

VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología  
XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología  
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos  
Aires, 2016.

# Presencias clínicas, intervenciones políticas.

Sanguinetti, Gonzalo.

Cita:

Sanguinetti, Gonzalo (2016). *Presencias clínicas, intervenciones políticas. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/48>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eAth/1PN>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# PRESENCIAS CLÍNICAS, INTERVENCIONES POLÍTICAS

Sanguinetti, Gonzalo

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina

## RESUMEN

Nos proponemos pensar las dimensiones políticas y clínicas de las vidas en situación de calle, a partir de la presencia clínica en un centro de integración para adultos en situación de calle. Hacer lugar a la palabra, ¿implica hacer lugar a la politicidad de una vida?

## Palabras clave

Palabra, Política, Estado, Vida

## ABSTRACT

CLINICAL PRESENCES, POLITICAL INTERVENTIONS

We propose to think about political and clinical dimensions of homeless lives, since a clinical presence in an integration center for homeless adults. Making place for words ¿implies to make place in a life for politicity?

## Key words

Word, Politic, State, Life

*La vergüenza de ser un hombre, ¿hay una mejor razón para escribir?*  
Gilles Deleuze

Esta escritura se presenta como cuerpo que desea sostener una urgencia, un ímpetu de alojar, desde pensamientos clínicos y políticos, las crueldades insoportables que soportan los cuerpos des-parramados que habitan la furia de las noches y los días en la intemperie de las calles. (In)existencias ya convertidas en un paisaje común de las grandes urbes producidas por los devenires histórico-políticos que han tomado los Estados capitalistas. Paisaje común quiere anunciar aquí una paradoja que duele de distintas formas: presencia impresente, grito mudo, inhumana humanidad. Asistir a este horror, conmueve los lugares del buen pensar, e impone pensar en la intemperie. Marcelo Percia (2011, p 115) lo escribe así: *“Cuando un pensamiento intuye (o constata) que el Estado, el Derecho, la Justicia, la Moral, la Ley son convenciones enloquecidas en manos de un enemigo, estalla (otra vez) en angustia, soledad, desierto (...) La asistencia de ese desgarrar necesita interrogar las razones políticas de la barbarie.”*

La denominada urgencia surge del estar clínico en un centro de integración para adultos en situación de calle: *“El Monteagudo”*. Este proyecto intenta, a partir de condiciones mínimas como la alimentación, un techo, una cama, la vestidura, la higiene, la identidad, la educación, no tanto re-insertar algo salido o re-integrar algo desintegrado, sino *nutrir de posibilidades una vida* como sugirió alguna vez León Rozitchner (1963).

No se podrían leer las conjeturas que ensayaremos, persiguiendo (o perseguido por) la química fantasía del logro explicativo o la ambrosía de la razón iluminada. Pensar qué dimensiones políticas y clínicas atraviesan las vidas en *situación de calle* implica pasajes por pensamientos temblorosos, anotaciones inquietas, palabras que intentan sostener experiencias transidas por los corolarios [i] más sórdidos del *“progreso” “civilizadorio”* y capitalista; Progreso civilizatorio que propone como su expresión acabada al Estado de Derecho democrático,

aunque aún no sepamos bien qué significa eso.

Una gramática de la urgencia frente al encuentro con lo inenarrable, ya no de la condición humana, sino de la dimensión inhumana de lo humano, que se corrobora (entre otras cosas) en la producción de vidas en *situación de calle*. [ii]

Nos proponemos entonces, no hablar del desamparo, sino pensar desde allí. Es en relación a esta decisión que pensamos *junto* al psicoanálisis. Interesa como escucha sensible que no se apresura a la violencia de la conclusión; como disponibilidad hospitalaria con sufrimientos que no encuentran sosiego ni relevo; como *experiencia de la ignorancia* [iii]; y experiencia de lo imposible, que Derrida (2001) piensa como *“posibilidad que se anuncia siempre como la experiencia de un im-posible no negativo”*.

Tratamos que las voces convocadas para hablar funcionen como *harapos*: fragmentos de tela que se entretejen para dar cobijo a una desnudez que duele; para trazar una piel que haga soportable lo insoportable del vivir hoy, *“en esta noche en este mundo”* [iv].

*“¿De dónde viene esta conspiración de invisibilidades?*

*Ninguna palabra es visible”*

Alejandra Pizarnik

Derrida (2001) es invitado a realizar el discurso de apertura a los *“Estados generales del psicoanálisis”*. Ese texto se publica bajo el nombre *“Estados de ánimo del psicoanálisis”*, traducción que olvida una parte vital del título original: *“Lo imposible más allá de una crueldad soberana”*. Este *descuido* resulta llamativo y decisivo, puesto que allí late la clave de lo que Derrida quiere contar o proponer al “célebre” auditorio. Sugiere que el psicoanálisis todavía no se ha propuesto pensar, alterar, los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político *“particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma teológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos.”* (2001, p.20) Nota allí una deuda que le importa específicamente en relación al psicoanálisis como pensamiento que puede propiciar un más allá, más allá del límite de sí-mismo, vale decir que puede pensar a pesar de sí mismo. La cuestión es pensar qué significan *crueldad y soberanía*, a partir del temblor humano de la segunda guerra mundial y los actos performativos jurídicos e inéditos que trae como corolarios: la nueva declaración de los derechos del hombre y la mujer, la condena del genocidio, y el concepto de crimen contra la humanidad. Esto es una pregunta fecunda acerca de cómo se configuran, a partir de allí, las relaciones entre existencia y política, entre vida y Estado. Y sobre qué relaciones existen entre la organización del Estado y la insistencia de la crueldad.

A propósito de una carta que Freud escribe a poco de comenzar la primera guerra mundial, en la que destaca cómo cada nación se las arregla para justificar las crueldades e injusticias que produce, Derrida sugiere: *“Se trata enseguida, más precisamente, del lazo indisoluble de esta crueldad con la soberanía del Estado, con la violencia del Estado, con el Estado que, lejos de combatir la violencia, la monopoliza.”* (2001.p.62)”

¿Cómo pensar la dimensión política de las vidas que viven (de, en) la calle, los lazos entre Estado y crueldad que allí se verifican? Esta

pregunta nos lanza a buscar referencias en uno de los textos fundacionales para pensar las formas de organización de un Estado y sus incumbencias. Es así que leemos en Aristóteles (1988: 50-51) la célebre definición del hombre como "*politikón zóion*", las traducciones sugieren variaciones: animal político, animal social, *viviente* perteneciente a una polis (entendiendo como tal la sociedad y la comunidad política). Al pensar que la ciudad tiene el nivel más alto de autosuficiencia (traducible como autarquía: poseer lo necesario y lograr una vida feliz), que subsiste para *el vivir bien*, y suponer que naturalmente antecede al individuo, Aristóteles arriba a la conclusión de que el hombre es naturalmente un animal político. Es a partir de la insuficiencia que Aristóteles piensa, en el viviente sin comunidad, que éste se arroja a la búsqueda de la autosuficiencia de la existencia como hombre, este arrojamiento necesario la hace política. La existencia es en sí misma, en su búsqueda, un hecho político. Ahora bien, en qué lugar quedan las inexistencias derramadas por las calles, (in)existencias paradójales en tanto aparecen como *impresencias*[v] que portan una presencia radical, en el seno mismo del lugar desde donde aparecen *marginadas*. Aquí parece tratarse más bien, de la (in)existencia como *des-hecho* político, la vida destituida de su dimensión y su potencia política, de su *posibilitación* en el marco de una comunidad. Aristóteles esgrime una proposición cautivante en este respecto, escribe "*el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios*" (1988: 52). Arrimar esta proposición junto a algunas formas de hacerse existir en la intemperie, dan qué pensar: por momentos, los paroxismos del embeleso suscitados por el consumo de sustancias parecieran aproximar la vida como deshecho, al instante de un hecho *divino*, la existencia como el milagro de la plenitud. Lo bestial podría pensarse como la dimensión in-civilizada de estas vidas, puesto que, siguiendo la lógica aristotélica, civilizado es el ciudadano, aquel que pertenece a la comunidad política, contemplado por los acuerdos civilizatorios. In-civilizados no es brutalidad, barbarie o ignorancia, sino como se lee en Percia "*Arrojados fuera del mundo, despegados de las fachadas sociales, desabrazados de los cuerpos y las palabras (...) abandonados a la intensidad de los dolores negados por la civilización*" (2011: 160) La alternancia enloquecida y arbitraria entre furias, indocilidades, rabias, dolores, adormecimientos y apacibilidades, figura un *estado bestial* para la vida.

A continuación de esta definición de un hombre inevitablemente político, Aristóteles da un paso más allá, un paso decisivo, y conjuntura que la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier animal gregario, se debe al hecho de ser el único animal que *tiene* palabra.[vi] Resulta interesante problematizar esta definición a partir de una fecunda sutileza que se lee en Jorge Larrosa (2003): "*La traducción de esa expresión no es tanto 'animal dotado de razón' o 'animal racional' como 'viviente dotado de palabra'. El hombre es un viviente de palabra. Y eso no significa que el hombre tenga la palabra, o el lenguaje, como una cosa, o como una facultad, o como una herramienta, sino que el hombre es palabra*". No se nace de la razón, ni se tiene propiedad sobre la palabra, nacemos cada vez, en cada decir del que emanamos como sensibilidad embarcada en las palabras. Junto a esto Aristóteles considera otras dos cuestiones fundamentales para pensar nuestra urgencia: establece una distinción entre la voz, limitada a indicar el dolor y el placer, y la palabra como clave que posibilita la construcción de lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Al tiempo que agrega que la *participación comunitaria* de estas cosas constituye la polis.

Hasta aquí asistimos a una existencia humana fundada sobre la

base del uso de la palabra y la participación comunitaria, estas condiciones posibilitan el advenimiento de una *vida política*. Resulta tentador arriesgar, como lo cantara Carlos "*el indio*" Solari, que toda vida es política (no sólo *todo preso*), y tal vez sea posible sostener esa proposición (al menos como deseo), aunque es imprescindible complejizarla, incluso, hasta su propia ruptura. Pensamos que las (in)existencias que erran a través de la intemperie de las calles están negadas de las condiciones de posibilidad aristotélicas; son (in)existencias que han sido destituidas de su dimensión política (su *politicidad*), desvestidas del amparo político, desaferradas de posibilidad, destejidas de la trama histórico-social que las ha urdido. Esta crueldad promueve efectos que implican marcas arrasadoras de lo subjetivo, no sólo para el cuerpo singular que las soporta, sino para el cuerpo social todo, que suele *desmentirlas*[vii]. Tal práctica de la crueldad se efectúa como un acontecimiento del orden del *estrageo*, acontecimiento del horror que nos coloca temblorosos sobre el filo de lo irreparable.

Las vidas en situación de calle *flotan como harapos de sombra*[viii] entre los transeúntes de la indolencia, erran como fragmentos desgarrados de un tejido inexplicable. Son vidas desalojadas de la palabra, negadas de su abrazo necesario para decir el dolor; pero esto no quiere decir que hayan sido arrojadas a la demora del silencio, sino sometidas a un exilio específico: un *mutismo abismado*. El silencio es compañero de juego de las palabras, entre sus vaivenes acontece la vida, recordemos que para respirar, es preciso hacer silencio; es la capacidad[ix] para fundar una reserva habitable como suspensión necesaria del mundo, de esta manera el silencio es *viviente*[x]. Cosa muy distinta es el mutismo: no juega, no convoca interlocutores, limita la existencia al registro de la voz, al grito que anuncia dolor o placer (como pensábamos junto a Aristóteles); mutismo anuncia la confirmación insostenible de una desmesura, testimonio perplejo de lo irrepresentable, sucede en los cuerpos que viven la demasía[xi]. Cuando una vida no cuenta con el silencio como territorio donde descansan y nacen las palabras, erra en mutismo como territorio inhabitable, desierto sórdido donde sólo se oye la intempestiva insistencia de un viento ensordecedor. A la *voz enmudecida*, le corresponde como correlato el abismo, que podría pensarse desde Percia (2011, p. 184): "*La nada es todavía nostalgia del ser. El abismo es el no ser infinito. Una cosa es la hondura del ser, su potencia siempre inacabada y otra cosa es el abismo, el infinito de la desaparición.*" Las vidas habitadas por un mutismo abismal son la encarnación de un dolor político. Graciela Frigerio (2004) entiende que la desigualdad es el carácter político del dolor, y que en aquellos casos en los que la desigualdad se vive como inexorable, como destino desgraciado y natural, sucede la fusión entre dolor subjetivo y político. Y anota una idea que enlaza clínica y política: "*Contra lo inexorable significa lo imprescindible de un invento, la urgencia de una disponibilidad para un compromiso singular y colectivo: salir a forzar a una capacidad que se ignora a reconocerse.*"

En la enunciación "situación de calle", también se deja escuchar "situación de *calle-sé* (la boca)". Hay una sutileza que atenúa la diferencia abrumadora entre callarse y hacer silencio: callarse es un imperativo inapelable que obliga a la no-palabra, a un afuera: destierro al mutismo y destitución política de la existencia. Muy distinto es *hacer* (el) silencio, el enunciado mismo indica que hay un trabajo por hacer allí, el de construir el silencio y construirse con el silencio. El labrado del silencio es una artesanía de lo singular fraguada al calor de un estar colectivo.

Quien retoma y profundiza las ideas de Aristóteles para pensar el devenir político de la vida en los Estados modernos es Giorgio

Agamben (1995). Lo primero que nota en su lectura es que los griegos disponían de dos términos para nombrar lo que nosotros simplificamos hoy como “vida” *zoé*, que expresa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos; y *bíos* que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo. Agamben se vale de esta diferencia para introducir una tensión vislumbrada por Foucault en esta afirmación: “para Aristóteles el hombre era un “animal viviente y, además, capaz de una existencia política” (1995; p 16). Supone que ese *además* es problemático si se lo aproxima a la finalidad de la polis que Aristóteles establece: generada con vistas al vivir, existente con vistas al vivir bien. Entre el vivir y el vivir bien acontece lo político. Agamben lee allí que la política es el lugar donde el vivir, debe transformarse en vivir bien, dirá: “como si fuera la nuda vida (*zoé*) lo que siempre debe ser politizado.” (1995: p17). ¿Cómo se produce esa politización de la nuda vida? Pienso que eso que llama nuda vida no es un estado primigenio de la vida, sino una producción específica de poder, que se torna inteligible a partir de una interrupción o cesura en el continuum de lo viviente, esa interrupción funciona como un artificio para separar la nuda vida de su construcción como vida política, y así poder vislumbrar el cómo de esa construcción. Las vidas en situación de calle pueden pensarse como esa cesura en el continuo viviente, que nos permite entender ese continuo como producto de un dispositivo biopolítico[xii]. A partir de indicar que en la modernidad la vida natural comienza a ser parte de los cálculos del poder, Foucault lo enuncia así: “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”[xiii] La *politicidad* de una vida, su tesitura política, nos permite entrever cómo está jugada allí su posibilidad como viviente. En la urgencia que nos duele, la desinvestidura política de la existencia, su destitución en (in)existencia y el destierro al mutismo, nos devela la imposibilidad, no del vivir bien, sino de lo viviente mismo. Proposición que responde a una correlación que anota Agamben (1995: 17): “A la pregunta ¿en qué forma posee el viviente el lenguaje? le corresponde con exactitud la siguiente: ¿en qué forma habita la nuda vida en la polis?” Un punto de articulación entre nuda vida y política anida en el pasaje de la voz al lenguaje; el viviente dotado de palabra adviene viviente político si la palabra encuentra recepción en otro(s) viviente(s). La nuda vida en la calle no es vida desnuda, sino vida descarnada.

Las vidas políticas de quienes entran en los cálculos del Estado democrático de derecho, pueden ser consideradas (aún con sus vejámenes) bajo la figura del “*sujeto de derecho*”. Ésta figura funciona como contraseña que designa a un ciudadano sobre el que recaen atribuciones, derechos, deberes, obligaciones, aunque hartas veces se muestre fallida para acceder a algunos derechos. Percia (2014) advierte sobre los evidentes dolores sobre los que se sostiene el celebrado Estado de Derecho: “*las ideas de justicia, libertad, igualdad, fraternidad, no son valores universales, sino beneficios que se distribuyen a discreción según territorios nacionales y clases sociales.*” (p.126) Hay (in)existencias que no reciben el cobijo de los aclamados valores humanos y universales; si la vida política implica estar al amparo de estos valores, pensar las vidas en situación de calle, o lo que queda de viviente en ellas, nos enfrenta a la rabia desconsolada de considerar que esas vidas viven en *Estado de excepción perpetua*: suspensión del derecho a vivir en Estado de Derecho.

Agamben (2003) trabaja esta idea siguiendo la octava tesis de Filosofía de la Historia que escribe Walter Benjamin: “*La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla.*”. A partir de esto que considera que actualmente “*El mismo concepto de ciudadano empieza a estar en peligro. Y*

*cuando no hay principios de referencia, la pregunta ya no puede ser “¿qué quiero hacer?”, sino “¿qué puedo hacer?”[xiv]. Vale decir que no se trata del objetivo aristotélico de la polis, aquel de vivir bien, sino de sobrevivir. Incluso anuncia el Estado de Excepción como “la forma legal de lo que no puede tener forma legal, porque es incluido en la legalidad a través de su exclusión.” (2003, p. 5) Nos interesa la sensibilidad de la tesis de Benjamin, porque advierte que en la historia de los oprimidos, no se ha tratado de que vivan bajo el amparo del Estado de Derecho, sino en la demasia del Estado de Excepción como regla. Agamben (2003: 24) piensa que en este dispositivo reside una clave para “*iluminar la relación que liga, y al mismo tiempo abandona al viviente en manos del derecho.*”.*

Hay allí en esa paradoja de ligadura y abandono una fractura, una *inarticulación* que Agamben adjudica a una imposibilidad de la política para construir la articulación entre voz y lenguaje, es decir, una imposibilidad para posibilitar que cada vida que late en una “*civilización*”, esté dotada de palabras para decir su dolor y acompañada de presencias hospitalarias que alojen esa palabra dolorosa. Considera que “*la nuda vida queda apresada en tal fractura bajo la forma de la excepción, es decir algo sólo incluido por medio de una exclusión.*” (1995) De nuevo describimos una paradoja.

Roland Barthes (1977: 136) supo entrever en la paradoja de la inclusión vía la exclusión, un mecanismo de poder astuto y sutil sobre las marginalidades. Escribe que se integra lo anómico codificando su lugar de anómico, así se lo recupera en un lugar que no resulta peligroso. La astucia no reside en renegar la existencia de aquello indeseable, problemático, sino hacerlo existir, codificarlo, otorgarle un nombre, vestirlo de sentido para alisar su textura peligrosa. Con frecuencia asistimos al uso que el sentido común hace de su repertorio *nominante*: marginados, vagabundos, indigentes, linyeras, croto, adictos, borrachos; algún eufemismo bien intencionado formula “*persona en riesgo de vulnerabilidad social*” como si la vida no estuviera ya vulnerada, a veces hasta un punto irreparable. Incluso la denominación que manejamos “*situación(es) de calle*” es una enunciación herida que sostiene que ese horror es coyuntural, que puede (y debe) convertirse en posibilidad. También se escucha con frecuencia un bautismo capitalista: *desposeído* para indicar a aquellos que no poseen nada; la desposesión de la propiedad como momento indigno de la vida; No importa tanto aquí la lectura capitalista como voz histórica que impera tener para ser, sino la lectura de la desposesión de las condiciones mínimas de posibilidad para que una existencia viva, desposesión horrorosa de la *politicidad*, desposesión de la palabra, desposesión de la otredad como recepción amorosa.

Entre nosotros, Fernando Ulloa (2011), se ocupa de pensar la tragedia de vivir en la intemperie del hambre y la miseria. Conjetura que hay una instancia fundadora de la condición humana: la ternura. No se trata sólo de cuidados amorosos para con otro sino de que la ternura opera como gesto transmisor de toda la cultura histórica sobre ese cuerpo enternecido. Incluso juega con un poema para decir que la operación de la ternura, su caricia que traza el cuerpo donde anida una vida, funda la patria primera de los hombres, el alma. Ternura reúne, al menos, tres atributos básicos: Abrigo frente a los rigores de la intemperie, alimento frente a los del hambre y buen trato, como escudo protector ante las inevitables violencias del vivir. Advierte también, cuáles son los efectos de no experimentar el abrazo de la ternura: “*si el sujeto no contó en grado alguno extremo con la mediación de la ternura, y su invalidez infantil o juvenil transcurrió en el sufrimiento, la violencia y la injusticia, el sujeto mismo será esas cosas (...). Un sujeto desesperanzado, incluso desesperado como individuo deseante.*” (2011: 124). Los no abrazados viven en proximidad cotidiana con la muerte. Ulloa piensa que el cemen-

terio, el hospital, el hospicio y la cárcel, son las cuatro instituciones que representan el destino desgraciado de esas vidas.

Se puede incurrir fácilmente en una lectura ingenua o sentimentalista de esta propuesta de Ulloa si se la limitara tan sólo al ambiente familiar. Se deja leer en Ulloa que el abrigo, el alimento, la palabra y el arrullo son condiciones que pueden (y acaso debieran) estar sostenidas por una comunidad, es decir, pueden ser intervenciones políticas sobre los cuerpos, que inauguran y soportan la vida política para una existencia. Así considerada, la ternura es una *política amorosa* de la otredad que ofrece y recepciona la palabra, que abraza y abraza a un cuerpo, que a partir de mirar con amoroso interés, hace de una mera existencia una presencia humana que palpita alteridad. Las comunidades que se desentienden de estos cuidados como condiciones de posibilidad mínimas para vivir, tienen un nombre: Civilizaciones.

Y aún, una cuestión insiste desconsolada: cómo ofrecer nombres a una experiencia casi innombrable. Este desconsuelo es una incumbencia clínica y política. Un colectivo anónimo de escritores escribió, en una revista publicada en los setenta *“la literatura es posible porque la realidad es imposible”*[xv], junto a esto una idea de Agamben (2003: 16) que dice *“no es lo posible lo que exige ser realizado, sino la realidad la que exige volverse posible”*. Una anotación vertiginosa, al filo de sí misma: la clínica es posible porque eso que suponemos como humanidad (hasta ahora) ha sido imposible. El desafío común entre clínica y política es volver posible la vida. Una clínica en situación de calle atiende la crudeza del cuerpo violentado y desamparado de ese desafío; sostiene una política de lo (im)posible.[xvi]

## NOTAS

[i] Abrimos aquí una digresión, para pensar si se trata de un *“corolario trágico”*, o acaso un producto específico, y necesario según los pactos inconfesables sobre los cuales se sostienen los Estados capitalistas actuales.

[ii] Se hace necesaria la declaración de una dificultad: No es posible, como así tampoco ético, ni deseable, erigir, bajo el nombre de *“situación de calle”*, un isomorfismo que reduzca las infinitas experiencias de aquellos que las habitan. Tal vez sea conveniente para una escritura hospitalaria pensar en *situaciones de calle*, filtrar el plural de la multiplicidad. Incluso a veces sería necesario pensar en *decisiones de calle*, hay para quienes la vida en las calles, tiene la forma de una decisión.

[iii] Experiencia que Percia (2014) sugiere *“como instante en el que se vive por primera vez algo: (...) Instante de concepción de una experiencia no nacida. (...) No se trata de la ignorancia del presuntuoso que cree saberse las todas, sino de la ignorancia como ausencia auspiciadora.”*

[iv] Así titula Alejandra Pizarnik, un poema escrito en *“Textos de sombra y últimos poemas”*.

[v] El neologismo nos ayuda a sostener la paradoja más allá del lenguaje, pues no sería lo mismo decir aquí *“ausencia”*. La ausencia tiene lugar como tal, es una construcción, ha tenido su posibilidad como presencia, implica una presencia ausente, algo que hubo, y hasta que podría volver. Las vidas en las calles son vidas que aún no tienen lugar.

[vi] *“Zoon logon echon”* Esta definición también se ha visto seriamente interpretada por los problemas de la traducción: se la ha traducido, y pensado en consecuencia, como *“animal dotado de razón”* cuestión que Heidegger se encarga de señalar y tensionar en su *“Carta sobre el humanismo”*. Pensar lo humano desde la razón es muy distinto que pensarlo como nacido de la palabra, aquí se juega una interpretación metafísica del hombre como racional que ha hecho tradición y dificultad, para pensar de otras maneras la circunstancia humana.

[vii] Se lee en Percia (2011, p.170) que la existencia desmentida es la

crueledad de la crueledad. No se trata de la negación del dolor, sino de la supresión del registro de lo acontecido.

[viii] Así comienza un poema de Fernando Pessoa, aquí el poema completo: *“Flotan harapos de sombra / En torno a lo que no sé ser. / Es todo un cielo que se escombra / Sin dejármelo entrever.”*

*El misterio de las alturas / Se deshace en ritmos sin forma / En las irregulares negruras / Con que el aire se penumbra torna.*

*Pero en todo esto, que hace / Al universo un ser deshecho / Guardé, como a mi paz / La ‘sp’ranza, que el dolor me trae, / Apretada contra el pecho.”*

[ix] En *“La comunicación y la falta de comunicación como conducentes al estudio de ciertos pares antitéticos”*, Winnicott desarrolla el silencio como índice de subjetivación y reserva que permite el latido de lo singular.

[x] Rodulfo, R. (2009). Capítulo 5: *“Transición”*. En *Trabajos de la lectura, lecturas de la violencia*.

[xi] Percia, M. (2011). *“7. Arrasados”*. En *Inconformidad, arte política psicoanálisis*.

[xii] Agamben (2003) nota un cambio radical en la manera de atender la vida por parte de los Estados modernos, marca allí (siguiendo a Foucault) el inicio de la bio-política: *“Al incluir al viviente, en tanto vida desnuda, dentro del derecho mediante su exclusión (en la medida en que alguien es ciudadano, ya no es más mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su nuda vida, a disposición del poder político), la política se vuelve bio-política.”*

[xiii] Citado por Agamben (1995: 11).

[xiv] Entrevista a Giorgio Agamben por José Andrés Rojo para el diario *“El País”*. Madrid. 3 de Febrero de 2004.

[xv] Sin firma (1973) *“No matar la palabra. No dejarse matar por ella”* En *Revista Literal 1*. Buenos Aires. 1973

[xvi] Esto recuerda a Derrida (2000: 77), bajo la idea de *lo indecible*, piensa *“figuras del incondicional imposible (la hospitalidad, el don, el perdón y la imprevisibilidad del acontecimiento), figuras necesarias para pensar una vida a partir de la cual un pensamiento de la vida es posible, una vida que todavía valga ser vivida, de una vez por todas.”*

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1995) *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida* (pp. 9 a 23). Ed. Pre-Textos. España. 2010
- Agamben, G. (2003) *Estado de excepción. Homo sacer, II, I.* Adriana Hidalgo. Buenos Aires. 2005
- Aristóteles (1988). *Política*. Editorial Gredos. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, España
- Barthes, R. (1977). *Cómo vivir juntos*. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977. Texto establecido, anotado y presentado por Claude Coste. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.
- Derrida, J (2001) *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 2015
- Frigerio, G. (2004) *La (no) inexorable desigualdad*. Revista Ciudadanos.
- Larrosa, J. (2003) *Experiencia y pasión*. En *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México. FCE
- Percia, M. (2011) *Inconformidad. arte política psicoanálisis*. Ed. La Cebra. Buenos Aires.
- Percia, M. (2014) *Sujeto Fabulado I*. Ed. La Cebra. Buenos Aires.
- Rodulfo, R. (2009). Capítulo 5: *“Transición”*. En *Trabajos de la lectura, lecturas de la violencia*.
- Rojo, J. (2004). *Entrevist a Giorgio Agamben*. Diario el País. Madrid, España. Recuperado de [http://elpais.com/diario/2004/02/03/cultura/1075762801\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2004/02/03/cultura/1075762801_850215.html)
- Rozitchner, L (1963). *Moral Burguesa y Revolución*. Ed. Biblioteca Nacional. Buenos Aires. 2012
- Revista Literal 1: *“No matar la palabra. No dejarse matar por ella”*. Buenos Aires. 1973