



Calle14: revista de investigación en el campo del arte

ISSN: 2011-3757

calle14@udistrital.edu.co

Universidad Distrital Francisco José de Caldas  
Colombia

Rancière, Jacques

¿HA PASADO EL TIEMPO DE LA EMANCIPACIÓN?

Calle14: revista de investigación en el campo del arte, vol. 9, núm. 13, mayo-agosto, 2014, pp. 14-27

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279032434001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# ¿HA PASADO EL TIEMPO DE LA EMANCIPACIÓN?<sup>1</sup>

(Traducción: Ricardo Arcos-Palma)

Artículo de reflexión

AUTOR INVITADO

## Jacques Rancière

Universidad París 8

Filósofo, Universidad París 8

1 El título de esta conferencia fue propuesto por su autor y enunciado públicamente en Bogotá durante la apertura de la *V Cátedra Colombianafrancesa de Altos Estudios: Estética, Arte y Sociedad*, dedicada al pensamiento de Jacques Rancière, el 29 de octubre de 2012 en el auditorio Teresa Cuervo del Museo Nacional de Colombia. Esta sesión contó con el valioso apoyo de la Universidad Francisco José de Caldas y de la Maestría en Estudios Artísticos de la Facultad de Artes ASAB. Calle 14 reproduce esta conferencia, cuya traducción Jacques Rancière confió al coordinador de la cátedra, Ricardo Arcos-Palma. Las notas del traductor aclaran ciertos pasajes del texto y completan las referencias bibliográficas. Este texto, junto con otros sobre la obra del pensador francés y entrevistas que este concedió en París y Bogotá durante los últimos años, hace parte del corpus del libro sobre Jacques Rancière que el traductor presentará en Buenos Aires en el 2015 bajo la invitación de la Universidad de la Plata.

Rancière, J. (2013). ¿Ha pasado el tiempo de la emancipación? *CALLE14*, 9(13), 14-27

#### **RESUMEN**

En este texto, resultado de una conferencia dictada en Bogotá, el autor reactualiza el problema de la emancipación política en un momento en que el fin de los grandes relatos, junto con todos los "post-", han cerrado toda posibilidad de emancipación. Pero subyacen oportunidades de liberación en el manejo de los tiempos de ocio y trabajo, que son analizados por Rancière a la luz de la idea de emancipación intelectual de Joseph Jacotot. El autor insiste sobre la necesidad de revitalizar esta noción dentro de las maneras de resistencia al parecer olvidadas. En suma, su propuesta instala una crítica radical frente a los determinismos que intentan demostrar que la emancipación es un asunto del pasado.

#### **PALABRAS CLAVES**

Tiempo, historicismo, fin de la historia, capitalismo, revolución, mayo del 68, trabajo, ocio, emancipación intelectual.

### **IS THE TIME OF EMANCIPATION OVER?**

#### **ABSTRACT**

In this essay, stemming from a lecture delivered in Bogotá, the author seeks to update the problem of political emancipation at a time when the end of the great narratives along with all the "post-isms" have precluded any possibility of emancipation. But there are opportunities of liberation to be exploited in the management of leisure and work time, which are analyzed by Rancière using the idea of intellectual emancipation of Joseph Jacotot. The author insists on the need to revitalize this notion among paths of resistance that are apparently forgotten. In short, this proposal installs a radical critique against the determinism that attempts to prove that emancipation is a thing of the past.

#### **KEYWORDS**

Time, historicism, end of history, capitalism, revolution, May of 68, work, leisure, intellectual emancipation.

### **LE TEMPS DE L'ÉMANCIPATION EST-IL PASSÉ?**

#### **RÉSUMÉ**

Dans cet essai, issu d'une conférence prononcée à Bogota, l'auteur cherche à mettre à jour le problème de l'émancipation politique à un moment où la fin des grands récits ainsi que tous les «post-ismes» ont empêché toute possibilité d'émancipation. Mais il existe des possibilités de libération à être exploités dans la gestion des temps de loisir et du travail, qui sont analysées par Rancière en utilisant l'idée d'émancipation intellectuelle de Joseph Jacotot. L'auteur insiste

sur la nécessité de revitaliser cette notion entre les voies de résistance qui sont apparemment oubliés. En bref, cette proposition installe une critique radicale contre le déterminisme qui tente de prouver que l'émancipation est une chose du passé.

#### **MOTS-CLÉS**

Temps, l'historicisme, fin de l'histoire, capitalisme, révolution, mai 68, travail, loisir, émancipation intellectuelle.

### **PASSOU O TEMPO DA EMANCIPAÇÃO?**

#### **RESUME**

Neste texto, resultado de uma conferência ditada em Bogotá, o autor reatualiza o problema da emancipação política em um momento em que o fim dos grandes relatos, junto com todos os "posts-", eliminaram toda possibilidade de emancipação. Porém emergem oportunidades de libertação no manejo dos tempos de lazer e trabalho, que são analisados por Rancière à luz da ideia de emancipação intelectual de Joseph Jacotot. O autor insiste sobre a necessidade de revitalizar esta noção dentro das maneiras de resistência, ao parecer, esquecidas. Sua proposta instala uma crítica radical frente aos determinismos que tentam demonstrar que a emancipação é um assunto do passado.

#### **PALAVRAS CHAVES**

Tempo, historicismo, fim da história, capitalismo, revolução, maio de 68, trabalho, lazer, emancipação intelectual.

### **¿IALISKANCHUKA EMANCIPACIÓN PUNCHAKUNA?**

#### **SUGLLAPI**

Bogotapi imasa ichachiskasina Kaipi willaku Kaipi kilkag willaku imasa kagta Emancipación. Política sug atun parlukuna post- kunawanta emancipación wichkaska, chasapas tianmi imasapipas, llugsingapa imasapimi kaika trabajukuna Pin kawarka Rancière pin iui ai kuarka Joseph Jacotot kallaringapa ikuti iuiachingapa, kungariskuskata, paipa iui aiua munanmi kawachinga. Emancipación kagta ña ialiska.

#### **IMA SUTI RIMAI SIMI**

Imaurra, atunparlukuna, parlutukuriska sugapalla, revolución pichka killa, Sugta chungu pusagwata, trabajo, ocio, emancipación iui ai.

Recibido 16/07/2014  
Aceptado 16/07/2014

El título de esta conferencia es aparentemente simple. Pero el problema propuesto por este género de cuestiones simples es en realidad doble. Cuando preguntamos si alguna cosa ha pasado es que generalmente sospechamos la respuesta: que lo que llamamos el aire del tiempo ya ha enviado esta cosa al pasado. Pero la pregunta surge de nuevo entonces: ¿qué preguntamos exactamente con este género de cuestiones sobre el tiempo? ¿No es de hecho una falsa pregunta, una operación performativa para rechazar esto hacia el pasado, declarando la inexistencia o la imposibilidad? Los grandes debates para saber lo que ha cambiado durante los diez, veinte o cien últimos años vuelven siempre a decir: lo que ha cambiado durante este tiempo es que los tiempos han cambiado. Esta respuesta tiene aire de ser una tautología, pero no lo es. “Los tiempos han cambiado”, en efecto, no quiere decir que ciertas cosas han desaparecido. Quiere decir que devienen imposibles, que no pertenecen más a lo que los tiempos nuevos hacen posible. La aparente tautología cubre una sustitución: la idea empírica del tiempo como sucesión de momentos ha sido redescubierta por una idea teológica del tiempo como juego de posibilidades. “Los tiempos han cambiado” significa, entonces: esto ya no es posible. Y lo que el estado de las cosas declara imposible, es, por supuesto, la posibilidad misma de cambiar el estado de las cosas. Esta imposibilidad en sí misma funciona entonces como una prohibición: ella afirma que hay cosas que no podemos hacer, ideas que no podemos creer, futuros que ya no podemos imaginar.

Es lo que resume una palabra que ha tomado un carácter obsesionante en Europa en los últimos veinte años: la palabra “fin”. Lo que nosotros estimábamos haber vivido es el fin de cierto periodo histórico. Lo que habría tomado un fin alrededor de 1989 no es solamente la división del mundo en un bloque capitalista y un bloque comunista, sino también una división del mundo organizado alrededor de la lucha de clases y de los pueblos y, más globalmente, un pensamiento de la política como práctica de lucha y horizonte de emancipación. No solamente un buen número de esperanzas o de ilusiones revolucionarias, sino las utopías y las ideologías en general y, más globalmente, los “grandes relatos” y las creencias relativas a la marcha hacia el futuro; no solamente un periodo histórico, sino la historia misma comprendida como el tiempo de una promesa por cumplirse. La idea de una sociedad emancipada de la dominación pertenecería a ese tiempo acabado. Nosotros viviríamos, en suma, en un tiempo que ya no autoriza las proyecciones en el porvenir, sino solamente la gestión de lo real con sus mutaciones y sus plazos siempre

cortos: vuelta rápida sobre las inversiones, diarios de tasas de la bolsa, índices mensuales de desempleo y contratos temporales. Lo que los tiempos producirían naturalmente sería un régimen de direccionamiento neutro y de consenso ideológico.

Este diagnóstico pertenece claramente a la lógica que yo acabo de esbozar. Bajo el tamiz de describir el estado de las cosas está prescrito un orden de posibilidades y un régimen de creencia. Pertenece a una empresa orientada a construir un orden de denominación propio que cierra toda alternativa, presentándose como necesaria e inevitable. El tiempo descrito no es entonces un tiempo después, es un tiempo contra otro tiempo. Pero eso mismo le impide desdoblarse. De un lado, se opone la modestia de sus intercambios y de sus sanciones a corto término de los grandes horizontes y, del otro, las enormes esperanzas de ayer y sus salidas desastrosas. Pero, para presentarse como necesaria, debe pedir prestada la lógica y los argumentos de sus relatos, que él declara superados.

De hecho, uno de los aspectos más singulares de los discursos de hoy, uno que domina sobre la lógica ineluctable del mercado, es la manera en la cual ha importado todo un *stock*<sup>2</sup> de descripciones, relatos, argumentos y creencias que pertenecen a la tradición crítica y revolucionaria y particularmente a la tradición marxista. Estas descripciones, argumentos y creencias supuestamente ofrecen una crítica radical de la explotación capitalista, de la dominación del Estado y de sus disfraces ideológicos para armar a quienes lo combaten. Pues ellos han sido utilizados cada vez más para realizar lo contrario: para sostener las fuerzas de la dominación, probando la imposibilidad de escapar a su empresa y demostrando, incluso, que toda rebelión contra esta empresa no podría tener otro efecto que reforzarla. En el corazón de esta inversión está el retomar la idea de la evolución histórica necesaria y de la doble denuncia que ella implica: aquella de los retardatarios que quieren oponerse a su necesidad y aquella de los utopistas que quieren ir más rápido que aquellos y producen de esta manera lo contrario de lo que creen hacer.

Primer punto: el argumento de la necesidad económica o –más exactamente– la identificación operada entre necesidad económica y necesidad histórica. Hace algún tiempo esta identificación se asociaba con el “determinismo” marxista, al cual el discurso dominante

2 En inglés en el original.

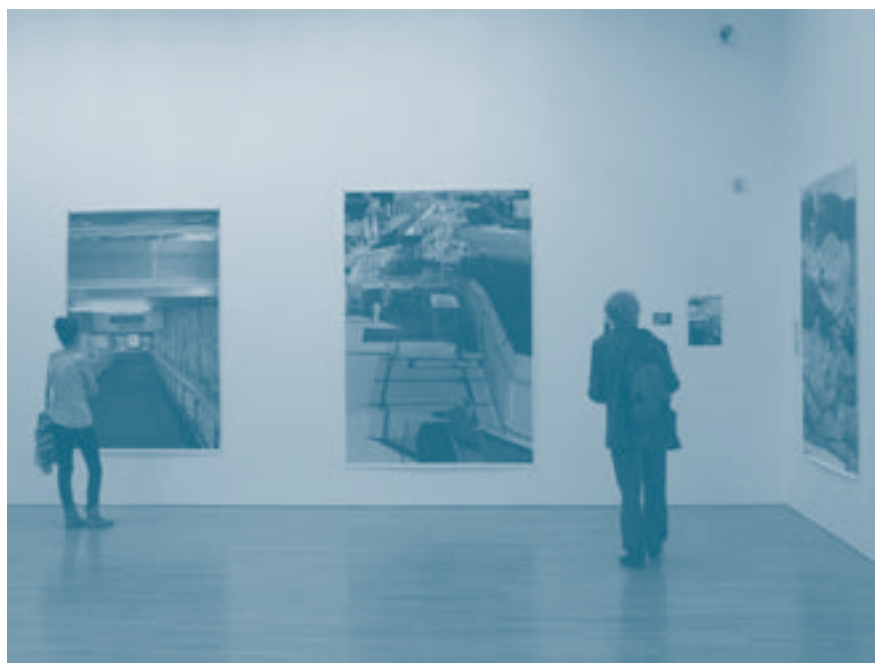


◀ Rancière en Bogotá. Archivo fotográfico: Ricardo Arcos-Palma.

oponía la libertad de las gentes, intercambiando sus productos bajo el libre mercado o negociando su fuerza de trabajo. Pero hoy, con el entrelazamiento creciente de los mercados en la economía global, esta "libertad" es cambiada por sus defensores en libertad de someterse a la ley del mercado mundial y de abrazar la ley de temporalidad que él determina. Lo que era ayer la evolución necesaria del proceso histórico conducente al socialismo se ve entonces reconvertido en evolución necesaria que llevará al triunfo mundial del mercado. En consecuencia, las luchas obreras, comprendidas ayer en el proceso de la lucha de clase revolucionaria, son ahora denunciadas como esfuerzos reaccionarios para resistir a la ley de la evolución histórica. En el siglo XIX Marx estigmatizaba a los artesanos, pequeños burgueses e ideólogos que buscaban frenar el desarrollo de las formas capitalistas que los amenazaban de muerte pero preparaban el porvenir socialista. De la misma manera, las medidas tomadas hoy por los gobiernos europeos para destruir las formas de protección y de solidaridad social son justificadas por la necesidad de adaptar las economías y las legislaciones locales a la necesidad histórica del advenimiento del mercado global. Y las formas de lucha contra esta empresa son asimiladas cada vez más a la actitud egoísta y reaccionaria de

fracciones de la población vinculadas a un pasado terminado, rebeldes a la evolución histórica necesaria que amenaza con destruir sus privilegios. En Francia, notablemente, no hay lucha (contra las reformas de los sistemas de pensiones, por ejemplo) que no sea asimilada por la *intelligentsia* progresista a la reacción egoísta de privilegiados que defienden ventajas adquiridas en detrimento de las generaciones por venir.

Pero la condena de aquellos que desconocen la necesidad de la evolución histórica estaba también vinculada, en la tradición marxista, a otro tema: la ilusión ideológica por la cual los individuos, atrapados en la máquina de la dominación de clase, ven solamente su imagen invertida y hacen, en consecuencia, lo contrario de lo que imaginan hacer. Hacer lo contrario de lo que creemos hacer es, en particular, servir por medio de la revuelta la dominación que creemos combatir. Es así como después de la gran ofensiva emprendida desde los años 1980 para imponer la lógica del mercado a todas las formas de vida, esta se ha acompañado de su versión "de izquierda", explicando que ella era el resultado de las revueltas de los jóvenes que, alrededor de 1968, habían querido "cambiar la vida". Un libro muy influyente publicado en 1999 por dos sociólogos



► Rancière en Bogotá. Archivo fotográfico: Ricardo Arcos-Palma.

franceses bajo el título de *El nuevo espíritu del capitalismo* (Boltansky y Chiapello, 1999) se aplica a mostrar que el movimiento de mayo del 68 había dado a un capitalismo en tiempo de crisis los medios de regenerarse. En efecto, afirman, este movimiento ha desarrollado una “crítica artista” del capitalismo. Lo ha hecho en nombre de valores individualistas de autenticidad, autonomía y creatividad, y en contra de los valores de la “crítica social” que luchaba contra la desigualdad social y oponía la solidaridad colectiva al egoísmo burgués. Pues estas reivindicaciones de autonomía y de creatividad encontraron su término en las nuevas formas de administración basadas en la iniciativa individual, la creatividad colectiva y la flexibilidad generalizada. Las razones de la rebelión habrían sido absorbidas, para su beneficio, por la dominación.

Otras ideologías dieron un giro más radical a esta acusación de complicidad. Lo que hicieron las revueltas antiautoritarias de la década de 1960 y notablemente el movimiento francés de mayo del 68, dicen los autores del libro, fue atacar todas las instituciones tradicionales: familia, escuela o religión. Pues estas instituciones representaban formas de vínculo social y de transmisión heterogéneas al sistema de relaciones mercantiles y constituían los límites a su poder. El resultado del asalto cometido en nombre de la libertad y de la igualdad contra esas instituciones “autoritarias” fue suprimir esos límites y transformar la sociedad en libre conglomerado de moléculas desligadas, privadas de toda adhesión, y enteramente disponibles para una ley del mercado desde entonces extendida a todos los

sectores de la vida. La consecuencia que se desprende de este análisis es por supuesto, de otra manera, la imposibilidad de oponerse al orden del mercado porque aquellos que pretenden alzarse contra él no hacen sino consagrar el principio individualista y antisocial que es aquel de la civilización mercantil.

Así, las razones de la crítica social que sostenían los combates y las esperanzas de la emancipación sirven hoy para reenviar toda idea de emancipación al pasado. Aquellos que luchan contra el orden dominante se ven dos veces descalificados: una, como retardatarios, llevando una lucha reaccionaria contra la necesidad histórica; otra, como aprendices de brujo<sup>3</sup>, sirviendo de hecho la dominación que pretenden combatir. El pretendido final del gran relato revolucionario es en realidad un montaje diferente de sus elementos y una inversión del sentido de su teleología inmanente. Ella nos propone dos versiones de un mismo relato global: un relato “optimista” que transfiere en definitiva al mercado y a su mano invisible el modelo de racionalidad y el horizonte de esperanza, desde entonces vinculado al pensamiento de la evolución histórica; un relato pesimista que muestra a la humanidad corriendo a su pérdida con esta razón, en el reino del consumo y de la

3 El texto dice *apprentis sorciers*, que se traduce como *aprendices de brujo*. Aunque esta expresión en español quizá no tiene el mismo sentido que en francés, he decidido conservarla pues significa en esencia la ingenuidad de aquellos que se las saben todas. Expresiones cercanas serían: pseudo sabios, falsos profetas o ingenios guías.

disolución de los vínculos sociales, que aceleran quienes luchan contra esta evolución.

Mi propósito no es aquí refutar la lógica de esas argumentaciones invertidas. Se trata de rodear lo que esa lógica restablece en lo concerniente a la relación entre "tiempo" y "emancipación".

El primer punto es que las dos versiones de esta inversión ponen en marcha una misma idea del tiempo: la de un proceso global que determina lo posible y lo imposible. Pero es importante subrayar que esta idea de un tiempo lineal en un sentido único no va sola. Ella se articula con la construcción de un espacio de pensamiento que separa dos categorías de sujetos: los que se dejan llevar por el movimiento de la superficie y los que saben leer la realidad del movimiento profundo. Este modelo, que vincula la visión de un tiempo global y lineal y la de un universo de percepción y de pensamiento dividido entre apariencia engañosa y realidad oculta, está en el corazón de estas dos inversiones que analicé. Pero, si existe del todo, es quizá porque ya la idea de la emancipación se toma de este modelo según una lógica que me parece necesario actualizar.

De hecho, las formas modernas del pensamiento revolucionario se alimentaron de la tensión entre dos modelos opuestos del tiempo histórico. De un lado, se alimentaron del modelo forjado en el Siglo de las Luces. Este modelo hace de la historia humana un proceso unilineal que conduce de la salvajería originaria a los perfeccionamientos de la civilización, a la manera como el infante progresa de la ignorancia al saber. Esta concepción del desarrollo unilineal se casó con la creencia según la cual el mal es la vía del bien. Pero el relato modernista ha retenido también, de una manera menos visible, algo de la visión antigua del tiempo histórico como sucesión de ciclos, partiendo de una edad de oro y corrompiéndose lentamente hasta un estadio último de decadencia y una revolución iniciadora de un nuevo ciclo. Es notablemente así que el pensamiento contrarrevolucionario, nacido a finales del siglo XVIII en reacción a la Revolución francesa elabora un relato de la modernidad al articular el tema nuevo de la necesidad histórica al esquema antiguo de la decadencia. Este relato hace de la Revolución francesa, el acabamiento de un proceso de disolución de los vínculos sociales inherentes a la modernidad. Este proceso de desarrollo del individualismo había comenzado con la reforma protestante para acabar en la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. Contemplaba en su desarrollo el desgarre del tejido de las instituciones

que unían y protegían a los individuos, excluyéndolos en comunidades: religión, monarquía, corporaciones, etc. Había así creado un mundo de individuos aislados, disponibles a la vez para la explotación industrial y para el terror político.

Encontramos que este relato contrarrevolucionario de la modernidad fue largamente aceptado como descripción adecuada de la sociedad moderna, incluso por quienes rechazaban sus presuposiciones ideológicas. El pensamiento revolucionario del siglo XIX, marxismo incluido, ha combinado de diferentes maneras el escenario progresista del desarrollo de la riqueza colectiva a través de su apropiación privada con el escenario contrarrevolucionario del tejido social común desgarrado por el individualismo. La revolución por venir apareció a la vez como el acabamiento de la revolución burguesa, desencadenando las fuerzas productivas y destruyendo las viejas jerarquías, y como la protesta de aquellos que la revolución misma había separado del poderío humano común. Esos escenarios opuestos tienen un punto en común: la afirmación de una temporalidad histórica en un sentido único y de un proceso global que conduce a los individuos y las sociedades hacia fines de los que no tienen conciencia.

Es por lo cual hoy la crítica supuestamente subversiva de la sociedad de consumo y de la sociedad del espectáculo puede conducir a descripciones y argumentos que recuerdan el deplorable tópico contrarrevolucionario de la pérdida de los vínculos humanos. Es también por lo cual los esquemas marxistas de la evolución de las fuerzas productivas pueden alimentar a la vez las esperanzas de una nueva revolución y los diagnósticos apocalípticos sobre la catástrofe *civilizacional*<sup>4</sup>. Pensemos, por ejemplo, en las dos interpretaciones opuestas de los desarrollos de la inteligencia artificial y del trabajo inmaterial. Antonio Negri y Michael Hardt<sup>5</sup> los han interpretado en el marco del escenario optimista de la transformación de la riqueza material apropiada en riqueza intelectual común. Mientras que ayer el trabajo se cristalizaba en riqueza material separada de los trabajadores, la fuerza creadora en la base de la revolución

4 El texto en francés dice "catastrophe civilizationnelle", que traducimos como "catástrofe civilizacional", usando un término que es más común en portugués y francés que en español, lo que puede presentar alguna confusión dentro del contexto. Me sentí tentado a traducirlo como "catástrofe de la civilización", pero el sentido apunta a otro horizonte. Insistamos, entonces, en esta especie de neologismo para ser más coherentes con el texto.

5 Rancière hace referencia al famoso libro *Imperio* de Toni Negri y Michael Hardt, publicado en el año 2000.



de las tecnologías nuevas reposa hoy, según ellos, sobre la constitución de “redes sociales de cooperación del trabajo con frecuencia portadoras de una organización alternativa, así en la empresa como en el mercado”. Los trabajadores del conocimiento tendrían cada vez más el dominio directo de las fuerzas intelectuales productivas esenciales a la valorización del capital. Las fuerzas del capital tenderían así a identificarse cada vez más al poder comunista del trabajo inmaterial. Pero este reino del trabajo dicho cognitivo se presta a la interpretación exactamente inversa. Ciertos autores ven ahí la manifestación de manera que el mismo poder cognitivo de la psiquis humana fue atrapado en el proceso industrial, objetivado como un poder técnico exterior al cerebro humano. El capitalismo cognitivo sería entonces el acabamiento del proceso de proletarización que despoja a los hombres de todas sus capacidades intelectuales al mismo tiempo que de todas las relacionales.

Pero este discurso apocalíptico de la marcha hacia la expropiación radical es en sí mismo acompañado por su doble, el discurso de la transformación dialéctica de la nada en todo, de la insurrección necesaria de aquellos que han sido desposeídos de todo y no tienen nada que perder en sus cadenas. Tal es el argumento presentado por un libro titulado *La insurrección que viene*, que generó un cierto ruido en Francia hace algunos años. Pero este reino de la nada es la condición del giro absoluto; es la condición de un futuro nacido de la ausencia misma de futuro. Es por esto que la forma más alta de resistencia es atribuida al silencio, sea el de la pura indiferencia o el silencio de la violencia sin frase, como la de los revoltosos de los suburbios parisinos de otoño del 2005. Ellos fueron estigmatizados por la opinión progresista como vándalos incapaces de expresar su revuelta por otro medio que la destrucción, llevándola indiferentemente a las escuelas y a los almacenes. Los autores de *La insurrección que viene* hacen, al contrario, su elogio. Pero lo hacen por la misma razón, sabiendo la ausencia de toda afirmación del sentido de su violencia. El profeta del desastre y el líder de vanguardia aparecen ahora como una sola figura, la figura de aquel o del pequeño número de aquellos que saben el fin hacia el cual el proceso histórico dirige a los seres humanos sin que lo sepan. Una vez más dos tesis aparecen estrictamente conectadas: aquella del proceso histórico global y aquella de la incapacidad de los que son sometidos.

Es verdad que si las cosas son puestas así en escena, podemos concluir que el tiempo de la emancipación ha pasado. Pero la conclusión estaba ya anticipada en

sus premisas. La emancipación se dice pertenecer al pasado porque ella ha sido habitada en una forma de temporalidad que le ha hecho depender del poderío de su contrario, postulándola como el posible que debe nacer de lo imposible. Según el escenario progresista, son las formas de la dominación y de la desigualdad las que deben crear las condiciones de la liberación y de la igualdad: el maestro ejerce su autoridad para transmitir el saber por el cual sus alumnos serán sus iguales; el capitalismo crea la riqueza y las formas de trabajo cooperativo que harán su ruina posible. Según el escenario catastrófico, la desposesión absoluta y la disolución de los vínculos sociales conducen a la miseria radical que es la condición de la liberación. La contrarrevolución intelectual ha adaptado los escenarios para su beneficio: ella pone de relieve bien sea el escenario optimista que confía a la mano invisible del libre mercado ser portadora de un porvenir de prosperidad colectiva, o el escenario pesimista de la catástrofe civilizacional, nacida del exceso de las riquezas ofrecidas al deseo democrático. Las tentativas de romper la tenaza de la contrarrevolución intelectual permanecen atrapadas en el mismo escenario del tiempo como proceso global que determina lo posible y lo imposible. Y este escenario revela siempre su corolario obstinado: la idea de la incapacidad de las multitudes para comprender la ley de este tiempo y cambiar su suerte por ellas mismas.

Es que la función del tiempo como principio de prohibición es en sí misma doble. El modelo del tiempo como necesidad global reposa en último análisis sobre una redistribución del tiempo más fundamental, aquella que determina quiénes tienen o no tienen el tiempo de ocuparse de los asuntos comunes, quiénes viven o no viven del tiempo del conocimiento de las causas. Es decir, que el tiempo, antes de ser la línea tendida de lo que era hacia lo que será, es una forma de vida, o, en mis términos, una distribución de lo sensible<sup>6</sup>. Platón daba dos razones por las cuales los artesanos no podían ocuparse de otra cosa que de su trabajo. La primera, es que el trabajo no espera, la segunda, es que la divinidad había puesto en los componentes de su alma el hierro, que es el metal de las necesidades por satisfacerse, reservando a otros el oro del pensamiento.

6 “Distribución de lo sensible”, en vez de “división de lo sensible” o “reparto de lo sensible”. En varias traducciones al español aparecen estas últimas dos expresiones; yo he decidido guardar el término *distribución* (partage), pues este término es más coherente con la filosofía política y los planteamientos estéticos y políticos de tradición marxista de los que se desprende el pensamiento de Rancière. La distribución de lo sensible estaría muy cerca de esa idea marxista de *distribución* de la riqueza.



▲ Movimiento Somos más por la Paz, abril 2012. Archivo fotográfico: Ricardo Arcos-Palma.

Claramente, este tiempo que “faltaba” era en realidad un tiempo al cual ellos no tenían la posibilidad, es decir, el derecho de escapar. Y la pertenencia a este tiempo tenía por corolario la incapacidad de pensar más allá de las necesidades de la producción y la reproducción. La redistribución de los tiempos equivalía a una jerarquía de las inteligencias. De la misma manera, Aristóteles oponía la lógica causal del poema, aquella de la acción que reúne los sucesos según la necesidad y la verosimilitud, a la simple sucesión de los hechos que llegan uno después del otro. Pero esta distinción entre dos formas de vínculo entre eventos era también una distinción entre dos formas de vida: de un lado, los hombres activos, los hombres capaces de concebir su acción según un esquema de causalidad; del otro, los hombres pasivos, sometidos al simple ritmo de la reproducción, día tras día, de los medios de existencia. Esta jerarquía de la actividad era doblada por una jerarquía de la inactividad. Los hombres pasivos no conocen otra forma de inactividad que la pausa que separa dos tiempos de gasto de energía; los hombres activos gozan de su

esparcimiento que es el tiempo libre de aquellos que no están sometidos a esta necesidad.

Encontramos que la política progresista moderna y la ciencia revolucionaria marxista jamás han roto con esta distribución de los tiempos que es también una distribución de las capacidades. La teoría marxista de la ideología ha perennizado a su manera la oposición entre aquellos que viven en el tiempo de la causalidad racional y aquellos que viven en el tiempo de la sucesión empírica de los hechos. Los primeros se dicen los únicos capaces de descifrar el orden causal que hace funcionar la máquina social; los segundos se dicen vivir en el tiempo vivido, el tiempo de los efectos que les disimula esta conexión. Es esta conexión mantenida entre una distribución de los tiempos y una distribución de las inteligencias lo que nos ha permitido la integración de los análisis contrarrevolucionarios en las razones de la revolución por venir y permite hoy la transformación de las razones de la ciencia revolucionaria en razones del orden dominante.

Es en relación con este vínculo, entre la distribución del tiempo y la distribución de las inteligencias, que es importante repensar hoy la noción de emancipación y comprender sus principios, opacados por los esquemas de la ciencia social. Es importante hoy repensar lo que pudo significar esta idea de emancipación intelectual, formulada por Joseph Jacotot y mediante la cual yo intenté hacer sentir de nuevo su potencia<sup>7</sup>. La noción de explicación, que es el objetivo de la crítica de Jacotot, expresa llanamente el vínculo entre una idea del tiempo y una idea de la distribución de las capacidades. La explicación se presenta como el proceso intelectual y el desarrollo temporal según el cual aquel que sabe transmite lo que sabe a aquel que no sabe. Pero la explicación, muestra Jacotot, es ante todo lo que constituye la distancia misma entre el saber y aquel que no sabe. La constituye ante todo instaurando un origen, al hacer coincidir el punto de partida temporal del aprendizaje con un punto de partida absoluto: el infante o el ignorante debe aprender todo comenzando por el inicio, partiendo de los elementos primeros, de lo más simple a lo más complicado, según una progresión ordenada. Pero, para instituir este comienzo y este encaminamiento, la explicación debe anular otra temporalidad, aquella por la cual el infante o el ignorante ha aprendido sin jamás haber comenzado por ningún inicio, al azar de las ocasiones de aprender que el mundo y los seres que le rodean le han ofrecido. Proclamando el inicio, haciéndolo el privilegio de aquel que puede considerar el progreso del saber como un todo ordenado, la explicación instituye una diferencia radical: no una diferencia cuantitativa entre aquellos que saben más o menos, sino una diferencia cualitativa entre aquellos que saben saber y aquellos que no lo saben.

Existe, dice Jacotot, la inteligencia del pequeño infante o del hombre del pueblo que parte como con una venda sobre los ojos, escuchando y mirando lo que pasa alrededor de ella y disponiéndose a imitarla. Y hay una inteligencia del maestro sabio, quien posee el saber que faltará siempre al discípulo: el saber de las razones de su ignorancia y de la distancia que lo separa del saber. Es esta distancia lo que la explicación supuestamente debería salvar, pero es de hecho lo que ella no cesa de ahondar. Tal es la lógica de la pedagogía escolar, que es también la lógica de la pedagogía progresista, aquella que pone en el curso aparentemente unívoco del tiempo la diferencia de las temporalidades, que es

7 Este tema lo desarrolla Jacques Rancière ampliamente en un libro de 1987 con la editorial Arthème Fayard, traducido al español como *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes (2002).

también la diferencia de las inteligencias y se sirve de este tiempo para reproducir indefinidamente esta diferencia. La emancipación es la ruptura con ese esquema que une la concepción unilineal –“progresiva”– del tiempo con la reproducción de la jerarquía de los tiempos y de las inteligencias. Es el sentido de la fórmula provocadora de la emancipación intelectual enunciada por Joseph Jacotot: “Todas las inteligencias son iguales”. Esto no significa que todos los cerebros logran en todos los tiempos las mismas acciones. Significa que hay un poder de la inteligencia que es uno a través de la multiplicidad de sus desempeños y que este poder común puede ser verificado en todas las relaciones humanas. No es una idea simple. Es un hecho verificado constantemente. Para que un saber sea transmitido, un servicio ejecutado, una autoridad reconocida, quien enseñe o dirija siempre tiene que, como mínimo, hablar de “igual a igual” con aquel que está sometido a su palabra, es decir, atribuirle una facultad intelectual igual a la suya. Las relaciones desiguales no pueden funcionar sino a través de una multitud de relaciones de igualdad. El trabajo de la emancipación es entonces el de autonomizar la potencia igualitaria detrás de toda relación de desigualdad, el de construir su propia esfera de eficacia. Construir esta esfera de eficacia quiere decir construir un tiempo que le sea propio, un tiempo que puede comenzar no importa cuándo, no importa dónde y no importa por qué. Tal construcción supone una ruptura con el orden instituido de la distribución del tiempo y con su esencia, el imperativo del “trabajo que no espera”.

Es esta ruptura, a la vez enteramente material y enteramente simbólica, la que seguí en mi libro *La noche de los proletarios*, partiendo de la doble experiencia del tiempo que era propia a los artesanos: existía, de una parte, el imperativo temporal de la jornada de trabajo y de aquella sucesión “natural” del trabajo y del reposo que los encerraba en el círculo de la vida reproductiva; pero existía también la experiencia de un proceso económico donde estaba el trabajo que se hacía esperar, un proceso que imponía una temporalidad rota entre las aceleraciones, las lentitudes y los paros del trabajo. En lugar de vivir estos huecos del trabajo como pausas impuestas por las leyes de la explotación, estos artesanos podrían, de hecho, utilizarlos para incorporar en sus tiempos de trabajadores el tiempo del esparcimiento, el tiempo de aquellos que toman su distancia con los ritmos y las pausas de la explotación, luego, también con las aptitudes e inaptitudes que ellos adaptan. Pero el primer acto de construcción de esta temporalidad era la ruptura del ritmo normal que empuja



▲ Defensa de la democracia diciembre 2012. Archivo fotográfico: Ricardo Arcos-Palma.

el día al trabajo y la noche al reposo. La decisión de estos artesanos de voltear una parte de sus “noches de reposo” para leer, escribir, alimentarse, discutir, constituir así una nueva forma de intelectualidad, rompiendo la separación entre aquellos que viven en el tiempo del conocimiento de sus causas y aquellos que viven en la sucesión de los efectos.

A la escenografía del tiempo global unilineal y de las inteligencias desiguales se opone entonces la escenografía de la inteligencia igual y los tiempos múltiples. La emancipación comienza con la posibilidad afirmada de vivir varios tiempos a la vez. La igualdad construye su propio tiempo en una relación doble con el tiempo de la desigualdad: dar sus brazos a la explotación puede ser un medio de refutarle su espíritu. Ejercer sus capacidades por las tareas que ella encarna es también un medio de llevarlas a otros usos. Trabajar colectivamente en el marco que ella impone permite construir las formas del pensamiento y de acción colectivas contra su empresa. Esta transformación de las pausas del trabajo en esparcimiento de los intervalos les

hacía entonces vivir en varios tiempos y participar en varios mundos de experiencia. Y esta participación en varios mundos de experiencia creaba las condiciones de una subjetivación política que no podía resultar ni de la cultura del trabajo ni de la experiencia de la desposesión radical. Ella fue más o menos borrada por la visión marxista de la clase formada por la disciplina de la fábrica. Es importante ponerla en el centro de la reflexión frente a los escenarios que hoy reciclan la necesidad histórica de ayer, bien sea en el escenario de la obediencia ineluctable a la ley del mercado o bien en el de la catástrofe civilizacional.

No hay un tiempo, una temporalidad del proceso global que someta a su ley todos los ritmos de la vida individual y colectiva. La emancipación, entonces, no viene jamás como el resultado de este proceso global o como la ruptura radical resultante del agotamiento de todas las posibilidades. La emancipación adviene porque hay varios tiempos en un tiempo. Hay con certeza un tiempo dominante, un tiempo normal que es el tiempo de la dominación. Pero ese tiempo no es el desarrollo

de un proceso necesario que se desprenda del proceso económico global. Es un tiempo construido. La dominación le otorga sus divisiones y sus ritmos, sus agendas y sus programas en el corto y largo término, desde las horas de clase y las equivalencias de los programas universitarios hasta los ritmos del trabajo –lo que quiere decir también del esparcimiento y del desempleo– y los periodos electorales, pasando por las aperturas y cierres de la bolsa, las horas de la actualidad televisiva y otras “citas” de la “opinión” con aquellos que la dirigen. Ese tiempo se esfuerza en homogenizar bajo su control todas las formas de temporalidad y, por consiguiente, a determinar en qué consiste el presente de nuestro mundo, qué futuros este presente hace posibles y lo que, en cambio, pertenece al pasado, es decir a lo imposible. Eso es también lo que este “consenso” quiere decir. Consenso es otra cosa que un acuerdo entre individuos o grupos. Es una construcción sensible del espacio y del tiempo de la comunidad propia para excluir toda intervención de una fuerza exterior a este espacio, toda interrupción de su tiempo. La organización del consenso es en particular una póliza del tiempo, una manera de construir a la vez la convergencia de los tiempos que da coherencia a un sistema de dominación y la divergencia interna que separa a los sujetos de su propio tiempo. Es la lógica de la explicación como lógica social global. De un lado, aquella construye las convergencias más o menos imaginarias entre el proceso global, el tiempo de las instituciones y el tiempo vivido de los individuos. Es notablemente el papel destinado al sistema educativo. Es así que se ha puesto en marcha en el seno de la Unión Europea un proceso conocido bajo el nombre de “Bologna Process”. Bajo el manto de una simple armonización de los diplomas otorgados por los diferentes países, este proceso construye de hecho una adecuación ficcional entre el tiempo de la economía global y el de los individuos, a través de la ecuación entre las competencias adquiridas por los estudiantes en un tiempo dado y las oportunidades de empleo ofrecidas por el tiempo del mercado global. Y cuanto menos la realidad del mercado verifica esta convergencia, tanto más la institución escolar está encargada de devenir ella misma la demostración, de llenar, por medio de la organización misma de sus programas, la función de explicación del orden social.

Pero la lógica de la explicación es también aquella de la distancia, de la separación cotidianamente reproducida entre el tiempo del encadenamiento causal y el tiempo de los individuos. Es notablemente la función de los medios de comunicación. Estos no funcionan, como se dice con frecuencia, inundándonos de imágenes

que nos impiden tomar distancia de la reflexión. Al contrario, funcionan acompañando cada evento de su explicación, es decir, haciendo del evento una cosa que tiene necesidad de ser explicada, y del lector, auditor o espectador, alguien que no comprendería si no se le explica. De un lado, esta lógica satura enteramente el campo de la experiencia, otorgando el saber sobre la racionalidad social que es coextensivo al tiempo de los sucesos. De otro lado, convierte a los actores de estos cotidianos, unos retardatarios perpetuamente en retraso sobre esta coincidencia.

Existe, seguramente, este tiempo de la dominación. Pero aquel no es el tiempo homogéneo e ineluctable de la necesidad histórica. Hay otras formas de temporalidad que crean las distensiones y las rupturas de este tiempo dominante. Podemos distinguir dos grandes formas, que llamaremos *intervalos* e *interrupciones*.

Los intervalos son creados cuando los individuos y los colectivos renegocian las maneras en las cuales ellos ajustan su tiempo propio a las divisiones y ritmos de la dominación y, ante todo, a la temporalidad del trabajo –y su ausencia–, a las formas de aceleración o de desaceleración, de colectivización o individualización del trabajo dictados por el sistema. Las formas contemporáneas del trabajo ponen de hecho al orden del día la cuestión de las fragmentaciones del trabajo y de la reapropiación de estas transformaciones en intervalos de subjetivación. Lo hacen generalizando toda una serie de fenómenos de distribución de tiempos y de mundos de experiencia: oscilaciones entre el trabajo y el desempleo, aparición del trabajo a tiempo parcial, de todas las formas de intermitencias; multiplicación de quienes participan al mismo tiempo del estudio y del trabajo asalariado, al tiempo del trabajo asalariado y de la creación artística; multiplicación también de quienes son formados para un trabajo y hacen otro, que trabajan en un mundo y viven en otro. Esta experiencia generalizada de precariedad, común a los trabajadores sin calificación y a los supercalificados, cuestiona el orden del día, las formas de transformación de los tiempos muertos del trabajo en experiencias de reapropiación del tiempo y de separación entre las aptitudes y su destino. Ella cuestiona el orden del día, la toma de conciencia de una comunidad entre experiencias aparentemente muy alejadas y el ejercicio de una capacidad que ya no está vinculada a la ocupación de un lugar específico en el proceso económico social, una capacidad cualquiera. En lugar de buscar aún una forma privilegiada del presente que sea portadora del sentido de desarrollo global, como el “trabajador cognitivo”, es sin duda preferible estudiar la

multiplicidad de las líneas de subjetivación y formas de ruptura producidas por esta multitud de intervalos.

Hay intervalos y hay interrupciones. Podemos llamar interrupciones a los momentos donde tal o cual de las máquinas que hacen funcionar el tiempo de la dominación se encuentra bloqueada por los encargados de hacerla girar. Pueden ser los trenes o el transporte urbano, puede ser la universidad u otra máquina que haga circular los tiempos y las gentes. Son también los momentos donde las multitudes ocupan la calle para oponer su propia agenda a las agendas del Estado y del mercado. Este choque de temporalidades es un aspecto importante de los movimientos de ocupación, de la Primavera árabe a los Indignados de Madrid y aquellos que han recuperado sus formas de acción, como en Occupy Wall Street: este choque de temporalidades y notablemente este cuestionamiento de estas formas de convergencia global y de divergencia interna de esos tiempos que ya he evocado con anterioridad. De un lado, esos movimientos han opuesto un tiempo de la presencia directa del pueblo al tiempo de las consultas populares construido por el Estado. En Madrid la ocupación de la Plaza del Sol hizo evidente la oposición entre la temporalidad del proceso electoral y la de la "democracia real". Este choque de temporalidades implica también una manera de interrumpir el tiempo de los medios de información dominantes. Hemos resaltado el papel de los medios de información sociales en estos movimientos. Si ellos pudieron enviar a tanta gente a las calles es también porque realizaron un corto circuito en el tiempo de los medios dominantes, los cuales hacen constantemente sentir a la gente su incapacidad, reproduciendo sin descanso la distancia entre ella y los eventos. No es simplemente una cuestión de velocidad más o menos grande, es una cuestión de distribución de capacidades incorporada en los ritmos del tiempo. Esta redistribución hace parte del proceso que forma un nuevo pueblo, encarnando una capacidad de no importa qué. Notamos la heterogeneidad de multitudes reunidas por estos movimientos, pero también notamos el papel jugado por aquellos graduados a los cuales la armonía imaginaria de temporalidades prometía brillantes carreras de ejecutivos o de universitarios, pero a quienes la realidad del sistema ofreció desempleo, empleo parcial o empleos sin relación con su formación. Su presencia en los lugares ocupados denunciaba la mentira de la convergencia oficial de los tiempos. A este punto, la lógica de los intervalos, viene a coincidir con aquella de los intervalos que construyen otro tiempo en los huecos del tiempo dominante.

Estos momentos son con frecuencia denunciados como explosiones efímeras después de las cuales el orden normal de las cosas retoma su curso. Pero un momento no es solamente un punto que se desvanece en el curso del tiempo. Es también un *momentum*<sup>8</sup>, un peso puesto en la balanza que no cambia simplemente las relaciones de fuerza, sino la configuración misma de lo que es perceptible y pensable, la configuración de lo que es posible. El tiempo de la emancipación es la tradición creada a partir de momentos singulares, más o menos célebres u oscuros, a lo largo de los cuales hombres y mujeres ordinarios dieron prueba de su capacidad para pelear por sus derechos o por los derechos de los otros, pero también para organizar por sí mismos talleres, oficinas, escuelas o ejércitos, colectivizando el poder de la igualdad de todos. Una política de la emancipación es pensable como expansión de esos momentos, construcción de formas de pensamiento y de acción colectivas, diseñadas para ampliar el poder de igualdad de las inteligencias que los momentos ponen en obra. Tal política es pensable como la construcción de un tiempo autónomo en relación a las agendas de las instituciones del Estado, que son agendas de la desigualdad, pero también agendas estratégicas que, pretendiendo esposar la dinámica de la historia, se amoldan de hecho sobre el tiempo de la dominación.

El problema no es oponer lo efímero a lo durable. Es hacer durar la interrupción según su lógica propia, darle sus formas de desarrollo temporal. Es verdad que un movimiento político democrático hoy no puede reducirse a la ocupación simbólica de un espacio alejado de su función normal. Hay que también alejar el tiempo, es decir, refutar la distribución de los tiempos que se encarna en las formas del sistema representativo, educativo, mediático u otros. Su vocación es la de crear su propio tiempo, esto es, los modos de discusión y de decisión, las formas de circulación del saber y de la información, de los modos de vida y de trabajo que sean autónomos en relación al tiempo dominante.

La emancipación demanda vivir en varios tiempos a la vez. Las formas de subjetivación por las cuales individuos y colectivos toman sus distancias en relación con los imperativos de su condición son a la vez rupturas en el tejido sensible de la dominación y en las maneras de vivir en su marco. Es por eso que es a la vez tan fácil y banal denunciar sus formas. Ayer las oponíamos a la larga disciplina de la organización y de la lucha. Hoy las denunciemos como maneras de ajustar los

comportamientos requeridos por las transformaciones de la producción y del mercado en la era neoliberal. Esta monótona denuncia de toda creación de intervalo como ajuste a la lógica neoliberal y de toda irrupción como participación en el reino del espectáculo es una manera fácil de olvidar el corazón del problema. La emancipación es de hecho una manera de vivir como iguales en el mundo de la desigualdad en lugar de esperar el reino de la igualdad prometido por el desenvolvimiento del proceso global que es guiado por aquellos que conocen su funcionamiento. Esta tensión todavía no se ha resuelto. Para mí esto quiere decir que está siempre en obra.

## Referencias

Boltansky, Luc y Ève Chiapello (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. París: Gallimard. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal (2002).

Comité invisible (2007). *L'insurrection qui vient*. París: Éditions La Fabrique. (Traducción colectiva: La insurrección que viene (2010). <http://translationcollective.wordpress.com/2010/09/02/la-insurreccion-que-viene/>

Rancière, Jacques (2010). *La noche de los proletarios*. Archivos del sueño obrero. Buenos Aires: Tinta Limón.