



La persistencia de la crisis y la política de la verdad: Marx, Foucault y la modestia de la crítica**

Rodrigo Cordero *

RESUMEN

El presente artículo discute la relación entre crisis y verdad como un punto de referencia para abordar las posibilidades y límites de la crítica social. A partir de una lectura de Marx y Foucault, el artículo propone comprender las crisis como sitios de inscripción y mecanismos de producción de verdad acerca de lo social. Para ello, teoriza los momentos de crisis desde una doble perspectiva: por un lado, como instancias que revelan contradicciones estructurales y tematizan la continuidad irreflexiva de las dinámicas de reproducción social; por otro, como espacios para la intervención y reprogramación normativa de lo social, en los que se despliegan una multiplicidad de saberes y prácticas que contribuyen a producir la crisis. Sobre esta base, la crisis no es un universal abstracto o un fenómeno inequívoco, sino que la forma contradictoria en que se problematiza y también normaliza la operación de la sociedad. Desde esta perspectiva, el trabajo de la crítica no se agota en capitalizar el potencial disruptivo de las crisis, también se trata de lo que podamos aprender de los individuos y colectivos para quienes la experiencia de la crisis es el estado normal de cosas.

* Rodrigo Cordero (PhD en Sociología, Warwick, 2011) es Profesor Asociado de la Escuela de Sociología de la Universidad Diego Portales (UDP), e Investigador Asociado del Núcleo Milenio Modelos de Crisis. También es director del Núcleo de Teoría Social UDP y recientemente ha sido nombrado Member del School of Social Sciences, Institute of Advanced Study en Princeton (2018-2019). Su trabajo se ubica en las intersecciones entre teoría crítica, historia conceptual y sociología política. Es autor del libro *Crisis and Critique: On the Fragile Foundations of Social Life* (Routledge, 2017) y co-editor de la revista *Cuadernos de Teoría Social*.

**Agradezco a los editores por la invitación a escribir este texto. Deseo reconocer la importancia que las conversaciones sostenidas durante los últimos años con Daniel Chernilo y Aldo Mascareño han tenido para la formulación de estas ideas. La investigación para este trabajo ha sido financiada por el Núcleo Milenio 'Modelos de Crisis' (NS130017), Iniciativa Científica Milenio (ICM), Chile.

PALABRAS CLAVES:

Crisis, Crítica, Verdad, Marx, Foucault.

ABSTRACT

The article discusses the relation between crisis and truth as a key point of reference to address the possibilities and limits of social critique. Drawing on a reading of Marx and Foucault, it proposes to comprehend crises as sites of inscription and mechanisms of production of truth about the social. To do so, the article theorizes moments of crisis from a double perspective: on the one hand, as instances that reveal structural contradictions and thematize the unreflective continuity of dynamics of social reproduction; and on the other, as spaces for the normative intervention and reprogramming of the social in which a multiplicity of knowledges and practices contribute to produce the crisis. On this basis, crisis is not an abstract universal or an unequivocal phenomenon, but a contradictory form through which the operation of society is both problematized and normalized. From this perspective, the work of critique does not end with capitalizing on the disruptive potential of crisis, it is also about what we can learn from those individuals and collectives for whom crisis is the normal state of things.

KEYWORDS:

Crisis, Critique, Truth, Marx, Foucault.

Normalmente, cosas extrañas circulan discretamente bajo nuestras calles. Pero basta una crisis para que salgan a la superficie, como si una inundación que desborda las alcantarillas las empujara para luego expandirse por la ciudad. Siempre es una sorpresa cuando lo nocturno irrumpe a plena luz del día. Lo que revela es una existencia subterránea, una resistencia interior que nunca se ha roto. Esta fuerza infiltra las líneas de tensión de la sociedad a la que amenaza. De repente las magnifica, empleado los circuitos ya existentes, pero los reutiliza al servicio de una ansiedad que viene de lejos, no anticipada. Rompe las barreras, inundando los canales sociales y abriendo nuevos caminos que, una vez calmado el flujo de su paso, dejarán un paisaje y un orden diferente.
—Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*

I

La enunciación del concepto de crisis en la sociedad moderna siempre involucra algo más que una descripción factual de problemas funcionales que aparecen en la operación cotidiana de las instituciones y prácticas sociales. Con la crisis también aparecen una serie de 'preguntas' acerca de su objetividad no tematizada: ¿dónde estamos?, ¿qué está sucediendo?, ¿qué es lo que falló?, ¿cómo podemos salir de aquí? Tal como un evento sísmico que disloca el sentido común del orden de cosas, generando fisuras e incertidumbre, la crisis es un momento propicio para el cuestionamiento práctico de los criterios de verdad e inteligibilidad sobre los cuales cotidianamente operamos —por cuanto entonces 'todo parece estar preñado con su contrario' (Marx, 2000a: 368)—, al tiempo que es un momento que contribuye a producir conocimiento acerca del mundo social y a revelar la experiencia de otredad que constituye el orden normativo —dado que 'los hombres ven allí más y de manera diferente que en tiempos normales' (Durkheim, 2001: 173). La crisis es una situación en la que el

piso de lo social, para emplear una metáfora topológica proveniente de Nietzsche, se comporta como 'una capa de hielo durante un deshielo... en todas partes el hielo está roto, sucio, lleno de charcos, movedizo' (Nietzsche citado en Lowith, 1991: 370). Y en la medida que el mundo social deviene problemático, la pregunta acerca del carácter natural de los hechos, las normas y las instituciones que sostienen la vida en común puede ser formulada con renovada fuerza (Bourdieu, 1977: 168-169).

Dado que las crisis ponen en cuestión los arreglos sociales, confrontan a los individuos e instituciones con una experiencia altamente paradójica: los fuerzan a buscar respuestas para resolver problemas que en la práctica desafían los criterios en los que comúnmente descansan para encontrar tales respuestas. La crisis emerge aquí como un proceso social abierto de problematización temporalmente situado a través del cual la sociedad se transforma a sí misma en un *objeto* de reflexión y observación, por un lado, y en un *espacio* para la intervención y reprogramación normativa de sus formas constitutivas, por el otro. Es quizás por estos motivos que los sociólogos han mostrado una inclinación tan persistente a ver la crisis 'como el verdadero objeto del análisis sociológico' (Bauman, 1976: 85). En tanto las crisis demandan lidiar con situaciones nuevas y reelaborar problemas heredados del pasado, serían una rica fuente de conocimiento acerca de la sociedad. En otras palabras, contribuirían a revelar ciertas verdades acerca de la vida social, al tematizar la continuidad irreflexiva de las dinámicas de reproducción cotidiana de los sistemas y la experiencia de otredad invisibilizada por la propia operación de la sociedad.

Esta breve formulación permite señalar la existencia de cierta afinidad entre el fenómeno de la crisis y el problema de la verdad. No cabe duda que tal afinidad encuentra asidero en la tradición filosófica, toda vez que la experiencia de crisis es reconocida como gatillante de la inquietud filosófica

y la búsqueda de la verdad es defendida como fuerza motriz del conocimiento (Stähler, 2008). Sin embargo, la afinidad entre crisis y verdad podría ser fácilmente refutada a nivel empírico. Basta recordar los episodios de crisis sociales y políticas durante el siglo XX para confirmar que la 'verdad' es una de las primeras víctimas en tiempos de crisis. En la época de la así llamada 'post-verdad' (que no es otra cosa que una nueva semántica para un viejo problema, ahora amplificado por las redes sociales), el complejo nexo entre crisis y verdad se expresa en cuán rápido la incertidumbre que permea las prácticas e instituciones sociales, refuerza en vez de dislocar los saberes establecidos y la distribución política de lo perceptible; y en cuán rápido 'el habla se convierte en mera opinión [y] las palabras no revelan nada' (Arendt, 1998: 180). Vista así, la crisis, más que un medio de acceso a un conocimiento verdadero sobre lo social, se transforma en un momento propicio para la clausura ideológica del significado y la reproducción de formas de dominación, especialmente cuando los actores sociales y políticos se refugian en la autoridad del pasado heredado o en las promesas de un futuro mejor.

En lo que sigue, me propongo abordar de manera general la relación entre crisis y verdad apoyándome en algunas consideraciones de Marx y Foucault. Para ciertos lectores, puede resultar equívoco poner la 'crítica a la economía política' del primero a la par de la 'economía política de la verdad' del segundo. Básicamente, porque si para Marx la crisis es un objeto privilegiado de análisis, en virtud de su capacidad de traer a la superficie las contradicciones esenciales del modo de producción capitalista, para Foucault la crisis sería un fenómeno irrelevante, toda vez que funciona como el horizonte epistémico en el cual el marxismo ancla su crítica a las trampas de la ideología burguesa y el historicismo construye evidencia explicativa sobre los cambios epocales. La lectura que aquí propongo, sin

embargo, busca precisamente mostrar que tanto Marx como Foucault ofrecen elementos que permiten comprender el fenómeno de la crisis en una óptica sociológica singular que se aleja tanto de la reificación como de la devaluación del concepto: a saber, ambos permiten aproximarnos a la crisis, y contestar críticamente sus efectos, como un sitio de inscripción y un mecanismo de producción de verdad acerca de lo social. Estos elementos, deseo argumentar, son indispensables para un planteamiento contemporáneo acerca de las relaciones entre el fenómeno de la crisis y la práctica de la crítica.

II

Para comenzar a abordar la relación entre crisis y verdad, me gustaría retroceder brevemente en el tiempo a un episodio del año 1857: la gran crisis financiera que, tal como el colapso *subprime* del año 2007, azotó con especial fuerza a Europa y Estados Unidos. En aquel entonces, Karl Marx vivía exiliado en Londres y se desempeñaba como escritor *freelance* para el periódico *New York Daily Tribune* con un modesto salario que rozaba el umbral de la sobrevivencia. Viviendo en condiciones de pobreza y aislamiento político, Marx destinaba gran parte de sus días a trabajar en sus manuscritos económicos (*Grundrisse*). En un rincón de la biblioteca del British Museum, Marx volcaba todas sus energías a la revisión de la historia del pensamiento económico y la recolección de material acerca de la situación y desarrollo económico europeo y global. Como parte de su búsqueda insaciable por comprender y explicar la severidad de la crisis financiera, Marx mantenía un archivo detallado con la progresión de los eventos en tres grandes cuadernos con diversos materiales acerca de la situación en Inglaterra, Alemania y Francia. En efecto, la crisis de los mercados financieros a nivel mundial fue la primera ocasión que Marx

tuvo para testear empíricamente y elaborar conceptualmente su crítica a la economía política de manera sistemática.

En sus intercambios epistolares con Engels y otros colegas, Marx confesaba su gran fascinación científica con el 'pánico monetario'. Consideraba que la crisis era un importante 'periodo de investigación teórica', en tanto la disrupción que ella producía generaba condiciones para preguntarse acerca de la materia de la cual el mundo social está hecho, cómo sus diferencias y relaciones son producidas, y cómo en realidad funciona. En efecto, Marx que consideraba al momento de la crisis, generaba condiciones para observar cosas que de otra manera permanecían escondidas bajo la superficie de los intercambios monetarios. En otras palabras, la crisis pondría de manifiesto el 'movimiento real' del desarrollo capitalista, revelando los conflictos y magnificando las líneas de tensión ya existentes en la sociedad. El desafío científico consistiría entonces en producir conocimiento que clarificara las conexiones internas entre la acumulación capitalista (auto-producción de valor) y la crisis (disrupción del ciclo de acumulación), de modo de mostrar que la crisis no es un accidente sino el *modus operandi* de un tipo de sociedad organizada en torno a los principios del mercado y en la cual el intercambio deviene en el modelo prevalente de relación social. Si la lógica del modo de producción capitalista es la lógica del exceso y la expansión compulsiva, la crisis no haría sino evidenciar los límites funcionales y normativos que el propio capitalismo necesita transgredir —la mayoría de las veces por medio de mecanismos extra-económicos (desposesión, explotación, divisiones de clase, fraude, creación ideológica, restricción de control democrático, etc.)— para superar lo que obstaculiza la acumulación (Marx, 1976: 209, 341-4). El punto es que la crisis no es simplemente el momento en que se manifiestan las contradicciones y tendencias ingobernables del modo de producción capitalista, es también

la instancia en la que el propio capitalismo reintroduce y reconfigura esas contradicciones en nuevas formas de dominación y reproducción social (Boltanski & Chiapello, 2005; Fraser, 2014; Osborne, 2010). Es por estas razones que, en último término, para Marx las crisis económicas como la de 1857 (y, por supuesto, todas las que le han seguido) no eran el signo equívoco de un inminente colapso de la forma de vida capitalista. Por el contrario, ellas eran, y siguen siendo, un 'momento de verdad' y una 'situación de prueba experimental' cuyo significado científico-intelectual no puede divorciarse de sus implicancias político-normativas (Kemple, 1995: 50; ver Negri, 1991).

Para comprender el alcance de esta afirmación acerca de la relación entre crisis y verdad, debemos tener en cuenta que Marx no estaba interesado en desarrollar una teoría general de las crisis, sino en elucidar las perplejidades que ellas traen consigo en los procesos de reproducción sistémica de las sociedades modernas (Cordero, Mascareño & Chernilo, 2017). En efecto, tal como afirmara Poulantzas en contra de las lecturas ortodoxas del marxismo, la crisis refiere más bien 'a una situación de condensación de contradicciones', con su propio 'ritmo' y cuyos resultados no puede ser determinados a priori, sino que deben ser observados históricamente (Poulantzas, 2008: 299-300). Sobre esta base, el acercamiento de Marx consistía en prestar atención a las manifestaciones objetivas de las crisis y conectarlas con las concepciones predominantes en los discursos públicos. Sin la mediación dialéctica entre un aspecto y otro, nuestra capacidad para capturar la complejidad del fenómeno se ve seriamente limitada. La crisis no solo se define por la manifestación objetiva de contradicciones sociales, sino que también por las explicaciones, demandas y justificaciones normativas que los propios actores formulan en la búsqueda por hacer sentido y responder a las tendencias destructivas de la forma de vida capitalista (Habermas, 1988).

En la medida que la definición y descripción de la crisis se constituye en una parte importante de su desarrollo objetivo, el concepto mismo de crisis se transforma en un campo de luchas (Koselleck, 2006; Milstein, 2014). Es por ello que para Marx el análisis empírico de la crisis debía ir de la mano de una crítica al concepto de crisis. Esto es especialmente patente en la crítica que Marx dirige a aquellas explicaciones que reducen las crisis financieras a la languidez moral de individuos particulares (la 'manía del juego' de los banqueros). Tales análisis, Marx insistía, 'se asemejan a la ahora extinta escuela de filósofos naturales que consideraban la fiebre como la causa real de todas las enfermedades' (Marx, 1986: 401). Una representación distinta, aunque igualmente engañosa en sus premisas, es aquella promovida por la economía política clásica: la definición de las crisis como accidentes cíclicos que, pese a tener efectos incontrolables, pueden ser administradas por medio de la intervención estatal y políticas económicas. Por último, aunque no menos importante, es el cuestionamiento de Marx a las explicaciones histórico-filosóficas que elevan la crisis a una condición permanente o a un destino cultural ineluctable. El problema con tales narrativas no es solo su incapacidad para advertir el hecho de que 'las crisis permanentes no existen' (Marx, 1969: 497), sino que convierten a los individuos en espectadores silenciosos de un proceso de decadencia y, en consecuencia, dejan su futuro en manos de la Providencia. No hace falta subrayar el atractivo que estas imágenes todavía generan en las explicaciones contemporáneas de la crisis.

El mensaje tras estas críticas de Marx, según mi lectura, es que 'en medio de las preguntas' que las crisis plantean, el mundo social necesita 'verdad', no falsos consuelos. Es decir, necesita un trabajo de clarificación de las 'luchas reales' del 'tiempo presente'. Pero la verdad que eventualmente irrumpe allí a plena luz del día, por así decirlo, no es 'un autómatas que se afirma a sí mismo' y que uno simplemente debe 'seguir' y 'aprehender' (Marx, 1956:

106). Dicha verdad tiene pulso histórico y figura humana. Por lo mismo, no es claro que una crisis vaya a revelar inmediatamente alguna verdad que tenga efectos transformadores; de hecho, las crisis pueden producir el efecto exactamente opuesto cuando prevalecen imágenes de futuros utópicos, el deseo vehemente de orden o sentimientos melancólicos de una unidad perdida. Esta dificultad, más que ser un obstáculo para Marx, era una fuente de entusiasmo para conducir su trabajo. En una carta dirigida a Engels el 13 de noviembre de 1857, Marx señala: 'aunque mi propia angustia financiera pueda ser terrible, nunca desde 1849 me había sentido tan a gusto como durante el presente estallido' (Marx, 1983: 199). Engels le responde dos días más tarde: 'Debo decir que me siento igual que tú. Cuando la burbuja estalló en Nueva York, me puse muy inquieto ... y en medio de este colapso me siento tremendamente alegre' (Engels, 1983: 200). El entusiasmo expresado en este intercambio, por cierto, tenía que ver con la fascinación científica de Marx con la crisis, pero también con las expectativas revolucionarias de que, producto de ella, podría generarse un proceso de renovación de la solidaridad y organización política de la clase trabajadora.

Aunque Marx no escondía sus expectativas políticas en relación a la agudización de las crisis, no tenía grandes ilusiones de que los embates del exceso capitalista pudieran inexorablemente conducir a una transformación inmediata: las crisis 'no significan que mañana vaya ocurrir un milagro' (Marx, 1976: 93). En efecto, le preocupaba bastante más la manera en que las crisis revierten hacia nuevas formas de opresión que potencian al poder, justifican visiones dogmáticas de una sociedad bien ordenada, e incluso inspiran pasiones destructivas y violentas que amenazan con dismantelar el espacio social. Por lo mismo, Marx nunca dio por sentado ni el sentido ni el curso real de las crisis, puesto que era muy consciente de que, tal como advirtiera su contemporáneo Jacob Burckhardt, 'en todas las crisis, la turbulencia rápidamente se convierte

en obediencia y viceversa' (Burckhardt, 1943: 148).

Confrontados con esta ambivalencia, una de las lecciones que podemos extraer de los escritos de Marx es que la crisis no es el sitio donde todas las contradicciones se resuelven para mejor (reconciliación) o para peor (catástrofe), sino que una señal persistente de que la vida social aloja en su seno negatividad. Es decir, la constatación de que 'la sociedad presente no es un cristal sólido' (Marx, 1976: 93), por cuanto carece de un fundamento absoluto o identidad pre-constituida. Y es precisamente por ello que el momento de la crisis se transforma en un objeto relevante para la teoría crítica de Marx, toda vez que la sociedad, confrontada con el problema de sus fundamentos, necesita interrogar lo que constituye su forma y unidad distintiva. El hecho de que la sociedad (o partes de ella) establezcan respuestas prácticas, institucionales y normativas a esta pregunta, no significa que la pregunta misma desaparezca o que pueda ser totalmente resuelta. Significa que debemos permanecer atentos a cómo ciertas ideas, maneras de mirar y de hacer las cosas se normalizan y devienen resistentes a la crítica en el momento mismo de la crisis, delimitando el espacio del significado y opciones disponibles para los actores.

III

Ahora, desde que Marx teorizara la inmanencia de las crisis en la dinámica capitalista y la permanente inestabilidad que ellas producen en la existencia social, el concepto mismo de crisis ha perdido fuerza crítica en las ciencias sociales. En efecto, el término 'resuena con alusiones totalizantes pero difusas acerca de fenómenos diversos, sin necesidad de clarificar lo que significa exactamente' (Holton, 1987: 503). No cabe duda que las ciencias sociales han sido tremendamente exitosas en producir investigación empírica a partir, sobre y en torno al fenómeno de la crisis, sin embargo,

ello no ha impedido que la crisis misma se haya transformado en un cliché vulgar y categoría auto-explicativa para dar cuenta de cualquier forma de cambio socio-histórico, o bien para simplemente señalar la naturaleza crónica de los problemas sociales (Roitman, 2014). El tono normalizante no es simplemente un resultado intelectual; también se corresponde con la multiplicación y estabilización de la crisis como la condición normal del capitalismo contemporáneo y el lenguaje a través del cual los actores aprenden por defecto a leer el mundo.

El hecho de que las crisis sean el *modus operandi* normal de nuestras sociedades, y que a menudo sean empleadas como instrumentos de gobierno, no significa que debamos aceptar la estabilización de sus tendencias destructivas. En este sentido, una teoría social crítica no puede concentrarse solamente en rescatar el potencial disruptivo de las crisis para poner en cuestión los arreglos institucionales, saberes y prácticas que sostienen el orden de cosas. La verdad de la crisis también se pone en juego en lo que podamos aprender de aquellos individuos y colectivos para quienes la experiencia de la crisis es el estado normal de cosas, y de aquellas instancias ordinarias en las que los actores se involucran en prácticas que no sólo desafían la unidimensionalidad de la crisis sino que generan condiciones para experimentar con otras formas de vivir.

La situación de normalización de la experiencia de la crisis ha llevado a una variedad de teóricos sociales a tomar distancia de la crisis como concepto y objeto de análisis. El planteamiento que a menudo se escucha es que el concepto de crisis se ha vuelto un medio obsoleto incapaz de capturar las nuevas dinámicas de los problemas sociales a escala global (Beck, 1996; Beck and Lau, 2005), o bien ha pasado a ser una semántica inofensiva que solamente sirve para validar el espectáculo de autodestrucción capitalista (Baudrillard, 1993, 1994). Si bien es correcto sostener que una

realidad socio-histórica cambiante fuerza a reconsiderar nuestros marcos conceptuales, este tipo de razonamiento tiene el siguiente problema: es incapaz de reconocer que la crisis no es un concepto fijo sino que, tal como advertía Marx, una forma contradictoria a través de la cual las sociedades modernas visibilizan (aunque también ocultan) y problematizan (aunque también normalizan) sus conflictos estructurales.

Puesta en perspectiva, la actitud de 'escapar' de la crisis (sea del concepto o de sus manifestaciones reales) por la que muchos abogan, replica la estructura original de la noción griega *krisis*: el punto de un juicio, una selección, una decisión entre dos alternativas opuestas (Koselleck, 2006). En el caso de los científicos sociales que descartan el valor analítico y crítico de persistir en el uso del concepto de crisis, el argumento presupone una 'crisis de la crisis' que, como Derrida recuerda, es 'el último síntoma [de un] discurso de autoridad producto de la impotencia' (Derrida, 2002: 70-1). Aunque el propio Derrida era bastante crítico de las connotaciones metafísicas del concepto de crisis en la tradición filosófica occidental, tenía claro que desechar el concepto de crisis no podía ser una cuestión de mera decisión. Es precisamente cuando la crisis experimenta su mayor normalización que el concepto, en vez de fijado o descartado, debe ser desplegado críticamente. Y esto significa formular algunas preguntas básicas pero necesarias: "¿Quién está hablando de la crisis? ¿Quién habla más sobre ella ahora? ¿Dónde? ¿A quién? ¿De qué forma? ¿En vista de qué efectos y de qué intereses? ¿Sobre la base de qué 'representaciones'?" (Derrida, 2002: 71). De acuerdo a Derrida, el gesto de plantear y repetir estas preguntas es fundamental para trazar el movimiento, circulación y operación aporética del concepto en la realidad, así como para desplazar nuestro foco de atención desde la pretensión de *conocimiento de lo que es verdad* en la crisis hacia el *conocimiento de la formación de la verdad* a través de la crisis.

Marx nunca realizó esta diferenciación de manera explícita en sus escritos, pero me parece que ambos momentos aparecen claramente enunciados en su reflexión acerca de la persistencia de las tendencias a la crisis. Como he dicho, para Marx las crisis eran manifestaciones de las contradicciones fundamentales de la forma de producción capitalista. Sin embargo, ello no significa que él tomara el momento de la crisis como un repositorio privilegiado de *lo que es verdad*, en un sentido positivista. Sus análisis no estaban dirigidos a decirle a las personas dónde está la verdad y cómo encontrarla, como si las crisis fueran meras representaciones indécicas de lo que ocurre bajo la superficie. Las situaciones de crisis objetiva bien pueden ser expresiones superficiales de los límites internos de la lógica de acumulación capitalista, pero la superficie misma de la crisis posee una profundidad que no debe ser ignorada: allí, la verdad se abre a infinitas reformulaciones de lo que es experimentado en la realidad cotidiana.

Los lectores que ponen mayor énfasis en identificar si Marx tenía una teoría sistemática de la crisis, si acaso las crisis pueden ser superadas en una sociedad post-capitalista, o si en último término sus análisis iluminan la dinámica de las crisis contemporáneas, a menudo pierden de vista la política de la verdad acerca de lo social que se pone en acción en cada situación de crisis. Esto no quiere decir que Marx haya formulado este asunto tal cual lo describo, sino más bien constituye una hebra perdida en el análisis marxista de las crisis que merece ser reconsiderada. No tengo espacio aquí para desarrollar dicho proyecto. Solamente puedo realizar algunas observaciones que permitan apreciar su relevancia contemporánea, para lo cual recurriré a un compañero improbable: Michel Foucault.

IV

Las pocas ocasiones en que Michel Foucault hizo referencia directa a la crisis en sus escritos y clases, fue en tono abiertamente sarcástico. Retrataba el término como un dispositivo 'mágico' en el lenguaje de las ciencias humanas modernas puesto al servicio, especialmente en el marxismo ortodoxo, de análisis en los que 'el momento presente es considerado en la historia como el quiebre, el clímax, la culminación' (Foucault, 2000: 175, 282; 1991: 62; 1996: 359). Para algunos lectores, esto sería prueba del anti-iluminismo de Foucault, el que se opondría frontalmente a toda forma de teoría de crisis (Barry, Osbourne & Rose, 1996). Para otros, sin embargo, la posición de Foucault sería solamente la otra cara de una historia de las ideas que refuerza la metafísica de la crisis en el momento mismo en que se propone salir de ella (Derrida, 2001). En mi opinión, ambas interpretaciones pierden de vista una línea de indagación presente pero subdesarrollada en el trabajo de Foucault: a saber, la idea de que en la modernidad la crisis se constituye en un objeto de conocimiento y en dominio privilegiado de intervenciones políticas.

Para avanzar en esta línea, quisiera traer a colación una afirmación bastante menor, aunque reveladora que Foucault realiza en el contexto de su curso sobre biopolítica en el *Collège de France*, 1978-1979. En la quinta clase, Foucault está intentando reconstruir las bases intelectuales del ordoliberalismo alemán como clave para avanzar en una genealogía del neoliberalismo como una racionalidad política moderna. Para ello toma el caso del libro *La crisis social de nuestro tiempo*, publicado en 1945 por el economista alemán Wilhelm Röpke y que luego se transformó en 'una suerte de biblia del neoliberalismo' (Foucault, 2008: 104). Al comentar la aparente referencia de este libro a *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl,

Foucault menciona al pasar que toda esta literatura sobre la crisis muestra el 'triste destino' del concepto en el vocabulario social y político (Foucault, 2008: 104). A pesar de que Foucault no profundiza en el significado de su afirmación, es posible encontrar allí dos aspectos de importancia para la cuestión de la relación entre crisis y verdad; uno es conceptual y el otro es histórico.

En primer término, lo que a Foucault parece tan triste acerca del destino de la semántica de la crisis es su transformación en una suerte de universal abstracto en el discurso contemporáneo. El asunto es que la familiaridad de la crisis permite subsumir la heterogeneidad constitutiva de fenómenos sociales concretos bajo una categoría totalizante y un momento singular de quiebre. La invitación de Foucault es a dejar de lado estos universales como punto de partida de nuestros análisis; en vez de ello, deberíamos comenzar con la pregunta de cómo una serie de prácticas, instituciones y formas de conocimiento se organizan en torno a algo que se encuentra en estado de crisis. Así planteado, el 'triste destino' no sería simplemente un alegato acerca del uso irreflexivo del concepto de crisis en el lenguaje científico y político. Tiene que ver más bien con el olvido del complejo proceso a través del cual la crisis se expande como una grilla discursiva que reúne una población diversa de experiencias, objetos, repertorios de acción, modos de enunciación y estructuras teóricas (Foucault, 2002: 83). Si esta interpretación es correcta, lo relevante desde la perspectiva de Foucault no es desatender el análisis del fenómeno de la crisis en la modernidad capitalista, sino adoptar un ángulo de aproximación distinto. A saber, considerar la crisis como un 'evento discursivo'; un conjunto heterogéneo de prácticas en torno a las cuales un discurso de verdad adquiere forma (Foucault, 2013: 194).

Definida así, la crisis no es ni una palabra ni un término en el sentido convencional; es más bien un campo de objetos, discursos y prácticas

relativas a un estado problemático de cosas. En otras palabras, la crisis es un evento de 'producción discursiva' (que al mismo tiempo produce y administra silencios), de 'producción de poder' (que crea espacios de acción y prohibición), y de 'propagación de conocimiento' (que también pone en circulación creencias y falsedades) (Foucault, 1998: 12). En definitiva, es un sitio de inscripción y un mecanismo de formación de verdad, y, por lo mismo, un espacio abierto a una multiplicidad de luchas políticas y sociales.

En conexión con este planteamiento, existe un segundo aspecto que me interesa destacar acerca del 'triste destino' del concepto de crisis. Como señalé, Foucault realiza esta observación en el contexto de examinar la influencia de Wilhelm Röpke en los debates de post-guerra acerca de la 'crisis del liberalismo' y en la definición de un nuevo 'arte liberal de gobierno'. La primera frase del libro de Röpke es elocuente en cuanto al diagnóstico epocal que encarna: 'este libro es el resultado de las reflexiones de un economista sobre la enfermedad de nuestra civilización y sobre la manera de curarla' (Röpke, 1950). Lo realmente llamativo para Foucault acerca el libro de Röpke es que testifica un cambio paradigmático: el nuevo estatus de los economistas como una suerte de 'médicos' capaces de responder ante las patologías de la vida social, y la autoridad alcanzada por la economía como conocimiento científico con poder terapéutico-normativo.

En este contexto, el 'triste destino' de la crisis refiere implícitamente al progresivo desplazamiento que el concepto experimentó entre la época de postguerra y la década de 1970, desde el marxismo al neo-liberalismo. En efecto, el concepto de crisis fue casi completamente abandonado por la mayor parte de la izquierda en el proceso mismo en que la crisis se transformaba en el objeto privilegiado de reflexión de las teorías conservadoras y en el dominio de intervención propicio para las políticas neoliberales. Como bien recuerda Clauss Offe (1984: 66), lo que ocurrió es que:

la literatura neo-conservadora no sólo removió casi por completo de la esfera de atención pública los remanentes de su contraparte izquierdista; también redefinió y adaptó habilidosamente para su propia agenda ciertas posiciones y enfoques que se derivan de la tradición de la teoría crítica del capitalismo avanzado.

En consonancia con esta imagen, Foucault lee el libro de Röpke sobre la crisis como parte de un esfuerzo intelectual mayor de reevaluación y transformación de las prácticas de gobierno, cuyo principal resultado es la emergencia de una nueva racionalidad política caracterizada por dos atributos esenciales. Por un lado, la transformación de la 'producción de libertad' en un imperativo terapéutico de la acción política, y, por otro, la expansión de los 'mecanismos de competencia' de mercado como fuente que nutre naturalmente a los sujetos de criterios de verdad y normatividad (Foucault, 2008: 131).

Sobre esta base, el horizonte de acción del poder político deja de ser corregir los efectos destructivos del mercado sobre la vida social (o autolimitar jurídicamente la intervención estatal, como en el liberalismo clásico). Se trata más bien de una racionalidad gubernamental dirigida a intervenir la sociedad —'estructurar el campo de acción posible de otros'— con el fin de asegurar la existencia de más libertad (Foucault, 2002: 341). El dilema de esta lógica terapéutica de la libertad es que, mientras produce nuevas regulaciones, instituciones, políticas y dispositivos técnicos para alcanzar su objetivo, se arriesga permanente a producir exactamente lo opuesto: menos libertad, más inseguridad y, en consecuencia, crisis recurrentes que requieren ser gobernadas (Foucault, 2008: 68-9). Es por ello, que la razón neoliberal está permanente compelida a encontrar formas de reestructurar sus principios y reprogramar la sociedad cuando emergen conflictos con la libertad. No es exagerado decir, entonces, que el neoliberalismo se ordena a sí mismo

como una forma de gobierno de la crisis permanente. En esta dinámica, lo sujetos están constantemente expuestos a la inestabilidad de la competencia, pero en un entorno social equipado con dispositivos de seguridad y control. Y están permanentemente expuestos a la experiencia de un presente lleno de incertidumbres, las que son compensadas con la promesa de un futuro abierto a la auto-realización individual. En consecuencia, el neoliberalismo no abandona el discurso de la crisis, sino que lo transforma en el horizonte de justificación de una serie de prácticas que buscan producir efectos correctivos y productivos en la vida social.

El hecho de que el neoliberalismo racionalice la experiencia de la crisis como un objeto a ser conocido y gobernado técnicamente, y la mistifique como un dominio estratégico para la intervención terapéutica sobre los individuos y sus entornos de acción, no significa que debamos aceptar los términos impuestos o desecharlos rápidamente. En la medida que las prácticas gubernamentales presuponen y producen un discurso de verdad, como Foucault señala, ellas se encuentran inevitablemente expuestas a la contestación y la crítica. El punto crucial es cómo problematizar lo que constituye la aceptabilidad de tales verdades, cómo hacer visible aquello que es presentado como inaccesible, universal, necesario y obligatorio en términos de su posible transformación.

En este sentido, me parece relevante considerar el esfuerzo tácito de Foucault de sacar al concepto de crisis desde la matriz gubernamental neoliberal y reapropiarlo como un momento de la práctica de la crítica. Es decir, como un momento de aquel 'movimiento por el cual el sujeto se da a sí mismo el derecho de cuestionar la verdad en sus efectos de poder y cuestionar al poder en sus discursos de verdad' (Foucault, 2007: 47). Si el gobierno neoliberal de la crisis sirve para fijar los bordes del espacio político y social, la lucha a la que debe aferrarse la crítica consiste precisamente

en trabajar en los márgenes de esos mismos límites para hacer presente su contingencia histórica. En otras palabras, 'se trata de hacer las cosas más frágiles' (Foucault, 2007: 138).

Pero para afirmar este 'derecho' a hacer las cosas más frágiles, la crítica no puede simplemente aceptar el 'triste destino' del concepto de crisis. Tiene que recuperarlo y desplegarlo en el modo de un 'test' experimental que 'incite a la crisis en los comportamientos, hábitos, practicas e instituciones previamente silenciosas' (Foucault, 2001: 74). La atribución de esta capacidad de la crítica de introducir y producir la crisis, en ningún caso es el correlato de la mera voluntad de 'cambiar el mundo ... simplemente con una nueva palabra que solo puede venir desde el crítico' (Foucault, 2002: 232). Para Foucault, muy por el contrario, el trabajo de la crítica, para ser realmente efectivo, 'debe alejarse de todos los proyectos que dicen ser globales y radicales' (Foucault, 2007: 114). Su horizonte de trabajo es mucho más modesto. Consiste en producir una fractura virtual que introduce la crisis en la realidad histórica no para probar que esta realidad es verdadera o falsa, sino para testear la particular universalidad de sus propias reglas.

V

La relación entre crisis y verdad que he esbozado con el apoyo de Marx y Foucault muestra que, no obstante las importantes diferencias entre ambos, para ninguno el momento de la crisis es un repositorio donde se aloja la verdad de lo social. El hilo común que observamos entre la alegría que Marx expresa acerca de la crisis financiera en su carta a Engels, y el triste destino del concepto de crisis que Foucault comenta a sus estudiantes en el *Collège de France*, es el reconocimiento de que si hay algo verdadero en las crisis es precisamente el hecho de la verdad es un espacio de lucha. Para

ambos, la verdad no es una esencia que uno deba simplemente descubrir y luego abrigar contra las distorsiones del poder, sino un resultado histórica y políticamente generado.

A este respecto, tal como advierten Marx y Foucault, las crisis tienen una naturaleza esencialmente ambivalente que obliga a la práctica de la crítica a adoptar una posición de atenta modestia: más que ofrecer soluciones o decisiones, el desafío consiste en problematizar el sentido mismo de la crisis. Esto puede resultar en extremo difícil en el capitalismo contemporáneo, cuya lógica es la de una dislocación permanente y de propagación granular de situaciones de crisis en diversas escalas. Por lo mismo, lo que está en juego para la crítica es construir conocimiento que permita desafiar el marco prevalente en el cual las crisis sociales son percibidas y articuladas, revelando posibilidades no descritas que nuestras propias respuestas a crisis pasadas han dejado en el olvido. Pero también se trata de darle forma a la crisis, conectando la operación de dinámicas sociales altamente abstractas con la experiencia corporizada de los sujetos, y confrontando a las instituciones sociales con la historicidad de las normas a las que apelan pero que son incapaces de realizar.

Con todo, la persistencia de la crisis a la que me he referido a lo largo de este artículo no es solo la persistencia de un modo de vida que normaliza la crisis en la experiencia cotidiana de los sujetos. Es también la persistencia de un espíritu crítico que se resiste a aceptar la lógica de clausura de lo social a la que lleva dicha normalización. La inexorabilidad de esta dialéctica, como señala Simon Critchley (2001), se expresa en que 'la verdadera crisis sería la ausencia absoluta de crisis', la imposición de la creencia que la sociedad en que vivimos es un cristal sólido.

Referencias

- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*, Chicago: Chicago University Press.
- Baudrillard, Jean (1993) *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage.
- Baudrillard, Jean (1994) *Simulacra and Simulation*, Michigan: Michigan University Press.
- Bauman, Zygmunt (1976) *Toward a Critical Sociology*, London: Routledge.
- Barry, Andrew, Osbourne, Thomas and Rose, Nikolas (1996). 'Introduction'. *En Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*. London: UCL Press.
- Beck, Ulrich (1996) 'World Risk Society as Cosmopolitan Society? Ecological Questions in a Framework of Manufactured Uncertainties', *Theory, Culture and Society* 13 (4): 1-32.
- Beck, Ulrich & Christopher Lau (2005) 'Second modernity as a research agenda: theoretical and empirical explorations in the 'meta-change' of modern society', *British Journal of Sociology* 56 (4): 525-555.
- Boltanski, Luc & Eve Chiapello (2007) *The New Spirit of Capitalism*, London: Verso.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burckhardt, Jacob (1943). *Reflections on History*. London: G. Allen & Unwin.
- Cordero, Rodrigo; Mascareño, Aldo & Chernilo, Daniel (2017). 'On the reflexivity of crises: Lessons from critical theory and systems theory', *European Journal of Social Theory* 20(4): 511-530.
- Critchley, Simon (2001) *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Derrida, Jacques (2001) 'Cogito and the History of Madness'. En *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Derrida, Jacques (2002) Economies of the Crisis. En *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Durkheim, Emile (2001) *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Engels, Fredrich (1983) 'Letter Engels to Marx, 15 November 1857'. En *Marx/Engels Collected Works, Vol 40: Letters 1856-59*. New York: International Publishers.
- Foucault, Michel (2013) *Lectures on the Will to Know: Lectures at the Collège de France 1970-1971 and Oedipal Knowledge*. London: Palgrave.
- Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. London: Palgrave.
- Foucault, Michel (2007) *The Politics of Truth*, edited by S. Lonringer, Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2002) *Essential Works 1954-1984, Volume Three: Power*. London: Penguin.
- Foucault, Michel (2001) *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2000) *Essential Works 1954-1984, Volume Two: Aesthetics, Methods, and Epistemology*. London: Penguin.
- Foucault, Michel (1998) *The History of Sexuality, Vol 1*. London: Penguin.
- Foucault, Michel (1996) 'How much does it cost for reason to tell the truth'. En *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, edited by S. Lotringer, New York: Semiotext(e): 348-362.
- Foucault, Michel (1991) 'Politics and the Study of Discourse'. En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon & P. Miller, Chicago: Chicago University Press.

- Fraser, Nancy (2014) 'Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism', *New Left Review*, 86: 55-72.
- Habermas, Jürgen (1988a) *Legitimation Crisis*, Cambridge: Polity.
- Holton, Robert J. (1987) 'The Idea of Crisis in Modern Society', *British Journal of Sociology* 38 (4): 502-520.
- Kemple, Thomas M. (1995) *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market, and the 'Grundrisse'*. Stanford: Stanford University Press.
- Koselleck, Reinhart (2006) 'Crisis', *Journal of the History of Ideas*, 67(2): 357-400.
- Löwith, Karl ([1964] 1991) *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Columbia University Press.
- Marx, Karl (2000a) 'Speech on the Anniversary of the People's Paper'. En Karl Marx: *Selected Writings*, 2da edición, compilado por D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (2000b) 'A Correspondence of 1843'. En Karl Marx: *Selected Writings*, 2da edición, compilado por D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (2000c) 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right'. En Karl Marx: *Selected Writings*, 2da edición, compilado por D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Marx, Karl (1986) 'The Trade Crisis in England'. In *Marx/Engels Collected Works*, Vol 15: 1856-58. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1983) 'Letter Marx to Engels, 13 November 1857'. In *Marx/Engels Collected Works*, Vol 40: Letters 1856-59. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1969) *Theories of Surplus Value, Part 2*, London: Lawrence and Wishart.

- Marx, Karl (1956) 'Absolute Critical Criticism, or Critical Criticism in the Person of Herr Bruno'. In K. Marx & F. Engels, *The Holy Family, or the Critique of Critical Critique*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, Karl (1976) *Capital: A Critique of Political Economy*, vol I, London: Penguin.
- Milstein, Brian (2014) Thinking politically about crisis: A pragmatist perspective, *European Journal of Political Theory*, Online first, doi: 10.1177/14744885114546138
- Negri, Antonio (1991) *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. London: Pluto.
- Osborne, Peter (2010). 'A sudden topicality: Marx, Nietzsche and the politics of crisis', *Radical Philosophy* 160: 19-26.
- Offe, Claus (1984) 'Ungovernability: the renaissance of conservative theories of crisis'. In *Contradictions of the Welfare State*, edited by J. Keane, London: Hutchinson.
- Poulantzas, Nicos (2008) 'The Political Crisis and the Crisis of the State'. En *The Poulantzas Reader. Marxism, Law and the State*, ed. James Martin. London: Verso.
- Roitman, Janet (2014). *Anti-crisis*. Durham: Duke University Press.
- Röpke, Wilhelm (1950) *The Social Crisis of Our Time*. Chicago: Chicago University Press.
- Stähler, Tanja (2008) 'Crisis as a Philosophical Beginning: Hegel and Husserl on the Problem of Motivation', *Philosophy Today* 52 (1): 15-24.