

## EL ENUNCIADOR MÓVIL NOTAS PARA IR MÁS ALLÁ DE RIGOBERTO LANZ

JESÚS PUERTA<sup>1</sup>  
Universidad de Carabobo  
palestra00@gmail.com

*“Soy fundamentalmente un animador”*  
Rigoberto Lanz (Maturín, 25-2008)

### *1. Movilidad de la enunciación, unidad del enunciador*

Ensayaré una interpretación de la obra de Rigoberto Lanz, que busque las condiciones de coherencia de sus libros en la necesaria movilidad de la enunciación, de toda enunciación. Suponemos de entrada que toda obra es coherente, pero esa coherencia no responde a una lógica lineal o silogística entre sus partes; sino a la lógica del despliegue de una estrategia en la cual el enunciador ensaya diversos “ataques” y “movimientos”, ubicándose en espacios que muchas veces no elige, sino que se abren por la dinámica misma de la polémica, las distinciones y oposiciones del diálogo y el debate implícitos en toda enunciación.

Es indudable que existen no pocas contradicciones entre libro y libro de Lanz, entre cada etapa de su labor intelectual a lo largo de todos estos años; entre el Lanz “marxista crítico” y el Lanz “postmoderno”; entre el Lanz “postmoderno funerario” y el “postmoderno libertario”. Esta diversidad o aparente incoherencia característica de su obra, hace que existan diversas recepciones y hasta simpatías y antipatías fundadas en motivaciones contradictorias. Hay un Lanz para cada gusto. Así, hay “lanzianos” que todavía se definen por el “marxismo crítico”; otros, por ser postmodernos. Por otra parte, hay quienes han llegado a acusarlo de ser una especie de Heidegger chavista, de pretender

<sup>1</sup> Jesús Puerta, ganador del premio *Orlando Fals Borda*, julio, 2014.

una “revolución epistemológica” por decreto del Comandante Presidente, a propósito de la Misión Ciencia. Hubo hasta un rector que acusó a Lanz de promover una suerte de stalinismo implícito en su propuesta postmoderna (demás está resaltar el tamaño del dislate).

Pero cuando hablamos de la movilidad necesaria de la enunciación, no nos estamos refiriendo a esas contradicciones. Ellas son importantes en tanto disparadores de la interpretación, precisamente porque un supuesto de la exégesis es la coherencia textual. La interpretación toma para sí, entonces, el objetivo de superar esas contradicciones. Lo que estamos postulando es otra cosa: los discursos, todos los discursos, son estrategias contingentes que responden a determinadas coyunturas, tanto internas a su campo específico (en este caso, la epistemología), como externas. Por supuesto, los discursos tienen una cualidad cuasi-trascendente: pueden ser recibidos por auditorios que están más allá de la época y hasta de la “cultura” (en el sentido de sistemas semánticos), donde fueron producidos. De allí la importancia de la actividad crítica, en el sentido de los criterios de unidad, autenticidad, coherencia y pertinencia para su entendimiento. Esa crítica es la que permite una apropiación adecuada por parte del intérprete, que respete las resistencias del texto a su abuso, a hacerlo decir lo que nunca podría haber dicho.

No pretendemos hacer aquí una “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur) en el sentido de buscar un(os) determinante(s) externo (s) del discurso, no controlables por el autor: el inconsciente, la lucha de clases o la Voluntad de Poder. Si buscamos reconstruir críticamente la unidad de su obra, es que postulamos la unidad de su enunciador. Haremos crítica; no, deconstrucción. Más bien llegaremos a señalar las tradiciones de las cuales Lanz participa y a las cuales nosotros nos sentimos convocados. Paradójicamente, hay que adelantar que la principal tradición a la cual se suma Lanz es la de la “hermenéutica de la sospecha” (la de Marx, Freud y Nietzsche).

## 2. *La agenda Lanz*

Puntualizando rápidamente la agenda seguida por la evolución de Lanz, tendríamos, *en primer lugar*, la cuestión de la crisis de fundamentación del marxismo, que ocupó a los intelectuales europeos desde prácticamente el siglo XIX, pero que adquirió particular relieve a partir de Mayo del 68, aunque con antecedentes notables en ese marxismo “maldito”, aplastado por el stalinismo: Korsch, Lukacs, Luxemburgo, Trotsky. Luego vendría la “escuela de

Frankfurt” (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamín); más tarde Lefebvre, Sartre, Althusser, etc. *En segundo lugar*, estaría el “vendaval” postmoderno, la crisis de la modernidad y de sus conceptos claves (Sujeto, Razón, Historia): la deslegitimación de los metarrelatos (Lyotard), la simulación (Baudrillard), la velocidad (Virilio), los flujos y el deseo (Deleuze/ Guatari), el saber-poder y la borradura del Hombre (Foucault), el “pensamiento débil” (Vattimo), la deconstrucción (Derrida). *El tercer momento*, es lo que Biardeau llama “post-modernismo crítico”, que más suena a promesa.

Por supuesto, esta agenda se ve tachonada por temáticas específicas: el Sujeto, la Reforma Universitaria, la Misión Ciencia, la Ciencia y la Tecnología, el crecimiento cero, etc. Pero estos puntos son subpuntos; quiero decir: se derivan de las posturas más fundamentales. Aunque hay uno, insistimos, que es clave para entender lo demás: la cuestión del Sujeto.

Luego de ciertas relecturas, se percata uno de la especificidad de Lanz. Los compromisos apenas pasan de asumir la agenda y uno que otro “uso” figurado de algún concepto, es decir, “préstamos conceptuales” coyunturales.

Ángel Rama, el conocido crítico de la cultura latinoamericana, hablando de los narradores del continente, distinguía tres grupos: los cosmopolitas, los localistas y los integradores. Los primeros, venían siendo una especie de “antenas” para captar las ondas que provenían del centro cultural metropolitano del momento: Francia, Alemania o Estados Unidos. Los otros, pretendían actualizar tradiciones locales o nacionales para revelar una supuesta “esencia” propia. Los terceros, incorporaban elementos foráneos y propios en una novísima amalgama que terminaba por ser completamente original. La clasificación es defectuosa, como el propio Rama reconocía. Eso de reproducir el “color local”, el “espíritu del terruño” y cosas parecidas, no era otra cosa que *romanticismo* el cual fue una de las tantas “ondas” provenientes del centro metropolitano, o sea, Europa. Por lo demás, la “integración” a veces era la de las tradiciones europeas entre sí, aportando el ser latinoamericano únicamente el “punto de vista” y la articulación misma, imposible en la propia Europa. Por ejemplo: Jorge Luís Borges, el más europeo de los argentinos o el más argentino de los europeos.

Extrapolando esa clasificación, del campo de los novelistas al de los pensadores sociales, cuando tratamos con el pensamiento de Rogoberto Lanz, la primera tentación sería ubicarlo entre los “importadores cosmopolitas”. A favor de esta apreciación juega la ya mencionada agenda: la incorporación, en distintos momentos de su evolución intelectual, de elementos del debate

marxista estructuralista de los setenta (el concepto de modo de producción de conocimiento y práctica teórica de Althusser, entre otros) y de los aportes postmodernos y del pensamiento complejo (desde Foucault, pasando por Guatari y Maffesoli, rozando a Morin, quien no es postmoderno, por cierto). En términos generales, estas “importaciones” provienen de Francia.

Incluso esa insistencia en situar la modernidad a partir del siglo XVIII o XIX, teniendo como referencia el Iluminismo, pueden identificar a Lanz como un intelectual cosmopolita o eurocentrado y hasta “afrancesado”. Como sabemos, hay toda una tendencia (Mignolo, Lander, Dussel, Hinkelammert) que habla de un paradigma modernidad/colonialidad, en el cual se piensa la modernidad arrancando a partir del siglo XV, con la conexión trasatlántica de los circuitos comerciales que terminarían por formar el capitalismo imperialista. La modernidad, en esa perspectiva, sería sólo una cara de una realidad compleja que supone, tanto el esplendor de los centros imperialistas, como la realidad de saqueo, explotación, dominación y dependencia en la periferia del sistema capitalista. Con ello este paradigma se propone evitar el eurocentrismo. De modo que sí tiene consecuencias delimitar históricamente, de una u otra manera, lo que se llama modernidad y por tanto la postmodernidad.

Otra consecuencia es la delimitación específicamente filosófica, dejando aparte la referida a la formación social del sistema mundo capitalista. Este logocentrismo (o sería mejor llamarlo epistemocentrismo) convierte en el escenario primordial de la temporalidad histórica, el de los debates filosóficos y científicos, donde los principales personajes son conceptos claves de esa historia. Ese epistemocentrismo puede verse como una suerte de desviación profesional; una suerte de “microideología” propia del académico erudito, pendiente de los pleitos conceptuales entre los autores de su gran biblioteca.

Cada vez que a Lanz se le ha hecho esa crítica (por ejemplo, Otto Maduro lo hizo una vez en un artículo en la inolvidable revista “Expresamente”, donde precisamente se refería a lo elitesco de los temas abordados por Lanz), simplemente insistía en que su problema estaba situado en un plano específico y propio: el epistemológico. No hacía discursos “para llegar al pueblo”. Para nada. Esta postura sin concesiones frente a lo que pudiéramos llamar “populismo epistémico”, es pertinente precisamente cuando se trata de apuntar, como era el caso entonces, que la crisis del marxismo era de conjunto, y tenía que ver con un problema de fundamentación, lo cual exigía un esfuerzo específicamente epistemológico.

Ahora bien, pienso que sí hay cierto “populismo” en Lanz. Habría que distinguir en su obra el tono periodístico, didáctico o hasta divulgador, del otro tono polémico, postulante o propositivo. Hay libros enteros (y los más “postmodernos” son el caso) en donde se percibe ese talante que, más que defender una tesis específica, lo que se propone el autor es presentar una situación, dar noticia de una configuración, de un panorama, en el campo de la discusión epistemológica mundial (otra discusión sería revisar hasta qué punto es “mundial”, y no simplemente europeo o hasta francés, esa discusión). Precisamente hemos dicho, al referirnos a Rama, que una de las funciones del intelectual cosmopolita es la de servir de divulgador, de *agente de divulgación*, de las novedades que ocurren en el centro metropolitano.

Su situación en la discusión sobre la ciencia, por ejemplo, puede ser comparable a la de Miguel Martínez, quien también ha dedicado toda una obra a dar a conocer en el medio venezolano la clausura del positivismo a nivel mundial. Pero la diferencia de estilos es evidente: Lanz es un provocador y un animador de la polémica.

Así, cuando Althusser se dedicó a debatir con Lukacs y Gramsci a propósito del joven Marx y la relación Hegel/Marx, resaltando el carácter científico del marxismo “maduro” (que para él se centraba en una supuesta propiedad formal-deductiva-combinatoria de la teoría, lo cual levantaba la opción del criterio de la consistencia de los modelos teóricos por encima del de su conformidad con la experiencia y aún con la práctica, la cual reformulaba como transformación de una materia prima de diversos tipos, entre las cuales la práctica teórica reivindicaba por sí misma su legitimidad, justificando por otra parte la distinción radical entre ideología y ciencia, y condenando por ideológica cualquier humanismo e historicismo); Lanz, por el contrario, apartaba tajantemente al marxismo de cualquier tipo de ciencia, aunque proponía a la vez una epistemología peculiar, dialéctica, que a su vez daba espacio a un humanismo militante, posiblemente en un eco no explícito de Sartre y Erich Fromm. Nótese lo dicho: los conceptos “importados” se usan para dibujar una opción propia, para “situarse” en las posiciones ya entrevistadas por el debate.

No es la suya una situación aislada entre los intelectuales venezolanos de izquierda que comenzaron a hacer aportes sustanciales a mediados de los setenta. Compárese, por ejemplo, con Ludovico Silva, quien asumió algunos trazos del pensamiento de Lukacs (reivindicación del joven Marx, recuperación del concepto de “alienación” y del “punto de vista de la totalidad”) y, al mismo tiempo, se distinguía de él, a veces coincidiendo con Lefebvre (diferenciación

tajante entre ideología, ciencia y arte; rechazo de la extensión de la dialéctica más allá del estudio de la historia, hacia las ciencias de la naturaleza, posición que Lukacs rechazó a su vez en su madurez). Compárese también con la crítica a Althusser, Sartre y Lukacs ensayada por Federico Riú.

Varios años después, Lanz se hace portavoz de los enunciados más “escandalosos” de la postmodernidad (sobre todo aquellos relacionados con el “funeral postmoderno”: muerte del Sujeto, de la Historia, de la Razón, etc.) para suscitar la discusión. Pero, de nuevo, el compromiso no pasa de la agenda. De inmediato el enunciador se mueve. Con razón, como veremos, se comparará a sí mismo con un “francotirador”.

Es curioso en este sentido, referir cómo fue la recepción del planteamiento postmoderno en ciertos medios académicos venezolanos. Por ejemplo, en la Universidad de Carabobo, si revisamos los libros de algunos profesores (Frank López, Luís Bermúdez, Ángel Orcajo, Miguel Pineda, entre otros) se puede notar que el postmodernismo se percibe como una nueva “onda” intelectual, una nueva “vanguardia”, que cambia los esquemas hasta ese momento predominantes. Es decir, el postmodernismo que postulaba la deslegitimación de los metarrelatos, es percibido como un nuevo metarrelato que además se caracterizaba por el “desencanto”.

Esta recepción no estaba tan descaminada. El propio Lyotard se percató de que había “exagerado un poco” en relación a la “deslegitimación de los metarrelatos”, y eso daba pie a pensar en un nuevo metarrelato: el de la deslegitimación de los metarrelatos. De hecho, se ubicaba en un campo de debate donde, por un lado, se le exigía al arte de vanguardia que retornara al “realismo” y a presentaciones inteligibles, y por el otro, por la vía de Habermas, que el arte retomara el sentido de reconstrucción de una totalidad donde cada saber o idea tuviera su espacio en un Todo orgánico. La propuesta de Lyotard era fundamentalmente opuesta a la de Hegel, que le sonaba totalitaria y para ello recurría a Kant, especialmente al Kant que desarrolla una teoría de lo sublime como lo impresentable. Lo postmoderno en el arte es parte de lo moderno, es sólo la aplicación de la modernidad a sí misma; es esa cualidad del arte moderno de superar y dejar atrás otro arte moderno, y la razón de ello es que procura presentar lo impresentable. Lyotard arma su propio discurso amalgamando elementos kantianos con otros de Wittgenstein, el análisis de los “juegos de lenguaje”, para ensayar una postura evidentemente crítica, incluso en el sentido irónico de Adorno: la modernidad se niega a sí misma; la Razón llevada a sus últimas consecuencias alcanza la irracionalidad. La tecnociencia, al legitimarse en la performatividad,

es decir, en su éxito (con lo cual dibuja una característica de la epistemología pragmática), termina negando las otras formas de legitimación, específicamente, las que le facilitaban los metarrelatos modernos: el de la emancipación y el del Saber Total hegeliano. Frente a Habermas (uno de los principales contrincantes de la postmodernidad), cabe decir entonces que el Proyecto Moderno no está inacabado; al contrario, ya se acabó, en el doble sentido de finalizado y terminado, consumado. La cuestión que la crítica da cuenta, es que ese acabamiento equivale, paradójica e irónicamente, a su aniquilación, a su final.

En todas partes halla Lyotard ese desenvolvimiento paradójico de la modernidad, incluso en su cosmopolitismo que termina por revertir la legitimación universalista del humanismo, en legitimaciones locales, El “nosotros” desde el cual se trata de pensar el desfallecimiento del universalismo y el humanismo moderno, es el de los intelectuales que pretenden pensar, perdiendo el tiempo, en un mundo donde el éxito consiste en ganar el tiempo. Pero ya el tiempo de los intelectuales pasó, porque la base de su legitimidad como voceros es precisamente el que ha quedado disuelto junto al universalismo moderno. Pero Lyotard confía en que, quedando atrás la época de los intelectuales y los partidos, se pueda aún trazar “una línea de resistencia al desfallecimiento moderno” (Lyotard: 1986/2005: 47). De modo que el máximo pensador y divulgador de la “condición postmoderna” ya era post-postmoderno: ya pensaba trazar una línea de resistencia al desfallecimiento implicado por el postmodernismo, el cual no pasaba de ser un “modo de ser moderno”.

En este debate, Lanz se situó del lado de Lyotard y Foucault contra Habermas. Aquí es pertinente una larga cita que ilustra la posición lanziana a mediados de los noventa:

Un pensamiento crítico que tome distancia de la Nueva Modernidad, que se deslastre de los residuos optimistas de la Razón Ilustrada, que renuncie a todo milenarismo salvacionista, que se asuma en la crisis sin dudosas paternidades y sin pagar tributo a herencias intelectuales de tal o cual estirpe; una orientación teórica que recupere la postura de una crítica radical de la racionalidad instrumental, que postule una construcción epistemológica autónoma y que se inscriba en una cierta ética de la emancipación total, todo ello, digo, es hoy una contracorriente que desafía todas las tendencias intelectuales en el seno de la cultura postmoderna (Lanz, 1993: 150).

Como corolario, Lanz se propone orientar su investigación hacia “una crítica radical desde ninguna parte”, ya que la teoría ya “no es un comando de la práctica” ni el “pliegue de demandas de los actores”.

Ya situándonos a finales de los noventa, después del vendaval postmoderno, durante el cual Lanz divulgó en estos lares los estragos de tales “perturbaciones” en el pensamiento europeo, nuestro autor ensayó una ubicación más precisa. En su texto *La deriva postmoderna del Sujeto* (1998), se sitúa nuevamente en una posición diferente de lo que él mismo llama “marasmo” postmoderno y, por otra parte, de los “fallidos restauradores de la modernidad”, es decir, se coloca a sí mismo entre los “francotiradores”, una corriente “multiforme” donde se combinan cierto marxismo crítico, una “impronta de Foucault”, variados aportes de la “Escuela de Frankfurt”, aunque manteniendo algunas iconoclastias postmodernas, específicamente en lo que se refiere al Sujeto y la Razón.

De modo que Lanz ha atravesado en su trayectoria, como explicó muy bien Javier Biarreau, por tres momentos: el marxista crítico, el postmoderno y el post-postmoderno, o postmodernismo crítico.

### 3. *Las constantes del enunciador*

Pero, más allá de este tránsito, habría que detenerse en las constantes que le dan “personalidad” a este pensamiento. La constante, por supuesto, es la *crítica radical*. La cuestión será desde dónde y de parte de quién.

Los rasgos distintivos de la propuesta “rigobertiana” son, en primer lugar, la *negación de la dominación*. Este es un verdadero *leit motiv* de toda su producción. La recorre toda, como una obsesión. Otro rasgo: esa dominación, que adquiere su manifestación en la explotación, la hegemonía y la coerción, las tres caras de la misma dominación, es caracterizada como una lógica, como una racionalidad; en la tradición frankfurtiana: la racionalidad burocrática-instrumental. Esto nos lleva a otra tendencia de su pensamiento: su enfoque en los “mecanismos de la reproducción”, por encima de los “modos de producción”. Aquí entendemos el gesto: se trata de un rechazo y algo más, una inversión con un sentido deconstructivista, de lo que Ludovico Silva una vez llamó “el modelo de la casa”; o sea, la vieja idea materialista-histórica de la determinación en “última instancia” de la economía sobre todo el edificio social, o sea, sobre la ideología, la política, la cultura, las instituciones, etc. Ahora se trata de acentuar la relevancia de los procesos intersubjetivos, semióticos, discursivos.

En esto último notamos algo curioso. Lanz reitera una y otra vez que su problema es algo que está “detrás”, el “humus”, lo que “está debajo”, en las



raíces, en los “fundamentos”. Usa metáforas de profundidad, como las llamó Jameson, para oponerlas a la superficialidad de la sensibilidad postmoderna. Esta remisión (y revisión) a las bases, ese examen de las debilidades y fortalezas de los fundamentos, de lo que “está debajo” (“sustancia” lo llamó Aristóteles), es propia de la “crítica” en su acepción moderna; es decir, la que se propone un Kant, por ejemplo. Lo peculiar es que esa “sustancia” es epistémica, discursiva; es una racionalidad lo que está debajo, lo que sustenta, fundamenta, tanto la explotación como la coerción y la hegemonía, como tres materializaciones del mismo y único *espíritu*. Aquí sentimos una marca adorniana.

Escogí deliberadamente la palabra “espíritu” para designar una complejidad que abarca en Lanz desde los registros y representaciones cognitivas hasta los valores estéticos, políticos y éticos. Se trata de los sentidos que se reproducen en espacios sociales determinados. A veces lo llama “sistema de representaciones”; otras, “semiótica”. Aquí habría que decir que no es lo mismo. Es más, son posiciones encontradas. Pero digámoslo sólo de pasada, porque a veces Lanz se da licencias para confundir términos disciplinarios (sistemas de representación, semióticas), llevado por una intención sugestiva más que determinativa. En otras palabras, es un *pastiche*, por no decir un descuido deliberado.

La combinación del rechazo a la determinación en última instancia de lo económico y su énfasis en los mecanismos de reproducción así definidos, lo lleva a proponerse encontrar la posibilidad de la negación de la lógica de la dominación en ese mismo plano “superestructural”. Asumiendo la “muerte del Sujeto” planteada por Foucault y sazónada por los postmodernos, Lanz ya no tiene confianza en la “precariedad de la conciencia”; ya no cree que sólo la reflexión, aunque necesaria, sea suficiente ni de lejos, para posibilitar “el gran rechazo”. Entonces plantea crear las condiciones para una “sensibilidad radical” que permita “las pulsiones que energizan la voluntad” a través de un “estar juntos sin inmanencia trascendente”, donde lo colectivo traduce una “atmósfera”, “un clima afectivo, una cierta comunidad de sentido”, un “espacio de integración” donde haya un “entrecruzamiento de energías y vibraciones que impregnan el alma”, “espacios comunitarios” que no es “un simple efecto manipulador proveniente de artificios terapéuticos”. Es la “vivencia colectiva del NO a la cultura dominante; comunidad sensorial que direcciona su energía frente al poder en tanto estética oficial” (Lanz, 1998: 62).

En las citas se evidencian los compromisos abiertamente asumidos: con Maffesoli, sobre todo. De los compromisos con Guattari (y Deleuze) vendría

el uso de conceptos como “agenciamiento colectivo de enunciación”, los “equipamientos”, las “máquinas” y sus “flujos”, las “pulsiones”. Pero también hay un compromiso con Marcuse: Lanz se propone justificar (quizás, hasta *fundamentar*) la posibilidad de una subjetividad *libre*, condición previa para la emancipación. También son detectables los compromisos con cierta ecología política, en su crítica a la industrialización y a la técnica, por ejemplo. Claro: esos compromisos son móviles. Lo constante es reafirmar a cada momento la *negación de la lógica de la dominación y el rechazo de la herencia ilustrada desde algún “no-lugar”*.

Recapitemos los movimientos estratégicos de la argumentación. El problema de partida es cómo fundamentar una subjetividad libre que haga posible la emancipación. Asumiendo el descarte marcusiano del proletariado del viejo marxismo, como sujeto emancipador, pero también la muerte post-moderna del Hombre (Foucault) y del Sujeto en general (y, por tanto, de la conciencia), Lanz se propone producir, ya no una subjetividad, sino un agenciamiento colectivo de enunciación que permita avizorar romper la lógica de la dominación. Para ello apuesta a la estética proxémica maffesoliana. Nótese que Lanz ya no se compromete con las ocasionales manifestaciones de Marcuse a favor de los “marginales” (estudiantes, el Tercer Mundo, etnias oprimidas, nuevas religiones) como nuevo sujeto revolucionario. La subjetividad libre no es un sujeto ya producido, ni por las contradicciones internas del capitalismo (proletariado), ni por su lógica excluyente (los pobres de la tierra, los excluidos). La apuesta recae en una “sensibilidad” compartida. Volveré sobre esto.

Detengámonos un momento en el concepto de Guatari que sustituye al de sujeto: agenciamiento colectivo de enunciación. Es un concepto que se propone desplazar la relevancia del de subjetividad, que a su vez desplaza el de *ideología*, y serviría para indicar las condiciones de producción de subjetividad. El ACE se refiere a una diversidad de mecanismos e instancias infra-individuales, supra-individuales y propiamente individuales que producen subjetividad. Es decir, para decirlo en otros términos: pretende describir una *complejidad* que deja sin centro (conciencia, Sujeto) todo aquello atribuido a la subjetividad (saberes, significaciones, emociones, impulsos, reflejos, automatizaciones, praxis incluso) y que provendrían de variados dispositivos (familia, medios de comunicación, sistema educativo, ambiente de trabajo, comunidades). Se trata de la convergencia compleja de todas esas instancias heterogéneas, contingentes, pero sólo hasta cierto punto: para Guatari el *capitalismo produce individualidades en masa*; es más, *produce subjetividades*.

Aquí hay un punto fundamental: no hay distinción entre producción y reproducción para Guatari. Algo de esto ya lo había apuntado Marcuse: la ideología ya se hallaba *en* la producción “it self”. El descentramiento de la conciencia en la subjetividad que permite el concepto de agenciamiento colectivo de enunciación, remite a diversos aparatos y dispositivos que no son otros que los del orden de dominación que, además, tiene un nombre: capitalismo. Ante esto, Guatari propone procesos de singularización, desviaciones de la producción de subjetividades individuales del capitalismo. Y apunta a otras relaciones, a otros mecanismos, a las luchas.

Aquí cabe resaltar algo nuevamente: la subjetividad es una producción. Y con ello se le da un carácter directamente económico y político; aunque, por supuesto, no se habla de la economía política de los economistas. En todo caso, la distinción entre producción y reproducción pierde sentido. Esto puede tomarse como una deconstrucción del modelo arquitectónico de la *Ideología Alemana* de Marx. Pero también apunta a recuperar, en una sola complejidad de relaciones y elementos, tanto la subjetividad como la producción, lo tangible y lo intangible, en un solo fluir. Guatari apuesta, pues, a la singularización posible en las luchas potencialmente anticapitalistas. No se refiere al resultado del proceso, una subjetividad, sino al proceso mismo: al agenciamiento colectivo de enunciación, que puede ser un individuo, un grupo o una masa, un conglomerado de organizaciones, instituciones o una masa en rebeldía.

Lanz, nos parece, que no logra terminar de deconstruir la metáfora de la casa, como pudo haberlo hecho siguiendo a Guatari y al propio Marcuse. Invierte, sí, lo estructural y lo superestructural. Entonces, sitúa la “sustancia”, el fundamento, en lo superestructural (una “lógica de dominación”, siguiendo a la dialéctica del Iluminismo, donde la Razón Moderna se autodestruye) y, una vez allí, apuesta a la creación de un ambiente propicio a las “energías críticas radicales”. No advierte que esa apelación al “sentir juntos” tiene resonancias en una tradición (moderna, por cierto) que es la del Kant de la “Crítica del Juicio”. En efecto: el juicio del gusto para Kant, como es un juicio sensible, no conceptual, y además, particular, sólo puede sostener su validez en su comunicabilidad que, a su vez, se basa en la posibilidad de un “sentir común”, de una complacencia que pueda compartirse en principio y en virtud de la comunicación del juicio de gusto mismo y de la apariencia de la experiencia que fue su motivo. El problema es que esa comunicabilidad ya no puede ser universal, por la fragmentación de la comunidad del sentir, producto de los efectos mismos de la modernidad. Es de esa ruptura de la tradición que surge

precisamente el arte y la sensibilidad de la vanguardia moderna que, llevada a su límite, a la tradición de la ruptura, se hace postmoderna. Lo postmoderno, ya lo había entrevisto Lyotard, es la intención de presentar lo impresentable, pero también es la incomunicación y, por último, la imposibilidad de “sentir juntos”, de una sensibilidad común. Entendemos que Maffesoli señala a las “tribus” como reconstrucciones postmodernas de esas comunidades próximas. Incluso, la palabra “comunidad” es totalmente inadecuada. Ya no hay “sociedad”, hay socialidad, proximidades, disfrutes colectivos, efímeros, no conceptuales, no contractuales. Las solidaridades de la sociología de Durkheim, se degradan al “sentimiento común” de las tribus. ¿Es ese el “no-lugar” que anda averiguando Lanz? Es posible. Su pensamiento continúa hurgando posibilidades que no han dicho la última palabra.

#### REFERENCIAS

- GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Traficantes de sueños, colección mapas.
- LYOTARD, Jean Francois (1986/2005). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- LANZ, Rigoberto (1993). *El discurso postmoderno: crítica de la razón escéptica*. Caracas: CDCH UCV.
- LANZ, Rigoberto (1986). *Razón y dominación*. Caracas: CDCH UCV.
- LANZ, Rigoberto (1998). *La deriva postmoderna del sujeto. Para una semiótica del poder*. Caracas: CDCH UCV.
- LANZ, Rigoberto (2005). *Las palabras no son neutras. Glosario semiótico sobre la postmodernidad*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- MORIN, Edgar (2002). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa editores.
- VIRNO, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.