja de tener comillas, porque creo que no se puede escribir sino con comillas siempre.

Más bien la democracia puede ser definida como cultura, como sensibilidad, como una apuesta a la libertad y lo de las reglas también, pero en una agenda secundaria, respecto a una cultura política, distinta a la democracia como sistema de gobierno.

Garretón representa, en cierta forma, una postura bien defendida en muchas de sus obras, de pensar la democracia sobre todo desde el Cono Sur, justamente como un proceso empírico desde el que se pasa de una dictadura a un régimen de libertad. Ponía el ejemplo de Manuel Antonio Garretón para ilustrar cuán difícil es de colocar un autor.

En el caso de Venezuela cómo pondríamos allí a un amigo como Alfredo Ramos Jiménez: ¿como crítico, como anti-crítico, como conservador? ¿a qué clasificación corresponderían sus pensamientos? No es fácil trabajar esto con un esquema clasificatorio más o menos simple; por el contrario, te obliga a profundizar en el análisis, a poner en juego otras herramientas. Que sea complicado no quiere decir que sea imposible. Al contrario, tienen que ponerse en juego otras mediaciones, que antes eran innecesarias porque todo estaba más o menos claro, claro en el sentido de que todo estaba como bien ubicado.

Los impulsos críticos del pensamiento, el talante crítico del pensamiento en cualquiera de los terrenos, incluso en los terrenos políticos están proviniendo hoy de otros lugares irreconocibles, incluso sorprendentes para el esquema tradicional que creía que lo crítico provenía de la lucha de clases, de la confrontación social, de la lucha entre pobres y ricos. Era el esquema más o menos simple que antes permitía dibujar el mapa de lo crítico y lo no crítico, de lo revolucionario y de lo anti-revolucionario.

En síntesis, pensamiento crítico sí, pero a condición de que ese pensamiento crítico se le juzgue en su propio desempeño y que no aspire a ninguna carta previa, a ninguna calificación anticipada; que no crea yo que porque soy Chavista, que, porque hable del gobierno revolucionario del Presidente Chávez, hablo críticamente, eso es inaceptable. Que, porque pertenezco al partido comunista, al hablar hablo en nombre de ese pensamiento y así sucesivamente. Eso se acabó. Sería lamentable que todavía alguien a estas alturas pensara que este tipo de definición aporta algo crítico a lo que se dice desde esos lugares. Esto no aporta un ápice a la posición crítica que siempre la hay desde un pensamiento, de una obra, de una pintura, de una canción, de lo que tu quieras.

Ana Irene Méndez: *¿Cuáles son entonces las coordenadas?*

RL: Las coordenadas son las que se juegan empíricamente en la capacidad que tiene ese pensamiento, esa obra, esa canción, esa postura para conmovir el *status quo*, para aguarles la fiesta, para la revuelta. En fin, en este momento ¿qué hace Bourdieu en Francia? Él tiene una página *web* llamando a crear un gran movimiento contra la globalización, un movimiento anti-globalización, denunciando la falacia que está detrás de la ideología de la globalización.

AIM: *El último libro de Bourdieu, La ventana abierta se refiere a estos planteamientos...*

RL: Sí, se refiere a la lógica de lo masculino. Ahora está de moda hablar del género. Bourdieu anda haciendo conferencias en los metros y está combatiendo al pensamiento único que hace de la globalización una especie de condición universal, de que todo va para allá, que eso está bien, y que no hay nada que hacer. Es un ejemplo emblemático de un intelectual, que responde, que reacciona, que dice no a la ideología dominante. ¿Cuál es el pensamiento único que intenta hacernos creer que estamos de nuevo en la onda de lo universal? ¿Y qué es lo universal? Lo universal es la globalización y es un ejemplo práctico y como ese hay muchos más, microscópicos, especiales.

Si tú preguntas ¿cuáles son las coordenadas?: no hay tales coordenadas; más bien, una puesta instantánea sin coordenadas a una cierta capacidad no probada anticipadamente de irrumpir, de revuelta, de impulsión, de construcción, de crítica, que solamente existen en tanto que existiendo. Que previamente no se pueden definir, ni calificar. Anticipadamente a su acción no puedes predecir qué es crítico y qué no es crítico, quién se opone y quién no se opone, quién se enfrenta o no se enfrenta. Sólo hablaremos de crítica frente a este acto, este manifiesto, este libro, en esa obra de arte, este concierto, que tuvo una resonancia crítica, que conmovió, contestó, frenó.

Eso se ve en el campo de la lucha de los derechos humanos, y en la lucha ecológica. *Green Peace* para mí es un agente subversivo para la lógica tecnológica instalada, un grupo tan sifrino y tan inocuo como hace décadas atrás visualizábamos a los *hippies*. Hoy día me parece que *Green Peace* es una de las más avanzadas posturas ecológicas. Se enfrenta a la depredación del ambiente que implica el modelo ecológico imperante en occidente. ¿Y en nombre de qué lo hacen? No lo hace en nombre de algún partido, ni siquiera de los Verdes Alemanes. Ese es un grupo que por su acción misma hace un acto de contestación y no tie-

nen por qué previamente empezar a justificar cuáles son los fundamentos. En el camino alguien puede tomar sus estandartes y hacerlos suyos, en el camino alguien puede asociarlo con su lucha.

Esto lo plantea muy bien en su último texto *Cómo salir del liberalismo*, el amigo Alain Touraine. La tesis de Touraine, se refiere precisamente, a la puesta por la acción, la puesta radical por la acción misma, sin el prejuicio de calificarla antes o de tener claro para dónde va. Se trata de no calificar anticipadamente, no juzgar un presunto fundamento de mi acción; se trata de juzgar por el efecto real de mi acción. Es en *lo performativo*, en la calidad del desempeño, en el tipo de desempeño que se deriva de una acción, de una postura, en todo, no sólo en lo político, sino también en el arte, en la cultura, en todo.

No por casualidad en nuestro caso, en el grupo con el cual yo me identifico más cercanamente, insistimos en autocalificarnos de pensamiento postmoderno crítico. La noción de crítica ahí no es un adjetivo gracioso, no es una decoración discursiva. Lo que he intentado mostrar es que la condición crítica puede ser reivindicada a condición de que no se prejuzgue su condición, no se pretenda que haya un fundamento previo a la condición crítica de la acción, como el pensamiento mismo, en su desempeño, en su accionar, en su puesta en escena, en su discurrir. Con toda libertad y con el riesgo de que eso no sea nada crítico, con riesgo que de verdad no haya en su aspecto real ninguna capacidad crítica. Es una puesta riesgosa comparada con la comodidad desde la cual se hablaba antes, porque eras crítico anticipadamente. Peor que eso, hablabas de una postura crítica y eras un reaccionario.

Nos consta que abundan los ejemplos, que de una presunta postura crítica entendida como un lugar del que se habla desde el partido revolucionario, ese actor ha podido emitir un discurso muy reaccionario y tenga una conducta real muy reaccionaria en la vida práctica, en su familia, en la calle. Por cierto, tengo ejemplos abundantes, en los cuales, en nombre de la revolución, se ha hecho la más horrible estafa y no por deshonestidad, sino por una radical incoherencia entre una definición de principios y la acción. Es la posición de: "yo soy revolucionario, milito en un partido revolucionario y eso me protege para siempre y lo que hago discursivamente, intelectualmente, teórica o prácticamente está divorciado de eso". Eso ya existió. Esa es la prueba más radical de que no hay ninguna correspondencia forzada entre posturas y acción crítica real, y efecto real de un nivel de pensamiento desde la práctica. Ahora, es mejor apostar al efecto real, al centro práctico efectivo de la concepción crítica del pensamiento y la acción.

EM: *A eso se refiere Ángel Flisfisch cuando reseña la ruptura entre el proyecto político revolucionario de los años sesenta y setenta y la pérdida de referentes paradigmáticos para calificar. Él habla de la posibilidad de que el científico social latinoamericano se vincule más bien con una posición de lo políticamente posible para América Latina. ¿Cómo identificaríamos las principales ausencias del discurso teórico al momento de caracterizar lo que es la democracia en América Latina?*

RL: Hay una propensión que yo califico de errática -y lo he escrito por ahí. Me refiero a Martín Hopenhayn y a Fernando Calderón, que presentarían momentáneamente -porque cambian mucho de opinión y de actitud- una idea de democracia con la metáfora de democracia *en déficit*. Manejan una idea de democracia pero a la que le falta algo, que no está completa: la democracia en déficit. A mi me parece que esa visión cojea por varios lados, y sobre todo porque reduce o condena de antemano a una concepción demasiado evolutivo-

nista, demasiado quieta, de lo que puede ser lo político como proceso y aspira a completar el concepto moderno de democracia, que aquí ha sido implantado deficitariamente por un déficit de ciudadanía y déficit de derecho. Esta es una de las perspectivas que en buena forma ilustrarían una visión, sino equívoca, por lo menos errática de la democracia.

La otra, la que es más obvia, es la completa incapacidad del discurso político y académico y el que se practica en la calle, para dar cuenta de lo político mismo. Ahí yo sería implacablemente crítico. Yo no veo ninguna posibilidad de recuperar desde allí una lectura de los procesos actuales que puedan ser inteligibles o interesantes, que puedan servir para algo. Dicho de una forma más lapidaria, casi nada podría esperarse de las escuelas de Ciencias Políticas y del pensamiento que la *partidocracia* o la élite política enuncia, porque está condenado de antemano por el lugar donde se instituye, por la lógica que lo gobierna, y por las categorías anacrónicas que lo habitan. Salvo una revolución semiótica y epistémica en su interior -cosa que no está a la vista- no creo que desde allí pueda esperarse mucho por el balance respecto al pensamiento crítico oficial, de izquierda y de derecha. Ahí está todo revuelto, lo académico, lo para-académico y lo que se practica en los partidos sobrevivientes o el discurso político oficial. Me parece que habría un balance claramente oscuro y no me parece nada raro, si no normal, razonable, que sea un balance más o menos inocuo.

El tercer balance que yo haría para ilustrar las carencias que tiene este pensamiento político viene más bien por la onda alternativa, el pensamiento alternativo, donde se debate hoy día cómo ajustar cuentas con toda la plataforma de presupuestos epistemológicos con los cuales trabaja todo pensamiento. Es un reto de enorme proporción. Se trata de cómo un pensamiento, así sea de la clase política, ajusta cuentas con sus propios presupuestos, puesto que no hay ningún pensamiento que pueda saltar su presupuesto, que pueda ignorarlo o pueda creer que no tiene presupuesto. Eso no existe: todo pensamiento es pensamiento porque se afina en plataformas presupuestarias. Yo creo, con Edgar Morin que un paradigma es justamente un conjunto de presupuestos que dan sentido a como pienso, a la lógica del pensamiento; entonces siempre habrá paradigma, no hay forma de que no haya paradigmas. Ése es el primer reto: de un pensamiento que tiene que hacerse cargo de eso, que no puede hacerse el distraído con su presupuesto, con sus bases, con sus estatutos, *con sus fundamentos*.

La otra presión -más grave que la anterior- es dar cuenta de los procesos generales, hacerse cargo de qué está ocurriendo aquí y ahora, que no se responde periodísticamente en el mal sentido de la palabra, tomando acta de cuántos muertos hubo ayer, o de lo que dijo Chávez esta mañana. Los procesos no son evidentes ni se pueden nombrar. Los procesos se ocultan más bien detrás de las frases que se nombran, desde el punto de vista de los discursos habituales. Ustedes se imaginan esa presión tensa, tensa hasta la parálisis que se hace al pensamiento alternativo, sea crítico o no, al pensamiento que intenta no ser ni convencional, ni puramente académico, rutinario, ni escolástico. Entonces ahí está, esa enorme tensión sin saber muy bien cuál es el final. Es una apuesta, es lúdica. Hay a veces un síntoma, no estamos partiendo de cero, no es a ciegas, creo que hay criterios como para apostar más o menos, como para ser más optimistas o menos optimistas.

Yo, en lo personal hoy sería más bien optimista, después de la década bastante oscura y difícil de los noventa. Me parece que ahora hay más criterio, más espesor, mas piso como para decir: "esto va por aquí". Si tú me preguntas a quemarropa mi sentimiento respecto a este déficit, a estas carencias, yo diría que ella se suple en la medida en que está puesta en el centro de supuestos epistemológicos y en la capacidad para dar cuenta de lo que está ocurriendo. Estamos crecientemente en mayor capacidad de reconstruir toda la caja de herra-

mientas en el gremio epistemológico, la capacidad de leer cada vez mejor los procesos reales. Lo digo más bien por lo que veo, por mis amigos, vemos cada vez cosas mejores, mejores análisis, mejores hipótesis y análisis mucho más estimulantes de lo que está ocurriendo en muchas partes del mundo, incluso en América Latina. Olfateo, presiento, un mejoramiento del estado del aparato teórico para dar cuenta de nuestros países y de nuestros sistemas políticos. Ahí yo apostaría por una hipótesis optimista.

EM: *Hasta ahora nos ha dado ciertos elementos, algunos telegramas, de su concepción de democracia, nos gustaría entonces que, en síntesis, nos pueda ofrecer su versión de la democracia.*

RL. Yo lamento no poder responderte, porque yo no soy democrata. Quiero decir que, detrás de la idea misma de la democracia hay demasiadas trampas, hay mal entendidos, sobre entendidos, supuestos, casi todo es tramposo, casi todo está envenenado. Hay que limpiar muy desde atrás, dar marcha atrás a la película, limpiar mucho esa palabreja, para ver que queda limpio finalmente, para que la pregunta tenga algún sentido.

Lo digo, no por prurito metodológico, formal, sino más bien para denunciar de entrada que democracia es una palabra hueca, que no dice casi nada ella misma y la experiencia democrática es también francamente discutible. ¿Cuál experiencia democrática? ¿La europea?, ¿La norteamericana?: te las regalo. Entonces, democracia ¿sería qué? Un modo de convivencia, juntado a la negociación (tipo Habermas). Lo llamaría mejor comunitarismo, yo soy un comunitarista post-moderno. Me parece que en la onda comunitarista contra los liberales más bien habría otra idea de lógica de convivencia negociada, que no pasa por esas cosas que el diccionario llamaría democracia, ni por la experiencia actual de democracia. Y no lo diríamos nosotros, lo dice Alain Minc en *La borrachera democrática*. Esta percepción, esta idea según la cual hay un sistema universal fundado en cuatro o cinco principios y que todo el mundo tiene que aceptarlo y que no hay otra forma de pasar por ella.

AIM: *¿Un modelo universal y universalizado?*

RL: Sí como un modelo de mercado, un modelo de técnica, lo cierto es que eso está en marcha y eso triunfó. Si no, mira a Fukuyama. Ese modelo que hace de lo singular un universal. Es el producto específico de una cultura, pero que no es para toda la cultura. Y eso es un triunfo de Occidente, un triunfo indiscutible de una cultura del *planeta americano*, de una manera de vivir. Triunfó e impuso esas categorías estéticas, éticas, al resto de la humanidad. En principio, ha sido un modelo triunfante, sin eufemismo y, por ser un modelo triunfante, es que desde él se puede hablar con este desparpajo de la democracia, de la técnica, de la libertad como si esto fuera un universal. Pero los que no somos tan ingenuos no nos calamos ese discurso. Pero reconocemos que en términos de la hegemonía cultural, tiene un efecto hegemónico como pensamiento único, como forma de institucionalización forzada, como planificación de una manera de producir, una manera de vestir, de comer. Mal que bien, Mc Donalds representa la metáfora más globalizada de Occidente en el mundo.

A eso se refiere Ignacio Ramonet en una reseña que transcribió recientemente *El Nacional*. Es una hegemonía en todos los sentidos, y que la gente lo asume como si fuera lo normal, sin quejarse. ¡Qué curioso, el dominio militar, económico, tecnológico, no hay te-

reno alguno donde no exista una hegemonía avasallante y el mundo lo celebra y lo festeja! ¡Qué curioso, esa pequeña ironía de que se haya impuesto un pensamiento único no por casualidad! No fue una astucia de la academia americana que nos la ha impuesto. Es, justamente, un pensamiento único que se impone por la fuerza de una experiencia histórica muy bien instalada de esto que llamábamos hace rato, el triunfo de Occidente sobre buena parte del globo terráqueo.

Entonces partamos de reconocer que, de alguna forma, hay un planeta americano. Esta lógica de una civilización post-capitalista fue impuesta de una forma avasallante en casi todos los escenarios donde antes, por lo menos, había una disputa, una disputa más o menos inquietante. Hoy día, salvo la tercera vía que nace y languidece con una gran velocidad, no hay a la vista una resistencia que nos haga pensar que hay una contracultura, una contracorriente de tal envergadura que ponga en jaque a esta cultura globalizante del planeta americano. De allí, que Fukuyama celebre el fin de la historia con gran entusiasmo y, como acto final, como caída, se acabó, se acabó el teatro, pasemos a otra cosa. Ese es el sentido de su idea del fin de la historia. No es una pura ilusión de Fukuyama, está celebrando en verdad un triunfo, que es reversible, que no es completo, porque hay fermentos de una cosa que estallará. Eso viene después. Por ahora, Occidente ha ganado esta batalla, no la guerra tal vez, pero está batalla la está ganando en varios escenarios donde antes estaba realmente en dificultades, incluso para ocupar la mitad del terreno del campo de batalla. Ese es un diagnóstico realista que nos coloca entonces en, y a partir de ¿y si nos echamos a dormir? ¿y si estamos derrotados y pasamos a otra cosa? o refrescamos el modo de impugnar, contestar este supermodelo de civilización que, estando radicalmente en crisis, se impone en el globo terráqueo. ¡Qué paradoja!

EM: *En sus trabajos mas recientes, cuando desmonta el concepto de democracia, hace referencia a la necesidad de una teoría crítica radical sobre la democracia y señala la necesidad que tiene el intelectual latinoamericano de enfrentarse a esa realidad, de comprometerse políticamente, de oír las campanas de la calle para poder construir efectivamente sobre la base de ese ideal. Entonces, no sé como la quiere asumir, si conceptualizarla, si definirla, si idealizarla pero dígame, ¿cuál es su propuesta?*

RL: Es difícil no esquematizar. Hay presupuestos que si no se persiste en ellos quedan como un esquema vacío. Lo que yo propongo, junto con una tradición intelectual que se reconoce claramente por sus antecedentes visibles, una Escuela de Frankfurt, todo el pensamiento crítico occidental, gente como Michel Foucault, son nombres que ilustran un poco por donde anda lo que quiero comentar. Es, justamente, una noción de sociedad o de socialidad fundado en otro *contrato social*. De tal manera que no son ideales: ya está ocurriendo en términos reales en las sociedades del norte. Son experiencias en las cuales la gente se junta o se asocia, la gente se agrega, empáticamente, *proxémicamente*, sin ningún criterio de ciudadanía, de libertad, de derecho, que son los máximos y mimados valores de una democracia, lo más idealizable digamos, donde izquierda y derecha estén de acuerdo: libertad, derechos, etc.

Entonces yo diría que en el extremo opuesto de la idea moderna de democracia, de libertad, de ciudadanía, cabe justamente una noción del hombre, de la experiencia que solamente puede ser pensada contra la modernidad, contra el contrato social moderno, contra la gran seguridad moderna, su Estado, sus ciudadanos, sus derechos y su libertad. Esta idea de

comunitarismo más ingenuo hasta esta idea de socialidad empática, sociedad tribal, de sociedad *proxémica*, de lógica de sentir juntos, toda esta nomenclatura moderna que se nos propone.

A mí me parece que, independientemente de todo lo que uno puede transigir y transar coyunturalmente en un país, vamos a pensar como si estuviésemos en Tokio o en París, en Caracas o Nueva York, a mí me parece que si se trata de pensar en una idea de sociedad, en una idea de comunidad, en una idea de socialidad, que no esté amarrada de antemano a ninguna lógica establecida, justamente el punto de inflexión de esta reflexión tiene que ser no dejarse amarrar, localizar por democracia, por libertad, por derecho, por ciudadanía y pensar estos conceptos hasta romperlos y repensarlos de retorno a ver que nos dicen, vistos de allá para acá. No visto desde ellos mismo de su estiramiento, hasta ver dónde llegan, sino al revés: romperlos y mirarlos de allá para acá a ver si es verdad que hay libertad, democracia, ciudadanía, si nos da una idea de otro tipo de socialidad, otro tipo de racionalidad. Ya la gente no funda su agregación en nombre de la lógica instrumental de los derechos con los cuales sobrevive, del derecho al trabajo, etc. Estamos en una sociedad donde el trabajo está a punto de extinguirse, en una sociedad donde el concepto de libertad formal ha sido expandido al extremo de que será irreconocible, a partir de un cierto estallido de la propia noción de libertad por la vía de las reformas tecnológicas.

En una sociedad donde la Comunicación, refunda toda la vía de relación social me parece que se sigue pensando en democracia, libertad, en clave de una democracia en avanzada, o de una democracia radical como dice Habermas. Me parece que ésa es una limitación. Yo preferiría hacer estallar esos conceptos y no es ninguna proposición digamos para vivirla, no es una proposición política para accionar.

Si me preguntas qué hacemos para accionar ahora, te doy una respuesta para ese ahora, pero en este momento no puedo hablarte de mañana en nuestro país. Pero no sé si lo que te digo tendría traducción para mañana. En síntesis, yo no estoy proponiendo otro concepto de democracia, tal vez la propia democracia no quepa, no sé como llamar eso, servirá la palabra democracia para nombrar el modo como negociamos -porque hay que negociar siempre- nuestra convivencia, porque no estamos en una sociedad de ángeles donde todos somos buenos y andamos por la vida sin mediaciones. Siempre habrá que negociar, siempre habrá que transar, siempre habrá que disputar y el conflicto me parece que es el nervio de toda la vida social. Cómo se construye una sociedad, cuando está fundada en la lógica, los valores, las reglas, de un contrato social donde la ciudadanía, los derechos, son el regulador que permite que la gente sobreviva porque hay derechos, hay coerción. Yo creo que no es una improvisación digamos mental, de una ilusión personal, de una fantasía construida sobre la marcha. Yo creo que es un pensamiento que está en camino, como para hacer de esto una agenda que puede incluso rebotar, accionar en forma de propuestas alternativas en varios terrenos, en el estético, en el de la acción directa, en el de la organización social. Por tanto, la palabra democracia, cualquier concepto de democracia, el más avanzado me serviría, nos serviría como una mediación momentánea, coyuntural, para lidiar con procesos reales. Aconsejaría, por ejemplo, defender esa democracia frente a una dictadura si así fuera, o una democracia más avanzada respecto a una más atrasada.

EM: Y en esos caminos de construir esa otra socialidad, ¿qué piensa del trabajo que ha hecho Habermas con su teoría, o sea, la democracia como teoría del discurso? ¿piensa que es un aporte importante?

RL: Sí, es un aporte con el cual hay que contar porque sería tonto pensar que todo lo que ha dicho Habermas va por el camino contrario a lo que estoy diciendo. Tampoco está en el mismo camino, pero me parece que en buena medida yo partiría de una alta proporción de lo que él pudiera haber aportado. Yo incluso en el mes de agosto (de 1999) consulté mucho con los constituyentes, para venderles la idea de Habermas en *La inclusión del otro*. Un libro excelente, justamente por el debate constitucional, todo el problema del Estado, donde habla puntualmente de todo ese debate que se estaba dando alrededor de la Constitución. Y no era para copiarlo, era para iluminar un poco los trasfondos de muchos de esos debates que daban lugar justamente a leyes, artículos. Esto para ilustrar cuánto valor en lo personal, en muchos terrenos, en muchos ámbitos, tienen aportes de pensadores como Habermas. Y justamente, con tesis como ésta, podemos caminar juntos. Obviamente, si uno profundiza y le pone una lupa, se da cuenta de que, más allá de esto que comento, probablemente se abra una brecha de una distancia que luego tal vez sea irreconciliable. Eso es normal, pero tampoco por eso hay que apartarse de ello. En principio digo que mi reacción inicial frente a tu pregunta es que hay recuperar con toda objetividad, y con toda tranquilidad, los aportes que en muchos terrenos ha hecho Habermas en toda su trayectoria, específicamente en el campo político. Creo que sería una tontería descalificar todo lo que Habermas ha hecho como si eso fuera prescindible. No es para nada prescindible: forma parte del patrimonio intelectual de buena parte del pensamiento filosófico-sociológico en este momento. Hay que montarse para cabalgar otra manera de mirar. Igual pasa con la moral, hay muchos nombres como el de Habermas que, sin estar en línea recta con una onda como la mía, al hurgar en el avance de muchas de las cosas que uno está pensando hoy día, hay deudas muy grandes con Habermas, con Edgar Morin, con Michel Foucault, y con tanta otra gente. ¿Cuál es el tamaño de esa deuda? ¿Cuáles son exactamente los conceptos que han sido tomados de ellos? ¿Cuáles son los aportes puntuales? Sería cuestión de otro tipo de análisis; pero, en principio, yo diría que con Habermas hay que contar para pensar en una sociedad radicalmente distinta incluso con la cual él no estaría muy de acuerdo.