

NOCIÓN DE CRISIS: ACEPCIONES, LÍMITES Y ACTUALIDAD DEL CONCEPTO

Notion of Crisis: Meaning, Limits and Timelines of Concept

Angela Boitano*[†]

Universidad Diego Portales, Chile

Resumen

En este artículo se examinan los usos, significados y la actualidad de la noción de crisis. Esta revisión se basa en el análisis de la polisemia del concepto (I), así como en una revisión no exhaustiva del tratamiento que hacen de este concepto algunos autores como Jürgen Habermas y Bolívar Echeverría (II). Finalmente, en base a las lecturas de Foucault y Butler, se sostiene la potencialidad de la noción de crisis como herramienta analítica para comprender nuestro presente marcado en Chile por la revuelta de octubre de 2019 y luego por la pandemia mundial (III).

Palabras clave: crisis - ruptura - soberanía - corporalidad - vulnerabilidad.

Abstract

In this article examines the uses, meanings, and validity of the notion of crisis. This review is based on the analysis of the polysemy of the concept (I), as well as a non-exhaustive review of the treatment made by some authors such as Jürgen Habermas and Bolívar Echeverría (II). Finally, based on Foucault and Butler's readings, the potential of the notion of crisis as an analytical tool to understand our present marked in Chile by the revolt of October and then by the global pandemic is sustained (III).

Keywords: crisis - breakthrough - sovereignty - corporality - vulnerability

*Contacto: angela.boitano@udp.cl. <https://orcid.org/0000-0001-6923-2449>. Doctora filosofía. Líneas de investigación: democracias liberales y demandas por diferencia, violencia y precariedad en capitalismo tardío.

[†]El presente artículo es fruto parcial del Proyecto Fondecyt *Comprender el suicidio político: soberanía del Estado y estabilidad del individuo*. Nro. 1181322.

1. INTRODUCCIÓN

La conciencia desesperada y lúcida de hallarse en medio de una crisis decisiva es algo crónico para la humanidad (Benjamin 2007 560)

Suele decirse “estoy o estamos pasando por una crisis de pareja” cuando esta relación se ha degradado hasta tal punto que los miembros de esta no encuentran en ella la satisfacción que buscaron -y encontraron- en el comienzo de esta. También se usa la palabra “crisis” para referirse a las transiciones de una etapa de la vida a otra, se habla de crisis de la edad adulta para dar cuenta del momento en que se revisan los planes y se ajustan las expectativas a lo que resta de vida. Se hablan de crisis de la bolsa cuando esta baja sus activos, crisis de la industria automotriz cuando venden menos autos de los que se presupuestaron. Y cuando un cuerpo pierde la capacidad de regular sus ciclos vitales y requiere de ayuda externa. Este parece ser un punto de confluencia en el diagnóstico de una situación como crítica, a saber: la pérdida de autonomía y necesidad de una intervención externa. Es probablemente ese rasgo lo que explica la decisión de acudir a una terapia de pareja o a una orientador/a vocacional. Y para las crisis de la edad suele recurrirse además a técnicas de sanación orientales, meditar, practicar yoga, etc. recursos externos.

En las ciencias sociales y las humanidades abundan los diagnósticos que describen ciertas crisis de la sociedad moderna, como las crisis de la democracia representativa, crisis de valores, crisis del capitalismo, del socialismo, etcétera. La crítica es parte de la tradición de la filosofía moderna y su pregunta al presente. Habermas la trata ampliamente en su análisis de la pérdida de autonomía del capitalismo tardío. Y Echeverría se refiere en algunas de sus obras a una crisis civilizatoria. También recogemos algunos de los aportes de Foucault y Butler para señalar dos cuestiones: 1) que la crisis es un lugar privilegiado desde el cual describir la pérdida de soberanía del sujeto moderno, la otra cara de la promesa emancipadora de la modernidad; 2) que la noción de crisis, pese a su polisemia, es una herramienta teórico-analítica cuyo origen en la ciencia médica y su consecuente metáfora orgánica, moviliza una relación entre crisis, vulnerabilidad y corporalidad.

Este texto se escribe el 2020, año de pandemia en el mundo. Y, precisamente, esta coyuntura histórica es la que hace tentador recurrir al concepto de crisis. Nada parece más típico de la calificación de crisis para un momento como este. Este presente nos hace, incluso, observar nuestras -año terribles aflicciones- como meros problemas. El concepto, de tanto usarse, parece haberse convertido en una moneda gastada. Ha circulado por demasiados lugares y ha estado guardado en diversos bolsillos. Se ha usado para explicar una amplia gama de asuntos problemáticos que no siempre fueron una crisis. Como se advierte, en estas pocas palabras escritas y como ya el/la lector/a habrá notado, se ha usado la noción para revisar sus usos y, de manera un tanto tácita, he reservado su uso para hacer referencia a situaciones muy complejas y problemáticas. Es el objetivo de este texto, proponer una reflexión en torno a los usos y significados de este concepto, así como a la actualidad de éste.

Se sitúa este ejercicio, además de en un año específico, en un lugar: Chile, país que padece los efectos de la pandemia como todos. Excepto que acá se vive esta experiencia de desastre sanitario después de un periodo de movilizaciones sociales masivas, algunas

muy radicales, que se nombraron como “estallido social”¹ (Salas y Balbontín 2020). Es necesario consignar este fenómeno pues agrega a la crisis sanitaria otra crisis: la crisis de autoridad o crisis política en la que el cuerpo en la calle fue un símbolo de resistencia y comunidad.

Las preguntas que animan esta reflexión se deslizan por diversos terrenos. Nos interrogamos acerca de la inevitabilidad de las crisis y los beneficios de esta, si es que los tiene. Pues de ser así, habría que buscarlas. Y no es lo que usualmente hacemos. Sencillamente la crisis adviene o se instala y cuando la advertimos ya está en curso o concluyó. Siempre la racionalizamos *ex post* y ahí agradecemos o maldecimos su irrupción en nuestra vida social. ¿Dónde comienza y donde termina una crisis? En la biología y en la psicología, hay señales, en la vida social también, solo que exige que sean interpretadas. No sería convincente, entonces, conceder sin más que las crisis son beneficiosas; este pensamiento suele ser esta la manera de racionalizar un evento inesperado.

Lo decíamos antes, el discurso crítico acerca del presente es lo propio de la “actitud moderna” (Foucault 2006 80) esta supone la interrogación acerca del presente y la crítica acerca de los dispositivos que nos gobiernan. La gubernamentalización, característica de las sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI no puede disociarse de la pregunta “¿Cómo no ser gobernado?” (1995 6) de una cierta forma, en nombre de ciertos principios y por algunos individuos. Esta actitud vuelve a adquirir sentido, como lo hace cada cierto tiempo. Sobre todo, hoy en que se advierte en toda su dimensión la pérdida de soberanía en aras de la salud o, al menos, de no enfermar.

Habría que recuperar la situacionalidad del pensamiento en este contexto de post-estallido y plena pandemia. ¿Qué elementos nos permiten calificar a estos momentos como crisis o, yendo más lejos, como una “crisis civilizatoria”? ¿Es acaso la civilización la que está en crisis? ¿Y que entendemos por “crisis”? ¿Cuándo se han visto amenazados con tal radicalidad los valores que constituyen “lo humano”? y ¿qué es lo humano? Son las preguntas que suscitan las crisis civilizatorias.

Echeverría describe como una crisis civilizatoria ese momento de la historia de la humanidad en que los seres humanos se vieron enfrentados a una profunda “ambivalencia ontológica” (1998 174). El siglo XV comenzó una reconfiguración de la fisonomía del mundo que trastocó los cimientos de la vida civilizada. Al siglo XVII lo denomina el siglo de la transición suspendida, pues es el momento en que la decisión de elegir propia del actuar humano se encuentra en su punto más dramático. A saber, aquellos repertorios conductuales con que los seres humanos habitualmente categorizaron los elementos de su mundo como “aprovechable o desechable, sustancial o accesorio” se volvieron carentes de sentido.

En efecto, la pregunta acerca de lo propiamente humano se hace pertinente cuando en la historia de esta humanidad se han señalado como sinónimo ciertos rasgos que definen a algunos humanos occidentales con lo humano universal. Un modo de civilización ha estado amenazado cuando un mundo de sentido se impone a otro mediante la violencia y la invisibilización. Las crisis nos acompañan desde siempre. Probablemente cada vez que los seres humanos interrogaron a su presente caótico se plantearon la experiencia de “callejón sin salida”, una manera elegante de decir “aporía” o sin camino. Aunque

¹En *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019* (2020) se puede encontrar una descripción y análisis acerca de este fenómeno social que se dio en Chile.

también lo propio de lo humano es “saber vivir”, y esto puede adoptar la forma de dar la espalda a un mundo inhumano o sencillamente someter a él. Este último, la “decisión” o el ethos que asumen los habitantes de este continente en el siglo XV y siguientes, lo destaca muy bien Echeverría en el siguiente párrafo:

Someterse, colaborar con el mundo y el poder establecidos, equivalía a asegurar la marcha de la nueva economía y a participar en sus beneficios; la “muerte moral” que ello traía consigo, la “renuncia a uno mismo”, a la forma social peculiar y su vía de acceso civilizatorio a lo Otro, podía ser vista con toda razón como el precio que era necesario pagar por mantener la existencia física, que es el fundamento real de toda moral y toda identidad (1998 180).

Entonces cuando decimos “siempre” nos remontamos a los primeros años del siglo XVI, en que los habitantes de estas tierras experimentaron la destrucción casi total de su mundo de sentido, su modo de organización social. Gruzinski (1991 2000) se refiere ampliamente a esta experiencia, que relata como un cataclismo para el que no había palabras que permitieran simbolizar e integrar en una biografía. Genocidio, asimilacionismo indígena, etc. son nociones que aún no se usaban en la retórica de la conquista (Todorov 2007, 2005). Pero no nos detendremos en el análisis de ese cataclismo. Se menciona para dejar constancia de que la crisis civilizatoria ya se experimentó.

Seguimos hoy usando esta noción para referirnos a una fractura en la biografía de un grupo o de un individuo. Tal vez por esa razón en las terapias de autoayuda se ha abusado de la idea de que la crisis ofrece una oportunidad sin profundizar en lo que se está proponiendo. Es más o menos obvio que al experimentar una fractura se requieren nuevas palabras para continuar la vida. Todos, o casi todos los esquemas precedentes caducan y el futuro suele presentarse como una posibilidad abierta o quizá como la única apuesta posible. Pues no cabe pensar en una continuidad. En efecto, una crisis pone de manifiesto un quiebre, un “estado de agonía de determinadas cosmovisiones estructurantes tanto de nuestras prácticas teóricas, como de nuestras experiencias históricas” (Svampa 2017 132).

2. ALGUNOS SIGNIFICADOS DEL CONCEPTO

¿Qué significa la palabra “crisis”? muchos autores coinciden en señalar que el vocablo deriva del griego *krisis* o *krineiti* que significa discriminar, examinar o decidir. Según Randolph Starn (1976 5) su uso se puede rastrear en *La guerra del Peloponeso* de Tucídides. En esa obra la usaría al menos seis veces en un diálogo cargado de connotaciones jurídicas y en el marco de procesos públicos al estilo de asambleas a las que concurren ciudadanos que deliberan con otros en un espacio común y conflictivo. Tucídides usaría esta noción para organizar la lógica de ciertos hechos históricos que pretende explicar y comprender. La usa para explicar la plaga de Atenas y ese recurso le permite organizar los hechos en función de ciertos “puntos de bifurcación” o lo que Starn denomina “momentos de verdad” (1976 5).

La crisis sería, entonces, la ocasión en que emergen ciertos elementos que iluminan el significado de hechos dispersos y los ordena bajo cierta coherencia construida a posteriori. Estos momentos darían unidad y/o sentido a los fragmentos. Una especie de *point de*

capiton o “punto de acolchado”, noción con que Lacan se refiere a la imposibilidad de encontrar un sentido último al discurso siendo este un flujo que se detiene en fijaciones parciales. Provisionalmente entonces, sostendremos que la crisis es un punto de acolchado que permite “anudar” fragmentos. Volveremos a este punto.

Mencionamos antes que esta noción aparece con frecuencia en la obra de Tucídides, aunque son quienes ejercen la medicina o están familiarizados con el esquema hipocrático, en la Grecia Antigua, los que amplían y profundizan el significado de la palabra. Desde ese lugar la crisis se define como: «une crise dans les maladies, c'est ou une exacerbation, ou un affaiblissement, ou une métaptose en une autre affection, ou la fin»² (Starn 1976 5). En este campo la crisis refiere al estado de un paciente enfermo que cambia repentinamente de condición y remite a la descripción de una entidad orgánica o sistema en peligro de degradación o muerte.

Si continuamos revisando el origen del concepto en la Grecia clásica vemos que en la tragedia griega la crisis aludía a un evento decisivo que se producía debido a la acción de juzgar. El razonamiento, el examen de los hechos, la deliberación en un espacio político permitía revisar el pasado y prever los hechos del futuro (Morin y Béjar 1976 1). La crisis, de acuerdo con estas acepciones, no sólo es un cruce de caminos al que nos conducen hechos casi siempre trágicos. Es, sobre todo, un momento en que se devela una cuestión que hasta ese momento estaba oscurecida. Desde esa perspectiva la crisis supone un reverso esperanzador. Eso, al menos, es lo que revelan los inicios historiográficos del uso de esta noción.

Starn (1976 6) sostiene que el uso del concepto después de estos hallazgos se ha tornado menos polisémico y que con el paso del tiempo prácticamente desaparece en los trabajos de historiadores romanos. Este está ausente en casi toda la Edad Media así como en el Renacimiento. Al menos, no está presente en su acepción más técnica. Y la palabra se desliza silenciosamente hasta transformarse en un concepto central cuando se la entiende desde su acepción médica en el siglo XVI con la recuperación de la medicina antigua. Aunque su uso masivo se advierte más claramente recién en el siglo XIX. En el siglo XIX se describen profusamente crisis espirituales, crisis económicas, morales, etc. de todo tipo. La noción termina usándose para hacer referencia a cualquier periodo de tensión, ruptura entre instituciones y hasta crisis de conciencia.

En el siglo XIX las explicaciones organicistas reemplazan paulatinamente a explicaciones más mecanicistas y en esa transición la noción de crisis permite explicar desde cambios que se consideran repentinos hasta revoluciones democráticas e industriales. Aunque la noción de crisis sigue vinculada a su origen médico y remite, por lo tanto, describe a un sistema social o individual apelando a una metáfora orgánica. Tal vez es la razón por la que se ha llegado a pensar que una crisis revela una cierta patología de las organizaciones sociales o una enfermedad social. Aunque también se revela útil para explicar cambios culturales, formas de pensar, entre otras.

Starn alude a *American Crisis* de Tom Paine, señala que para él las crisis: «produisent autant de bien que de mal. Leur durée est toujours courte; elles raffermissent l'esprit. Mais leur avantage spécifique est qu'elles sont les pierres

²Traducción propia: “una crisis en la enfermedad es una exacerbación, o un debilitamiento, o una metaptosis en otro estado, o el fin (de la misma)”.

de touche de la sincérité et qu'elles révèlent des choses et des individus qui, sans elles, seraient à jamais restés dans l'ombre... Elles passent au crible les pensées cachées des hommes et les rendent à tous"³ (en Starn 1976 7).

Así consideradas las crisis se tornan una oportunidad al constituirse como momentos de lucidez en que se devela una verdad. Esta acepción puede ser una razón para considerar que las crisis contienen un momento emancipatorio. Marx estaría de acuerdo con esta idea. Se lo considera el pensador de la crisis o quien mejor las teoriza. Las conceptualizó como un "un mécanisme historiquement inévitable et, à terme, fatal au capitalisme"⁴ (Starn 1976 8) y las concibe como un momento en que se evidencia un desequilibrio en los fenómenos de producción y consumo, los que se insertan en una concepción orgánica del cambio histórico. La tesis marxista de "acentuar las contradicciones hasta el final" permite pensar a las crisis como producto de una situación estructuralmente invivable, la que -al hacerse evidente- libera la energía y permite recomponer los elementos. Crisis, entonces, alude a momentos decisivos y dramáticos. Obviamente no siempre los pensadores modernos vieron en la crisis un momento de verdad, por el contrario, Hegel las concibió como momentos que revelaban la incapacidad de los seres humanos de controlar su mundo. En efecto, asocia la crisis a un evento indeseable, comparable a una convulsión o tal vez tiene en mente a la Revolución Francesa.

La crisis como un evento natural, deseable y casi necesario para que se produzcan cambios se integra en el repertorio de las explicaciones y en la retórica de la historia económica. Y, desde esa perspectiva, quienes se dedican a enseñar historia económica, conceptualizan las crisis como un fenómeno negativo que explica los periodos de contracción que siguen al crecimiento económico. Cito a Starn: "peut se reporter à un article de *V Encyclopaedia of the Social Sciences* de 1937. La crise y est définie comme une «perturbation grave et soudaine qui bouleverse l'équilibre complexe entre l'offre et la demande de biens, de services et de capital»⁵ (1976 11). Y es posible que esta acepción sea la que torna más restrictivo el uso de este concepto.

El elogio de las crisis como el motor de los grandes cambios o como momentos de despertar de la humanidad, en todo caso, es compleja. Cuesta aceptar sin más esa lectura. Diremos más adelante que los seres humanos somos individuos vulnerables, aunque no siempre somos conscientes de esta condición, prueba de la misma vulnerabilidad. Esta nos marca desde los inicios de nuestras vidas individuales y de nuestra existencia social. Nos parapetamos frente a las amenazas, nos defendemos de diversas maneras, agrupándonos, construyendo discursos omnipotentes. Desarrollamos un ethos o carácter para enfrentar los momentos de ruptura. La crisis, vista desde esta perspectiva, puede ser integrada a nuestra biografía en un relato más o menos coherente sólo cuando ya se puede pensar, y eso la ubica como un evento pasado. No parece factible que los seres humanos intencionalmente provoquemos una crisis. No al menos si pensamos que amenaza con la destrucción de nuestra humanidad.

³Traducción propia: (las crisis) "producen tanto bien como mal. Su duración es siempre corta; ellas fortalecen el espíritu. Pero su ventaja específica es que son las piedras de tope de la sinceridad y revelan cosas e individuos que de otra manera habrían permanecido para siempre en las sombras... Escudriñan los pensamientos ocultos de los hombres y se los devuelven a todos".

⁴Traducción propia: "un mecanismo históricamente inevitable y finalmente fatal para el capitalismo".

⁵Traducción propia: "puede referirse a un artículo de la V Enciclopedia de Ciencias Sociales de 1937. La crisis se define allí como una «perturbación grave y repentina que altera el complejo equilibrio entre la oferta y la demanda de bienes, servicios y de capitales»".

Hoy las nociones comunes acerca de “crisis” coinciden en asociarla a la idea de momento de ruptura y bifurcaciones, puntos de quiebre, que se experimentan siempre como repentinos, nunca se advierten. Tal vez el rasgo central de lo que denominamos “crisis”. No es solo una alusión al cambio, ni a las tragedias expresadas en desastres naturales, climáticos o medioambientales. La crisis supone una revisión de los modos de vida anteriores a ella. Un terremoto puede que anime a revisar las especificaciones técnicas para las construcciones en altura, pero no se revisa el modo de vida en edificios de altura, no es esa decisión la que pone en entredicho la crisis. En cambio, una crisis política como la vivida en Chile y denominada “estallido social” por la prensa, sí implicó revisar, sino el modelo económico imperante, muchas de las consecuencias que este produce en las vidas de las personas. Qué decir de la crisis desatada por la pandemia del Covid-19, volveremos a este punto al final de este texto, cuando asociemos la crisis a la experiencia de la vulnerabilidad común anclada en el cuerpo.

3. CRISIS SISTÉMICAS, CIVILIZATORIAS O PLANETARIAS

Es útil recurrir al análisis de la noción de crisis que lleva a cabo Habermas en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1999). A propósito de la acepción médica del concepto, se vale de ella para sostener que, si bien en la crisis se puede describir un hecho “objetivo” que la explique, eso no basta. Agrega que:

la crisis es inseparable de la percepción interior de quien la padece: el paciente experimenta su impotencia respecto de la enfermedad objetiva sólo por el hecho de que es un sujeto condenado a la pasividad, privado temporariamente de la posibilidad de estar, como sujeto, en la plena posesión de sus fuerzas” (1999 20).

La crisis, desde esta perspectiva, supone cierta pérdida de soberanía. Ejemplo de ello es la aplicación de respiración mecánica cuando el individuo pierde la capacidad de respiración por sí mismo/a. Hay que tener en cuenta este detalle, a saber: una función que se desarrolla naturalmente para mantener vivo a un ser humano en algún momento es imposible de ser llevada a cabo y se acude a un artefacto mecánico. Superar la crisis, por tanto, se inserta en un discurso normativo.

Esta lectura normativa se mostraría claramente en la tragedia clásica. En esta se muestra a la crisis, en cambio, como elemento necesario en la historia de un ser humano o un grupo. A través de esa experiencia se prueba su integridad, su heroísmo y -precisamente- a través de la experiencia trágica alcanza su libertad. El héroe debe ensayar repertorios nuevos, recurrir a sabios o emprender un viaje, enfrentarse a demonios. De todo ese periplo surge un ser nuevo. Las crisis producen beneficio a la humanidad, finalmente. Reconocemos aquí las herencias de un tipo de evolucionismo que ha inspirado también la tesis de las crisis sistémicas.

Habermas propone para las ciencias sociales una noción de crisis que tematiza a esta como una fractura en los mecanismos que el sistema pone en acción frente a las turbulencias del entorno. Los cambios en los sistemas sociales se explicarían por la capacidad de estos para transformarse sin perder identidad. Morfogénesis y morfostasis

explicarían esa continuidad. La crisis pone en peligro la identidad del sistema, por lo tanto, sortearla implicaría cambiar al sistema sin alterar su identidad. Pero ¿es esa una crisis y no un mero cambio de trayectoria producto de que se agota una cierta manera de responder al entorno?

Las crisis así concebidas no explican los cambios revolucionarios, en que se pone en tela de juicio la identidad misma de un sistema nefasto. El capitalismo al hegemonizar el proyecto civilizatorio de la modernidad es motor de al menos una crisis civilizatoria a la que se refiere Echeverría. No es el caso del capitalismo, hasta ahora. Perdemos la cuenta de cuántos han anunciado su deceso⁶.

Es necesario, en todo caso, no perder de vista que la crisis para ser denominada como tal requiere de un sujeto. Son los sujetos, no los sistemas, los que se ven envueltos en crisis pues es necesaria la descripción del nudo crítico. Esta tesis explica bien la pregunta que se hicieron muchos/as intelectuales, políticos/as, economistas, etc. en el momento del llamado “estallido social” en Chile: ¿Por qué en algún momento y no en otro se desencadenan protestas masivas que recogen diversos malestares de larga data? No olvidar una de las consignas que se desplegaron en muros y lienzo “No son 30 pesos, son 30 años”. No bastaba la realidad desnuda de la desigualdad en cifras y en estilos de vida insostenibles, era necesario que los sujetos la tematizaran de alguna manera. Aunque tampoco basta con “tomar nota” pues no se reduce la explicación de la crisis a un fenómeno de conciencia.

Un ejemplo de crisis lo encuentra Habermas en la pérdida de autonomía del sistema capitalista. En un momento de cierto optimismo por la existencia de un mercado que se describía como funcionando autónomamente. En 2008 diversas empresas estadounidenses y multinacionales se ven envueltas en una crisis de gran magnitud. Se explica por la existencia de una “burbuja especulativa” en el sector hipotecario y a la desregulación del capital financiero. Aunque en esta explicación falta la perspectiva política, es decir, el examen a las decisiones tomadas por quienes protagonizan este descalabro. Esta crisis tuvo causas históricas, estructurales, institucionales y políticas. Se interpeló a los sistemas productivo, financiero y comercial, todos articulados en una estrategia de expansión capitalista que se observa desde los ’70. ¿Qué es lo relevante de esa crisis? que el capitalismo requiere, para sobrevivir, de la regulación estatal.

El capitalismo tardío organiza el mercado, pero cuenta con el Estado como un mecanismo al que recurrirá para solventar las pérdidas. Hoy se observa en el rescate de la empresa Lufthansa en Alemania 2020⁸, la discusión acerca de la ayuda económica para grandes empresas como Latam en Chile y otros estados latinoamericanos en que esta empresa opera. El Estado -paradójicamente- deviene en un mecanismo de equilibrio económico y social. Pero esto no es nuevo, las fluctuaciones y oscilaciones de la economía especulativa suponen la existencia de una permanente y continua crisis (Harvey 2005).

No nos detendremos en este tema. sólo se menciona para ilustrar una dimensión que adquiere la crisis en cuanto significa pérdida de la soberanía. Aunque este rasgo, si bien es necesario, no es suficiente. Pues una vez recuperado el autocontrol, el sistema sigue tal cual o resulta fortalecido. A eso le llamaremos crisis sistémicas. Cito:

⁶Revisar esta reciente publicación en torno a la crisis del capitalismo, ⁷ (2020).

⁸<https://www.eitb.eus/es/noticias/internacional/detalle/7258149/alemania-rescata-aerolinea-lufthansa-25-mayo-2020/> (recuperado 14 junio 2020).

En las sociedades del capitalismo liberal, en cambio, las crisis se vuelven endémicas porque los problemas de autogobierno temporariamente irresueltos, generados en periodos más o menos regulares por el proceso de crecimiento económico, por sí mismos ponen en peligro la integración social. Los problemas de autogobierno socialmente desintegradores, que se repiten de manera periódica, crean, junto con la inestabilidad permanente de un cambio social acelerado, la base objetiva para una conciencia de la crisis por parte de la clase burguesa y para expectativas revolucionarias en el caso de los asalariados: hasta entonces ninguna formación social había experimentado en tal alto grado el temor y la esperanza de una repentina transformación del sistema, por más que la idea de una subversión concentrada en un punto del tiempo, la idea del salto revolucionario, contraste extrañamente con la forma de movimiento de la crisis del sistema, que es permanente (Habermas 1999 56-7).

En síntesis, la teoría de las crisis de Habermas se puede resumir en la descripción de una suma de contradicciones que afectan al capitalismo tardío y en su tendencia a las crisis económicas, a las crisis de racionalidad, las de legitimación y las crisis de motivación (Habermas 1999 86ss). La conclusión última a la que llega Habermas es la articulación del concepto de crisis no tanto sobre los procesos de carácter económico sino sobre los procesos ideológicos y significativos colectivos. En este plano la motivación social y la racionalidad se han convertido en los fenómenos más vulnerados por el sistema. La irracionalización global de todas las esferas sociales, si no se toman medidas esenciales, puede ser el rumbo de las futuras sociedades del capitalismo tardío.

Bolívar Echeverría (1995, 1998, 2010a, 2010b), tematiza la noción de crisis en diversas obras. Se refiere a estas en reiteradas ocasiones, aunque las concibe menos como crisis económicas que como crisis civilizatorias. Nos referiremos, en particular, a su tesis acerca de la identidad evanescente, al capítulo en torno al “ethos barroco” que se incluye en *La modernidad de lo barroco* y a un texto que escribió para una publicación dedicada a la reflexión en torno a las crisis económicas y civilizatorias.

En reacción a la crisis financiera del año 2008, Echeverría aporta con un análisis que la describe como una crisis que supera ámbito económico o financiero, se inclina por tematizarla como una crisis de mayor alcance. Y dirá:

Pocos son los economistas o sociólogos que reflexionan de cómo las economías no solo crecen o disminuyen en el ámbito financiero, sino que se recomponen cualitativamente. Pocos miran la dimensión cualitativa sobre esta crisis, que mientras experimentamos esta crisis cuantitativa, financiera y económica está sucediendo ahí mismo, una crisis de orden cualitativo. Es decir, que está sucediendo algo que va más allá de la disminución o el aumento de las potencialidades económicas nacionales (Echeverría 2010a 4)

Para él la crisis civilizatoria tiene una dimensión cualitativa que el análisis meramente económico y financiero hace invisible. Es más, tematizarla como una crisis de ese tipo daría cuenta de una posición respecto del capitalismo, a saber, la aceptación de este como

el telón de fondo inamovible frente al cual solo cabe resignarse y aspirar a mejorarlo.

La insistencia en conceptualizar las crisis económicas como sólo económicas, así como la insistencia en tratar a los movimientos sociales como fragmentarios descuida un análisis del sistema como totalidad articulada. Echeverría es muy crítico respecto de los *Cultural Studies* pues advierte ahí ese gesto de prescindir del análisis del sistema como totalidad, frente a eso propone restituir la teoría del eje de clases y sus luchas en articulación con otras formas de resistencia. En *La identidad evanescente* (1995) señala su preocupación por el auge de los estudios acerca de una variedad de “identidades colectivas” (1995 66) las que suelen *folclorizarse* al coincidir con figuras que circulan inofensivamente en el mercado.

En efecto, la atención excesiva a las identidades arcaicas o ancestrales, a los fragmentos, el refugio en lo conocido es frecuente sobre todo en “aquellas sociedades que pertenecen al mundo integrado como periferia en el mercado mundial” (1995 67). De no considerar esta totalidad que opera como telón de fondo terminamos por no imaginar siquiera un posible derrumbe del sistema capitalista, aceptando tácitamente que éste llegó para quedarse. Y de ese modo, la explicación acerca de las múltiples crisis por razones locales o coyunturales dejaría intacta la homogeneidad básica del sistema mundial que instala el capitalismo. Sería erróneo entonces abordar los problemas que acarrearán las reiteradas crisis del capitalismo “en escala minimizadora, como si estuviera ante un asunto de dimensiones regionales” (1995 70).

Las crisis del capitalismo proporcionan una ocasión para re-pensar el sistema en su totalidad. Pensar, por ejemplo, en que la modernidad capitalista es una modalidad “realmente existente” pero constituye sólo “una” de las versiones en que la esencia de la modernidad pudo haberse actualizado (2010b 31ss). La modernidad capitalista tiene inscrita en su marca de origen la imposibilidad de cumplir su promesa de emancipación y abundancia. Aunque, por otra, cuesta imaginar siquiera una vida civilizada que no esté organizada bajo una lógica capitalista.

Para Echeverría la modernidad capitalista explica la experiencia de una crisis civilizatoria que se produjo entre los siglos XVI y XVII. Y propone que las crisis sistémicas del capitalismo debieran ser analizadas como señales de crisis que “pueden ser” (énfasis en la potencialidad) también civilizatorias. Estas no son nuevas y asoman periódicamente por toda la historia de la modernidad. Nos recuerda que ya Marx y Freud han analizado de esta manera a la crisis. Este último en *El malestar en la cultura* señala que:

lo que está a la base del malestar de la crisis civilizatoria, es la presencia de un aparataje civilizatorio hecho para proteger y asegurar la vida humana dentro de la naturaleza, que se ha convertido en un peso muerto, en una cárcel para esa misma vida que necesita protegerse y resguardarse. Hemos creado una cárcel dentro de la cual vivimos, porque hemos construido todas esas instituciones, edificios, en fin, todas estas formas represivas de la vida humana, que garantiza lo que vivimos día a día desde comienzos del siglo XX: una vida civilizada. Pero esa vida civilizada está matando a la vida (Echeverría 2010a 6)

Echeverría concibe la obra de Marx como el primer discurso crítico acerca de la

modernidad y se sirve de lo que para Echeverría es *el teorema crítico central*: la contradicción entre valor de uso y valor. Profundiza en las consecuencias del concepto de enajenación para explicar la pérdida de libertad del sujeto en el sistema capitalista. El sujeto abdica de su autarquía, surge en su lugar un sujeto sustitutivo, un “pequeño virus” dirá Echeverría (2010a 7) cuya forma es dual y contradictoria. Es en la circulación de valores de uso como mercancías que surge una forma que corroe la libertad del sujeto: el valor que se valoriza, que sustituye al sujeto y lo desbanca de su lugar de ser humano creativo y libre.

Lo que define al mundo moderno es esa contradicción que confronta las promesas de la modernidad ilustrada consigo mismas. Tal contradicción se explica por la existencia del “hecho capitalista” en torno al cual se estructura toda la vida social. Este es un hecho ineludible que enfrenta, por un lado, un proceso de trabajo y de goce que remite a valores de uso. Y, por otro lado, un proceso de reproducción de la riqueza o valorización del valor. En la modernidad capitalista el primero es sometido y sacrificado al segundo. Esta contradicción fundamental de la forma capitalista persiste hasta hoy.

Esta tensión ilustra muy bien la dinámica que determina y configura el carácter de sujeto del ser humano que sólo parece poder realizarse como una *sujetividad* enajenada, como una anulación de sí misma. Es en esa contradicción, entre forma natural y forma de valor, que Echeverría propone la emergencia de *ethos históricos* o el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista (1998). Este concepto de *ethos* recupera la dimensión de lo vivido o forma práctica de la vida cotidiana que enfrenta esta contradicción de manera diversa.

Ante el hecho capitalista, los grupos humanos crean estrategias que permiten sobrellevar la contradicción moderna, para hacer vivible lo invivible. Así se crean versiones de la modernidad que adoptan formas históricas: un *ethos* realista, uno romántico, uno clásico y otro barroco. Cada uno da cuenta de distintos modos de encarnarse: el modo nórdico, centroeuropeo, occidental y el mediterráneo. Ninguna de ellas se da de manera aislada, sino que surge en el telón de fondo de las otras. Tampoco deben ser considerados la esencia de alguna identidad, sino herramientas que permiten comprender la singularidad de un proceso socio-cultural en una época determinada. Pensar en las crisis del capitalismo como crisis civilizatoria abre la posibilidad de pensar en un tránsito hacia un nuevo principio civilizatorio que ha sido engendrado también dentro de la misma vida cotidiana moderna.

4. ACTUALIDAD DEL CONCEPTO DE CRISIS

Lo mencionábamos antes, “crisis” es una palabra que se ha masificado y banalizado tanto que ha perdido fuerza semántica y ha terminado por significar casi cualquier asunto experimentado como problema. Tal vez ese mismo rasgo es la clave de su éxito. Se populariza sobre todo en las narraciones históricas que abundan tras la segunda guerra mundial, desde ahí se lee la historia como un proceso marcado por momentos de estabilidad y crisis. Allí crisis alude a rupturas y cambios.

En Chile, por ejemplo, se describe una crisis de la democracia que deriva en el golpe de estado del '73. Aquí crisis alude a un momento de quiebre, a la imposibilidad de

llegar a acuerdos, a la polarización extrema, a un periodo en que todos los elementos de la vida social que daban sentido se fracturan. El golpe de Estado se explica como un elemento que restablece el orden anterior, pone las cosas en su lugar. Permite superar la crisis de la democracia, paradójicamente, limitando las libertades, eliminando opositores y estableciendo un régimen despótico y cruel. Surge para superar una crisis, aunque crea otras: pobreza, represión, etcétera. fenómenos que no se tematizan como crisis sino como momentos necesarios para los ajustes estructurales a la economía que convertirían a este país en uno de los más liberalizados del planeta. Desgracias parciales como las mencionadas (pobreza, desempleo, represión, etcétera) se subsumen bajo la noción de crisis total cuando se advierte la pérdida de la soberanía y la experiencia de vulnerabilidad radical que se verifica en el cuerpo. Este es torturado, aislado, sacado de la calle y puesto en cuarentena o en estado de excepción. La crisis no es sólo cambio, es sobre todo un momento trágico.

Algo similar, aunque de distinto signo se vive a fines del 2019. Nos referimos a las movilizaciones ciudadanas que fueron denominadas por la prensa como un “estallido social”. ¿Por qué es necesario observar ese hecho a la luz de la revisión de la noción de crisis? Si recurrimos a lo que señalan Edgar Morin y André Béjin (1976), encontramos que “dans la langue religieuse de la Grèce ancienne, le terme krisis signifiait: *interprétation* (du vol des oiseaux, des songes), *choix* (des victimes sacrificielles); dans le vocabulaire juridique, il exprimait l'idée d'un jugement, d'une décision ne résultant pas mécaniquement des preuves”⁹ (1976 1). Interpretar el vuelo de las aves puede ser la posición justa en que nos ubicamos para comprender ciertos fenómenos sociales. Durante tres o cuatro meses, desde el 19 de octubre del 2019 se congregaron cientos y a veces miles, ocasionalmente un millón, de personas en un lugar de Santiago, la capital de Chile, llamado Plaza Italia. Con el tiempo este lugar se nombró como Plaza de la Dignidad pues ese nombre resumía la demanda social de gran parte de la ciudadanía. Además, en cada ciudad y pueblo de este país las personas se congregaban regularmente para hacer presente su protesta, en plazas o lugares significativos de cada lugar. Se congregaban como las aves respondiendo a un llamado más gregario que racional. El movimiento comenzó con la evasión del pasaje de Metro, saltar el torniquete sin pagar, protagonizado por jóvenes secundarios/as, y pocos/as anticiparon la crisis que vendría. Este caso de ruptura quedó oportunamente documentado en *Evadir* (Salas y Balbontín 2020).

Esa movilización vehiculizó una serie de profundos malestares parciales que se anudaron bajo la noción de crisis de un sistema. Las personas congregadas bajo la consigna de cambiar un sistema injusto, desigual e inhumano comenzaron a poner su cuerpo en la calle, hacer alianzas y presionar en vistas de cambios estructurales. Uno de estos, el cambio de Constitución. La experiencia de esos meses nos obligó a interpretar el movimiento de las personas, su vuelo, los sueños y las elecciones de las víctimas sacrificiales. Butler nos proporciona claves de lectura para atender a esa dimensión de las personas que exhibe su vulnerabilidad a través del cuerpo. Volveremos a este punto.

Una crisis, por lo tanto, no es una catástrofe. Esta última, a diferencia de la crisis, una vez acontecida no afecta la estructura pese a las perturbaciones que experimenta la función. La catástrofe sería siempre un fenómeno visible. La crisis, en cambio, puede

⁹Traducción propia: “En el lenguaje religioso de la Antigua Grecia, el término krisis significaba: *interpretación* (del vuelo de los pájaros, de los sueños), *elección* (de las víctimas de los sacrificios); en el vocabulario jurídico, expresaba el vacío de un juicio, de una decisión que no resultaba mecánicamente de las pruebas.”

hallarse soterrada. Una crisis puede ser una “catástrofe potencial” si es que no se pone atención a ella. Si es que no se interpretan los signos que la anuncian. Un ejemplo como el mencionado antes es de aquellas crisis sociales que inician con la movilización de grupos contestatarios, los que de a poco comienzan a ampliar sus demandas hacia grupos menos radicalizados de la sociedad pero que se hacen eco de este malestar difuso que adquiere forma en una consigna. Por lo mismo, una crisis debe ser definida en un nivel subjetivo y no poniendo atención sólo a sus características formales o exteriores. Una manifestación formal de malestar en la forma de una protesta no siempre se propaga, a veces suele ser reabsorbida sin dejar rastro ni provocar ningún cambio. Desde luego, entonces, habrá que detenerse en el nivel subjetivo de las crisis (Thom 1976 34-5). Y sostendremos también que se debe poner atención a la dimensión corporal; la crisis nos obliga a tomar nota de nuestra realidad incardinada y de nuestro lazo común.

Sólo se le aparece la dimensión de crisis a un ser provisto de conciencia y de cuerpo. Honneth (2006) sostiene que para comprender la gramática del conflicto social es necesario indagar en la experiencia subjetiva de ser víctima de una injusticia. El acento en la subjetividad, en todo caso, tematiza la dimensión del individuo que experimenta una amenaza a su integridad u otro elemento central de su identidad. Las crisis se suelen vivenciar como amenazas de muerte. Esta amenaza se puede interpretar como un factor que atenta contra la vida biológica, es el caso de la epidemia o la peste. Aunque también se amenaza a la vida con sentido en el caso de las demandas por condiciones de vida justas, este es el caso de una huelga de hambre reivindicativa o política (Boitano 2018). O la muerte de una forma de vida, es el caso del colonialismo y sus secuelas de exterminio.

En segundo lugar, es necesario atender a la temporalidad que supone el concepto de “crisis”. La crisis no aniquila inmediatamente al sujeto, en cambio la catástrofe sí puede provocar esa aniquilación. En efecto, la crisis permite acciones, deja tiempo y proporciona a veces incluso los medios para actuar. Lo mencionamos antes, está en crisis todo sujeto que percibe amenazada su vida en el amplio sentido de la palabra, se refiere a una amenaza a la existencia física, cultural y/o simbólica. Pero, como señalábamos también, las crisis permiten tomar decisiones pues estas evolucionan, cambian, pueden desembocar en una catástrofe o abrir un momento de verdad. Se las puede describir, aunque siempre tarde, después de que ocurrieron o en el momento de la convulsión. En todo caso, hay más o menos consenso en describirlas como transitorias. No habría crisis permanentes, como no hay tampoco revoluciones permanentes. Y el curso de una crisis depende del momento en que la podemos tematizar. ¿De qué factores depende su curso?

Para responder bien vale rescatar su origen, el que tratamos al comienzo de este texto. Recordemos que es una noción proveniente del campo de la biología, del ámbito de la medicina, contiene las ideas de salud y enfermedad. Por lo tanto, no se puede escamotear este origen. Cuando se habla de crisis se remite a un estado del cuerpo, el de un ser humano animal, a la sociedad como cuerpo, en el sentido de que se puede sanar o enfermar. Este modelo biológico pone el foco en un cuerpo lo que evidencia una dimensión pre-reflexiva de la existencia humana. O, en palabras de Butler, el sujeto de la crisis surge cuando su cuerpo ha sido tocado, afectado, amenazado. Antes de enfrentarse a la amenaza no existe como sujeto interpretable. El yo no existe de manera permanente, surge en la reacción al objeto amenazante.

Así entonces el individuo experimenta una situación crítica cuando toma nota de la falta o del exceso, ambas pueden conducir a una crisis. Thom (1976) nos proporciona

una imagen interesante para describir las crisis que se explican por causas externas. Nos plantea la imagen de un pájaro fascinado por una serpiente. Esta evoca en el pájaro la forma de un gusano, su presa arquetípica. Pero el tamaño de la serpiente convierte al depredador en víctima. Extraño ejemplo, plantea que la crisis adviene por la incapacidad de juicio. Es posible también advertir aquí la acepción de crisis como momento de juicio, momento de develación de una verdad, trágica en el caso del ave que no calibró la dimensión de su presa.

El ejemplo de Thom deja en evidencia la dificultad de distinguir entre causas externas o internas. Pues, en cierto sentido, todas se explicarían por una reacción del individuo a su entorno. Lo decíamos antes, no basta con ser víctima de una injusticia, es necesario tomar nota de ello. Decíamos que las causas llamadas internas aluden a la pérdida de eficacia de un mecanismo que siempre sirvió para sortear los problemas y de pronto se manifiesta incapaz para resolverlos. Pero es importante advertir que una crisis no surge sólo porque los problemas dejan de ser resueltos con los mecanismos habituales. Las crisis suelen agregar una reformulación del modo como se define el problema mismo y sus enfrentamientos. Una crisis detonaría cambios en los términos que definen los problemas, pueden dar comienzo a una reflexión en torno, ya no al acceso igualitario a los bienes sociales existentes, sino al cuestionamiento acerca de si estos son o no “los bienes correctos” (Fraser 2006 49). Eso precisamente es lo que constituye la crítica radical que promueven las demandas ciudadanas, pues eventualmente subvierten el terreno mismo en que se desarrollan las controversias y ese trastorno provoca una crisis más amplia.

No podemos soslayar un fenómeno actual que bien puede ser tematizado como una crisis: la pandemia de Coronavirus. Esta nos encontró fracturados, en cierto sentido. Aunque en otro sentido suspendió un ejercicio de soberanía. Son testigos de esa crisis social reciente los muros rayados, los semáforos dañados, los restaurantes cerrados, etcétera. Aunque también es testigo de ese momento una agenda orientada a redactar una Constitución democrática. La experiencia reciente fue de temor a la amenaza de destrucción, aunque también esperanza de una subversión radical del modo en que está organizada la vida bajo la marca del capitalismo tardío. La protesta que duró meses logró poner en crisis un sistema organizado sobre una ilegitimidad de origen.

De ahí la pregunta acerca de ¿Cómo viviremos tras la crisis? ¿En qué tipo de seres humanos nos convertiremos tras la fractura? ¿Se repondrán los motivos de la protesta, porque esta crisis no afecta a todos/as por igual? ¿Qué cuerpos se harán visibles? ¿La lectura mesiánica de la crisis que modos de vida soporta? ¿Qué precariedades se asoman y cómo podemos pensar en las condiciones que hacen dignos a los seres humanos? ¿Es un pensamiento extraviado sostener que estamos ante una crisis civilizatoria? La experiencia reciente nos ha develado cuan vulnerables somos, pese a lo cual buscamos persistir (Butler 2017 23). Tal vez la experiencia de crisis total por sus alcances planetarios puede hacernos pensar, erróneamente, en que esta una experiencia común o compartida, pero no lo es. La precariedad está diferencialmente distribuida en nuestras sociedades. Es la ocasión, en efecto, de agregar a las preguntas anteriores estas otras: ¿Qué tipo de poder vuelve precarias a las poblaciones? ¿Quién hace la pregunta acerca de quién eres?

El reverso de la pregunta acerca de lo que vuelve precaria una vida, es la pregunta por lo que la vuelve digna. Se plantea este tema pues para terminar esta reflexión acerca de la crisis queremos relevar el hecho de que una crisis es tal sólo para una conciencia, como decíamos antes, sólo que habría que agregar “para conciencia encarnada”. En

efecto, nos parece crucial poner el foco en torno a la vulnerabilidad que asoma a propósito de la conciencia del cuerpo. El peligro, lo mencionábamos antes, se percibe en los terremotos, en las guerras, en las epidemias, tal vez los fenómenos más propicios para pensar en los riesgos de la especie. Vulnerabilidad no es “dañabilidad” (Butler 2017 21) sino receptividad en el sentido de que no habría historia inscrita en el cuerpo sin vulnerabilidad corporal. Y hay momentos, tal vez estos, en que la vulnerabilidad corporal se vuelve evidente para nosotros. Tal vez es la prueba misma de la vulnerabilidad, no saberlo.

¿Qué significa ser vulnerables? Depender de otro, cuestión que puede vincularse al sometimiento original que describe Butler (2001) aunque también vulnerabilidad implica una abertura al mundo. Žizek grafica esto señalándolo como una *interpelación de individuos a sujetos* (2003 142), sirviéndose de un concepto ya mencionado antes en este texto: el *punto de capitón*. Este concepto alude al proceso mediante el cual un significado es “cosido” al significante y apunta al lugar en que el nombre interpela a un individuo a transformarse en sujeto mediante la subjetivación de la cadena del significante. La significación tendría un carácter retroactivo, en tanto un significante fija retroactivamente el significado de la cadena, cosiendo el significado al significante, deteniendo así el deslizamiento de estos. Por eso la crisis puede ser un punto de acolchado que nos permita analizar una serie de fenómenos fragmentarios como elementos que se anudan. Pero cabe recordar la imposibilidad estructural de cerrar el significado y de que siempre esta sutura sea transitoria.

El anhelo, la necesidad de existencia social explicaría entonces la vulnerabilidad al sometimiento, pues en él se reedita la experiencia primaria de dependencia y eso es, precisamente, lo que hace al sujeto explotable a un poder que no ha creado. El sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera, impone una vulnerabilidad primaria frente al otro como condición para alcanzar el ser (Butler 2001: 32). Esta tensión entre existencia social y sometimiento (o pérdida de soberanía) queda muy bien expresada en la situación que describe Foucault a través del concepto de gubernamentalización (1995 6) y bio-poder (Foucault 1976).

En el siglo XV se advierte una “explosión del arte de gobernar a los seres humanos” (1995 6), entre las cuales podemos mencionar la práctica religiosa ligada a la autoridad de la Iglesia, el derecho y la ciencia. Todas involucran una sujeción de los individuos a través de mecanismos de poder que invocan una verdad. Las epidemias son la ocasión en que la verdad de la ciencia se constituye en un “orden moral”. Además, es una ocasión en que el Estado puede ejercer abiertamente su control. La noción de biopoder, por otra parte, nos permite comprender cómo un rasgo biológico de la especie humana puede ser parte de una estrategia política o de poder. Es a partir del siglo XVIII y parte del XIX, que las sociedades occidentales modernas tomaron nota de este fenómeno. Eso convierte la salud de los individuos en objetivo esencial de la administración pública de países europeos. Este modelo luego se extiende, junto con el avance del sistema de producción capitalista y la urbanización creciente de la vida. Y surgen dispositivos de regulación más extensivos y eficaces. Junto a la emergencia de la noción de “población” como problema político-económico, se desarrollan una gama de instrumentos y técnicas de planificación, predicción y control. Ejemplo de ello son las nociones de tasas de natalidad, morbilidad y mortalidad, campañas de vacunación e inoculación, estimaciones demográficas, estudios sobre la relación entre el aumento de la riqueza y el incremento poblacional, entre otros. Dispositivos que permitieron la formación de una tecnología de la población en la que el

cuerpo de las personas se evidencia en su utilidad, rentabilidad y maleabilidad. El poder deja de concebirse como un instrumento de represión, y se torna productivo.

La epidemia o peste ha sido la oportunidad de echar a andar dispositivos de control de la población a gran escala. En *Vigilar y castigar* Foucault muestra como estos mecanismos microfísicos de poder, que los aparatos y las instituciones ponen en juego, se materializan en el cuerpo. Y Foucault desmonta los mecanismos mediante los cuales las relaciones de poder penetran materialmente en el espesor mismo de estos. La crisis sanitaria y el miedo que provoca, entonces, no pone en evidencia una pérdida de libertad que se produce con ocasión de la crisis. Esta se ha hipotecado antes, sólo que la crisis la desnuda. El modelo de la peste escenifica una sociedad perfectamente gobernada en que se delimita claramente al infectado versus el sano, a través de técnicas de control, vigilancia y registro que tienden a individualizar a los excluidos. El individuo se torna objeto descriptible, analizable. El “examen” hace de cada individuo un “caso”, “la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir” (Foucault, 1990: 133). La *polizeiwissenschaft* (ciencia policial) es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar la población que vive en un territorio (Foucault, 1990: 137).

El miedo al contagio anula la resistencia y suele ser una ocasión en que los ciudadanos suelen renunciar a sus derechos a cambio de protección. La peste o la infección constituye un peligro que a veces han encarnado ciertos grupos de la población a los que hay que civilizar, higienizar, reeducar o encauzar. Y es necesario tener presente estos elementos cuando decidamos a quien excluir, rechazar, o a quien se dará prioridad para sanar. Nuestra precariedad es inseparable de una dimensión de la política que aborda la organización y protección de las necesidades corporales. La precariedad expone nuestra sociabilidad, las dimensiones frágiles y necesarias de nuestra interdependencia. Nuestra vida y nuestra supervivencia depende de la política. Ahora, la política, “cuando se convierte en biopolítica y manejo de poblaciones, se preocupa por cuáles vidas preservar, proteger y valorar (y eventualmente cuáles llorar, es decir, cuáles vidas desde un comienzo se consideran merecedoras de protección de daño y muerte) y cuáles vidas se consideran desechables y que no merecen ser lloradas” (Butler 2017 25).

Foucault describe la pérdida de soberanía. Diremos que su contracara es una falsa ilusión de autonomía que circula como el discurso cultural del neoliberalismo. Butler dirá al respecto que el sistema capitalista en su versión salvaje opera sobre la base de la negación de su misma vulnerabilidad e interpela en la forma de una pregunta a los defensores de determinadas formas de economía neoliberal, señala al respecto:

Actúas como si nunca pudieras pertenecer a una población cuyo trabajo y vida son precarios, que puede de repente quedar privada de derechos básicos, o acceso a vivienda, o a asistencia médica, o que vive con ansiedad sin saber cómo, o si va a conseguir trabajo siquiera (2017 19).

Quien vulnera a otros actúa como si no existiera esta base común humana. En *Vida Precaria* (2006) Butler ya formulaba esa idea. Ahí señalaba que en el acto de reconocimiento los individuos involucrados, dominador y dominado, se transforman. Recordemos que antes se había sostenido que “en la demanda” surge un sujeto que no pre-existe a ésta, y luego, en el reconocimiento mismo “nos volvemos algo nuevo, desde

el momento en que nos constituimos a causa del llamado –una necesidad y un deseo del Otro que tiene lugar en el lenguaje, en el sentido más amplio, sin el cual no podríamos existir–” (Butler 2006 72). Cuando se reclama por reconocimiento, en ese mismo gesto, los seres humanos se exponen, en el exacto sentido de que se arriesgan a devenir algo distinto de lo que originalmente son.

Es importante este aspecto de lo que está involucrado en el reconocimiento pues, además de la experiencia de sometimiento, hay una necesaria confianza que probablemente supera el ámbito de la reflexividad, caso en el cual podríamos hablar de cierta protoconfianza¹⁰ y de una vulnerabilidad humana común que hermana a los seres humanos en la experiencia común de la vulnerabilidad. Esta sería cierta atadura pre-contractual (Butler 2017). La pandemia, el “estallido” antes, nos resta omnipotencia por distintas razones. Nos revela los lazos precontractuales que nos unen a otros.

5. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

La epidemia, si bien no será una oportunidad de comunión, permitiría mirar, aunque sea por un momento, al menos por el tiempo que dure la crisis, la política del cuerpo. Butler sugiere que la vulnerabilidad corporal presupone la existencia de un mundo social, pues este hace visible que como cuerpo somos vulnerables, dependientes o abiertos, a los demás y a las instituciones. Esta vulnerabilidad común nos involucraría en un problema político más amplio relacionado con la igualdad y la desigualdad. Al mismo tiempo nos afecta como el animal humano que somos pues es “nuestro cuerpo” el que enferma o el que teme. Y aquí proponemos entender “nuestro cuerpo” no como el volumen que termina en el límite que señala la piel, sino como una dimensión en que puedo padecer con otro. En efecto, los cuerpos no son unidades cerradas, estamos más o menos siempre abiertos hacia otros, por eso nos duele el dolor de otros. Tal vez por eso la mirada del cuerpo destruido o sufriente se saca de la vista de las personas sanas. Señala la naturaleza relacional del cuerpo.

La experiencia de pandemia nos ha hecho más conscientes del cuerpo propio y de los cuerpos de los otros. Nos convertiremos probablemente en expertos detectores de síntomas de coronavirus, diremos “tiene cara de fiebre” “parece enfermo/a” “esa tos suena mal” etc. en un afán o de protegernos o de cuidar¹¹. Esta experiencia señalaría que los seres humanos somos frágiles y, al mismo tiempo, insistimos en persistir, por eso, tal vez,

¹⁰Wittgenstein en *Sobre la Certeza* (1988) expresa la idea de que las actividades que realizamos los seres humanos, desde aquellas más inteligentes hasta las más sencillas, descansan en un sistema de certezas que es difícil de “ver”, no obstante, puede ser “mostrado”. En este sistema de certezas *confiamos*, en el sentido de que contamos con él sin haber evaluado antes su bondad; y es lo que nos permitiría efectuar acciones con sentido y comunicarnos con otros.

¹¹Se mencionó en un foro acerca de “Las amenazas invisibles de la epidemia. Reflexiones a un año de la exposición ‘Del Virus a la Epidemia’” (en <https://www.udp.cl/evento/webinar-las-amenazas-invisibles-de-la-epidemia-reflexiones-a-un-ano-de-la-exposicion-del-virus-a-la-epidemia/>). Se sostuvo ahí que la pandemia hace visibles algunos temas. Uno de ellos es el miedo a la muerte, a la degradación, a la pobreza, al descontrol, al otro extraño. Lo sabemos desde hace mucho, Freud ya lo señaló: nuestras principales angustias se construyen en relación con la experiencia de pérdida. Nos angustia la pérdida de la vida, de la salud, de la cercanía, del control, etc. Y frente al miedo los seres humanos nos parapetamos en lugares de refugio que nos permiten sortear esas amenazas. Ese lugar toma el nombre de *ethos*, es el carácter, el refugio o morada en el que nos posicionamos. La noción de *ethos* hace referencia también a “arma” con la que nos defendemos de un hecho aterrador (Echeverría 1998). Miedo y defensa. Melanie Klein mencionaba dos posiciones que los seres humanos adoptamos frente a las angustias básicas. La posición

nos podemos adaptar a situaciones horribles. Al mismo tiempo esa vulnerabilidad asume diversas formas, en ocasiones toma la forma de la precariedad, distribuida diferencialmente pues no enfermamos de la misma forma, no sanamos ni morimos de la misma manera, no hacemos cuarentena igual, ni arriesgamos las mismas cuestiones valiosas.

Creemos que la crisis se debiera concebir como una ruptura, al mismo tiempo como un momento de verdad. Por lo tanto, no calza para referirse a una crisis económica, a las crisis subprime, a las crisis de edad madura, nada de eso, pues todas esas mal llamadas crisis se recomponen y continúan por el camino ya trazado. Es aceptable, tal vez, denominar crisis a la degradación del medio ambiente y al cambio climático. Entendido este como un nuevo tipo de destrucción que amenaza ya no sólo a grupos humanos sino a todo lo vivo. Y también la crisis es lo que explica la emergencia de diversos movimientos sociales de resistencia a lo que se considera el agotamiento de un modelo de producción y consumo. Crisis contemporáneas pueden referirse además a nuestra perplejidad ante una pandemia como la que actualmente azota al mundo. Lo común a estas experiencias serían la dificultad de nombrar el fenómeno y la casi imposibilidad de imaginar una salida. En este marco la noción de crisis puede constituirse en una herramienta analítica que permite comprender momentos de quiebre o puntos decisivos.

En la crisis asoman ciertas tensiones mencionadas a lo largo de este texto: junto con la pérdida de soberanía se experimenta en el mismo acto la posibilidad de recuperarla, la vulnerabilidad del cuerpo hace presente la común vulnerabilidad que padecemos con otros¹² y el temor a la muerte o a la degradación, al otro, puede trocarse en alianza. Finalmente, reservar para la noción de crisis un alcance global hace posible pensar un modo de organizar políticamente la vida de una manera radicalmente distinta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio; Zizek, Slavoj; Nancy, Jean-Luc; Berardi, Franco “Bifo”; López Petit, Santiago; Butler, Judith; Badiou, Alain; Harvey, David; Han, Byung-Chul; Zibechi, Raúl; Galindo, María; Gabriel, Marcus; Yáñez González, Gustavo; Manrique, Patricia y Paul Preciado. *Sopa de Wuhan*. ASPO, 2020.
- Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2007.
- Boitano, Angela. “Acerca del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa”, *Revista de Filosofía*, Volumen 74 (2018) 41-54, 2018.

depresiva, nos hace asumir una retórica salvacionista para explicar el virus: nos sentimos culpables de este desastre por diversas razones: por haber destruido el medio ambiente, por habernos sometido al capitalismo salvaje, etc.; esa es una posición depresiva cuya emoción principal es la culpa. Otra es la posición esquizoparanoide: desde la que culpamos al otro. Desde ahí pensamos que el desastre se produce por culpa de otros menos civilizados, más sucios, más promiscuos, etc. Ambas posiciones producen distintas derivas: la primera mueve a un acto de reparación, la segunda, en cambio, suele ser agresiva con quienes cargan la culpa y suele implicar destrucción o aislamiento.

¹²Esta reflexión está claramente situada en Chile y desde esa referencia se hace aún más comprensible la contradicción que se experimenta a propósito del cuerpo en encierro versus cuerpo en la calle. El fenómeno “estallido social” hizo necesario poner el cuerpo en la calle para aliarse con otros, para interrumpir el transcurso de la vida cotidiana, para impedir el desplazamiento normal, etcétera. El cuerpo fue un instrumento que permitía transgredir el orden, denunciar la injusticia y establecer alianzas, desde esa perspectiva constituyó una experiencia emancipatoria. Luego, a pocos meses de esa situación esperanzadora y angustiante al mismo tiempo (pues puso de cabeza muchas regularidades), el cuerpo debe estar confinado, es el sospechoso, debe ser examinado, supervigilado y sometido a múltiples controles.

- Butler, Judith. “Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle”. *Nómadas* (Col), núm. 46, abril, pp. 13-30. Universidad Central Bogotá, Colombia, 2017.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Díaz de la Serna, Ignacio; Valdés Ugalde, José Luis y Sigüenza Reyes, Javier. “Una mirada crítica sobre la Modernidad”. Entrevista con Bolívar Echeverría. Norteamérica [online]. 2009, vol.4, n.1, pp.207-222. ISSN 2448-7228.
- Echeverría, Bolívar. *Las Ilusiones de la modernidad*. México DF: UNAM/El Equilibrista, 1995.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo Barroco*. México DF: ERA, 1998.
- Echeverría, Bolívar. “La crisis civilizatoria”, *Estudios Ecológicos*. Nro. 6, pp. 3-11. Crisis financiera o crisis civilizatoria. Quito, octubre, 2010a.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*, México D.F.: ERA, 2010b.
- Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, M. (1). “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (11), 5-26. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/721995>.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F.: Siglo XXI, 1976.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata, 2006.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI-VIII*. México DF: FCE, 1991.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Catedra, 1999.
- Harvey, David. “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. Panitch, L. y C. Leys, *El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 99–129. 2005.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.
- Salas y Balbontin (comp.). *EVADIR La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*. Santiago de Chile: Libros del Amanecer, 2020.
- Svampa, M. Lucila. “El concepto de crisis en Reinhart Koselleck. Polisemias de una categoría histórica”. *Anacronismo e Irrupción La(s) historia(s). Origen, repetición y diferencia*. ISSN 2250-4982 - Vol. 6 N 11 - Noviembre 2016 a Mayo 2017 – pp. 131-151.
- Starn Randolph. “Métamorphoses d’une notion”. *Communications*, 25, La notion de crise, sous la direction de André Béjin et Edgar Morin. pp. 4-18, 1976.
- Thom, Rene. “Crise et catastrophe”. *Communications*, 25, La notion de crise, sous la direction de André Béjin et Edgar Morin. Pp. 34-38, 1976.
- Todorov, Svetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F.: Siglo XXI, 2007.
- Todorov, Svetan. *Nosotros y los otros*. México DF: Siglo XXI, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Žizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.