

# *Aquí y ahora.* Consideraciones sobre ‘emancipación’

Marcos Aguirre<sup>1</sup>

En un breve pero sugerente artículo del año 2002, George Navet recuerda la etimología de la palabra emancipación según Vico, en la *Ciencia Nueva*. “El filósofo napolitano explica que en el tiempo en que se organizaron las primeras familias patriarcales, los hombres se expresaban solamente por gestos, por símbolos materiales o por una combinación de ambos. El gesto de tomar con la mano (*manus capio*) significaba apropiarse de, tomar el poder sobre... y así, en primer lugar: hacerse propietario de... Las primeras tierras cultivadas fueron las primeras ‘víctimas’ (*praedae*) del mundo; de ahí viene que la primera dominación se ejerció sobre tierras de este tipo, que fueron por esta razón llamadas *manucaeptae* en el antiguo derecho romano (...) Estas tierras llamadas *manucaeptae* han debido ser las primeras en ser llamadas *mancipia* (...).” Pero la acción de apropiarse o de capturar con la mano no se detuvo en las tierras, en los objetos inanimados y los animales. Los vagabundos que se refugiaron entre los padres fundadores “para salvar la vida y que, habiendo sido acogidos en cambio de su vida fueron obligados a cultivar los campos de estos padres” fueron asimilados a cosas o a animales, considerados pues como seres sin alma y situados en la categoría de las *mancipias*, las cosas que se tienen en la mano. “La emancipación es el esfuerzo de estos *famoli* por liberarse de este control que pesaba sobre ellos.”<sup>2</sup>

En esta pequeña historia entran en juego todos los elementos que más tarde formarían parte del complejo de significaciones desde las cuales se ha desarrollado el problema de la emancipación en la modernidad. Destaco dos. En primer lugar, se trata de un concepto al que se asocia la lucha contra las condiciones sociales, tanto económicas como políticas, que rebajan a los hombres al estatuto de cosas. Con la emergencia de la economía capitalista, algunos siglos más tarde de lo que relata Vico, en tal condición quedaron los hombres y mujeres no propietarios de la urbe y el campo. En segundo lugar, se alude implícitamente a condiciones subjetivas, como el temor y el sentimiento de fragilidad ante los poderosos, sentimiento lleno de complejidades, como lo mostró con agudeza la célebre exposición hegeliana de la relación entre señorío y servidumbre en la *Fenomenología del Espíritu*. En el centro de la cuestión se encuentra, en ambos casos, el problema del control, del sujetamiento, de la asimilación de la existencia humana a simple herramienta, lo que explica el concepto de cosificación con

---

<sup>1</sup> Universidad Academia de Humanismo Cristiano. maguirres@docentes.academia.cl

<sup>2</sup> Navet, George (2002). “Introduction”, en *L’emancipation*. Libro colectivo bajo la dirección de George Navet. Francia/Hungría/Italia: L’Harmattan, pág.7.

el que Lukács se referiría más tarde al mismo fenómeno, denunciando aquella condición en la que un conjunto de hombres es alienado de su propia experiencia de sí al devenir un medio para los fines de otros.

En esta rápida hojeada al complejo de significaciones del concepto ‘emancipación’ se aprecia ya algo que quisiera poner de relieve. Emancipación puede entenderse en dos direcciones cuyo nexos no es fácil de dilucidar. Remite por una parte a la ‘acción’ en ese sentido tan bien acuñado por Arendt, como acción colectiva, igualitaria y creativa, nativa, que altera lo existente para dar nacimiento a otra cosa y tiene en ello su goce —la ‘felicidad revolucionaria’. También es el sentido que tiene el concepto en la tradición socialista, aunque en este caso, como se sabe, la revolución extiende su significado a cuestiones ‘sociales’ que no entran en el campo de mira de Arendt necesariamente. Emancipación en este sentido supone una conjunción de agentes sujetos a condiciones de existencia impuestas en la forma de estructuras sociales que los perjudican al tiempo que benefician a otros que, por este mismo hecho intentan conservar esas estructuras intactas. La política emancipatoria, en este sentido, está bien caracterizada por Nancy Fraser cuando habla de las políticas ‘transformativas’ del socialismo para diferenciarlas de las políticas ‘afirmativas’ propias del liberalismo. Las políticas transformativas derivan esta denominación del hecho que ellas persiguen la transformación de las estructuras —tanto económicas como simbólicas— con la finalidad de introducir el respeto a la igual dignidad de los hombres.

Pero, en segundo lugar, emancipación remite también a una dimensión que, sin dejar de ser política —se trata, precisamente, de no olvidar su significado político—, no es asimilable sin más a la ‘emancipación política’ en el sentido señalado. El *esquema*, para decirlo kantianamente, es otro.<sup>3</sup> Más próximo a la idea de soberanía en Bataille que a la acción arendtiana. Lo que está en juego aquí es la condición individual de quien busca realizar una vida significativa en un mundo desprovisto de significado. En este caso la acción emancipatoria no se dirige necesariamente a la transformación de estructuras sociales —aunque también puede ser el caso— sino que ella apunta a la *modificación* de la relación que el sujeto mantiene consigo mismo. Por más que esa relación siempre esté socialmente mediada y condicionada, enmarcada en un ‘mundo’ que recorta lo que podemos ver, lo que aquí se juega tiene que ver con algo que se define siempre ‘en última instancia’ consigo mismo a la par que con otros. Emancipación en este sentido remite a esas prácticas que un individuo o un conjunto de individuos emprende para descubrir, inventar o desarrollar el sentido de su propia existencia.

Toda práctica individual tiene implicancias colectivas, aunque sólo sea por el hecho de que lo que hacemos siempre afecta a la vida de otros. Inversamente, ninguna práctica colectiva de emancipación tendría sentido si, como resultado de ella, la vida de los individuos no fuese modificada. De ahí que sea un tanto engañoso distinguir entre lo individual y lo social, sobre todo en este contexto. Pero eso no quiere decir que no haya diferencia. Lo prueba el hecho de que

---

<sup>3</sup> En rigor, no puede hablarse de *esquema* en el caso de una idea, y la emancipación es claramente una idea. Habría, pues, que decir el ‘análogo’ de un esquema. Es un tema importante que no voy a examinar aquí.

esta diferencia es subrayada por los mismos agentes como un conflicto a veces doloroso.

Pero tal vez se podría también justificar esta diferencia con razones que me atrevo a denominar filosóficas. Y estoy pensando en el problema de la temporalidad. Me voy a servir nuevamente del artículo de George Navet. “La emancipación”, dice éste, “se origina en el rechazo a un estado de hecho; ella designa, como tal, el movimiento por el cual se abren un tiempo y un espacio que son irreductibles al tiempo y al espacio natural.”<sup>4</sup>

Se trata, entonces, de elucidar esta temporalidad emancipatoria, como podríamos denominarla, lo que el texto procede inmediatamente a delinear. Veamos cómo.

“Nos equivocáramos,” sostiene, “si vemos este tiempo sólo en su dimensión de futuro; su despliegue hace aparecer un pasado que parece haber estado siempre ahí, como a la espera de ser revelado, pero que es como el complemento obligado de lo que acaba de surgir como presente y como futuro.”<sup>5</sup>

Lo que a Navet le ocupa aquí es la transformación del tiempo natural en historia: “la emancipación, dice, una vez puesta en movimiento, deviene coextensiva con todo el tiempo, transformándolo en historia.” En el núcleo de la reflexión de Navet sobre el tiempo emancipatorio no está el presente transitorio, sino el pasado y el futuro. Son estos, en efecto, son los momentos temporales decisivos para la historia, mientras que, podemos especular, el presente corresponde más bien al tiempo de la naturaleza o, como también dice Navet aquí, a la repetición de lo mismo.

Esta subordinación del presente a las dimensiones del pasado y del futuro guarda cierta afinidad con la potente crítica a la metafísica de la presencia que se origina en Heidegger, aunque desconozco si en su caso puede interpretarse la cosa desde ahí. De todos modos, lo que quiero decir se relaciona justamente con la modificación que introduce la consideración del presente en el concepto de emancipación si se lo considera desde la perspectiva de la temporalidad.

La transformación intencionada, política, de las estructuras sociales, cuando apunta a estructuras profundas de la ‘reproducción material y simbólica’ de la sociedad, es algo que se produce en procesos de larga duración que suelen superar el lapso de una vida. Es cierto que estos cambios pueden condensarse en cambios abruptos. Pero incluso estos, los momentos revolucionarios, son siempre el resultado de esfuerzos que se han prolongado durante generaciones completas. El presente tiene aquí un ‘lugar’ marginal, el del momento en que hacemos memoria de lo hecho por nosotros mismos y todos aquellos que participaron en la gestación del cambio, o bien como el momento en el que, deseantes, escudriñamos hacia adelante el futuro en que un ‘nuevo mundo’ dejará atrás el presente sometido. Hasta aquí estamos en el tiempo de la emancipación en el primer sentido antes señalado, el de la emancipación ‘política’.

---

<sup>4</sup> *Op. cit.* Pág. 8

<sup>5</sup> *Ibid.*

La temporalidad en el segundo sentido de emancipación no se ajusta, sin embargo, exactamente a este patrón. Ella sólo puede ocurrir aquí y ahora, en el presente, o simplemente no tiene lugar. Es el tiempo que recoge Pierre Hadot en un bello libro dedicado a Goethe, *No te olvides de vivir*. Al igual que cínicos y estoicos, dice éste, Goethe insiste en la importancia del ahora, del presente. La afirmación del sabio alemán es polémica. Se dirige contra cierta actitud, presente en el romanticismo de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX: “La nostalgia está [por ese entonces] de moda –dice Hadot– nostalgia por el ser ausente, lejano, inaccesible, nostalgia por el pasado o por el futuro o por otro mundo, por otra vida, que estarían en otro lugar. Esta nostalgia del ‘ideal’ va acompañada de un desprecio de lo real, de lo cotidiano, del presente, considerado (...) como lo trivial.” Para Goethe, en cambio, lo trivial radica en otra parte:

“La vida vulgar y trivial es (...) una rutina dominada por los hábitos, las preocupaciones, los intereses egoístas, que nos ocultan el esplendor de la existencia. Para librarse de lo trivial y de la banalidad no hay que hacer, según Goethe, como los románticos, que se evaden del presente para refugiarse en un ideal o lejano o futuro, sino que hay que reconocer, por el contrario, que cada instante presente no es trivial, que es necesario descubrir su riqueza y su valor (...) ya sea porque efectivamente es rico y sobrecogedor por la intensidad de la experiencia que hace vivir, sea porque podemos conferirle un valor moral, respondiendo a las exigencias del deber, sea porque la poesía y el arte llegan a idealizarlo. Solamente gracias a esta toma de conciencia y del valor del presente puede la vida reencontrar su dignidad y su nobleza.”<sup>6</sup> (22)

La defensa del valor del presente tiene, es cierto, una larga historia. Ya en el siglo V a. C., Antifonte el Sofista sostenía que “hay gente que no vive la vida presente: es como si se preparasen, consagrándole todo su ardor, a vivir no se sabe qué otra vida, pero no ésta, y mientras hacen esto, el tiempo se va y se pierde. No se puede poner en juego la vida como un dado que se tira. “Esta valoración del presente la ve Hadot también en epicúreos y estoicos.

“Epicureísmo y estoicismo privilegian el presente en detrimento del pasado y, sobre todo, del futuro; plantean que la felicidad debe encontrarse tan sólo en el presente, que un instante de felicidad equivale a una eternidad de felicidad, y que la felicidad puede y debe ser buscada inmediatamente, enseguida, en el acto, (...) [hay que] reconocer un valor infinito al más mínimo momento de existencia.”

En la misma línea creo que se puede interpretar el siguiente pasaje de Baudelaire “No tienes derecho a despreciar el presente”. Sobre esto sostiene Foucault en 1994, poco antes de su muerte:

“Baudelaire se burla de aquellos pintores que, encontrando bastante feo el modo de vestir de los hombres del siglo XIX, sólo querían representar togas antiguas. Pero la modernidad de la pintura no consistirá para él en introducir los trajes negros en el cuadro. El pintor moderno será aquel que muestre esa sombría y larga levita como ‘el vestido necesario de nuestra época’. El pintor moderno

<sup>6</sup> Hadot, Pierre (2010). *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.

sabrá hacer ver en esa moda del momento la relación esencial, permanente y obsesiva que nuestra época mantiene con la muerte.”<sup>7</sup>

Lo que hace de Constantin Guys un pintor moderno para Baudelaire, continúa Foucault, es que cuando todo el mundo duerme éste se entrega a la transfiguración del mundo: “Una transfiguración que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; en ese juego las cosas “naturales” se convierten en “más que naturales”, las cosas “bellas” llegan a ser “más que bellas” y las cosas singulares aparecen “dotadas de una vida entusiasta como el alma del autor.”

La comunidad de énfasis entre estos distintos textos es palmaria. Lo que se abre paso en el llamado de atención a no descuidar el tiempo presente puede entenderse como el anuncio de una distancia entre ética y política que el interés por la emancipación no puede abolir sin traicionarse. Hay una frase del *Manifiesto comunista* que viene exactamente al caso. Refiriéndose al tipo de sociedad que tendría que resultar de una revolución comunista, dicen Marx y Engels que “a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, la sustituirá una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos.” Esta declaración tiene el valor de explicitar que en la emancipación se trata de ambos momentos que, por lo mismo, es preciso diferenciar. Pero, contrariamente a lo que podría haberse esperado, pone el acento en cierta preeminencia de la emancipación individual de ‘cada uno’ sobre la emancipación ‘de todos’. Este aspecto, sin embargo, suele pasar desapercibido en el marxismo. Y es comprensible, puesto que la articulación es remitida por Marx al futuro de la sociedad pos-revolucionaria. Pero hay que recordar que ese futuro no estaba, para los autores del Manifiesto, en un tiempo escatológicamente situado más allá del tiempo. Desde su perspectiva, la transformación revolucionaria del capitalismo aseguraría las condiciones para una efectiva emancipación de los individuos. Pero esa transformación, para los revolucionarios del S. XIX, estaba en curso y, por así decirlo, a la vuelta de la esquina.

En *Futuro pasado*, Reinhardt Koselleck nos cuenta cómo las expectativas escatológicas asociadas al cambio de milenio, poderosa herramienta de movilización social-religiosa en la Edad Media, tuvo que ser debilitada cuando la fecha se aproximaba. El *eschaton* tuvo que ser postergado una y otra vez, hasta que las profecías y sus delirantes voceros fueron condenadas por la propia iglesia, que se reservó para sí la autoridad en estas materias, persiguiendo a los profetas, ahora convertidos en herejes, como al demonio mismo. Algo no demasiado diferente, creo, sucedió en el socialismo real, cuando el Partido persiguió a todos los que cobraban la realización inmediata de las promesas revolucionarias.

Luego del colapso del ‘socialismo real’, debilitada ya la fe en la pronta realización de una sociedad ‘reconciliada’, filosóficamente devaluada la concepción teleológica de la historia que, según Hegel y Marx, impulsaba inexorablemente a los hombres hacia el reino de la libertad, más aún, devaluada la expectativa misma de una sociedad reconciliada, descartada por el pensamiento contemporáneo

---

<sup>7</sup> Foucault, Michel (1994). *¿Qué es la Ilustración?* Revista Actual, N° 28.

con distintos argumentos,<sup>8</sup> comenzamos a escudriñar el presente con una nueva mirada, buscando en el presente escindido mismo aquello que presumiblemente venía más tarde, en la sociedad pos-revolucionaria.

En un artículo sobre la dinámica social del desprecio,<sup>9</sup> Axel Honneth se refirió a aquello que quedó sepultado en los análisis pesimistas de la primera Escuela de Frankfurt. Creo que lo que dice puede ser interpretado en un sentido solidario con lo que estoy tratando de explicitar. Honneth nos recuerda ahí que una de las premisas teóricas más importantes de la teoría crítica heredera de Marx era su concepción de la relación entre teoría y práctica. La ‘teoría crítica’, sostiene Honneth, tiene que conectar con una motivación por la emancipación alojada en la experiencia pre científica, en la sociedad misma que es objeto de la crítica. No obstante, por las razones que todos conocemos, las teorías que han enfatizado el carácter totalitario del capitalismo contemporáneo — como muchos de los planteamientos de Adorno y Horkheimer, entre otros —, tienden a dejar fuera de consideración todo momento de ‘trascendencia intramundana’, término con el que Honneth se refiere a las distintas formas de autorrealización, por lo que la crítica queda desconectada de su asentamiento en la praxis social. Así, Horkheimer y Adorno, para continuar con el ejemplo de la primera Escuela de Frankfurt, sólo pudieron identificar algo similar a una forma intramundana de trascendencia en la experiencia del arte moderno. Pero esta perspectiva altamente elitista se expone al riesgo de “considerar como condiciones universales de la autorrealización (...) formas de actividad (...) cuya alta estimación se debe, con frecuencia, tan sólo a ideales de vida eminentemente selectivos y, en la mayoría de los casos, condicionados por la época”.<sup>10</sup>

En mayor o menor medida, esto habría ocurrido en una amplia gama de planteamientos filosóficos que, desde Rousseau, Hegel y Marx, pasando por Nietzsche y Weber, hasta Arendt y Habermas, ejercieron la crítica ante la sociedad que les tocó vivir. ‘División’, ‘cosificación’, ‘alienación’, nihilismo’, ‘pérdida de comunidad’, ‘desencanto’, ‘despersonalización’, ‘comercialización’, ‘neurosis colectiva’: mediante estos conceptos se aludió en todos los casos —siempre según Honneth— ‘a ciertas condiciones sociales que (...) se caracterizan por facilitar a los individuos una vida más plena o, mejor, en pocas palabras, una vida atinada’.<sup>11</sup>

“El punto de referencia de todos los intentos aquí descritos (...) está constituido por las condiciones de vida sociales del sujeto individual: siempre se aprecian como atinadas, ideales o ‘sanas’ aquellas formas de organización de lo social que permiten al individuo una realización no desfigurada de sí mismo”.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Entre los que se cuenta la idea de una constitución subjetiva que se origina precisamente en la escisión. Es el caso de la ‘izquierda lacaniana’. Cf. Yannis Stavrakakis (2010). *La izquierda lacaniana*. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>9</sup> Honneth, Axel (2009). “La dinámica social del desprecio”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.

<sup>10</sup> *Op.cit.* Pág. 105.

<sup>11</sup> *Op. cit.* Pág. 104.

<sup>12</sup> *Op. cit.* Pág. 106.

Más allá de lo acertado de la distinción salud/patología para referirse a las condiciones sociales opresivas de la modernidad denunciadas por la teoría crítica, lo que me interesa en este planteamiento es la intención de prestar atención a los momentos de ‘trascendencia intramundana’ presentes en la actualidad, esto es, la intención de no dejarse obnubilar por la idea de un presunto cierre totalitario de los sistemas sociales que habría sofocado toda posibilidad de cambio, dejando a la crítica encerrada en lo meramente edificante o, peor aún, en la obcecación de lo imposible. *Amor fati*. ¿No hay acaso una lectura de esta expresión que vaya más allá del conformismo de los privilegiados?

En un libro recientemente publicado,<sup>13</sup> se dice que en Chile hay cuatro ‘ámbitos tempo-vitales’. El trabajo, la familia, la vida social —incluyendo la participación asociativa o cívica—, y el denominado ‘tiempo libre’. Dejemos de lado la cuestión de la terminología, retengamos solamente estos cuatro ‘ámbitos’ temporales: trabajo, familia, vida social y ‘tiempo libre’.

La expresión tiempo libre viene entre comillas por razones evidentes. Desde luego, no siempre es el tiempo libre precisamente libre, aunque tampoco sea intrínsecamente ‘alienado’, constreñido, heterónomo. El tema es otro. Si la vida contemporánea está fracturada en tiempos y espacios que sólo se relacionan sistémicamente, ¿cuáles son las consecuencias de este singularísimo hecho, para la constitución de la subjetividad? Puesto que el tiempo de todos y cada uno está institucionalmente dislocado, lo que significa que el yo tiene que constituirse en un plano ‘más abstracto’,<sup>14</sup> las consecuencias y el sentido de esa abstracción se vuelven problemáticas. En el modelo clásico de la república, por ejemplo, la actividad legítima está concentrada en el ágora. Todos conocemos el famoso discurso de Benjamin Constant *Sobre la libertad de los antiguos y los modernos*. La crítica de las feministas a la política ateniense sigue la misma senda. La falta

<sup>13</sup> Kathya Araujo y Danilo Martuccelli (2012). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. Santiago de Chile: LOM. Los autores sistematizaron desde una perspectiva original la experiencia de la modernidad en Chile. Entre los temas discutidos se incluye un capítulo entero dedicado a la experiencia de la temporalidad. Proponen, a este respecto, distinguir cuatro ‘dominios tempo-vitales’ que reflejan los conflictos temporales tal como ellos son vividos desde la perspectiva de los sujetos entrevistados. El desarrollo histórico de esta diferenciación conflictiva y ambigua de dominios temporales, sostienen, se produjo modernamente en paralelo con la legitimación progresiva de campos cada vez más amplios de la vida colectiva e individual. “Es posible observar, en primer lugar, el predominio normativo indiscutido de la vida política (la identificación republicana de la virtud y de la ciudadanía). En segundo lugar, (...) la nueva legitimidad acordada al trabajo y a las actividades de mercado (...) en este proceso de escisión estructural de tiempos, fue el dominio económico (...) la primera cesura que en términos de legitimidad se operó a nivel de los tiempos sociales (...) En tercer lugar (...) la familia y detrás de ella la denominada vida privada, obtendrán una nueva legitimidad. Por último, desde los años 60, y en resonancia con una serie de importantes cambios culturales y de avances en la productividad, se asistió al reconocimiento de la legitimidad de un tiempo de ocio o de recreación personal, muchas veces denominado tiempo libre (...) un proceso al cual sería posible añadir desde hace unos lustros, la afirmación, por el momento balbuceante, de un nuevo tiempo social – un tiempo personal o un tiempo para sí mismo.” La cita está tomada del Tomo I. Págs. 163 s. “Por cierto, la historia de esta diferenciación está marcada por la ambigüedad.” Así, por una parte, “cada ámbito se consolida a través de una dialéctica constituida por un movimiento de liberación con respecto a una normatividad social precedente”, pero simultáneamente, “por un movimiento progresivo de recuperación de esta temporalidad liberada por diversos y nuevos controles sociales”. Por ejemplo, “el denominado tiempo libre, luego de una primera fase de emancipación, es cada vez más estructurado por actividades de recreación institucionales o por actividades de consumo mercantiles.” *Op. cit.* Pág. 164.

<sup>14</sup> La expresión corresponde a Habermas.

de legitimidad del trabajo y de la crianza, manifiesta en la existencia de esclavos —y de mujeres igualmente esclavizadas— hecha posible por la concentración de lo legítimo en un solo punto neurálgico, el ágora, que le da a los πολίτες la certeza compartida de su superioridad, seguridad y autoconfianza de los patrones en el trato con sus iguales, es lo que les otorga un sentimiento inmediato de libertad —al menos en la reconstrucción idealizada de la vida ateniense que lleva a cabo Arendt, siguiendo la huella del primer romanticismo. Por ello, si se atiende uno a los ciudadanos atenienses varones, *para ellos* la emancipación no existe como problema, a no ser como el temor de *perder su libertad*, sea como consecuencia del levantamiento de los esclavos, sea mediante el sometimiento a un conquistador. *La legitimidad de un sólo ámbito temporal —la política— tal vez explique el hecho de que la problemática de la subjetividad no haya tenido la importancia que ha ganado en la modernidad*, es algo que habría que investigar.

En nuestro caso, la existencia de los cuatro registros temporales analizados por Araujo y Martucelli, producto de la moderna ampliación del derecho a la libertad a categorías cada vez más amplias de individuos, para incluir no sólo a los ciudadanos ‘comprometidos’ sino también a los trabajadores, a las mujeres, a los inmigrantes y a las minorías de diverso tipo, complejizan inauditamente el asunto. Todas estas categorías sociales, en las que los individuos modernos entramos en diferentes combinaciones, tienen que ser conquistadas por eso que Foucault denominó, en el texto anteriormente citado, ‘la experiencia de la libertad’. No sólo la actividad ‘propriadamente’ política —que paradójicamente pierde cada vez más su carácter político en favor de un carácter crecientemente técnico—, no sólo ella tiene que ser liberada de las coacciones antidemocráticas de los poderes oligárquicos, lo que requiere la acción ciudadana, sino que también los otros registros temporales. Esto suena un poco militante, ¿pero cómo evitarlo? El texto en el que Foucault menciona esta ‘experiencia’ está dedicado a la Ilustración. Y en este contexto me parece tremendamente pertinente lo que dice. Sin que tengamos que aceptar ningún chantaje ilustrado, hay que reconocer que el espíritu de la Ilustración apuntaba precisamente a ella.

Hablando localmente, diría que el tiempo del trabajo es lo que menos ha avanzado hacia una comprensión de lo que significaría allí la emancipación. Frente a la magnitud del fenómeno que denominamos mercado capitalista, la respuesta clásica del marxismo nos deja, en cierto sentido, inermes. Acaso habría que ir pensando en cómo es posible democratizar la empresa, por ejemplo, aunque no sepamos cómo resolver el problema de una organización no capitalista del mercado, lo que tal vez, sin que todavía sea algo perceptible, sea algo que está ocurriendo bajo nuestras narices.

El tema no es hoy ¿hay emancipación, puede hablarse todavía de emancipación, tiene sentido aún remitirse a este contexto? sino este otro ¿cómo y dónde acontece la emancipación en cada uno de estos tiempos? ¿Qué significa libertad en esos contextos? Tendemos a pensar estas esferas de una manera más monolítica de lo que ellas son en verdad. Me viene a la memoria un pasaje que me gustó mucho en el libro de Araujo y Martucelli, viene en un paréntesis y está dicho como al pasar. Dice: “¿Cómo descuidar que en el trabajo se conversa, se hacen pausas, que los trabajadores se ausentan mentalmente, telefonean...?”<sup>15</sup> Se po-

<sup>15</sup> *Op. cit.* pág. 162.

drían multiplicar los ejemplos tomándolos de los otros dominios temporales. Y sin embargo, la denuncia de la prepotencia totalitaria del mercado, a veces nos hace olvidar este aspecto. Y es como si lo que sucediera en los otros ámbitos no tuviera consecuencias. Y por eso, como recordaba al comienzo, a propósito de Hadot, la crítica puede volverse despreciativa frente al 'espectáculo' trivial de la sociedad de masas, despreciativa hacia el presente.

Quisiera terminar con un pasaje del libro de Araujo y Martucelli que me parece sugerente a este respecto. En él se reproduce textualmente el testimonio de uno de los entrevistados:

“En segundo lugar, el trabajo, si bien de manera intermitente, aparece como un ámbito importante de intensidad vital e incluso de excitación existencial. Por supuesto, no todos los entrevistados conocieron fases de este tipo, sobre todo aquellos que trabajaron o trabajaban en actividades muy rutinarias (...) Es así, por ejemplo, que María (SP)<sup>16</sup> relata que antes de empezar a trabajar en la calle como vendedora ambulante le daba vergüenza, pero luego no sólo descubre que es una buena fuente de ingresos, sino que “es como una adrenalina, estás corriendo, a mí, al menos, me gusta”. La excitación se vincula a la exigencia de actualización permanente (un trabajo que cambia periódicamente porque se vende “lo que está en el momento de moda”) y de la falta de predictibilidad (uno se ubica en la calle en “donde pudiera ponerme”). Por añadidura, la adrenalina se asocia al riesgo (cuando venían los “pacos, había que arrancar” para no dejarse quitar la mercadería). De hecho, la excitación estimulante hizo que terminara valorando trabajar en este tipo de actividad más que en casas particulares.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Sectores Populares

<sup>17</sup> *Op. cit.* Tomo II. Págs. 51 s.