

## La fragilidad de la huella. Notas sobre la revuelta

---

Por Andrés Fuentes<sup>1</sup>

### *Nota introductoria: sobre el contexto*

Este texto refiere a un contexto en particular: la revuelta en Chile acontecida en Octubre del 2019. Lo que aquí se desarrolla está pensado al modo de una cartografía teórica. ¿Qué entendemos por esto? Se trata, ante todo, de delimitar un *topos*. ¿Cuál es el lugar en el que nos encontramos?

Topología, entonces<sup>2</sup>. Se trata de un lugar a la vez real e imaginario. Su ámbito se juega no en el de los presupuestos del tipo que sean (hipótesis, datos, antecedentes), sino en el del contacto con una zona que debe permanecer necesariamente oscura al conocimiento. Esta zona de latencia es el ámbito de la actualidad histórica y de la experiencia propiamente tal. Dicho contacto exige un determinado despliegue en la escritura, que es el modo que tiene el autor de ponerse a prueba, al decir de Foucault, en el ámbito existencial<sup>3</sup>. Porque la revuelta es el testimonio del cuerpo a cuerpo que el pueblo ha dado en su lucha contra los dispositivos que lo gobiernan. Se trata de cierta *frontera* puesta en juego por la revuelta, por lo que ella exige.

Hay un problema: el de la localización de la revuelta en el discurso y la representación. Cabe entonces resaltar una ambigüedad: tan cierto como que, para cualquiera que haya estado en Chile en esas fechas, la revuelta constituye hasta cierto punto un hecho auto-evidente, es que los problemas empiezan apenas se intenta decir algo sobre el asunto: ¿revuelta o estallido?, por ejemplo. Esta ambigüedad nos empuja a pensar un momento que sería pre- o metapolítico. No se trata, por tanto, solamente de un problema de “toma de posición”, al menos no en los términos tradicionales de izquierda o derecha. Pero tampoco es un problema meramente “teórico”. Más bien, se trata de una posición que exige, constantemente, una revisión de todos los presupuestos teóricos que animan nuestra práctica política, sin que ello devenga en una falta de firmeza o en un tibio relativismo, igualmente abstracto. En una época de agotamiento de la política institucionalizada, lo político sólo puede darse como destitución también de las categorías vigentes.

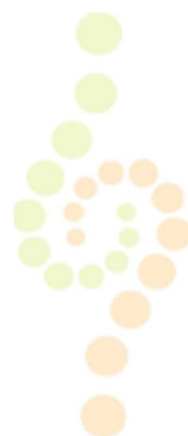
En estas condiciones, los esfuerzos aquí dados se encaminan hacia el contacto en-

---

1 Magister (C) en Filosofía. Universidad de Chile. Email de contacto: andres.fuentes8@gmail.com

2 Sin duda, cómo no tenemos problemas en ocultar y cómo se verá más adelante, este pensamiento se reconoce deudor de los planteamientos de Giorgio Agamben. En Chile, una lectura de lo político a partir de este autor y con la que concordamos en varios puntos (sin que podamos profundizar más por el momento), es la de Rodrigo Karmy. Ver Karmy, R. (2020). Intifada: Una topología de la imaginación popular. Santiago: Metales Pesados.

3 Esta problemática atraviesa de diversas formas la obra de Foucault, desde temprana consideración de las “experiencias límite” y su valoración ética de las protestas en Túnez como “actos de existencia”, pasando por el texto de “La vida de los hombres infames”, hasta llegar a su investigación de la “parresía”, donde la verdad se juega siempre en una confrontación existencial con el poder.



tre vida y representación (o lenguaje, si se prefiere)<sup>4</sup>. No en vano, la cuestión que está en juego actualmente en el campo del poder es la del lugar de la representación política o, en otras palabras, de lo que entenderemos como institucionalización. Uno de los problemas a pensar aquí es el de las condiciones bajo las cuales es posible o no preservar el núcleo de la experiencia colectiva bajo los modos, sin duda sometidos a sus propias lógicas e inercias, de la institucionalización política y la representación lingüística. A la siga de esta experiencia colectiva, del que la revuelta y las luchas consiguientes son testimonio, se encamina esta topología. Esto significa, ante todo, buscar poner a prueba el periplo teórico y experiencial, en principio individual, de quien escribe al fragor de la intensidad colectiva de la revuelta.

Los párrafos que siguen exponen diversos aspectos de este problema. A esta organización, hasta cierto punto fragmentaria, le corresponden de forma intercalada dos excursos y un paréntesis abierto, cuya finalidad es aportar claridad teórica a aquello que en los párrafos numerados aparece de manera más condensada. Estos se organizan en tres temáticas que recorren el texto: lo colectivo, la representación temporal y el problema político de la separación.

## I.

1. No es posible hoy en día una experiencia que no sea *colectiva*. Hubo un tiempo en que lo contrario, la apariencia de una experiencia personal, pudo sostenerse con mayor o menor seguridad. Así también con sus diversas expresiones: la familia, la profesión, los gustos individuales, la biografía. En todas ellas, el sujeto está subjetivado. Pero cada uno de los dispositivos en los que el sujeto está, valga la redundancia, *sujeto*, sólo tienen sentido, es decir, sólo pueden llegar a constituir experiencia, en el contacto con el vasto campo de lo que llamamos vida. Lo que conocemos de estos modos de contacto coincide con lo que entendemos por lo político.

2. Cada mundo siempre tuvo su principio y su fin en lo político. La familia: un mundo. La trayectoria individual: otro mundo. No hay historia familiar sin historia política. No hay biografía sin *bios* político. No hay inclinación personal sin inclinación política. Lo que significa también que nada tiene, en principio, una identidad sustancial. Hoy en día asistimos a un repliegue de cada mundo sobre sí mismo. Lo que equivale a decir: de cada mundo sobre su propia nada. Hay, sobre todo, un deseo de seguridad. Un deseo de mantener una imagen del mundo tal como se supone que es. Si una huella remite a una individualidad, marcando algo así como una diferencia respecto a todas las otras, esta diferencia no puede empero signar una diferencia absoluta. Tiene que haber un punto de contacto de dicha huella con otras huellas, algo así como su posibilidad de tener lugar en lo real. En otras palabras, tiene que ser posible que dicha huella (el color de un árbol, la expresión de una mirada, la melodía de un río) comunique su *indiferencia* respecto a cualquier otra (ahí radica, por ejemplo, la posibilidad de la poesía). Históricamente, esta experiencia de indiferencia mundana de unos entes respecto de otros ha estado en ma-

---

4 Si por vida entendemos aquí una suerte de inmediatez primera, el lenguaje correspondería a aquella mediación en la que estamos siempre ya diferidos respecto a dicha presencia. Condición de posibilidad, como tal, de toda representación. Por lo mismo, su conexión con el poder es también sumamente compleja. Al decir de Agamben, el lenguaje “muy bien podría ser el dispositivo más antiguo” (p. 18, 2014).



nos, al menos en occidente, de la religión, la política y el arte. Desde la filosofía europea, Giorgio Agamben ha intentado pensar el lugar de lo que sería esta indiferencia social en un mundo y una época donde cada espacio pareciera permanecer rígidamente fijado en la identidad. Su teoría puede entenderse, así, como una topología del afuera. En lo que respecta a nuestro continente, cabe pensar la pertinencia de una topología así para una realidad que pareciera estar, al menos históricamente, más allá del discurso colonial y cristiano. Ello nos lo exige el proceso de la revuelta, que ha puesto en evidencia tanto la insuficiencia de las identidades a las que estábamos acostumbrados como la necesidad del afuera para abrirse paso a través de las aporías políticas de la transición chilena.

### *Excursus sobre la indiferencia: lo común y el lugar cual sea en Agamben*

En *La comunidad que viene*, Agamben (1996) piensa el lugar posible de lo común tras el agotamiento de todas las identidades que parecían fundamentarlo. Este lugar se definiría por un determinado tipo de relación con el afuera, contacto que estaría dado por el punto o momento de indiferencia de unos con otros. Comunicar no ya una identidad, sino la propia indiferencia: tal sería la experiencia que determinaría a dicha comunidad, una suerte de intimidad compartida. Intimidad, por lo mismo, carente de misterio. ¿Qué quiere decir esto? Que se trata de una comunidad que no puede ser *representada* (“dicha”) al interior del lenguaje, ya que no es más que la comunidad que hace experiencia del lenguaje en cuanto tal. ¿Quién está en el lugar del lenguaje? El ser cualsea. Y este sólo brilla en su *indiferencia* respecto a todos -cualquiera- los demás. Citamos:

El cualsea no se constituye por la indiferencia de la naturaleza común respecto a las singularidades, sino por la indiferencia del común y del propio, del género y de la especie, de la esencia y del accidente. Cualsea es la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye, empero, diferencia. La in-diferencia respecto a las propiedades es lo que individualiza y disemina las singularidades y las hace amables (cualesquiera). Como la justa palabra humana no es ni la apropiación de un común (la lengua) ni la comunicación de un propio, así, el rostro humano no es ni el individualizarse de una faz genérica ni el universalizarse de los rasgos singulares: es el rostro cualsea, en el cual esto que pertenece a la naturaleza común y esto que es propio son absolutamente indiferentes. (Agamben, 1996: 18)

Ser-en-el-lenguaje, tal es lo que propone Agamben para pensar el ser de la huella individual en lo común, del rostro en lo humano. Sin duda, este paradigma que proponemos para pensar la experiencia no es algo nuevo. ¿Qué queremos decir, entonces, cuando decimos que hoy en día sólo es posible una experiencia común? Decimos que todas las identidades, que sólo podían adquirir su apariencia de tales -esto es, eternas- en la medida en que su in-fundamento permanecía oculto. Por este in-fundamento de una identidad entenderemos su indiferencia respecto a cualquier otra identidad, su ser-común que ya no es una sustancia fija, sino el mero hecho de estar expuesto unos con otros: hablar. No otra cosa llamamos *vida*. La experiencia, cualquiera, no puede ya circunscribirse en ninguno de sus márgenes claramente delimitados (familia, biografía, gusto personal, etc.): ella exige, por el contrario, de manera más o menos inmediata, su momento de indiferencia respecto de cualquier otra. En los términos que nos interesa: la experiencia necesita ser inmediatamente política.



3. Sería un error pensar la revuelta en Chile como un evento situado en un punto específico del tiempo y el espacio. La revuelta no tiene un “antes” ni un “después”, no es algo que deba ser superado. La revuelta es el origen sincrónico de todas las luchas posibles. ¿Qué significa esto? Significa que, en la revuelta, un pueblo encontró -o volvió a encontrar-, su propio modo de constituirse. Podríamos decir que un pueblo se define, usando la terminología de Agamben, por su modo de habitar el “estado de paz”<sup>5</sup>. La guerra de un pueblo es siempre la guerra por la memoria de dicho estado. En la revuelta, la paz emergió al unísono con la guerra, como el *medio mismo* en el que esta última tiene lugar. En otras palabras, más allá de la población, los individuos reencontraron su experiencia como pueblo (Foucault, 2014; Agamben, 2017). Más allá del espectáculo (Debord, 1995), la vida. Vida que, como tal, tampoco se puede *representar* en el tiempo.

4. ¿Por qué decimos que una experiencia sólo puede ser colectiva? Lo nuevo sólo puede darse como recuperación de lo que ya ha tenido lugar. Como un bosque del que se despierta, en un abrir y cerrar de ojos. Esta vida que pasa es la que, sin palabras pero a través de las palabras, nos comunicamos unos a otros. Es el lugar por el que todos, tarde o temprano, habremos de pasar, el lugar común. Esto, y no otra cosa, es aquello de lo que hacemos experiencia. La proliferación de dispositivos en las sociedades modernas no es más que la proliferación, según Agamben, de instancias en las que esta vida ha quedado, mediante los más diversos mecanismos, fijada<sup>6</sup>. El pueblo así no es más que el proceso en que esta vida, fijada históricamente por diversos dispositivos, se mantiene en constante contacto con su propia emergencia. Toda experiencia de la vida nos vuelve uno entre muchos: experiencia y pueblo coinciden.

5. Más allá de nuestra fijación en los dispositivos, la revuelta nos ha arrojado lejos. Si los dispositivos son lo que, de algún modo, permiten el gobierno de lo viviente, entonces sin duda estamos en medio de lo ingobernable. Aprender a relacionarnos con la vida que emerge es aprender a relacionarnos con lo ingobernable. Es por eso que todo aprendizaje hoy en día es inmediatamente común, testimonio que puede interpelar a cualquiera allí donde se permanece en contacto con lo ingobernable.

6. “No lo vimos venir”. ¿Qué significa esta frase, pronunciada por muchos a propósito de la revuelta? Es, tal vez, un síntoma de la profunda pérdida de memoria de la política en nuestro país. Ya que, en estricto rigor, la revuelta no es algo que *no haya sucedido* antes. Hay algunos para los cuales la revuelta no ha sido más que la lucha que, de algún u otro modo, han llevado a cabo durante toda su vida. Es en estos términos en los que, tal vez, cabe entender el problema del conflicto entre lo político y la política institucional: como una escisión en el lugar mismo de la memoria, y, con ello, de la experiencia colectiva.

7. ¿Cuál es esta estructura de la memoria que permite configurar algo así como una experiencia -colectiva-, y que define el sustrato más elemental de lo político? Es, en estricto rigor, una memoria del futuro. Una definición posible reza así: *solo lo que ha sucedido puede volver a suceder*. Pero, al mismo tiempo, esto sólo adquiere sentido si se comprende que lo que sucede sólo lo hace en virtud de lo *nunca sucedido*<sup>7</sup>. Tomemos la

5 Ver, por ejemplo, <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2126>

6 Ver Agamben, G. (2016). ¿Qué es un dispositivo? Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

7 En su texto “Hacia la imagen de Proust”, Benjamin traza esta particular temporalidad en los términos



revuelta: ella es, finalmente, lo único que realmente ha sucedido. Pero ella es, al mismo tiempo, lo único que, en virtud de lo nunca sucedido, no puede dejar de suceder: lo real es lo que insiste. Probablemente, la revuelta del 18 de Octubre coincide con el momento en que la memoria histórica y política de Chile había alcanzado su grado máximo de escisión. El retorno durante esas fechas de las distintas maneras -imágenes y eslóganes de todo tipo- que el pueblo ha tenido históricamente para simbolizar sus luchas tal vez no sea sino expresión del retorno a un estado en el que algo así como una Historia ha vuelto a ser nuevamente posible para el colectivo. Entender el punto de la lucha en que nos encontramos, actualmente, probablemente signifique entender el modo en que, en los diversos momentos de su historia, el pueblo ha librado en el seno de su memoria la lucha entre lo político y la política institucional.

### ***Excursio: memoria, tiempo y experiencia en Benjamin***

En su texto *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Benjamin (2012) propone un ejercicio sencillo: tomemos un evento cualquiera. Si somos capaces de localizarlo y acotarlo en un punto preciso del tiempo en nuestra mente, entonces hemos agotado dicho evento en cuanto experiencia. Esto da cuenta de la estructura profunda de la experiencia, mostrando hasta qué punto está entrelazada con la memoria. Para ello, Benjamin recurre a una distinción entre experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*). La primera, la experiencia en sentido estricto, se da allí donde sólo el pasado es susceptible de actualización duradera, es decir, donde las huellas mnémicas que los sucesos han impreso en los sentidos no han sido agotadas del todo. Por el contrario, la vivencia implica que la huella mnémica del suceso ha sido traída en su totalidad a la conciencia y, por lo tanto, liquidada, incapaz de seguir actualizándose en el presente. A esta distinción entre experiencia y vivencia se corresponde, según Benjamin, la distinción entre memoria y recuerdo. Cuando hablamos de una escisión en la memoria, hablamos de una escisión de este tipo.

¿Cómo entender esto en términos políticos? Podríamos decir que la relación de la política institucionalizada en Chile, al menos la de los últimos 30 años, con el pasado, ha sido la del recuerdo: el pasado codificado en datos históricos, fijados con exactitud en la línea espacio temporal, con independencia de la interpretación posterior de su significado (interpretación de “izquierda”, interpretación de “derecha”). El pasado en cuanto memoria, en cuanto experiencia, es en cierto modo inmemorial. Es decir, no cesa de actualizarse. Aquí, sin duda, se juega nuestra toma de posición: lo precioso que hay en todas las revueltas que ha habido en nuestro país (pero, ¿qué es un país?), no está, *no puede estar*, fijado en ningún dispositivo. No puede ser, usando los términos de Benjamin, traído a la conciencia. La proliferación de imágenes-afecto (la Gabriela Mistral, el perro Matapacos, el Derecho de Vivir en Paz, el Kultrún) no da cuenta si no de las aproximaciones, nunca del todo codificables ni delimitables en una configuración espacio-temporal, a una experiencia que no cesa de actualizarse, y que obedece a la más íntima posibilidad de un pueblo.

---

de una “dialéctica de la felicidad”: “Pero hay una doble voluntad de dicha, una dialéctica de la dicha. Una figura himnica de la dicha y otra elegiaca. Una: lo inaudito, lo que jamás ha estado ahí, la cúspide de la felicidad. La otra: el eterno una vez más, la eterna restauración de la dicha primera, original” (p. 254, 2007). Esta idea será retomada más tarde en la II tesis sobre el concepto de historia (Benjamin, 2008)



Es en ese sentido que decimos que la revuelta no es algo que no haya sucedido antes. Pero la revuelta –y es sintomático que ese sea el nombre que, en esta *vuelta*, haya quedado resonando–, es lo que siempre ha sido olvidado. En la época en que el mundo entero ha quedado fijado en un dispositivo (Heidegger, 2007), la revuelta está *contra el mundo*.

8. La memoria, la que nos interesa, está ahora a nuestras espaldas. Vayamos a Plaza Dignidad: el tesoro de gestos, de evocaciones, de resonancias es inagotable. Ningún archivo podría contenerlo ni clasificarlo. Ir a Plaza Dignidad cada aniversario, cada fecha importante o incluso cada viernes adquiere su verdadera dimensión –esa es nuestra hipótesis– no en el plano, o no sólo en el plano, de los discursos enarbolados o de los propósitos, sino en el de la memoria. Ni si quiera, nos aventuramos, en el plano de los hechos conmemorados, sino en el de la memoria viva: *ser* esa memoria.

9. No se trata, por supuesto, de que las discusiones que surgen al interior de la revuelta y entre sus actores no tengan sentido: su sentido estriba precisamente en operar como actualización o disrupción del *topos* de la revuelta en el plano del discurso. Por eso, a su vez, la revuelta no tiene sentido como realización alguna, sino como *lugar* en el que cualquier realización adquiere su posibilidad. La tarea del nuevo gobierno, si es que quiere permanecer fiel al momento de la revuelta, tendría que ser no la de trasladar al modo de una copia el plano de la revuelta –que no es una sustancia– al plano de los modos institucionalizados, sino la de facilitar el contacto entre ambas dimensiones.

10. El despliegue de la revuelta coincide con la articulación de una experiencia, una experiencia colectiva olvidada. Articular una experiencia, sea cual sea, no estribará de ahora en adelante en apegarse a alguna forma cualquiera, sino en permanecer fiel a estos momentos que destellan para luego dispersarse en el tiempo. El único camino, de ahora en adelante, será el que no sabemos a dónde lleva, y el único futuro posible el pasado que podamos recordar. La revuelta está, en cierto modo, en cualquier lugar. Hay, sin duda, ciertas huellas a las que vale la pena retornar: ciertas fechas, ciertos lugares, cargados como están de tiempo. Todo el resto es experiencia por hacer. Todo el resto, por decirlo en breve, no ha sucedido.

### ***Paréntesis abierto: la revuelta suspendida entre la pandemia***

Un peligro: no estamos, desde el lugar en que escribimos, en condiciones de pronunciarnos a favor o en contra de la situación que describe alguien como Agamben a propósito de la pandemia<sup>8</sup>. Sin duda, lo que el filósofo italiano plantea no carece de lógica: la suspensión del contacto entre los seres humanos, producto de las medidas sanitarias de excepción, ponen en cuestión no sólo los fundamentos concretos de nuestra experiencia ética y política, sino que amenazan nuestra supervivencia misma como especie. Esta posición debería, al menos, dejar algunas preguntas planteadas en lo que respecta a las posi-

<sup>8</sup> Sus intervenciones, que comenzaron casi en simultáneo a la propagación de las medidas sanitarias, aparecen recopiladas en su mayoría en Agamben, G. (2020). ¿En qué punto estamos? La epidemia como política. El texto lo tomamos de la versión compartida por el blog Artillería inmanente: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/files/2020/06/2020-Giorgio-Agamben-En-qu%C3%A9-punto-estamos-La-epidemia-como-pol%C3%ADtica-Final-4.pdf>



ciones que se entienden de “izquierda” o anticapitalistas en nuestro país. Estas tienen que ver con las condiciones bajo las cuales es posible pensar y practicar una experiencia colectiva hoy en día, entendiendo que esta última no es algo dado de una vez por todas, y si estas condiciones son compatibles con la estrategia adoptada hasta ahora por las autoridades para enfrentar el Covid-19. A nuestro modo de ver, todo estriba en saber en qué punto estamos en Chile y Latinoamérica respecto a un proceso que termina inevitablemente en la destrucción de la vida. En qué punto estamos respecto a los dispositivos que, siendo el dispositivo sanitario tan sólo uno de ellos, configuran nuestra historia en la singularidad de la lucha cuerpo a cuerpo que libramos. Cuáles son, en definitiva, los futuros posibles que en esta lucha nos recorren y las estrategias que, en cada caso, corresponde adoptar en esta guerra de la cual, querámoslo o no, formamos parte.

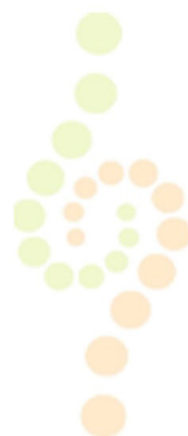
Las intervenciones de Agamben a propósito de la epidemia conviene leerlas a la luz del problema político que recorre toda su obra: el de la separación. Se podría decir tal vez que su contribución al problema del poder es ese: el de pensar sus efectos en los términos de una anulación del contacto entre los seres humanos. A su topología del lenguaje, que piensa los modos en que el contacto entre vida y lenguaje hacen posible la experiencia –textos como “Infancia e historia” (Agamben, 2007) y “Estancias” (Agamben, 2006)–, se corresponde una continuación y una reelaboración de la analítica foucaultiana del poder en dirección a pensar los modos en que este opera una separación en el seno de dicha experiencia. Así con la presuposición de una *nuda vida*<sup>9</sup> desprovista de lenguaje en el derecho romano (el *homo sacer*<sup>10</sup>) o con la autonomización de la comunicación humana en un ámbito separado por medio del dispositivo de la Gloria (en los términos modernos de Debord: el espectáculo). Y así, nos parece que no se ha tomado en serio el problema del poder a propósito del Covid-19. Nos parecen, en ese sentido, totalmente pertinentes las palabras de Agamben cuando realiza una interpelación a interpretar las medidas tomadas desde comienzos del 2020 como “síntomas y signos de un experimento más amplio, en el que está en juego un nuevo paradigma de gobierno de los hombres y las cosas” (2020: 73).

Existen puntos en los que este contacto se ha vuelto problemático a propósito de las medidas sanitarias, o donde, a raíz de esta última situación, ciertas categorías naturalizadas de la existencia han comenzado a mostrar su cualidad esencialmente política. En primer lugar: alteración de la relación temporal que mantenemos con nosotros mismos y, a la vez, con los otros. En su intervención “Filosofía del contacto”, del 5 de enero del 2020<sup>11</sup>, Agamben hace énfasis en el siguiente punto: en el contacto experimentamos un medio, la carne, a través del cual no sólo sentimos un otro, sino también a nosotros mismos. Es por ello, entre otras cosas, que la presencia no es algo simple: es una experiencia en la cual sólo estamos presentes ante nosotros mismos mediante los otros (y los otros, a su vez, presentes mediante ese otro que somos nosotros), y esa experiencia se teje a

9 El concepto de *nuda vida*, que Agamben toma de la parte final del texto benjaminiano *Para una crítica de la violencia*, tiene que ver con la pregunta de cómo la vida ha llegado a convertirse en objeto de los cálculos y estrategias del poder político. Para Agamben, que la “vida” exista como una entidad separada y aparentemente sustancial en sí misma no es para nada algo evidente: tendría que darse de por medio una operación específica del poder, que el autor identifica ya en la estructura arcaica del derecho romano. Ver Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos

10 El *homo sacer* sería, en el derecho romano arcaico, una vida que cualquiera puede matar, pero que no es sacrificable. Ver referencia del pie de página anterior.

11 Ver <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2012>



través del tiempo. Si estamos presentes unos ante otros, y ante nosotros, es mediante una relación que, posibilitada por el contacto, es esencialmente temporal: la comunidad es una relación de contemporaneidad, de quienes experimentan algo así como un mismo “tiempo”<sup>12</sup>.

El confinamiento nos ha dejado en una situación en la que nuestra simultaneidad con nosotros mismos y con los otros ha sido puesta gravemente en peligro. Simultaneidad que no es simple, que se teje a través del tiempo. Con la revuelta, esta presencia temporal de unos ante otros, la de siempre, había vuelto a ser posible. El delicado entramado de afectos y solidaridades que hacían posible esta experiencia está amenazado no sólo por los dispositivos de represión y captura gubernamental que de inmediato se pusieron en marcha, sino por la inédita alteración de la cartografía de los cuerpos y las prácticas que significó la pandemia. Queda por pensar de qué manera hemos perdido de vista, o al menos se ha enturbiado, la huella de la relación que manteníamos con nosotros mismos y con los otros hasta el momento del encierro, y mediante qué camino recuperarla. Ya que, si lo que hemos afirmado aquí es cierto, tal vez hemos, a pesar de seguir hablando sobre política y actuando en nombre de ella, estado a punto de perder una relación con lo político que recién estamos empezando a reconstruir.

A partir de esto, se pueden enumerar una serie de ámbitos en los que las intervenciones de Agamben se despliegan. No nos corresponde a nosotros entrar en el detalle de cada una de ellas, sino más bien a investigaciones en profundidad en las que diversas disciplinas deberían colaborar. Todas ellas, sin embargo, consideramos que tienen como horizonte o eco el problema político que aquí hemos intentado plantear. Está, por ejemplo, el problema de los criterios bajo los cuales se mantiene un estado que, en términos jurídicos, ha sido caracterizado por el filósofo como de “ilegalidad normalizada”<sup>13</sup>. Por un lado, es legítimo preguntarse por el alcance que deberían tener los criterios meramente médicos a la hora de tomar decisiones políticas, lo cual engarza con el problema, a la vez histórico y epistemológico, del estatuto religioso que ha adquirido la ciencia y en particular la medicina en nuestro tiempo<sup>14</sup>. Por otro lado, se encuentra la situación, agudamente descrita por Agamben pero meramente fáctica, de que una ley que se modifica cada dos meses deja simplemente de ser ley. ¿Hasta qué punto resulta posible seguir viviendo así? Por último, y sólo para completar una serie de ejemplos que se podrían extender, está el problema de una racionalidad política que, a la vez que tiene a apoyarse en criterios puramente “instrumentales” y a dejar de lado cualquier consideración de carácter ético, se apoya fuertemente en la emoción del miedo y en cálculos estadísticos que tienen siempre como base la “lógica de lo peor” (Agamben, 2020: 74).

En lo que respecta al problema político que aquí nos concierne como habitantes del hemisferio sur, consideramos que estos elementos tendrán que ser, tarde o temprano y de una u otra manera, incorporados a la reflexión y a la práctica de una “izquierda” o lu-

---

12 Como se sostiene en un párrafo de “Cuando la casa se quema”, esta contemporaneidad está dada por el intervalo que existe entre sentir y sentirse sentir: “Sentir y sentirse, sensación y autoafección son contemporáneos. En cada sensación hay un sentirse sentir, en cada sensación de sí mismo hay un sentir otro, una amistad y un rostro”. En <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1917>. Aquí, como en muchas otras cosas, cabe citar a mi tío Oscar: “La clave para ordenarte es llegar a la hora que dices que vas a llegar. Después todo lo otro cae solo”.

13 Ver <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2507>

14 Ver <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1478>





cha anticapitalista que no quiera contribuir a socavar los fundamentos de una experiencia colectiva ni sucumbir a los peligros del fascismo. En ese sentido, queda aún por pensar políticamente una estrategia de cuidado colectivo que tenga en cuenta todas las aristas de un asunto delicado. Nos parecen interesantes, por ejemplo, los anuncios del gobierno de Gabriel Boric de avanzar hacia un plan basado más en la educación que en la sobre información y la restricción. Por último, nos parece que un lugar desde el cual la pandemia puede suscitar una reflexión original desde nuestra posición como latinoamericanos es desde el problema del Estado.

## II.

Quien escribe: escuela neoliberal. Atisbos de una experiencia colectiva: 2006, la calle. Quizás, alguna fecha perdida de los 90', cuando se hizo hinchas del Colo-Colo tras ver desde la ventana del auto un festejo callejero. Nadie en su familia lo era. 2011: despertar del sueño privado (banda sonora: Javiera Mena, Jorge González). Santiago, 2019: un futuro por venir.

### Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1996). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos
- AGAMBEN, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos
- AGAMBEN, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2007). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, G. (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Disponible en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/files/2020/06/2020-Giorgio-Agamben-En-qu%C3%A9-punto-estamos-La-epidemia-como-pol%C3%ADtica-Financial-4.pdf>
- BENJAMIN, W. (2008). *Sobre el Concepto de Historia*. En *Obras I*, vol. II. Madrid: Abada
- BENJAMIN, W. (2012). *Sobre algunos temas en Baudelaire*. En *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- DEBORD, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio.
- FOUCAULT, M. (2014). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

