

¿Pasó el tiempo de la emancipación?*

Jacques Rancière

El nombre de esta conferencia parece simple, pero en realidad es doble. Cuando nos preguntamos si algo ya pertenece al pasado, se sospecha que la respuesta es simple, ya no corresponde plantearla en el presente. Pero la pregunta reaparece: ¿que se considera el presente que deja esta pregunta como algo del pasado? No es una pregunta falsa, una operación performativa que supone que ésta es ya del pasado para declararla imposible. Estamos acostumbrados a estos debates semi sabios y semi mediáticos que plantean este tipo de preguntas. ¿Qué ha cambiado durante los diez o veinte últimos años? Al final la respuesta es siempre la misma: lo que ha cambiado en los últimos años es que los tiempos cambiaron. Parece una tautología pero no lo es. “Los tiempos cambiaron” no quiere decir solamente que algunas cosas han desaparecido y que han sido remplazadas por otras. Es decir que algunas cosas ya son imposibles y no pertenecen ya a lo que los nuevos tiempos hacen posible. La tautología aparente esconde una sustitución: la idea empírica del tiempo como sucesión de momentos se esconde detrás de una idea teleológica del tiempo como juego de posibilidades. “Los tiempos han cambiado” significa eso que ya no es posible. Lo que el estado de las cosas declara imposible es, evidentemente, la posibilidad misma de cambiar el estado de cosas. Esta imposibilidad funciona como prohibición: hay cosas que ya no se pueden hacer, ideas a las cuales ya no podemos creer, futuros que ya no es posible imaginar. No se puede, significa no debemos. El diagnóstico sobre la evolución del tiempo es una manera de designar lo posible y sobretodo lo imposible.

Es fácil encontrar hoy día la ilustración de este papel acordado al tiempo. El que pregunta que ha cambiado en nuestro mundo después de los grandes movimientos de la juventud de los años 60 y 70, ya conoce la respuesta. Es una palabra corta: “fin”. Lo que nosotros creíamos haber vivido era el fin de un cierto período histórico. Lo que terminó alrededor de 1989 no es solamente la división del mundo en un bloque capitalista y otro bloque comunista, sino también una visión del mundo organizada 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 una buena cantidad de esperanzas o de ilusiones revolucionarias han terminado, sino también las utopías e ideologías en general y sobre todo los “grandes relatos” y las creencias en relación al futuro, no sólo como un período histórico sino como la historia misma comprendida como el tiempo de una promesa realizable. La idea de una sociedad

* Traducción de Cristina Hurtado.

emancipada de la dominación pertenecería a un tiempo superado. Vivimos en un tiempo que ya no autoriza proyecciones en el futuro sino solo la gestión de lo real con sus respectivas mutaciones y perspectivas cortas: retorno rápido de las inversiones, variaciones diarias de las tasas de la bolsa, índices mensuales de cesantía, contratos de duración limitada. Es decir, lo que los tiempos producen naturalmente sería un régimen de gobierno neutro y de consenso ideológico.

Este diagnóstico pertenece a la lógica de la cual acabo de hablar. Bajo la apariencia de describir el estado actual de cosas, prescribe un orden de lo posible y un régimen de las creencias. Pertenece, entonces, a un tipo de empresa que desea construir un orden de dominación que cierra toda posibilidad de alternativas, presentándose como necesario e inevitable. El tiempo que describe no es un tiempo posterior sino un tiempo contra otro tiempo. El discurso del fin es propiamente un discurso de la contra revolución intelectual. Pero esta realidad lo obliga a desdoblarse. Por un lado, opone la modestia de sus expectativas y de sus sanciones a corto plazo a los grandes relatos y a las grandes esperanzas del pasado y sus desastrosos resultados pero, por otro, para poder presentarse como necesario, pide prestados la lógica y los argumentos de los grandes relatos que declara superados.

Uno de los aspectos más singulares del discurso dominante, hoy día sobre la lógica inevitable del mercado y la ilusión de los que creen poder escaparle, es la manera en que pide prestado todo un stock de descripciones, argumentos y creencias que pertenecen a la tradición crítica y revolucionaria y sobre todo a la tradición marxista. Estas descripciones, argumentos y creencias se suponían que suministraban una crítica radical de la explotación capitalista, de la dominación estatista y de sus disfraces ideológicos y, por lo tanto, a armar así a aquellos que lo combatían. Pero son cada vez más utilizados para lo contrario, sostener las fuerzas de la dominación probando la imposibilidad de escapar a su dominio y, por lo tanto, teniendo como efecto reforzarlo. En el corazón de esta inversión está la reactivación del pensamiento de la evolución histórica y necesaria y de la doble denuncia que implica: la de los retrógrados que desean oponerse a su necesidad y la de los utopistas que quieren ir más rápido y producen, por lo tanto, lo contrario de lo que ellos creían hacer.

Primer punto: el argumento de la necesidad económica o –más exactamente– la identificación realizada entre necesidad económica y necesidad histórica. Anteriormente, esta identificación era ella misma “determinismo” marxista al cual el discurso dominante oponía libertad de la gente para intercambiar libremente sus productos sobre el libre mercado o negociando libremente su fuerza de trabajo. Pero hoy día, con el entrelazamiento creciente de los mercados en la economía global, esta “libertad” es cada vez más identificada por sus campeones a la libertad de someterse a la ley mercado mundial y de conformarse a la forma de temporalidad que él determina. Lo que ayer era la evolución necesaria del proceso histórico que conducía al socialismo se ve hoy convertido en la evolución necesaria hacia el triunfo del mercado mundial. En consecuencia, las luchas obreras consideradas hasta ayer formando parte del proceso de lucha de las clases revolucionarias son denunciadas ahora, a la inversa, como esfuerzos reaccionarios para resistir a la ley de la evolución histórica. En el siglo XIX, Marx estigmatizaba a los artesanos de pequeños burgueses e ideólogos que buscaban frenar el desarrollo de las formas capitalista que los amenazaban de

muerte pero que preparaban, de esta manera, el futuro socialista. De la misma manera, las medidas tomadas por el gobierno, hoy día, para destruir las formas de protección y de solidaridad social conquistadas por las luchas sociales de ayer, 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 perspectiva son cada vez más asimiladas a la actitud egoísta y reaccionaria de partes de la población estancada en un pasado superado y rebeldes a la evolución histórica necesaria y que amenaza destruir sus privilegios. Sobre todo, en mi país, por ejemplo, no hay lucha contra las reformas al sistema de jubilación que no sean asimiladas por la *Intelligentsia* progresista a la reacción egoísta de privilegiados que defienden sus ventajas adquiridas contra las generaciones futuras.

Pero la condena de aquellos que desconocen la necesidad de la evolución histórica estaba ligada en la tradición marxista a otro tema: el de la ilusión ideológica en el cual los individuos presos en la maquinaria de la dominación de clase veían solamente su imagen invertida y hacían, por lo tanto, lo contrario de lo que se imaginaban hacer. Hacer lo contrario de lo que se cree hacer, es servir por medio de la revuelta a la dominación que se cree combatir. De esta manera, la gran ofensiva realizada desde los años 80 para imponer la lógica del mercado a todas las formas de vida se ha acompañado de su versión de “izquierda”, explicando que esta ofensiva fue el resultado de la revuelta de los jóvenes que alrededor de 1968 habían querido “cambiar la vida”. Un libro muy influyente publicado en 1999 por dos sociólogos franceses bajo el título *El nuevo espíritu del capitalismo* se dedicaba a mostrar que el movimiento de Mayo de 1968 había dado al capitalismo, que estaba en crisis, los medios de regenerarse. En efecto, dicen, este movimiento desarrolló una “crítica artística” del capitalismo, a nombre de los valores individualistas de autenticidad, de autonomía y de creatividad, contra las aspiraciones y las reivindicaciones de la “crítica social” que luchaban contra la desigualdad social y la miseria y oponían la solidaridad social al egoísmo burgués. Entonces, estas reivindicaciones de autonomía y de creatividad habrían cumplido su objetivo en las nuevas formas de gestión basadas sobre las iniciativas individuales, la creatividad colectiva y la flexibilidad generalizada. Las razones de la rebelión habrían sido absorbidas, de esta manera, por la dominación para su propio provecho. Otros ideólogos han dado un giro más radical a esta acusación de complicidad. Ellos dicen: los que hicieron la revuelta antiautoritaria de los años 60 y sobretudo el movimiento francés de Mayo del 68 fue atacar todas las instituciones tradicionales: familia, escuela o religión. Estas instituciones representaban formas de relación social y de transmisión heterogéneas al sistema de relaciones mercantiles y constituían límites a su poder. El resultado del asalto llevado a nombre de la igualdad y de libertad contra estas instituciones “autoritarias” fue suprimir sus límites y transformar la sociedad en libres agregados de moléculas desligadas, privadas de toda afiliación, y por lo tanto completamente disponibles para la ley del mercado, de aquí en adelante extendida a todos los sectores de la vida. La consecuencia que se saca de este análisis es, con toda seguridad, otra manera de mostrar la imposibilidad de oponerse al orden del mercado, puesto que aquellos que pretenden hacerlo no hacen sino consagrar, en su pretendida revuelta, el principio individualista y antisocial que es el de la civilización mercantil.

Así, las razones de la crítica social que sostenían ayer los combates y las esperanzas de la emancipación sirven ahora para reenviar todo pensamiento de emancipación al pasado. Los que pelean contra el orden dominante se ven así descalificados dos veces: una vez como retardatarios llevando una lucha reaccionaria contra la necesidad histórica; una segunda, como aprendices de brujos sirviendo la dominación que pretendía combatir.

La pretensión de terminar con los grandes relatos es de hecho un montaje diferente de estos mismos elementos y una inversión del sentido de su teleología immanente. 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 anteriormente ligado al pensamiento de evolución histórica; un relato pesimista, mostrando a la humanidad corriendo a su pérdida en el reino del consumo y en la disolución de los lazos sociales; aquellos que luchan contra ella no hacen sino acelerarla. No pretendo negar la lógica de estos argumentos invertidos, sino revelar la relación entre la concepción de “tiempo” y de “emancipación”.

Lo primero es, sin duda, que las dos versiones de esta distorsión tienen una misma idea del tiempo: el de un proceso global determinando lo posible y lo imposible. Pero es importante subrayar que esta idea del tiempo lineal no va sola. Se articula a 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 aquellos que saben leer la realidad del movimiento profundo. Este modelo que liga la visión de un tiempo global y lineal y la de un universo de percepciones y de pensamiento dividido entre apariencia engañosa y realidad escondida está en el corazón de las dos interpretaciones que he analizado. Pero, si es así es porque el pensamiento de la emancipación se ha dejado aprisionar por una lógica que es necesario esclarecer.

De hecho las formas modernas del pensamiento revolucionario se han alimentado de la tensión entre dos modelos opuestos del tiempo histórico. Por un lado, se han alimentado del modelo forjado en la época de las Luces. Este modelo hace de la historia humana un proceso unilineal que conduce de lo salvaje originario al perfeccionamiento de la civilización, como el niño que progresa de la ignorancia al saber. Esta concepción se liga con aquella que dicen que el mal es la vía del bien. Pero, el relato modernista también ha retenido, aunque de una manera menos visible, algo de los tiempos antiguos como sucesión de ciclos que parten de una edad de oro y se corrompen lentamente hasta un estadio último de decadencia y de una revolución iniciadora de un nuevo ciclo. Es así como el pensamiento contra-revolucionario del fin del siglo XVIII como reacción a la Revolución Francesa elaboró un relato de la modernidad articulando el nuevo tema de la necesidad histórica con el esquema antiguo de la decadencia. Este relato concebía la Revolución Francesa como el término de un proceso de disolución de lazos sociales inherentes a la modernidad. Este proceso de desarrollo del individualismo comienza con la reforma protestante y se acaba con la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Había, con su desarrollo, destruido el tejido de instituciones que unían y protegían a los individuos incluyéndolos en las comunidades: religión, monarquía, corporaciones, etc. Creó, entonces, un mundo de individuos aislados, disponibles tanto para la explotación industrial como para el terror político.

Vemos que este relato contra-revolucionario de la modernidad ha sido ampliamente aceptado como descripción adecuada de la sociedad moderna, incluso por aquellos que rechazan sus presupuestos ideológicos. El pensamiento revolucionario del siglo XIX, comprendido el marxismo, ha combinado de diversas formas el escenario progresista del desarrollo de la riqueza colectiva a través de la apropiación privada con el escenario contra-revolucionario del tejido social destruido por el individualismo. La revolución futura aparece allí como el término de la revolución burguesa, desatando las fuerzas productivas y destruyendo las viejas jerarquías, y como la sublevación de aquellos que la misma revolución había separado de la potencia humana común. Estos escenarios opuestos tienen un punto común: la afirmación de una temporalidad histórica en sentido único y de un proceso global que conduce a los individuos y a las sociedades hacia fines de los cuales no tienen consciencia.

Por esto, hoy día, la crítica supuestamente subversiva de la sociedad de consumo y de la sociedad de espectáculo pueden conducir a descripciones y argumentaciones que recuerdan las lamentaciones contra-revolucionarias sobre la pérdida de lazos humanos. Entonces, 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 de la catástrofe de la civilización. Pensemos, por ejemplo, en dos interpretaciones opuestas del desarrollo de la inteligencia artificial y del trabajo inmaterial.

Vemos numerosos economistas y sociólogos marxistas, socialistas o progresistas transformar su fe en la realización histórica de la Revolución en fe en la realización histórica de la Reforma. Es así como se llama desde el tiempo de Ronald Reagan y de Margaret Thatcher, la empresa para reestructurar no solo las relaciones de trabajo sino el conjunto de relaciones sociales y formas de vida según la lógica del mercado. Si Marx estigmatizaba a los artesanos, pequeños burgueses e ideólogos que buscaban frenar el desarrollo de formas capitalistas que los amenazaban de muerte pero que preparaban el futuro socialista, hoy día, de la misma manera, todos los asaltos contra las formas de protección y de solidaridad social están justificadas por la necesidad de adaptar las economías y las legislaciones locales a la necesidad histórica del advenimiento del mercado global. Y todas las formas de lucha contra esta empresa son cada vez más asimiladas a la actitud egoísta y reaccionaria de una parte de la población que ligados a un pasado superado son rebeldes a la evolución histórica necesaria que amenaza destruir sus privilegios.

Antonio Negri y Michael Hardt interpretaron la desmaterialización del trabajo 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 que está a la base de la revolución de nuevas tecnologías reposa hoy, según ellos, en la constitución de “redes sociales de cooperación del trabajo, a menudo portadoras de una organización alternativa, tanto en la empresa como en el mercado”. Los trabajadores del conocimiento tienen cada vez más el control directo de las fuerzas intelectuales productivas esenciales para la valorización del capital y su trabajo tiende a identificarse con el tiempo mismo de la vida. Las fuerzas del capital tienden, entonces, cada vez más a identificarse con el poder comunista del trabajo inmaterial. La clase obrera, en lucha contra su desposesión, cede

entonces el lugar a la figura colectiva del Intelecto General. Pero este reino del trabajo llamado *cognitivo* se presta a la interpretación exactamente inversa, que ve en él la última etapa de la desposesión, no sólo del trabajo, sino incluso del cerebro humano. En su libro *Para una nueva crítica de la economía política*, Bernard Stiegler ve en este reino la manifestación del hecho de que incluso el poder cognitivo de la psiquis humana ha sido capturado por el proceso industrial y objetivado como un poder técnico exterior al cerebro humano. El capitalismo cognitivo es, entonces, la consumación del proceso de proletarianización que despoja a los hombres de todas sus capacidades intelectuales, así como de todas sus capacidades relacionales.

Así, el discurso del mercado triunfante de la revolución de las fuerzas productivas se acompaña de su doble: el discurso de la catástrofe inminente. Pero este discurso apocalíptico, de la marcha hacia la expropiación radical, es acompañado a su vez 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, excepto sus cadenas. Tal es el argumento presentado por un libro titulado *La insurrección que viene*, que hace algunos años produjo cierto ruido en Francia. Este manifiesto describe nuestro presente como el reino de la nada que excluye todo futuro. Pero este reino de nada es la condición de la inversión absoluta; es la condición de un futuro nacido de la ausencia misma de futuro. Es por ello que la forma más alta de resistencia es atribuida al silencio, sea el de la pura indiferencia o el silencio de la violencia sin palabras, como la de los amotinados de los suburbios parisinos durante el otoño de 2005. Estos fueron estigmatizados por la opinión progresista como destructivos, incapaces de expresar su revuelta sino por la destrucción, destruyendo indiferentemente las escuelas y las tiendas. Al contrario, los autores de *La insurrección que viene*, los elogian. Pero lo hacen por la misma razón, a saber, la ausencia de toda afirmación del sentido de su violencia. En esta lógica, toda forma de acción que exprese una protesta o una proposición sobre el estado del mundo y las vías de su transformación, debe ser reputada ilusoria, a fin de dejarle lugar al puro vacío de donde debe nacer la radicalidad de la insurrección. El profeta del desastre y el líder de vanguardia aparecen, entonces, como una sola figura, la figura de aquel, o del pequeño número de aquellos, que conocen el fin hacia el cual el proceso histórico dirige a los seres humanos sin que ellos lo sepan. Una vez más, las dos tesis aparecen estrictamente conectadas: aquella del proceso histórico global y aquella de la incapacidad de aquellos que le están sometidos.

Ciertamente, es verdad que si las cosas son puestas en escena de este modo, se puede concluir, con toda seguridad, que el tiempo de la emancipación ha pasado. Pero la conclusión ya había sido anticipada por las premisas. La emancipación se dice que pertenece al pasado porque ella ha sido inserta en una forma de temporalidad que la hace depender de la potencia de su contrario, poniéndola como lo 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 estudiantes se harán sus iguales; el capitalismo crea la riqueza y las formas de trabajo cooperativo que harán posible su ruina. Según el escenario catastrofista, la desposesión absoluta y la disolución de los lazos sociales conducen a la miseria radical que es la condición de la liberación. La contra-revolución intelectual ha adaptado los escenarios en su

beneficio: ella destaca, o bien el escenario optimista, que confía en la mano invisible del libre mercado portador de un futuro de prosperidad colectiva, o bien el escenario pesimista de la catástrofe de la civilización, nacida del exceso de riquezas ofrecidas al deseo democrático. Los intentos de romper el cerco de la contra-revolución intelectual quedan presos del mismo escenario del tiempo como proceso global, que determina lo posible y lo imposible. Y este escenario revela siempre su obstinado corolario: la idea de la incapacidad de las multitudes para comprender la ley de este tiempo y cambiar su suerte por ellos mismos.

Lo que sucede es que la función exclusiva del tiempo es ella misma doble. El modelo del tiempo como necesidad global reposa, en último análisis, sobre un reparto más fundamental del tiempo, aquel que determina quienes tienen o no tienen el tiempo para ocuparse de los asuntos comunes y el de aquellos que viven o no viven en ese tiempo. Lo que quiere decir que el tiempo, en lugar de ser la línea extendida desde lo que era hacia lo que será, es una forma de vida, o en mis términos, un reparto de lo sensible. Platón entregaba 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 ha puesto entre los componentes de su alma el fierro, que es el metal de las necesidades por satisfacer, y no el oro del pensamiento. Claramente, el “tiempo que falta” es, en realidad, un tiempo al que uno pertenece y la pertenencia a este tiempo tiene por corolario la incapacidad para pensar más allá de las necesidades de la producción y de la reproducción. Aristóteles oponía la lógica causal del poema, la de la acción que reúne los acontecimientos según la necesidad y la verosimilitud, a la simple sucesión de los hechos que llegan uno tras otro. Pero esta distinción entre dos formas de vínculo entre acontecimientos era también una distinción entre dos formas de vida: de un lado los hombres activos, capaces de concebir su acción según un esquema de causalidad; por otra parte, los hombres pasivos, sometidos día tras día al simple ritmo de la reproducción de los medios de existencia. Esta jerarquía de la actividad se duplicaba en una jerarquía de la inactividad. Los hombres pasivos no conocían otra forma de inactividad que la pausa que separa dos tiempos de gasto de energía; los hombres activos gozaban del ocio, que es el tiempo libre de aquellos que no están sometidos a esta necesidad.

El punto es que la política progresista moderna y la ciencia revolucionaria marxista jamás rompieron con este reparto del tiempo, que es también un reparto de las necesidades. La teoría marxista de la ideología eterniza, a su manera, la oposición entre los que viven en el tiempo de la causalidad racional y los que viven en el tiempo de la sucesión empírica de los hechos. Sólo los primeros, se dice, son capaces de descifrar el orden causal que hace funcionar la máquina social; los segundos presuntamente viven en el tiempo vivido, el tiempo de los efectos, que disimula esta conexión para ellos. Es la mantención de esta conexión entre un reparto del tiempo y un reparto de las inteligencias lo que ha permitido la integración de los análisis contra-revolucionarios en las razones de la revolución por venir, permitiendo hoy la transformación de las razones de la ciencia revolucionaria en razones del orden dominante.

En relación con este vínculo, entre el reparto del tiempo y el reparto de las inteligencias, es importante volver a pensar hoy la noción de emancipación y comprender sus principios, oscurecidos por los esquemas de la ciencia social.

Hoy importa volver a pensar lo que llegó a significar esta idea de emancipación intelectual, formulada por Joseph Jacotot, cuya potencia he intentado hacer sentir nuevamente. La noción de explicación, a la que apunta la crítica de Jacotot, expresa directamente el lazo 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 en primer lugar lo que constituye la distancia misma entre el saber y aquel que no sabe. La constituye primero al instaurar un origen, haciendo coincidir el punto de partida temporal del aprendizaje con un punto de partida absoluto: el niño o el ignorante debe aprenderlo todo partiendo por el comienzo, desde los primeros elementos, de lo más simple a lo más complicado, según un progreso ordenado. Pero, para instituir este comienzo y este camino, la explicación tiene que anular otra temporalidad, aquella por la cual el niño o el ignorante ya han aprendido, sin comenzar nunca por un comienzo, al azar de las ocasiones de aprender que le ofrecen el mundo y los seres que lo rodean. Al proclamar el comienzo, haciendo de esto el privilegio de quien puede considerar el progreso del saber cómo un todo ordenado, instituye una diferencia radical: no una diferencia cualitativa entre los que saben el saber y los que no lo saben.

Existe, según la explicación, la inteligencia del niño pequeño o del hombre de pueblo, que parte a ciegas, escuchando y observando lo que sucede alrededor suyo, empleándose a imitarlo. Y existe la inteligencia del maestro sabio, el único que posee el saber que le faltará por siempre al alumno: el saber de las razones de su ignorancia y de la distancia que lo separa del saber. Es esta distancia lo que se supone que la explicación viene a acortar, aunque en los hechos no cesa de agrandarla. Es ésta la lógica de la pedagogía escolar y también la lógica global de la pedagogía progresista, la que pone en el curso aparentemente unívoco del tiempo la diferencia de temporalidades que es también la diferencia de las inteligencias, y se sirve de este tiempo para reproducir indefinidamente esa diferencia. La emancipación es la ruptura con este esquema que liga la concepción unilineal –“progresista”– del tiempo con la reproducción de la jerarquía de los tiempos y de las inteligencias. Este es el sentido de la provocadora fórmula de la emancipación intelectual de Joseph Jacotot: “todas las inteligencias son iguales”. Ella no significa que todos los cerebros cumplen en todos los tiempos los mismos *desempeños*. 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 simple idea. Es un hecho constantemente verificado. Para que un saber sea transmitido, un servicio ejecutado, una autoridad reconocida, siempre es necesario que el que enseña o manda tenga que hablar, por poco que sea, “de igual a igual” con aquel que está sometido a su palabra, a atribuirle, pues, una facultad intelectual igual a la suya. *Las relaciones desiguales sólo pueden funcionar a través de una multitud de relaciones de igualdad*. El trabajo de la emancipación es, entonces, el de autonomizar esta potencia igualitaria que existe en toda relación desigualitaria, 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 en cualquier momento, en cualquier lugar y por cualquier cosa. Tal construcción supone una ruptura con el orden instituido del reparto del tiempo y la constricción del “trabajo que no espera”. Es esta ruptura,

a la vez enteramente material y enteramente simbólica, lo que yo seguí en mi libro *La noche de los proletarios*, partiendo de la doble experiencia del tiempo que era propia de los artesanos: de una parte la constricción temporal, de la jornada de trabajo y de la sucesión “natural” del trabajo y el descanso, que los encerraba en el círculo de la vida reproductiva; de otra parte, la experiencia de un proceso económico en el que era el trabajo lo que se hacía esperar, lo que imponía una temporalidad escindida entre las aceleraciones, los retrasos y las detenciones del trabajo. En lugar de vivir estas brechas del trabajo como pausas impuestas por las leyes de la explotación, estos artesanos podían, de hecho, utilizarlas para incorporar en su tiempo de trabajadores este tiempo de ocio, el tiempo de aquellos que toman sus distancias con los ritmos y las pausas de la explotación, así como también con las aptitudes e ineptitudes que los adaptaban a ellas. Pero el primer acto de construcción de esta temporalidad era la ruptura del ritmo normal, que dedica el día al trabajo y la noche al descanso, la decisión de estos artesanos de desviar una parte de su “noche de descanso” para leer, escribir, reunirse, discutir, constituir, pues, una nueva forma de intelectualidad, rompiendo la separación entre aquellos que viven en el tiempo del conocimiento de las causas y aquellos que viven en la sucesión de los efectos. A la escenografía del tiempo global unilineal y las inteligencias desiguales, se oponía entonces la escenografía de la inteligencia igual y los tiempos múltiples.

La emancipación comienza con la posibilidad afirmada de vivir en muchos tiempos a la vez. La igualdad construye su tiempo propio en una relación doble con el tiempo de la desigualdad: dar sus brazos a la explotación puede ser un medio de negarle su espíritu. Ejercer sus capacidades para las tareas que ella ordena es, también, un medio de involucrarlas para otros usos. Trabajar colectivamente en el marco que ella impone, permite construir formas de pensamiento y de acción colectivas contra su influencia. Esta transformación, de las pausas de trabajo en ocio de los intervalos, los hacía vivir entonces en muchos tiempos y participar en muchos mundos de experiencia. Y es esta participación en numerosos mundos de experiencia lo que creaba las condiciones de una subjetivación política que no podía ser resultado de la cultura del trabajo o de la experiencia de la desposesión radical. Ella fue más o menos eclipsada por la visión marxista de la clase formada en la disciplina de la fábrica. Es importante volver a ponerla en el centro de la reflexión de cara a los dos escenarios que hoy reciclan la necesidad histórica de ayer, sea en el escenario de la obediencia ineluctable a la ley del mercado o en el de la catástrofe civilizatoria.

No existe un tiempo, una temporalidad del proceso global que someta a su ley todos los ritmos de la vida individual y colectiva. La emancipación, por eso, no llega nunca como el resultado de este proceso global, o como la ruptura radical que resulta del agotamiento de todas sus posibilidades. La emancipación acontece porque hay muchos tiempos en un tiempo. Por supuesto que hay un tiempo dominante, un tiempo normal que es el tiempo de la dominación. Pero este tiempo no es el despliegue de un proceso necesario que sería consecuencia del proceso económico global. Es un tiempo construido. La dominación le confiere sus divisiones y sus ritmos, sus agendas y sus programas en el corto y el largo plazo, desde las horas de clases y sus equivalencias en los cursos universitarios, hasta los ritmos del trabajo —lo que significa también de ocio y de cesantía— y hasta los fracasos electorales, pasando por las aperturas y los cierres de la bolsa, las horas de actualidades televisivas y otras “citas” de la “opinión” con aquellos que

la dirigen. Este tiempo se aplica a homogenizar bajo su control todas las formas de temporalidad y, en consecuencia, a determinar en qué consiste el presente de nuestro mundo, qué futuros hace posibles este presente y, en revancha, qué pertenece a partir de ahora al pasado, es decir, a lo imposible. Es también lo que quiere decir “consenso”. El consenso es más que un acuerdo entre individuos o grupos. Es una construcción sensible del espacio y el tiempo de la comunidad, apta para excluir toda intervención de una fuerza exterior a este espacio y toda interrupción de su tiempo. La organización del consenso es, en particular, una policía del tiempo, una manera de construir a la vez la convergencia del tiempo, 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, ésta construye convergencias más o menos imaginarias entre el proceso global, el tiempo de las instituciones y el tiempo vivido de los individuos. Básicamente, es el rol destinado al sistema educativo. Es así como se ha puesto en marcha, en el seno de la Unión Europea, un proceso conocido bajo el nombre de “Acuerdo de Bolonia”. Bajo la cubierta de una simple armonización de los diplomas entregados por los diferentes países, este proceso construye, de hecho, la ficción de una adecuación entre el tiempo de la economía global y el de los individuos, mediante la adecuación entre las competencias adquiridas por los estudiantes en un tiempo dado y las oportunidades de empleo ofrecidas por el tiempo del mercado global. Por otra parte, la lógica de la explicación es la lógica de la divergencia producida sin cesar. Existe la divergencia interna producida sin cesar por el sistema mediático. Este no funciona, como se dice a menudo, inundándonos con imágenes que nos impiden tomar la distancia de la reflexión. Los medios funcionan acompañando cada acontecimiento con su explicación, es decir, haciendo de ellos una cosa que tiene necesidad de ser explicado y del lector, del auditor o espectador, alguien que no comprende si no se le explica. Por una parte, esta lógica satura completamente el campo de la experiencia, entregando el saber sobre la racionalidad social co-extensiva al tiempo de los acontecimientos. Por otra parte, hace de los actores de la vida diaria unos retrasados perpetuamente en retardo sobre esta coincidencia.

Desde luego este tiempo de la dominación existe. Pero este tiempo no es el tiempo homogéneo e ineluctable de la necesidad histórica. Hay otras formas de temporalidad que crean distensiones y rupturas de este tiempo dominante. Se puede distinguir dos grandes formas que llamaremos *intervalos* e *interrupciones*.

Los intervalos se crean cuando los individuos y los colectivos renegocian las maneras en las que ajustan su tiempo propio a las divisiones y a los ritmos de la dominación, partiendo desde luego por la temporalidad del trabajo –y de su ausencia–, a las formas de aceleración o retardo, de colectivización o individualización del trabajo, dictadas por el sistema. Las formas contemporáneas de trabajo, de hecho, vuelven a poner a la orden del día el problema de las fragmentaciones del trabajo y de la reapropiación de estas fragmentaciones en intervalos de subjetivación. Lo hacen al generalizar toda una serie de fenómenos de reparto de los tiempos y mundos de experiencia: oscilaciones entre trabajo y cesantía, desarrollo del trabajo de tiempo parcial y de todas las formas de intermitencia; multiplicación de aquellos y aquellas que participan simultáneamente en el tiempo de los estudios y en el tiempo del trabajo asalariado, en el tiempo del trabajo asalariado y en el tiempo de la creación artística; multiplicación también de aquellos y aquellas que son formados por un trabajo pero hacen otro

de él, que trabajan en un mundo y viven en otro. Esta experiencia generalizada de precariedad, común a trabajadores sin calificación y con diplomas sobre-calificados, vuelve a poner a la orden del día las experiencias de transformación, de los tiempos muertos del trabajo en experiencias de reapropiación del tiempo, y de la separación entre las aptitudes y su destino. Vuelve a poner a la orden del día la toma de consciencia de una comunidad entre experiencias aparentemente muy alejadas y el ejercicio de una capacidad que no está ya ligada a la ocupación de un lugar específico en el proceso económico y social, una capacidad de cualquier cosa. Más que buscar siempre una forma privilegiada del presente, que sea portadora del sentido del desarrollo global, como el “trabajador cognitivo”, es sin duda preferible estudiar la multiplicidad de líneas de subjetivación de formas de ruptura producidas por esta multitud de intervalos.

Hay intervalos y hay interrupciones. Podemos denominar interrupciones a los momentos en que tal o cual de las máquinas que hacen funcionar el tiempo de la dominación se encuentra bloqueada por aquellos mismos que están encargados de hacerla funcionar. Pueden ser los trenes o los transportes urbanos, puede ser la universidad o alguna otra máquina para hacer circular los tiempos y las personas. Estos son también los momentos en que las masas 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 recientes movimientos de ocupación, desde la primavera árabe a los indignados de Madrid y a los que han retomado sus formas de acción, o a los *Occupy Wall Street*. Choque de temporalidades y, básicamente, cuestionamiento que pone en cuestión las tres formas de la temporalidad policial que he distinguido. Estos movimientos han opuesto un tiempo de la presencia directa del pueblo al tiempo de las consultas populares construidas por el Estado. En Madrid, la ocupación de la Plaza del Sol ha vuelto evidente la oposición entre la temporalidad del proceso electoral y el de la “democracia real”. Este choque de temporalidades implica también una manera de interrumpir el tiempo de los *media* dominantes. Se ha subrayado el rol de las redes sociales en estos movimientos. Si han podido enviar a tanta gente a las calles es también porque han hecho un cortocircuito en este tiempo de los *Media* dominantes, que constantemente hace sentir a la gente su incapacidad, reproduciendo constantemente la distancia entre los acontecimientos y su sentido. No se trata simplemente de una cuestión de velocidad mayor o menor, se trata de una cuestión de distribución de las capacidades, incorporada en los ritmos del tiempo. Esta redistribución forma parte del proceso que forma un nuevo pueblo que encarna una capacidad de cualquier cosa. Se ha vuelto notoria la heterogeneidad de las masas reunidas por estos movimientos, pero también el rol jugado por estos graduados a los que la armonía imaginaria de las temporalidades prometía carreras brillantes de cuadros o de universitarios, pero a los que la realidad del sistema les ha ofrecido, en cambio, la cesantía, empleo de tiempo parcial o empleo sin relación con su calificación. Su presencia sobre los lugares ocupados denunciaba la mentira de la convergencia oficial de los tiempos. En este punto, la lógica de los intervalos viene a coincidir con la de los intervalos que construyen otro tiempo en las brechas del tiempo dominante.

Estos momentos son a menudo considerados 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. También es un *momentum*, un peso puesto en la balanza, que no cambia simplemente 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, en el curso de los cuales hombres y mujeres ordinarios han probado su capacidad para combatir por sus derechos, o por los derechos de todos, pero también para organizar ellos mismos talleres, oficinas, escuelas o ejércitos, colectivizando el poder de la igualdad de todos. Una política de la emancipación es pensable como expansión de estos momentos, construcción de formas de pensar y de acción colectiva, apropiadas para extender el poder de la igualdad de las inteligencias que ponen en obra. Ella es pensable como construcción de un tiempo autónomo en relación a las agendas de las instituciones del Estado, que son agendas de la desigualdad, pero también a las agendas estratégicas que, pretendiendo esposar la dinámica de la historia, se ciñen de hecho al tiempo de la dominación. El problema no es oponer lo efímero a lo durable. Es hacer durar la interrupción según su lógica propia, darle a la interrupción sus formas propias de desarrollo temporal. Es cierto que un movimiento político democrático no puede reducirse hoy a la ocupación simbólica de un espacio desviado de su función normal. También es necesario desviar el tiempo, es decir, rechazar el reparto de los tiempos que se encarna en las formas del sistema representativo, educativo, mediático, etc. Su vocación es crear su propio tiempo, esto es, modos de discusión y de decisión, formas de circulación del saber y de la información, modos de vida y de trabajo, que sean autónomos en relación al tiempo dominante.

La emancipación supone vivir en muchos tiempos a la vez. Las formas de subjetivación por las cuales individuos y colectivos toman sus distancias en relación a los constreñimientos de su condición son, a la vez, rupturas en el tejido sensible de la dominación y maneras de vivir en su marco. Es por lo que, a la vez, es tan fácil y tan fútil denunciar estas formas. Ayer se les oponía a la larga disciplina de la organización y de la lucha. Hoy se las denuncia como maneras de ajustarse a los comportamientos requeridos por las transformaciones de la producción y el mercado en la era neoliberal. Esta monótona denuncia de toda creación de intervalos, como si fuera un ajuste a la lógica neoliberal, y de toda interrupción, 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 entre iguales en el mundo de la desigualdad, en lugar de esperar el reino de la igualdad, prometido por el desarrollo del proceso global guiado por aquellos que conocen sus resortes. Esta tensión nunca se resuelve. Para mí, esto quiere decir que ella es siempre actual.