

Philippe Lacadée

El despertar y el exilio

Enseñanzas psicoanalíticas sobre la adolescencia



Título original: *L'Éveil et l'exil*

© Philippe Lacadée.

© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.

Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

REF.: GEBO507

ISBN: 9788424938208

Composición digital: Newcomlab, S.L.L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Todos los derechos reservados.

Índice

PREFACIO MODIFICAR EL USO DEL SUJETO

INTRODUCCIÓN

I. LA MÁS DELICADA DE LAS TRANSICIONES

FUGAS Y ERRANCIAS

UNA VIDA NO SIN RIESGOS

EL TIEMPO GRAMATICAL DE LA TRANSICIÓN

II. EL DESPERTAR Y EL EXILIO

¿QUÉ DECIR DE LO IMPOSIBLE DEL DESPERTAR Y DEL EXILIO?

LA LECCIÓN DE MUSIL

LAS VERSIONES MODERNAS DE «EL SUFRIMIENTO RARO»

LA INFLACIÓN DEL OBJETO Y LA CAÍDA DEL IDEAL

III. TRADUCCIONES E INVENCIONES

«PUNTO DESDE DONDE» Y ESCRITURA

UNA TRADUCCIÓN POSIBLE DEL DESASOSIEGO Y DE LA ANGUSTIA DEL ADOLESCENTE

LA TRADUCCIÓN DEL SUFRIMIENTO DE UNA JUVENTUD GRACIAS A LA PRESENCIA DEL PSICOANALISTA

EL DESPERTAR DE LA PROVOCACIÓN LENGUAJERA Y EL EXILIO DEL SENTIDO COMÚN

CONCLUSIÓN

ADDENDA 1. APREMIADO YO POR ENCONTRAR EL LUGAR Y LA FÓRMULA

ADDENDA 2. HACER SUS CLASES EN LA ESCUELA

ADDENDA 3. LA AUTORIDAD DE LA LENGUA O LA AUTORIDAD PUESTA EN TENSIÓN POR LA SUBVERSIÓN CREADORA

ADDENDA 4

SIN REFERENTES PATERNOS, DE SNIPER

PETIT FRÈRE, DE IAM

HERMANO PEQUEÑO, de IAM

QUI PAIERA LES DÉGATS?, DE SUPRÊME NTM

QUIÉN PAGARÁ LAS PÉRDIDAS, DE SUPRÊME NTM

ENFANT SEUL, D'OXMO PUCCINO

EL NIÑO SOLO, DE OXMO PUCCINO

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

PREFACIO

MODIFICAR EL USO DEL SUJETO

Se crea una lengua en la medida en que en cualquier momento se le da un sentido, se le hace un retoquecito, sin lo cual la lengua no estaría viva. Ella está viva en la medida en que a cada instante se la crea.

JACQUES LACAN¹

Otoño de 2005, motines en la periferia

Este otoño, las periferias francesas han mostrado una juventud preparada para quemar, con una violencia urbana, anarquista y desesperada, lo que debería haber sido su primavera. Y frente a ella, un gobierno que no ha encontrado cómo responder más que con la única medida represiva imaginada para calmar los disturbios: el estado de emergencia y el toque de queda. ¡Fuego a la juventud! Pues, «no son jóvenes», clama el que aviva el incendio con su *hablar verdadero*.

Un cierto peligro del que la juventud es portadora se ha puesto a invadir las pantallas de los medios de comunicación, interrogando a cada uno acerca de la mirada que se tiene sobre ella. La televisión se convertía en la perspectiva, el *punto desde donde* la juventud se miraba, y también desde donde, paradójicamente, mostraba lo que se estaba haciendo de ella. «Cuanto más quemo, más existo», actualizaba en la violencia una especie de *cogito* del acto. El Otro se reducía, a falta de diálogo, a este punto ciego, encarnado por la mirada puesta sobre ellos por la televisión.

Estos «jóvenes de la periferia», ¿de qué alteridad incomprensible son portadores? De un tiempo en suspensión, suspendidos ellos mismos entre dos universos, entre dos culturas, entre dos lenguas, portadores de un mensaje y de una fuerza viva que pide ser esclarecida de otro modo que no sean únicamente estas cámaras de televisión. Esta fuerza siempre en movimiento encarna el fuego del goce, cuando no ha podido o sabido

encontrar en el discurso ambiente un medio de ser refrenada, puntos de anclaje a los que fijar su desbordamiento, o maneras de arreglárselas mejor.

Portadores de una especie de dolor de su ser muy propio de este tiempo de la adolescencia, debido a un cierto real que el psicoanálisis puede esclarecer, y que redobla a menudo un dolor de existencia, estos jóvenes viven en el universo de la periferia, sin encontrar cómo inscribir ahí su ser —de ser niños que no saben ni por qué, ni cómo, ni para quién han nacido en esos lugares, simples objetos sin anclaje a una historia simbólica que les daría una cierta imagen o valor de ellos mismos—, de ahí su preocupación por saber si han *salido en la tele*.

Hablan a su manera de un cierto estado de la sociedad y de los valores que ésta exhibe. Dan testimonio a su manera de su cambio profundo. Sometida a múltiples fuerzas antagonistas, familiares y escolares, religiosas y comunitarias, esta generación avanza a ciegas, sin perspectiva, en un mundo que le resulta opaco y con el riesgo de desentonar, de dejar una mancha en este cuadro —mancha negra² que no es más que el reflejo de lo que les lleva al desespero, mancha negra que es esta parte de lo indecible que atormenta al adolescente, en el cuerpo y en los pensamientos, que es aquello de lo que a menudo tienen vergüenza y no consiguen traducir en palabras.

El riesgo que corren estos adolescentes, riesgo llevado este otoño a su incandescencia, es entonces el de encontrarse presos en la nominación predicativa³ del discurso del amo, que se sirve para su existencia de una lengua unívoca y de un cierto léxico que no es sin consecuencias: fijándolos en una asignación permanente y en una exclusión segregativa, surge la ilusión de una identidad como mínimo arrebatadora que puede llevar a lo peor.⁴

El uso lexical comporta un peligro y debe ser manejado con prudencia, puesto que es difícil para estos jóvenes, por la doble razón evocada, nombrarse a ellos mismos, traducir en palabras el enigma de su existencia.

Es eso lo que se vio desatado por una declaración brutal: «No son jóvenes, son gentuza y unos gamberros». Hace algunos años, este léxico estaba precedido por otro —«son salvajes»—, pero el término «salvajes», a pesar de toda la violencia que contenía, conservaba una ambigüedad y se apoyaba en un juego de palabras, ya que además de su sentido colonial obvio,⁵ comporta una metáfora que fue citada —en botánica, un salvaje es un arbusto que crece de través.

Esta ambigüedad en la que parecía resonar todavía un cierto ideal de educación, situando en el horizonte la inscripción en un nuevo vínculo social, apuntaba sin embargo

ya a la lógica que el informe Benisti⁶ iba a llevar a su culmen —sois unos salvajes, un esfuerzo más aún si queréis integraros en nuestra civilización, abandonad vuestras lenguas, vuestros territorios para encontraros con nosotros, y si no lo hacéis, nosotros pondremos en marcha los medios para hacerlo por vosotros—. Así, se perfilaba ya el programa de una seguridad lingüística apuntando a denegar cualquier lugar para estos jóvenes, para estos extranjeros, portadores de una historia singular, de una lengua, de una cultura.

Salvajes había servido para calificar a un puñado de agitados, una franja más violenta, más desesperada, que había empezado a hacerse notar atacando más o menos directamente a los bienes de los otros o a los símbolos de la República. El término, un tiempo, tuvo éxito. Creció, se expandió en los discursos e invadió la prensa hasta ser reemplazado por el de *gentuza*. Ahora bien, «gentuza» había sido inicialmente robado al discurso mismo de los jóvenes de la periferia después de que ellos mismos lo hubiesen tomado de los burgueses. Tenía entonces su sentido equívoco: la «gentuza» era tanto uno mismo como el otro... Retomándolo, el ministro del Interior no nombra simplemente a los jóvenes sin nombre y «sin cualidades», él les despoja de su propia lengua y la instrumentaliza en un sentido puramente equívoco.

El éxito de esta apropiación, su repercusión en el público y su instalación en el vocabulario corriente mostraron que había dado en el clavo. Este uso de «gentuza» produjo sentido inmediatamente, y hubiera sorprendido o hecho reír, hubiera escandalizado o provocado seguidores, lo cierto es que marcó. Se convirtió en el único término que generó unanimidad y permitió hacer referencia a toda una juventud estigmatizada.

Estos chicos de la periferia, ligados a su propia historia, y que se las apañaban como podían para construirse una identidad nueva, distinta de la de sus padres, quedaban en gran parte ignorados hasta el momento en que se empezó a hablar de ellos, de su origen y su devenir, encontrándoles un nombre. Una vez nombrados como salvajes, después gentuza, la sociedad tomaba progresivamente conciencia de su existencia y de su diferencia. Una vez nombrados con este punto de desprecio paternalista, salvajes, más tarde gentuza, tomaron ellos mismos conciencia de la imagen que el Otro se hacía de ellos y de su diferencia.

Cuando el actual ministro del Interior se pone, en octubre de 2005, a utilizar el «hablar verdadero», es decir, la lengua unívoca, cuando se pone a declarar en la televisión: «Son

gentuza, gamberros, no son jóvenes», o incluso en *Le Point*:⁷ «Los que hacen esto — que yo no llamo jóvenes, sino delincuentes— no tienen ninguna gana de volver al sistema escolar»⁸ (precisando además que *él* dice *la verdad*); entonces este ministro se encuentra confrontado —a su ignorancia— y nos confronta a nosotros también a un problema grave de evacuación: «Les voy a librar a ustedes de esto», promete él. Les voy a librar de estos que son nombrados así, que la sociedad ha producido.

En los lugares, llamados de *banc-lieux* (lugares de destierro), donde no se es ni siquiera un *salvaje*, sino *gentuza*, donde no se es ni siquiera «un joven», el «joven» se encuentra de repente reducido a un objeto innombrable, una mierda que hay que evacuar; se encuentra reducido en la lengua misma a una mancha que hay que limpiar a lo Kärcher.*

Deslizamiento progresivo en la lengua

Frank Pavloff, en su breve libro *Matin Brun*,⁹ hace el relato del delito que puede constituir, en *El Estado Brun*, el hecho de tener un animal que no sea *brun* (moreno), que no tenga por tanto el color idóneo («según lo que decían los científicos del Estado nacional, tenía más valor guardar los morenos»).¹⁰ Describe así, a través de esta fábula, las consecuencias a las que pueden conducirnos colectivamente las pequeñas cobardías de cada uno.

Victor Klemperer, en *LTI, La langue du Troisième Reich*,¹¹ muestra cómo, con un uso sabio de la lengua unívoca, «el nazismo se insinuó en la carne y la sangre del gran apellido a través de las expresiones aisladas, de giros, de las formas sintácticas que se impusieron a millones de ejemplares y que fueron adoptadas de manera mecánica e inconsciente».¹²

La lengua ambigua, aquella de la que Lacan pensaba que se haría valer en la cultura sus poderes de resonancia, puede ser siempre utilizada por un excelente comunicador de manera unívoca y ciega —en la televisión— para establecer un programa de pensamiento único. Así, el ministro, estando presente en cada acontecimiento, clamando cada vez en público su forma de pensar dentro de su hablar «verdadero», apunta a alguna cosa en la lengua que «se pone a pensar en mi lugar [...] a dirigir también mis sentimientos, [...] a regir todo mi ser mortal de manera tan natural como yo me refiero inconscientemente a

ella».¹³ Ahí está toda la demostración de Klemperer, por este manejo de la lengua unívoca, insidiosamente el veneno gana, «se tragan las palabras sin prestar atención y de esta manera después el efecto tóxico se hace presente».¹⁴

El discurso reciente del ministro del Interior no utiliza únicamente términos de asignación, de estigmatización, de fijación violenta a lugares desvalorizados pero reales; su discurso va mucho más allá. Evacuar es mucho más violento que asignar, ya que toda asignación conlleva una ambigüedad, si ella contiene, si reconoce a la vez que permite y deja ser (se trate de un lugar o de una función restringida); mientras que, al contrario, evacuar, tratar como desecho lo que se acaba de nombrar como *gentuza* y de calificar como *no joven*, le retira su parte de humanidad, le reduce a un objeto, a una mancha que hay que limpiar, después a un desecho por evacuar, lo que implica la lógica del *hacer desaparecer*. Es negar integralmente a estos jóvenes, quitarles el lugar y la condición misma desde donde se les supone hablar. Todo ello es de una violencia absoluta, de una inspiración totalitaria, si no se tiene cuidado, de un resabio de exterminación, apuntando a hacer consistir «un perfil joven» en toda la equivocidad de la fórmula.

Éste es el peligro de esta lengua unívoca, vehículo de un pensamiento que pretende regular problemas sociales dirigiendo nuestros sentimientos. Así, algunos hombres de Estado manipulan la lengua y se deslizan de un enunciado a otro, lo que permite pasar del «son salvajes» al *no son jóvenes*, incitando a creer que si la mancha educativa (la de salvaje) fracasa, no habrá consecuentemente otro modo de considerar a estos jóvenes más que siendo simples manchas que hay que limpiar y después evacuar.

Las tres R

Nos encontramos, como decía Lacan con decisión en una conferencia dictada en 1968 en Burdeos,¹⁵ frente al problema de toda sociedad humana: el de la evacuación de su mierda. Y este problema de evacuación, si se decide modificando la lengua, puede ser tratado de tal manera que se lleve a pensar a una sociedad humana que resulta necesario deshacerse de aquellos que, no siendo jóvenes, se han convertido en simples mierdas.

Esta conferencia aclara que los deslizamientos de tales discursos se operan con relación al lugar del sujeto. Lacan hace unas declaraciones sobre la sociedad contemporánea, que no es, dice, ni mejor ni peor que las otras, pues, según él, una

sociedad humana ha sido siempre una locura, y gracias a la televisión¹⁶ «que les permitirá a ustedes llegar a cada momento a la escena del mundo para mantenerse al tanto de todo lo cultural. Ya nada se les escapará de lo que es cultural». Continúa llamando la atención de su auditorio sobre una diferencia, dice él, «mayor» entre los hombres y los animales, ya que el hombre se «caracteriza en la naturaleza por el extraordinario embarazo que le produce —¿cómo llamarlo, Dios mío, de la manera más simple?— la evacuación de la mierda. El hombre es el único animal al que eso le plantea un problema, pero que resulta prodigioso».¹⁷ Una gran civilización es ante todo una civilización que tiene un vertedero.

Un poco más tarde, Lacan aborda la cuestión de «la confusión del sujeto con el mensaje» y de «la pretendida reducción del lenguaje a la comunicación», dado que «lo esencial del lenguaje nunca fue la función de la comunicación».¹⁸ Según él, lo esencial reside, en efecto, en el poder de evocación o de invocación de la lengua, en lo que Lacan denomina «las resonancias de la palabra»,¹⁹ y que designará mediante el neologismo *lalengua* donde el *serhablante* encuentra su hábitat. Esta distinción prohíbe confundir una información escuchada con lo que resulta de lo que se vehicula en el uso del lenguaje que llamará más tarde el *goce*, escuchado como el *sentido-gozado*.*

Es ahí donde estas dos cuestiones, la de la evacuación de la mierda y la de la función de la palabra y del lenguaje, nos llevan a examinar el uso que hacen nuestros ministros del Interior de la lengua y de su poder de nominación para asentar el discurso del amo. Pues, precisa Lacan, al sujeto, Freud lo desalojó en lo que podríamos llamar sus tres respiraciones, o las tres R: allí donde «ello sueña, ello falla, ello ríe».²⁰ Éstos son los tres lugares donde se encuentra su aire vivificante en la lengua, lugares que hacen las tres líneas de la erre a lo largo de las cuales se desplaza. Ahora bien, estas tres R están en peligro cuando ya no se cree en la lengua ambigua, abierta a todos los sentidos, donde el sujeto encuentra la condición de su ser de exilio; cuando ya no se cree en la lengua como siendo la que produce el sujeto, y se hace apología de la lengua unívoca y del «hablar verdadero».²¹

Así, aquel que dice hablar «verdadero» debería seguir este consejo de Lacan: «Quien medita sobre el organismo del lenguaje debe saber todo lo posible, y hacer, tanto respecto a una palabra como a un giro poético, o a una locución, el fichero más completo posible. El lenguaje juega plenamente en la ambigüedad, y la mayor parte del tiempo, ustedes no

saben absolutamente nada de lo que les dicen».²² Ya Freud pasaba su tiempo «manipulando las articulaciones de lenguaje, de discurso».²³

En 1976, Thomas Bernhard, en su novela *La cave*,²⁴ cuenta la historia de un joven que, en lugar de volver a la escuela, decide un día dirigirse en sentido contrario hacia un barrio donde reina la miseria, la borrachera y el suicidio, fascinado por esta ciudad de Scherzhauserfeld, de donde no solamente no se sale, sino que además no se vuelve, atrapado por una atracción indecible, donde la inutilidad del sujeto encuentra un sentido a su existencia, un lugar de pulsión de muerte, donde se siente paradójicamente vivir estando en contra de todo. En definitiva, un lugar donde la gente parece acomodarse a ser «manchas de lodo».²⁵ Calificada de gueto, esta ciudad ofrecía un espacio para los jóvenes que «con el tiempo, habían tenido que creer necesariamente que eran aquello con lo que se les había calificado: gentuza criminal».²⁶

Hoy, quemar el coche más cercano es el signo de una autodestrucción, de un profundo desasosiego de aquellos que son presa de la pulsión de muerte en estado puro, y no saben ya a quién dirigir, excepto quizás a la televisión, un llamamiento desesperado.

En 1968, Lacan terminaba su conferencia en Burdeos recomendando a todos lo que habían ido a escucharle no abandonar el término «sujeto» con el fin «d'en faire tourner l'usage».

En el momento en que el hombre de Estado dice haber visto en esta crisis de la periferia «que estamos saliendo finalmente del mayo del 68 y que en lo sucesivo ya no está prohibido prohibir»,²⁷ deseamos que cesen las nominaciones estigmatizantes que caen sobre ciertos sujetos asignándoselas de por vida, pues así se correría el riesgo de fijarlos demasiado pronto en los lugares de exclusión radical, donde no se planteará la pregunta de saber si son jóvenes, y todavía menos sujetos.

Hemos querido, en este prefacio, siguiendo la orientación lacaniana, decir que el análisis es una función todavía más imposible que las otras, esto es, las de gobernar y educar.²⁸ El psicoanálisis, dice Lacan, se ocupa de lo que no va, y por ello se ocupa de lo que denominó lo real: «Es la diferencia entre lo que va y lo que no va. Lo que va es el mundo. Lo real es lo que no va. El mundo va, gira sobre sí mismo, es su función de mundo».²⁹ Estos jóvenes de periferia se hicieron los portadores de un mensaje en llamas y nos indicaron, como lo dice Lacan, que hay cosas que hacen que el mundo sea inmundado. Pues bien, es de esto de lo que se ocupan los analistas, de tal manera que,

contrariamente a lo que se cree, se enfrentan mucho más a lo real que incluso los sabios y los que nos gobiernan.

Este libro propone situar en su justo lugar lo real a lo que cada adolescente se encuentra confrontado, allí donde sólo hay una oportunidad de saber inventar su propia respuesta, aquella que le permitirá tejer lo que resulta su historia singular. Y es en este punto donde es importante que el psicoanálisis aporte lo que permite esclarecer «esta delicada transición».

INTRODUCCIÓN

Querido maestro: Estamos en los meses del amor; tengo diecisiete años. La edad de las esperanzas y de las quimeras, como se dice —y es así que me he puesto, niño tocado por el dedo de la Musa—, perdón si esto es banal, a decir mis buenas creencias, mis esperanzas, mis sensaciones, todas estas cosas de los poetas —yo llamo a esto la primavera.

Carta de Rimbaud a Théodore de Banville,
el 24 de mayo de 1870¹

A principios del siglo XIX, la estabilización y el «enfamiliamiento»² de la sociedad reforzó el control de los adolescentes. La figura medieval del valiente caballero errante a la conquista de la salud y del Grial cede el lugar a la del vagabundo peligroso. Más tarde, la voluntad de controlar a los jóvenes no cesó de crecer, y de esta voluntad misma emergió la noción de crisis de la adolescencia.

En el momento en que la sociedad aspira a la calma, la juventud levanta barricadas y amenaza el orden establecido. Pero lo más peligroso, precisa Michel Foucault,³ es que el adolescente muestra claramente la importancia de la sexualidad. Es esto lo que le lleva lejos de su familia y es atraído hacia otro lugar, es *El despertar de la primavera*.⁴

Soñar con *otro lugar* puede tomar la forma de la fuga o de la errancia:

el adolescente que se fuga se convierte en una de las figuras clásicas de finales del siglo XIX, después del XX. El *otro lugar* aparece entonces como uno de los nombres de este lugar innombrable que atrae a la gente joven y que algunos llegan a fijar por un tiempo en la escritura. Es lo que Rimbaud llamaba «encontrar una lengua».⁵

En el momento de hacer la elección entre la pasión y la razón, el adolescente se confronta con «la cuestión del misterio doloroso que es el sujeto para él mismo». Entonces, bien sea el adolescente en juego «como si de

un instrumento se tratara»,⁶ o condenado a encarnar este inquietante misterio; bien sea el olvido con los instrumentos de consumo que el mundo contemporáneo le ofrece para embaucarle y colmar su falta, ¿cómo «domesticar esta pasión» que puede conducirlo a un cierto dolor de vivir?

Después de Freud, creemos lo suficiente en los efectos de la palabra en el cuerpo para saber escuchar este dolor y responder a la demanda «que emana de la voz de alguien que sufre de su cuerpo o de su pensamiento». ⁷ El descubrimiento de Freud se ordena alrededor de algo que el sujeto no puede nombrar y que, haciendo «agujero en lo real»,⁸ lo reenvía a un vacío.

Este real con el que Freud se tropezó (y al que llamó *das Ding*, «la cosa freudiana»), fue formalizado por Lacan mediante una escritura: objeto *a*.

Es a este vacío al que se enfrenta el adolescente. Ahora bien, querer tratar este vacío o esta angustia en nombre de la seguridad, llenándolo con los ideales del bienestar, o *predicando* sobre su ser,⁹ conduce siempre a lo peor. Al contrario, la presentación de los síntomas de una clínica del ideal del yo —síntomas ligados al momento en que la adolescencia desea ser vista y reconocida de una nueva manera— permite leer de otra manera lo que se dice en estos momentos de depresión, de vagabundeo o de conductas de riesgo.

Es este real el que proponemos llamar aquí la *mancha negra*¹⁰ del sujeto, para designar la parte de él que desentona, que deja mancha en el cuadro de su existencia y que corre el riesgo, si se identifica demasiado con eso, de arrebatar su ser. Esta mancha negra estaba ya al principio de la fobia del pequeño Juanito,¹¹ y es a ella a la que Lacan, con su objeto *a*, da la función lógica de ser lo que, en el corazón de todo ser humano, concierne a un real inasimilable por la función simbólica —su parte indecible donde se sostiene la causa del deseo del sujeto o la puesta en juego de su goce.

El adolescente está en un momento de transición en que se opera una desconexión para el sujeto entre su ser de niño y su ser de hombre o de mujer. Se juega ahí la implicación de una elección decisiva incluyendo la dimensión inédita de un acto. Si la dimensión del acto es tan importante en las patologías que aparecen en la adolescencia es porque el acto es una tentativa de inscribir, en las crisis de identidad que se convierten en crisis de deseo, la parte real ligada al objeto *a*. ¿No definía Lacan la pubertad como el tiempo lógico «función de un vínculo que debe establecerse entre la maduración del objeto *a*»?¹²

Esta dimensión del acto puede empujar a algunos a una clínica del *odio*, es decir, a querer demostrar, con una cierta urgencia, incluso con una cierta violencia, la dimensión de verdad de su ser. El acto sirve entonces de salida al *impasse* de la relación con el Otro, a lo que se experimenta como un imposible de decir según las modalidades clínicas del desasosiego, tan querido para Musil,¹³ y del enfado o tristeza, que llevan a *este sentimiento del exilio* del que las obras de Rimbaud¹⁴ y Hölderlin están atravesadas.

Los textos de estos autores nos permiten concebir al adolescente como ligado al *hoy*, al presente, al tiempo de la contingencia. Pues ¿no es él quien abre la vía nueva? «La poesía moderna, la que parte no de Baudelaire, sino de Rimbaud», según la pertinencia distintiva de Roland Barthes, ¿no nos conduce hacia el mismo Rimbaud adolescente —«apremiado por encontrar el lugar y la fórmula»—¹⁵ que atormenta todavía a los jóvenes?¹⁶ El adolescente vive siempre en «lo último»: esperar está más allá de sus fuerzas vivas,¹⁷ su tiempo concuerda con la rapidez. «Vine demasiado pronto a un mundo demasiado viejo», decía Rimbaud.¹⁸ Sin embargo, ¿quién puede decir que quien vive huyendo constantemente «vive más rápido»? Si permanece apremiado, el adolescente corre el riesgo de errar y de perder su vida corriendo detrás de otras vidas.

Buscar «el lugar y la fórmula en las que ser autenticado, buscar su nombre de goce a falta de haber encontrado un *no* al goce ruinoso surgido en el momento de su pubertad, es lo que permanece constante en la búsqueda central de la adolescencia. ¿Cómo acoger, entonces, lo que el adolescente dice de la crisis que atraviesa, creando prácticas del decir inéditas? ¿Cómo interpretar el furor de seguridad pública y legislativo que se apodera de Europa después de Estados Unidos? ¿Cómo separar al adolescente de la fuga loca en los objetos de consumo que le consumen? ¿Cómo abordar las conductas de riesgo que ocupan un lugar lógico en esta etapa de la vida?

La clínica del acto se fija en un real que no era evidente hasta ese momento: nos resulta sensible a la vez que imposible de soportar, y es algo de lo que paradójicamente el sujeto no puede desprenderse.

Para Freud, el esfuerzo del adolescente es el de «separarse de la autoridad de sus padres», y es, dice, «uno de los efectos más necesarios, aunque a la vez más dolorosos, de su desarrollo». «La actividad fantasmática —escribe— toma como tarea deshacerse de sus padres, en adelante, despreciados», ya sea bajo el modo de sueños diurnos, de lecturas, de escrituras de diarios íntimos, o de juegos diversos. Las neurosis han «fracasado en esta tarea», y es lo que retorna de nuevo en su existencia. En el momento de separarse de su familia, de «la única autoridad y de la fuente de toda creencia», se encuentran con un desasosiego, desgarrados entre la nostalgia del pasado, todavía más o menos mítico, y la dura condición de quien debe reconocerse vivo en el presente, en *Stabiat* que es *lalengua*.

Lalengua es un neologismo que inventó Lacan para nombrar el sustrato a partir del cual se elabora la lengua común, aquella en la que el sujeto debe consentir entrar si

quiere poder decirse al Otro. Pues es en el encuentro con este Otro donde encontrará el auxilio de un discurso establecido. «Encontrar una lengua» está en el principio del enunciado de la joven de *L'Esquive*,¹⁹ que dice hablar la lengua de la ciudad, cargada de violencia y de insultos, puesto que es la que le permite «tomar posición». Tomar posición en la lengua; ésta es la manera más irrespetuosa e incómoda para el Otro, y a menudo la solución en forma de *impasse*, adoptada por algunos adolescentes.

Freud recordaba el paso franqueado por la civilización cuando el insulto sustituyó a la lanza —no olvidemos a los jóvenes fundadores del rap, que sustituyeron las riñas por el juego de rimas, y que consiguieron también dar a sus vidas ritmos más pacíficos y genuinos.²⁰

Si el lenguaje confiere la legitimidad de ser, es porque resulta ser el vehículo de las dos identificaciones del *serhablante*: la identificación constituyente y la identificación constituida.

El exilio al que se identifica el adolescente verifica en su carne el dolor de todos aquellos que se encuentran privados de su lengua —la de su infancia que sostenía la identificación constituyente de su ser y el sentimiento de la vida. La identificación *constituyente* ocupa un lugar esencial, en el *punto desde donde*, que se le presenta a cada uno para inventar su solución —se espera ahí no al evaluador con su cuestionarios o sus casillas, sino un ser responsable de la autenticidad de su presencia, un ser que sepa hacer con su goce, y que demuestre cómo él ha sabido desenvolverse.

La identificación *constituida* desde el ideal del yo, siempre presente si el sujeto la consintió, representa para Freud el tiempo necesario en la salida del Edipo, que hace marca y localiza. Es también ahí donde el sujeto se ve digno «de ser amado, incluso amable»;²¹ y es el vector en el que toma apoyo la identificación constituyente el que le permite tener una idea de él y orientar su existencia.

El *punto desde donde* nos importa hoy, en este tiempo de soledad en que el ser está dispuesto a hacer de correlato de cualquier objeto para satisfacer su goce aunque sea al precio de hacerse adicto. Este *punto desde donde* nos importa también, ya que recuerda la función del ideal del yo que sitúa al sujeto en el eje de lo que le corresponde hacer como hombre o como mujer y que lo aleja de la pulsión de muerte.

Desde 1938, Lacan volvió a dar toda su medida a esta función del ideal del yo. Nos corresponde saber instalar este *punto desde donde*, ya que a partir de ahí el sujeto puede volver a encontrar «el gusto por las palabras»,²² procurar la apuesta por la conversación

y poner a distancia lo que se presenta como mancha negra en su existencia, y aunque sea la vergüenza o el odio lo que le conduzca en ocasiones al arrebató de su ser.

El espacio de libertad de palabra que ofrecemos a los adolescentes que recibimos, en el contexto de la sesión analítica, dibuja un marco que ofrece al sujeto la vía de lo nuevo en el decir.

Un resto inasimilable puede aparecer ahí y depositarse. Este resto es esta mancha negra, este real insoportable, este indecible, esta parte oscura del ser, que no se cura, sino a la que uno se acomoda más o menos bien. Es el «testimonio del misterio doloroso que era para sí mismo y de los derroteros por los cuales, en su análisis, se mitigó ese dolor», escribe JacquesAlain Miller.²³

Lo insoportable exilia a veces al sujeto de su sentimiento de humanidad, excepto si el encuentro con el Otro abre este *punto desde donde*, un tiempo para comprender de otra manera a partir de un «sí» en su toma de palabra, en su parte de excepción, en su enunciación siempre *incomparable*.

Lo *nuevo* surgido en lo dicho puede entonces orientar una palabra inédita, una nueva toma de posición en la lengua y permite al adolescente traducir la vía nueva que se le ofrece.

Éste es el refugio que puede ofrecer el encuentro con un psicoanalista en el trayecto de guiar al adolescente en la tarea de bien decir su ser.

I

LA MÁS DELICADA DE LAS TRANSICIONES

LA TRANSICIÓN DE LA «VERDADERA VIDA»

Cuándo podremos escuchar otra vez cantar a nuestro corazón como en los días radiantes de la infancia. ¡Ay! Este canto lo busqué antaño en la fraternidad de los hombres. Imaginaba que la pobreza de nuestra naturaleza se convertiría en riqueza por poco que de estos desvalidos no hiciera más que un solo corazón, que una única e insoluble vida, como si todo el mal de la existencia proviniese de la única ruptura de una unidad primitiva.

FRIEDRICH HÖLDERLIN¹

La adolescencia, ¿no es este tiempo lógico en que el sujeto va a ponerse en juego, este tiempo en que el sentimiento de la vida se manifiesta de manera más activa y exige encontrar un nuevo modo de ser que se anude a un nuevo lugar, lejos del círculo de la familia, con otras compañías? El sujeto quiere salir de este círculo. Quiere estar fuera, con los otros, quiere vivir *como* los otros, ser libre. El espacio de la casa se vuelve demasiado exiguo para alojar *el flujo de energías vitales* que lo agita,² para la «verdadera» vida, *la esencia misma de la vida*³ a la que aspira.

El adolescente percibe a menudo las modificaciones de su cuerpo como otro cuerpo que produce una fractura, de manera real, en la tierna despreocupación de su infancia y perturba los significantes ideales del Otro parental: preso de un sentimiento de extrañeza ante su metamorfosis, se enfrenta a algo del orden de lo intraducible en la lengua del Otro, se confronta a un *impasse*, al sentimiento de un vacío teñido de vergüenza. Esta vergüenza, que frecuenta algunas de las poesías más bellas de Arthur Rimbaud,⁴ puede llevar al hastío, al odio de sí mismo, al odio de eso nuevo.

Esto que es experimentado en el cuerpo o en el pensamiento, abierto a todos los significados, es lo que Lacan llamó *goce* —provocando el equívoco con «sentido

gozado». * El hecho de fracasar a la hora de encontrar la palabra clave para entrar en el sentido común, este goce da al sujeto el sentimiento de estar a parte, exiliado.

Para evitar este vacío, la dimensión de lo actual permite al adolescente llevar a cabo lo que Jean Cocteau llamaba «le gran écart» e inventarse otros *partenaires*, otras escenas, otras comunidades de vida, otros lugares de traducción, incluso asumiendo riesgos, poniendo su vida en juego.

La cuestión es saber qué precio tendrá que pagar el adolescente por franquear esta etapa de riesgos, esta etapa decisiva que es —nos lo enseña el psicoanálisis— la del encuentro del sujeto con el deseo sexual, la de la reactualización de la vida sexual infantil, de la elección del objeto de amor. ¿Cómo va a desenvolverse ahí el adolescente? ¿Cuál será su margen de maniobra en los desórdenes que surjan en él y la herencia de su infancia? ¿Pondrá en riesgo *toda* su vida o sabrá consentir al sacrificio de una parte del goce que está allí en juego?

LA PUBERTAD ACOMPAÑA A LA ADOLESCENCIA

Detengámonos en la aparición de este concepto, en lo histórico de este «tiempo», y situémoslo en perspectiva con el tiempo propio de la adolescencia —siempre ligada al presente.

En «La fin du charivari»,⁵ Michelle Perrot sitúa bien la medida de la cuestión: «el adolescente» nació en el siglo XIX, en el momento de la Revolución francesa y de la proclamación de los derechos del hombre. Buffon y Rousseau fueron sus primeros pensadores. Buffon, porque insiste en la noción de *pubertad*: «La pubertad acompaña a la adolescencia y precede a la juventud»;⁶ Rousseau, porque consagra su libro IV del *Emilio*⁷ a este momento crítico y consigue captar lo que está en juego y vehicula la vida del adolescente: *un segundo nacimiento*.

En aquellos inicios del siglo XIX, se describe al adolescente como un vagabundo —la mayor parte de las veces como un hombre joven— apasionado por el viaje, el desplazamiento, huidizo o errante, como un ser peligroso que la burguesía se esmeraba en custodiar y disciplinar en numerosos internados, concebidos como la solución.

Michelle Perrot evoca el testimonio de Sartre en *L'idiote de la famille*,⁸ que revela cómo los adolescentes mismos rechazaban violentamente esta forma de custodia,

criticando la obligación a la confesión. Así, en el instituto de Rouen, en 1830, después del rechazo de un estudiante de ir a confesarse, se desencadena una revuelta colectiva de varios días. Entonces, cuenta Sartre, tuvo que acudir la Milicia nacional, compuesta de burgueses de la ciudad, la mayoría padres de los propios adolescentes, padres que ya no eran religiosos practicantes pero se servían de la religión como de una disciplina para sus hijos, y como si fuera una tapadera para disimular su dimisión del mundo. Rechazando ir a confesarse, el adolescente provocó a un cierto orden establecido que le otorgaba una posición válida para todos a condición de que cada uno consintiese en ella. A partir de ese momento, tuvo que cambiar de perspectiva y asumir una nueva posición: el anudamiento del registro pulsional con el registro de la identificación se efectuó para él de una manera singular. Para ello, se apoyó en su certeza de una nueva relación del goce con su propio cuerpo, que vivió como la verdadera vida.

El adolescente aparece inicialmente, entonces, como un peligro para el individuo y se necesitará al psicoanálisis para conseguir situar en su justa medida *el lugar y la fórmula*⁹ de este peligro, es decir, la sexualidad. En efecto, en plena búsqueda de sí mismo, el adolescente debe procurarse asumir, la mayoría de las veces él solo, su identidad sexual. Provocador, revolucionario, si creemos en los calificativos con los que el discurso establecido lo visten, el adolescente —en el mejor de los casos, narcisista; en el peor, gozador y perverso— reacciona ante el jaleo que se agita en él: «Nacemos, por así decirlo, en dos veces: una para la especie; la otra para el sexo [...]. Como el murmullo del mar precede de lejos al temporal, esta tormentosa evolución se anuncia por el murmullo de las pasiones nacientes: una agitación sorda advierte la aproximación del peligro».¹⁰ Para amortiguar este peligro, Rousseau preconizaba alargar la adolescencia en el tiempo: «Esta edad no dura nunca lo suficiente para el uso que se debe hacer de ella, y su importancia exige una atención sin descanso: por eso insisto en el arte de prolongarla».¹¹ Para este fin, proponía todo tipo de estrategias —la amistad, el altruismo, el estudio de la historia, la bondad con los animales y por último, y sobre todo, Dios mismo— para diluir la crisis de la pubertad, y prevenir así la «edad del raciocinio».

Este arte de la prolongación, de la que Michelle Perrot veía las huellas en la prolongación progresiva de la escolaridad, parece una tentativa de borrado, una forma de denegación de lo que hace *agujero* en lo real: la imposible gestión del sexo.

Dos pequeños textos de Freud responden a esta tentativa de borrar el despertar sexual. «Sobre la Psicología del colegial»¹² y «Contribuciones al simposio sobre el suicidio»¹³

subrayan el rol de la pulsión que se aloja en el corazón del individuo, «el derecho (para cada uno) de retrasarse en los estadios, incluso molestos, del desarrollo»¹⁴ y el hecho de que la escuela «no debe reivindicar por su cuenta la inexorabilidad de la vida».¹⁵ El acento puesto por Freud en el «derecho de retrasarse» es una advertencia a la ilusión de una escuela que preconice la eficacia o la contención, y, por ello, nivele las diferencias subjetivas, amenace transformar a sus alumnos en objetos de plusvalía, y refuerce la violencia escolar inherente al fracaso que ella promueve, incluso despertando fobias.

Freud insiste en la importancia de la *singularidad*, en oposición a un ideal válido para todos. Esta singularidad no puede hacerse escuchar si no es dejando a cada uno la elección de decir con sus palabras lo que se juega en su vida. Para ello, se trata de inventar un lugar donde el sujeto pueda poner en juego lo que constituye su *impasse*. En su segundo texto, Freud continúa: el instituto debe hacer otra cosa diferente de empujar a los jóvenes al suicidio; más allá del saber que los profesores están encargados de transmitir, el instituto debe «promover las ganas de vivir». La misión que se le asigna es la de ofrecer a los adolescentes «una ayuda y un punto de apoyo en una época de su vida en la que están forzados —por sus condiciones de desarrollo— a distender su relación con el hogar parental y con su familia».¹⁶ Ahora bien, ya en 1914, el instituto parece en muchos de estos puntos atrasado en esta tarea de «despertar el interés por la vida en el exterior, en el mundo».¹⁷ De ahí esta insistencia en el encuentro necesario con los profesores, verdaderos *puntos desde donde* los adolescentes pueden percibir «una corriente subterránea jamás interrumpida» que da idea y forma «al presentimiento de una tarea por cumplir», de una «contribución a nuestro saber humano».¹⁸

En el momento de entrar en la escena social, el adolescente puede apoyarse en la nueva relación con el goce que tiene con su propio cuerpo y que le empuja a encontrar su propio lugar.

Desde esta certeza surge la necesaria dimensión del afuera y del acto que hace de la clínica del adolescente una clínica de la verdad, una clínica del acto y de la prisa. Este acto, que concentra la preocupación de autenticidad del adolescente, apunta a la denuncia del mundo de los semblantes que le rodean. La confianza que reclama a voces a sus padres es la que necesita para reforzar su confianza en él, es la que precisamente le falta, pues, con él, la historia se transforma y se inventa.

El adolescente debe inventarse su propia apertura significativa hacia la sociedad a partir del *punto desde donde* ya no se ve como el niño que era, capturado en el deseo del Otro, pero desde donde puede percibir, de manera contingente, una cierta visión de él mismo y del mundo.

En su poema «Vagabundos», Rimbaud, todavía adolescente, fija el marco de esta apertura significativa con la metáfora de la ventana de la casa familiar. La ventana contiene para él el marco en el que apoyarse para sostener el punto de perspectiva a partir del que operar esta separación de un adulto, demasiado presente, a la vez que sordo, a lo que está en juego para él. Ventana que se abre a la *verdadera vida*, en otro lugar, lejos de su familia y permitiéndole crearse: «Sus fantasmas de un futuro lujo nocturno» que encontrará en sus fugas. «Y errábamos, alimentados con el vino de las cavernas y la galleta del camino, apremiado yo por encontrar el lugar y la fórmula».¹⁹

Este enunciado «encontrar el lugar y la fórmula» nos aparece como una forma de paradigma de la búsqueda de todo adolescente cuando cuestiona, incluso denuncia, la lengua de la que los semblantes le sostenían hasta ese momento y llega a inventar otra lengua. Alguna cosa le empuja a franquear los muros de la casa familiar, pues para él es ahí donde se encuentra la verdadera vida, lo que cree ser el mundo, lo que le conduce a rechazar los semblantes del Otro que habían velado el mundo. Salir, solo o con otros, encarna el deseo de en otra parte. Este demonio, este *Diablo en el cuerpo*,²⁰ que fuerza a abrir la puerta de lo desconocido, a errar en el medio-decir de la lengua, y se origina en lo más íntimo del ser, anudando este *más íntimo* con *más lejano*, en un punto de *extimidad*.²¹

La ventana en la que Rimbaud se apoyaba se transforma a menudo hoy, y a falta de la presencia de un Otro que exprese su deseo y su inquietud, en la pantalla de televisión en la que el sujeto cree percibir el mundo. La pantalla conjuga las dos dimensiones de la ausencia: la de un Otro que habría sido capaz de sostener un discurso, y la del marco sobre el que proyectar sus fantasmas, aquellos que habrían permitido que una separación con este Otro se efectuara. Uno de los síntomas del circuito —que ha quedado reducido por la pantalla de televisión— es este afuera rechazado, forcluido, ausente, que parece redoblado por este rostro del afuera moderno, vaciado, balizado, aclarado, apareciendo como seguro hasta el punto de parecer totalmente descifrado.

Hipnotizado por los *reality show*, en los que se muestran diferentes modos de gozar, el adolescente se engancha al juego de la fama efímera que viene a completar su falta en ser, dándole la ilusión de ocupar el lugar de lo que se mira gozar. El horizonte de esta lógica que lleva a lo peor es el de la eliminación del otro y, por tanto, la de sí mismo. Eliminar al otro conlleva eliminar esta parte de uno mismo que da vergüenza. «La vergüenza es en última instancia una vergüenza de vivir de la que el significante amo alivia, si se da el caso».²²

Así, el *chat*, que resulta a menudo un lugar de intercambio —aunque un lugar de intercambio paradójico, organizado alrededor de un vacío de la presencia del Otro—, se convierte en el espacio consensual de un vagabundeo moderno, cortocircuitando lo que está en juego en el encuentro real; su *riesgo*, el del deseo del Otro.

LA TRANSICIÓN MÁS DELICADA

La *transición* es un proceso retórico que da cuenta aquí de un cambio que acontece en el niño a partir de un real, cambio marcado por la dificultad que experimenta el sujeto para continuar situándose en el discurso que, hasta ese momento, le dio una idea de sí mismo. La transición define el pasaje de la expresión de una idea a otra, la travesía de la zona crepuscular descrita por Hugo:²³ «el comienzo de una mujer» que se origina de «el final de un niño».

Pasaje y transición son significantes que salpican igualmente el texto de Musil, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, y la obra de Hölderlin. Son textos que nos esclarecen, desde la literatura, la cuestión contemporánea de la adolescencia y se adelantan al descubrimiento de Freud situando la medida de lo real en juego en este momento de transición.

Así, para Hölderlin, la adolescencia es «la gran transición de la infancia a la edad adulta, de la vida afectiva a la razón, del reino de la imaginación al de la verdad y la libertad».²⁴ El uso de la palabra *transición* marca lo que hizo pasar al autor de la idea de Dios a la de la Revolución, y de lo que da testimonio en su primer esbozo de *Hypérion*.²⁵ Después de haber encontrado los ideales y la estética de la Revolución francesa, el joven poeta, tomando nota de la *imperfeción de Dios*, decide alejarse del ideal religioso maternal que le sostenía hasta el momento para lanzarse a los estudios de

Derecho. Se encuentra con las enseñanzas de Fichte,²⁶ que representa para él «un punto de mira» en su investigación intelectual. Escribe a Schiller,²⁷ que supo acoger el soplo nuevo que animaba su poesía y que iba a desplegarse en el siglo XX, acechando la limosna de una mirada benévola cerca de antepasados célebres: «Sabía bien que no podía alejarme de vos sin perjudicarme sensiblemente a mí mismo. Me doy cuenta de ello cada día más. Si fuera a mi vanidad a quien pretendía agradar, pidiendo a un gran hombre, reconocido como tal, la limosna de una mirada benévola, con el fin de consolarme por este don inmerecido de mi propia indigencia para la que poco importa el hombre provisto que halaga sus mezquinas necesidades, si mi corazón se hubiera rebajado a una tan ofensiva adulación cortesana, es verdad que tendría, entonces, el más profundo desprecio hacía mí mismo».*

En la adolescencia, las palabras justas para decir lo que se transforma se vuelven más o menos caducas; el tiempo se desprende de su desarrollo lineal. Los lazos de causalidad que hacían que ciertos acontecimientos se mantuvieran juntos ceden o se detienen creando espacios vacíos de donde emergen ficciones. Estas ficciones que el adolescente construye para salir del túnel son tentativas de traducir en palabras esto nuevo que aparece en forma de efracción. El psicoanálisis de orientación lacaniana aporta un esclarecimiento inédito sobre este túnel, este tiempo en que el encuentro con la inexistencia del Otro, encuentro siempre contingente, puede llevar a lo peor. Es este tiempo en que el odio de sí mismo empuja a ciertas patologías depresivas o suicidas. El psicoanálisis puede esclarecer el modo en que esta transición acaba siendo una empresa de traducción.

DEL DESPRECIO AL ODIO HACIA SÍ MISMO

Hölderlin y Rimbaud describieron muy bien la pérdida en la que se origina la delicada transición con la que se encuentra todo adolescente cuando se separa del Otro: se encuentra capturado por la nostalgia del goce que permanece ligado al lugar del Otro y por eso nuevo que surge en él y que le reenvía a menudo a una cierta extrañeza, a un real insoportable. El desprecio o el odio hacia sí mismo son las modalidades de respuesta a ese real.

Fuente de una angustia que no es sin objeto, ese real resulta estar en el principio del

sentimiento de vergüenza de sí mismo, de la fobia o de una conducta de riesgo. El momento de separarse, de producirse la disyunción del significante amo ideal que había sostenido hasta entonces al sujeto es crucial y vital. Aunque el adolescente extrae paradójicamente un cierto goce, necesita, sin embargo, separarse de él para pasar de la *mater certissima est* a la *terra incognita*. Cuando es así, la pérdida de este objeto de goce, siempre mítico por el hecho de estar perdido, puede conducir a la fuga, al vagabundeo, a la depresión. Para Freud, la posición depresiva recubre un deseo de muerte hacia sí mismo. Se trata de un episodio de melancolía que ilustra la «mancha negra» evocada por Musil en *Las tribulaciones del estudiante Törless*; pero que puede también representarse al ponerse el sujeto en riesgo, momento en que el sujeto encuentra para sí mismo este deseo de muerte.

Sin embargo, esta posición depresiva es también anunciadora de una relación más verdadera que la de la primera identificación que mantenía al niño en un lazo con el padre todo amor. Éric Laurent²⁸ sitúa ahí una oposición fundamental, que ha provocado un malentendido en el psicoanálisis: «O se piensa la primera identificación por el amor a partir del padre, o se la piensa a partir de lo peor, del desecho, de la parte perdida, no reconocible del goce».

De ahí la importancia de reconocer la función de la mancha negra que permite situar en su lugar preciso la parte de odio hacia sí mismo que todo hombre lleva consigo. «Si distinguimos el derecho y el hecho, es entonces un hecho del hombre que él odia al Otro que hay en él. Para poner a distancia este odio del Otro en nosotros, vale más ponernos a distancia de nuestro semejante de la manera adecuada, en lugar de juntarlo todo, de tratarlo todo como semejante».²⁹

Si para Freud el mundo exterior está al inicio, para Lacan es el Otro el que precede al sujeto y profiere la palabra que comanda, es el Otro el que encarna esta «boca de sombra» mediante la cual Rimbaud designaba a su madre, es el Otro el que reenvía al sujeto a esta parte de él que rechaza, a esta mancha que le convierte la vida en insoportable. El odio es primero con respecto al amor; es lo que ilustra el alumno Törless en el momento de su encuentro con la prostituta Bozena. Son estos mismos sentimientos —desprecio por sí mismo, vergüenza y odio hacia sí mismo— los que llevaron a Paul Nizan a huir de su país, denunciando con virulencia las bellas palabras de los adultos: «Yo tenía veinte años. No dejaré a nadie decir que es la edad más bella de la vida».³⁰ Nizan apoyaba su vergüenza en la traición del padre, traición que lo empujó al rechazo

violento de todos los que estaban en posición de transmisión de un saber o de una autoridad. JeanPaul Sartre, que calificaba a Nizan de «dimisionario del verbo», añade en su prefacio a *Aden Arabie*: «Antes de que se le conduzca por la mano al traspuntín que se le reserva, un adolescente es el infinito, lo indefinido: pasa fácilmente de una doctrina a la otra, ninguna lo retiene, él experimenta la equivalencia de todos los pensamientos...». Para Sartre, las fugas nocturnas de los héroes de Nizan llevan la impronta de las fugas del padre neurasténico, que se marchaba por la noche anunciando su suicidio. Sartre pide que imaginemos los sentimientos de un adolescente que es despertado por su madre durante la noche diciéndole: «Tu padre no está en su habitación; esta vez estoy segura de que va a matarse». Entonces, dice Sartre, la muerte entra en él, «se instala en la encrucijada de todas sus rutas, es el fin y el inicio. Una muerte por anticipado, su padre quiere adelantarse a la llamada, es el sentido y la conclusión de una vida robada». Sartre precisa que su amigo Nizan estaba invadido por esta vida del padre que le poseía como una fuerza extranjera: «La muerte que debía concluir, su padre la infestó». A partir de ahí se instaló en él el odio al Otro, llevándole a la fuga, la depresión y el suicidio. «La meditación de la muerte empuja al suicidio: por vértigo, por impaciencia». Cuando el padre huía sin razón de la casa bajo el acicate del miedo, su hijo «temía por dos muertes en una; la primera, en su inminencia, presagiaba la otra, le concedía su figura de espanto». Cuando el padre gritaba a la muerte, el niño se moría de miedo cada noche. En este retorno a la nada de una vida que fue nada el niño, según Sartre, entrevió su destino: «Todas las cosas están ahora regladas, establecidas, no hay ninguna llamada». Ninguna llamada, ningún *punto desde donde* situar su existencia en perspectiva, únicamente este sentimiento de ser en lo real: «Este joven superfluo, después este cuerpo y nada más». Sin embargo, Nizan se había identificado con la fuerte madurez de otro, nos dice Sartre, pero cuando este otro mostraba sus heridas, Nizan se alienaba *a esta mortal miseria*. «Las errancias indecentes del ingeniero (el padre) se multiplicaron cuando Nizan entraba en su decimoquinto año. Se puso a repetir las sombras locas de su padre: volvió a iniciar sus trayectos nocturnos, sus fugas». Así, ante el fracaso de este padre en hacerse responsable de su propio goce, en mantener esta posición de excepción y de modelo tan necesarios para la identificación constituyente, Nizan se puso a vagabundear por las calles hasta experimentar «que debía morir y separarse de una vez de todos los transeúntes... Conocía esto por un único sentir, por un saber particular y perfecto». Sartre pregunta, entonces: «El padre de Nizan, ¿fue realmente este desconsolado

desertor? No sé nada. En todo caso, su hijo lo veía de este modo: Nizan descubrió o creyó descubrir la razón de las mil resistencias que él tenía hacia su padre: amaba en él al hombre, detestaba la traición».

Para intentar curar esta errancia, se convirtió en el portavoz del Partido Comunista durante el periodo de entreguerras —el padre de Nizan sabía todo sobre la clase obrera pero, según su hijo, la había traicionado, pasando del estado de obrero al de explotador— antes de dejar bruscamente esta función para huir a Aden.

FUGAS Y ERRANCIAS

Ay, aquella vida de mi infancia, carretera rápida a través de las épocas: sobrenaturalmente sobrio, más desinteresado que el mejor de los mendigos, orgulloso de no tener amigos ni país, qué majadería era. —Y acabo de darme cuenta ahora.— Tuve razón en despreciar a esos hombrecillos que no perderían la oportunidad de una caricia, parásitos de la limpieza y la salud de nuestras mujeres, hoy que ellas están tan poco de acuerdo con nosotros. Tuve razón en todos mis desdenes, ¡así que me escapo! ¡Me escapo! Me explico.

ARTHUR RIMBAUD¹

Desde la época de Nizan, las fugas y las errancias no han desaparecido, han quedado conectadas a este tiempo de la adolescencia en sus formas contemporáneas, hoy calificadas frecuentemente de *trastornos de conducta*. Nos parece esencial examinar esta expresión desde un punto de vista ético, el del psicoanálisis, ligada decididamente a la singularidad de la realidad psíquica y opuesta a toda idea de norma preestablecida.

¿Cómo descifrar estas fugas y estas errancias? ¿Cómo situar lo que está en juego respecto a *la ética del bien decir*? Proponemos para esto seguir la indicación que nos daba Lacan calificando la conducta del sujeto de *pantomima*² y examinar las relaciones precisas de la pantomima con el lenguaje.

La pantomima designa de entrada la mímica con la que se acompaña un texto; después, de manera más amplia, el arte de expresarse mediante el gesto sin recurrir al lenguaje. Podríamos hacer aquí la hipótesis de que el trastorno llamado por el conductismo *trastorno de conducta* sería la pantomima de un texto que no nos resulta conocido, que este texto estaría por producir, y que se trata ahí de un «*deber*» más exigente que el que apunta a un simple cambio de actitudes o de conducta.

La pantomima, ¿acompaña a un texto inaccesible o es un lenguaje?

Si el sujeto hace un signo con su conducta, ¿quién puede ser ahí su *partenaire*: la mirada que lo vigila, lo evalúa, lo clasifica, o un discurso que él ignora? Forcluyendo la «cosa psi» las terapias cognitivo-conductuales (TCC),³ que apuntan al retorno al orden de los trastornos de la conducta, se aferran al cuerpo suponiéndole guardar en él una capacidad instintiva de adaptación por reeducar; mientras que el psicoanálisis, suponiendo en el sujeto un texto que soporta su conducta, sostiene la importancia de la psique.

El conductista, aliándose con el discurso del amo, pretende tener la solución para hacer entrar en razón al causante del trastorno frente a la inseguridad que promete. Para él, el causante de trastorno no causa. Ahora bien, el trastorno de la conducta del sujeto es una respuesta frente a la inseguridad del lenguaje que sobrelleva desde su encuentro con el agujero de la significación de la lengua. Nos corresponde entonces entender lo que lo hace reaccionar, ayudándolo a encontrar un *lugar* de referencia para su sufrimiento o elaborar su propia *fórmula*, que tendrá valor de suplencia allí donde lo que se rechaza es la fórmula del Otro. Frente al excedente de goce que invade su cuerpo y le deja fuera de discurso, la fuga o el vagabundeo pueden, en efecto, representar una última tentativa de inscripción en un vínculo social.

¿Cuál es este excedente de goce que Rimbaud evoca en su poema «Sensación»?:

No hablaré, ni pensaré en nada,
Pero el amor infinito me inundará el alma,
Y me iré lejos, muy lejos, tal que un gitano,
Por los campos, feliz como una mujer.⁴

¿Cuál es este excedente al que el sujeto se consagra y que le deja sin una «traducción en imágenes verbales»?⁵ ¿Cómo la letra del poeta consigue frenarle?

Porque ésta es nuestra hipótesis: cuando fracasa el proceso de traducción, el proceso de nominación, surge el trastorno del comportamiento como formación del inconsciente más amplia, más continua de lo que lo es el síntoma freudiano. Allí donde el síntoma opera un anudamiento entre el significante y el cuerpo, una práctica de ruptura condena al sujeto a vagabundear lejos de toda inscripción significante que lo aferre al campo del Otro. Esta práctica puede también ocupar el lugar de un acto —de un trastorno de la

conducta— por el cual el sujeto tiene que separarse del Otro, rehusando pasar por la palabra y por los semblantes que la denuncian.

Invitar a *leer* estos trastornos como pantomimas neuróticas es proponer descifrar la manera en que el sujeto se sitúa frente al deseo del Otro, se separa de él (como en el caso de Lucie mencionado más arriba), lo provoca o lo hacer surgir (como en el caso de Fritz, héroe de las obras de Walser).

UN SIGNO PARA TRATAR O UNA PANTOMIMA POR DESCIFRAR

El inconsciente, una vez percibido, hace objeción no sólo a la unidad de la conciencia, al dominio de la voluntad, sino también a la unidad del ser y del cuerpo. Pone al día pensamientos, representaciones desprovistas de *Yo pienso*, pensamientos sin pensador, saber sin sujeto. Es esto mismo lo que evoca la célebre fórmula de Rimbaud: «*Yo es otro*. Es falso decir: yo pienso: debería decirse se me piensa». ⁶

Para Lacan, el hombre piensa a partir de su imagen; pero, por el hecho de estar atravesado por esta estructura de lenguaje, que recorta su cuerpo, hay una imagen del cuerpo que no tiene nada que ver con la anatomía. Se encuentra también dotado de un inconsciente que, estructurado como un lenguaje, crea en él otra escena que determina algunos de sus actos y de sus síntomas. Es por ello que el sujeto del inconsciente no toca al comportamiento más que por el cuerpo, introduciendo la fórmula de su pensamiento. Situando decididamente el pensamiento del lado del lugar del inconsciente, Lacan hizo también de este lugar el del goce, lugar de la experimentación de la sensación múltiple que Rimbaud había sentido con su «se me piensa». Después de su esfuerzo de poesía, Rimbaud fue tomado por la necesidad de viajar en busca de «un lugar para el reposo» de sus pensamientos: «Tuve que viajar, distraer los hechizos concentrados en mi cerebro». ⁷ Únicamente el lenguaje que incluye en sí mismo una inercia fundamental de reposar sobre «*lalengua*» puede, de manera paradójica, refrenar o emparejar este goce. Diferenciando la *lalengua* del lenguaje, Lacan permite entender cómo el hecho de inscribirse en el lenguaje implica para todo sujeto una mortificación de su *lalengua* íntima y particular: está ahí el lugar de la pulsión de muerte que se aloja en el corazón de todo sujeto. Este neologismo inventado por Lacan sitúa la ética de la psique en el corazón del anudamiento del goce con la lengua.

Es este anudamiento el que el discurso científico del conductismo y del cognitivismo ignora. Las TCC fracasan en entender en qué el inconsciente es el testimonio de un saber que, en gran parte, escapa al ser hablante. Por el hecho de desconocer el lugar central del goce, es decir, la puesta en acto de la pulsión, desconocen lo que empuja al sujeto a la repetición y al pasaje al acto. Ésta es la parte del goce que el sujeto no consiente en modificar por las palabras que le empujan a errar.

Lacan aporta una precisión a la raíz etimológica del verbo *errar*. Esta raíz comporta una convergencia: «*Errar* resulta de la convergencia de *error* con algo que no tiene estrictamente nada que ver, y que está emparentado con ese *errar* del que les acabo de hablar, que es estrictamente la relación con el verbo *iterare*. ¡Y encima *iterare*! Porque si no fuera más que eso, no sería nada. Allí está únicamente por *iter*, que quiere decir viaje. Es precisamente por ello que “caballero errante” es simplemente “caballero itinerante”. Sólo que, sin embargo, *errare* viene de *iterare*, que nada tiene que ver con un viaje, pues *iterare* quiere decir repetir, de *iterum*».⁸ La advertencia de Lacan sobre este «falso amigo» aclara aquí la errancia de Rimbaud: en la etimología misma de la palabra la repetición está presente.

Para Lacan, el *no incauto* desea guardar «su campo libre» con respecto al lenguaje, rehúsa la captura del Otro del lenguaje y, consecuentemente, se encuentra condenado a errar. Tal es el precio de la libertad en la lengua, libertad que lleva, más allá del error, en la errancia de los neologismos, a una verdadera búsqueda de una nueva lengua.

Todos los neologismos inventados por Lacan provocan el pequeño desajuste necesario a la vida del lenguaje, haciendo sonar la resonancia de la palabra, a la manera en que la poesía desprende el brillo de «el escrito en la palabra». Aquí, estos neologismos se distinguen de simples ocurrencias. Si el neologismo afianza la ocurrencia, constituye también el punto de anclaje del recurso a la escritura desde el que se efectúa un paso de sentido: «Les propongo la fórmula del *paso de sentido*; como se dice paso de rosca, el Paso de Susa, el Paso de Calais»,⁹ precisará por otra parte Lacan. Es lo que expresa y realiza la escritura de «apensamiento» a la que Lacan recurre para demostrar la pertinencia de su clínica de los nudos borromeos¹⁰ —la escritura del nudo borromeo, siendo para él un apoyo al pensamiento—, «la escritura es entonces un hacer que da soporte al pensamiento».¹¹ En su lección *La escritura del ego*,¹² Lacan distingue el significante, lo que se modula en la voz, de lo escrito en la palabra que resulta de la precipitación del significante. Es precisamente esto lo que cambia «la mención del

dicho»* del significante y la explicación de su recurso al neologismo. Se ve así cómo el sujeto piensa contra un significante: «Es el sentido que di a la palabra apensamiento. Uno se apoya contra un significante para pensar». ¹³ Esta escritura, que mantiene el equívoco con el apoyo, nos permite entender, como lo escribirá también Rimbaud con su famoso «se me piensa», cómo el sujeto está más pensado que no piensa, y cómo le es necesario apoyarse al mismo tiempo en lo que le llega como pensamiento, como significante impuesto.

Para Lacan, el saber del inconsciente se funda en el goce tomado de la lengua —único soporte del pensamiento—. Por este hecho, el pensamiento ya no puede ser definido únicamente mediante el conocimiento, no es solamente un aparato para aprehender el mundo, el objeto o lo real. Postulando que existen aparatos de conocimientos separados de las exigencias de la libido, el cognitivismo pretende desarrollar un pensamiento objetivo, disociado de todo interés de goce. Niega la revolución freudiana que sitúa la sexualidad infantil en el corazón de toda curiosidad. Su postulado —que el pensamiento pueda ser corregido y la conducta rectificada— es al precio de este rechazo. ¹⁴

Freud había condenado ya la deriva educativa mostrando que la represión *no es* asunto de sociedad, de educación, sino de angustia de castración, y que esta castración no puede ahorrársela ningún ser humano.

El postulado de los cognitivo-conductuales de la existencia de una «salud mental» remite a identificar el cuerpo con el organismo cuando todos los descubrimientos de Freud demuestran que el cuerpo sufriente ignora la anatomía pero no el lenguaje. Excluir la verdad del síntoma, dominar el goce del sujeto, tal es el objetivo de las terapias educativas. Y ante ello, el sujeto forcluido, ligado a lo real del goce siempre singular del síntoma, no cesa de aparecer de nuevo. En esta búsqueda de una causalidad, Freud tuvo siempre en cuenta la elección del sujeto, lo que Lacan llamó enseguida *la insondable decisión del ser*.

No quedarse del psicoanálisis más que con el nombre, negar al sujeto y a la pulsión, someterse a los aportes de la biología moderna, reducir el cuerpo al organismo, asimilar los afectos en general y la angustia en particular a una cuestión de neurotransmisores, todo esto participa de esta misma lógica que aborda la fuga y el vagabundeo como el signo de una delincuencia a tratar en los centros de internamiento de educación reforzada donde el índice de personalidades frágiles (los vagabundos de antes) debe ser corregido.

Fugas y errancias aparecen en el momento en que el sentimiento del vacío atormenta

al adolescente. Separarse de lo que había sido como niño alienado al discurso del Otro, deja al descubierto un vacío, un agujero en la significación. Tratar este vacío saturándolo de los ideales del bienestar de la «pseudo salud mental», pretender regularlo en nombre de la seguridad, conduce a lo peor. Fugas y errancias son síntomas que ponen en evidencia una clínica del ideal del yo en relación con la función del Nombre del Padre. El Nombre del Padre introduce al sujeto en la construcción de ideales a partir del proceso de identificación y abre a la elaboración de su respuesta singular. El ideal del yo equivale al punto de acomodo que estabiliza el sentimiento de la vida, que da al sujeto su *lugar* en el Otro y su *fórmula*. Ahí está el punto de apoyo, el «punto desde donde» el adolescente puede verse digno de ser amado, verse amable para otro que sepa *decir que sí* a lo nuevo, a lo real de la libido que surge en él.

A partir de estos puntos de apoyo conviene descifrar de una u otra forma estos momentos de fuga y de errancias del adolescente. Cuando las crisis de identidad se convierten en crisis de deseo, el adolescente puede, entonces, en nombre de la «verdadera vida», intentar situarse por medio de un acto. Esta dimensión del acto empuja a algunos a *la prisa* —«el yo apremiado» de Rimbaud—, es decir querer poner a prueba el acto, y con una cierta urgencia, incluso con una cierta violencia, la dimensión de verdad de su ser.

LA FUGA DE LUCIE

La fuga de la joven Lucie, explicada desde el psicoanálisis, se inscribe en la relación al Otro para protegerse de este Otro. «Me marché porque mi madre me rayaba la cabeza», tal es el enunciado de Lucie para explicar su fuga. Éste es el origen de esta fuga: una noche, su madre, viendo que se le hacía tarde mientras veía el *reality show Loft Story* le dijo: «¡Acuéstate! Es tarde, es la hora de irse a la cama». Añadió que ella también quería dormir, pues Paul, su nuevo compañero, estaba cansado. «Se acostaron —relata Lucie—, y entonces, en vez de dormir, empezaron a hacer ruido, la cama chirriaba, era insoportable, oía a mi madre gemir. Me levanté y vi a mi hermana Hélène que tenía fiebre y que dormía con los ojos abiertos. No sé lo que me pasó, salí en pijama a las dos de la mañana». Durante otra sesión, Lucie dijo haberse sentido traicionada, abandonada,

«dejada a un lado», y después haberse sentido invadida por el odio hacia su madre: «Quería ir a ver a un juez de niños. Es asqueroso hacer el amor delante de tus hijos».

La promesa que la ataba tácitamente a su madre parecía haberse roto. Frente a este *en-más* de goce oído, Lucie sintió que se caía en un agujero, un vacío que no pudo traducir en palabras. Incapaz de aislarse del ruido oído, o de cerrar su puerta, experimentó este momento como un rechazo de la niña que ella era.

El *acting-out* puntúa aquí el momento en que la puesta en escena de la madre coincide con la escena que Lucie organiza, sin saberlo ella. Ya no consigue separarse del goce que extrajo de allí. El encuentro con el rostro de su hermana y con los ojos abiertos le hizo toparse con algo insoportable, con esta cosa imposible de mirar, esta mancha negra que la mira, que la proyecta lejos de esta escena, y que la empuja a la fuga.

El objeto mirada la propulsa fuera de la escena del deseo del Otro, identificándolo al objeto ya caído, y decepcionado por no ser ya el *niñofalo* que le falta al Otro. Ella se siente entonces reducida a ser este objeto en exceso, del que no puede separarse, lo que le hace salir de la escena. «¿A qué llamamos fuga en el sujeto, siempre puesto más o menos en posición infantil, que allí se lanza, sino a esa salida de escena, esa partida errática hacia el mundo puro donde el sujeto sale a buscar, a reencontrar, algo expulsado, rechazado, por doquier?». Lacan¹⁵ añade que, por supuesto, el sujeto retorna, y que esto puede ser para él la ocasión de hacerse mala sangre. Se hace mala sangre. Lucie, en su relato, constituida en y para el lugar de referencia de su cura, se da importancia, exagera y no puede hacer otra cosa. La salida señala para ella el pasaje de la escena al mundo. Lacan distingue entonces dos registros: de una parte el mundo, el lugar donde lo real se apresura —para Lucie se trata de lo real de su pubertad—; de otra parte el Otro «donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupa su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción». ¹⁶ La fuga está del lado del sujeto, y se la puede tomar como un pasaje al acto, en tanto que éste aparece tachado totalmente por la barra. El sujeto se barra. El movimiento del pasaje al acto es el de la confusión más grande para el sujeto, «con el añadido conductual de la emoción como desorden del movimiento. Es entonces como, desde allí donde está —a saber, del lugar de la escena en que, como sujeto fundamentalmente historizado, puede mantenerse solamente en su estatus de sujeto—, se precipita y bascula fuera de la escena». ¹⁷ Fue en el momento de ser

encontrada en la calle en pijama, y después de que le hubieran preguntado qué es lo que hacía allí, cuando Lucie se escuchó decir: «Quiero ir a casa de mi padre».

La fuga es un momento de evitación de la angustia. Es su *acting-out* que precede el pasaje al acto de la fuga lo que se le aparecerá por descifrar en el marco de su cura: «Mi madre me rayaba la cabeza». Y es una sola vez en la calle y en pijama, después de que le hubieron preguntado qué es lo que hacía allí, cuando se escuchó decir: «Quiero ir a casa de mi padre».

El padre se revela ser la encarnación del *punto desde donde* Lucie podía todavía verse como la niña que Otro cuida. Punto desde donde el goce estrepitoso de su madre, como mujer, la había exiliado y precipitado a la angustia que culmina en el momento del encuentro con el objeto mirada. Ella está implicada con todo su ser a causa del objeto mirada, y de ahí la angustia. Desde entonces, se excluye de la escena para defenderse de esta angustia, pues se siente condenada al exilio, a la errancia. Por otra parte, se reprochará no haber despertado a su hermana para salvarla. Hará falta todo un trayecto alrededor del punto central establecido bajo transferencia para que esta chica se percate de que su exilio fue, en efecto, la consecuencia del despertar de su propia sexualidad, la que le empujaba a ver *Loft Story*. Este resto de goce escuchado la desubjetivaba de su posición de niña, como objeto del Otro, como objeto *a* del Otro, y provocaba el encuentro de este objeto en la mirada con la que se identificaba no sin experimentar una vergüenza que la empujaba a salir de la escena. De entrada, tratará este punto de angustia por el reproche y la culpabilidad de no haber salvado a su hermana, por darse cuenta después de que había querido siempre a su hermana. En esta mirada, lo que la angustiaba era que ya no era la niña que duerme tranquilamente, sino la que se despierta y debe hacerse responsable de la causa de su deseo. La fuga fue al inicio un momento de evitación de la angustia, pero, más tarde, Lucie organizará en el marco de su cura toda una serie de *acting-out* para hacer surgir en el Otro el objeto voz, provocando situaciones límite en las que el otro no podía más que dar la voz, cosa que le llevaba a verificar que era rechazada en todas partes.

LA FUGA DE FRITZ Y LA MANCHA DE TINTA

*L'étang*¹⁸ es un drama en el que Walser pone en escena la fuga de un adolescente y su

suicidio simulado. Fritz se siente rechazado por su madre y sufre la preferencia de ésta por su hermano Paul —«¡es guapo, encantador, es el mejor muchacho del mundo, se podría creer incluso que es el único hijo de la casa!»—. Se queja de que nadie se da cuenta de lo que le pasa: «¡Si mi madre pudiera, una sola vez, ver en el fondo de mi corazón!». Esto le lleva a quedarse al margen: «Aquí estoy, mudo. Ninguna necesidad de la menor palabra».

Encerrado en el armario del granero, para esconderse de su madre y del mundo, Fritz había intentado, sin éxito, poner a prueba el deseo del Otro, ya que nadie se había dado cuenta de su ausencia.

«¿Cómo vivir si se tiene la certeza de que vuestra madre no os quiere?». «Temía a mi madre por lo extrañamente tierna que era cuando hablaba». En efecto, Fritz no está seguro de tener *Una* madre. Este pequeño *dramolet* narra las consecuencias para un sujeto de haber experimentado hasta lo más profundo de su ser, incluso de su alma, que algo del deseo de su madre no ha sido para él simbolizado; que su amor ha quedado para él indecible. Paul, su hermano, tiene todos los derechos; su hermana Klara no para de sacarle de sus casillas. Todo hace pensar que a Fritz le pega su madre, de lo que su hermana se alegra. Sintiendo rechazado por su madre, Fritz se pregunta para qué puede servir el saber vivir.

«Ay, los grandes banquetes familiares, no se puede abrir la boca sin temer ofender al saber vivir». Ni una palabra en la mesa, más que «ruido de cubiertos». Cansado de estar en esta casa donde no se siente ni amado ni reconocido, donde se lamenta desde siempre de pensar en lo mismo, Fritz se marcha para callejear. Se pregunta sobre lo que comporta quedarse en la casa. La verdadera vida, ¿no está fuera? Encuentra entonces a Paul y le dice que la vida no es más que una «chaqueta hecha de pedazos» y que hace falta que vaya a remendarla. Paul cuenta las palabras de Fritz a su hermana Klara —que estaba cansado de vivir, que no valía más que un pedo, y que se dirigía hacia el estanque—. Ella se sorprende de su poca inquietud y se alarma. La inquietud conquista el mundo. Paul corre hacia el estanque: únicamente, la ropa de su hermano y su sombrero flotan en el agua. Fritz, en efecto, había tirado su chaqueta sobre la hierba, había tirado su sombrero al agua, y saltado sobre un abeto desde donde podría así verlo todo.

Fritz, que puso en escena esta fuga y su desaparición, explica cómo quería verificar si su madre se preocupaba por él: «Van a llorar y eso está bien, pues hasta hoy nadie ha llorado nunca por mí. ¿Quizás, entonces, admitirán que también yo valgo alguna cosa?».

Cuando el joven acabó entrando en casa, se sintió tranquilo; su madre le dijo: «Hay que hablar si uno quiere ser comprendido», y él pidió decir más cosas; Fritz le confiesa entonces haber creído que ella no le soportaba. Su madre le responde que, en efecto, él es simplemente el hijo más razonable y sobre todo que es ya *mayor*. Fritz se siente más tranquilo. Su fuga y su ficción le han permitido obtener este *punto desde donde* darse cuenta cómo es para su madre su muchacho, a la vez que un adulto ya.

L'étang es un relato clave para Walser, sobre todo este pasaje al final del texto, donde Fritz, sobre la mesa del comedor, se sirve de una mancha de tinta para recrear la escena del estanque. Nos parece que Walser indica allí cómo el trabajo de escritura está ligado al sufrimiento, hasta el punto en que el sujeto identifica su goce con su ser, y cómo, más que simular su suicidio, el sujeto puede —escogiendo recurrir a la mancha de tinta— conseguir la fijación de este goce en la escritura. El destino de Walser está ligado a la escritura, la delicada transición de su adolescencia, ilustrada en esta pequeña obra de teatro, hizo casar el estanque y la mancha donde pudo transformar un episodio de su vida en ficción.

EL PRÍNCIPE DEL ERRAR

Rimbaud es, como dice Michelle Perrot, el príncipe por excelencia de la juventud.¹⁹ Encarnando la posición del joven adolescente, capaz de romper todo lazo social para vivir a la vez un profundo vagabundeo interior y actos provocadores, se ha convertido en una figura histórica mayor de la cuestión adolescente.²⁰ El muchacho hace de la prisa una de las condiciones de su vida y de su obra; es un pasaje obligado. Querer estar presente para sí mismo y para lo que surge en su ser le empuja, como a sus personajes, a vivir siempre a la última. Su amigo Delahaye cuenta cómo la espera estaba fuera de sus posibilidades: «¿Hace falta que un tiempo tan precioso se pierda?»;²¹ de ahí la necesidad lógica de su vagabundeo. *Una temporada en el infierno* es la escritura de un adolescente apremiado por acabar con el instante presente, que no es ni el del reposo ni el de la gloria. La relación con este instante presente difiere radicalmente del tiempo común: «Aquellos que se apremian... *harán*». Por el hecho de estar ausente para el mundo del Otro, el tiempo no tiene nunca para Rimbaud la duración a la que aspira. Intenta

entonces captar este tiempo mediante la poesía, pero esto fracasa: «No pudiendo captarme en el campo de esta eternidad».

Rápido, hacerlo todo siempre rápido: «¡Rápido!, ¿hay otras vidas? Que venga, que venga / el tiempo en el que uno se enamora».²² La salvación está en la hora de la fuga hacia delante, fuera del tiempo: «Hace falta ser absolutamente moderno».

En su errancia, Rimbaud busca delimitar esta cosa exterior o extranjera, esta sensación, este goce fuera de sentido, que él expresa diciendo querer «buscar la vida».

Anudado enseguida a la cuestión de la escritura —Rimbaud no podía escribir más que marchándose—, su primera fuga, el 31 de agosto de 1870, fue en busca de París, el lugar de la poesía. Pero fue arrestado por la policía por errancia, ya que viajaba sin billete. En el poema «Sensación», el fundamento de su relación con el vagabundeo aflora: «E irá lejos, bien lejos, como un bohemio, por la Naturaleza —feliz como con una mujer». Más allá del famoso periodo de 1876-1877, en que fue a menudo arrestado, el vagar no cesará de acompañar su «sed de sensaciones nuevas»,²³ su búsqueda: «esperaba paseos infinitos, reposo, viajes, aventuras, *bohemiadas*, finalmente».²⁴ Sus cuartetos dan testimonio de ello, están ahí para, según palabras de Baudelaire, «glorificar el vagabundeo mediante la sensación múltiple». El trazado de estos vagabundeos, de *Una temporada en el infierno* a *Abyssinie*, se inscribe bajo el signo del peligro. Su «ruta blanca» donde suena su paso infinitamente: «Soy un peatón y nada más»; su marcha sin fin: «¡Has hecho bien en marcharte, Arthur Rimbaud!, dice un poeta detrás de su seto», nos indican el lugar inaccesible, el lugar buscado por todas partes, referido sin cesar, desplazado, el lugar mismo de la búsqueda del nuevo ser y el nuevo amor.

Rimbaud encarna la figura del «no incauto», aquel del que Lacan dice que se resiste a la captura del espacio del ser hablante, aquel que rehúsa los semblantes del Otro y denuncia la impostura. Si bien buscaba a los que reconocían su talento de poeta, Rimbaud rechazaba la ayuda de los que, diciendo *sí* a lo nuevo que él hacía surgir en la poesía, le habrían abierto la vía de un vínculo social. Verlaine, en 1871, le escribió: «Venid, amada gran alma, se os llama, se os espera», y explicó más tarde cómo un hombre que fue de tal manera el objeto de una también gentil fraternidad, reconocido como un genio que se alza, se convirtió en objeto de oprobio de la gente de letras con su «terrible aspecto, cínico y escandaloso». El joven poeta encarna lo que dice Lacan del hombre libre que rehúsa situar la causa de su deseo en el Otro, pues guarda el objeto del deseo en su bolsillo.

Su vida es entonces la del *viator*,²⁵ que Lacan define como «los que en este bajo mundo —como ellos dicen —están como en el extranjero». Rimbaud nos da el texto de su pantomima en un extracto de *Una temporada en el infierno*. Este poema toma la forma de un debate entre el alma y el cuerpo de un adolescente. El alma se queja del cuerpo, su esposo, su compañero en el infierno. Ella se queja de ser la esclava de este esposo demoníaco que le hace perder la sabiduría y la empuja al exilio, a la tiranía de un goce desarraigado: «He olvidado mi deber humano para seguirlo. ¿Qué vida? La verdadera vida está ausente. No estamos en el mundo. Voy donde haga falta. Y a menudo se vuelve contra mí, yo, la pobre alma. El demonio es un demonio, usted lo sabe, no es un hombre».²⁶

Rimbaud sería entonces uno de los primeros adolescentes modernos, «uno de los primeros fenómenos del gran desajuste espiritual moderno», que ya no encontraba su lugar en los ideales familiares o religiosos, se preguntaba Benjamin Fondane. Él decía: «Se haga lo que se haga, haga lo que haga, Rimbaud no puede escapar a “su caso”. Está destinado para siempre a no vivir más que en las situaciones inexplicables, equívocas, incluso escabrosas. Está destinado para siempre a no ser, allí donde se meta, allí donde se aventure (escriba o se calle, luche o se resigne, se convierta en un iluminado o en un loco muy malvado) más que una cosa insólita, extraña, inclasificable —un gamberro y nada más».²⁷ Lacan, a propósito de los no incautos, evoca un lugar tercero, este lugar del Otro que adquiere paradójicamente cada vez más consistencia de la que tuvo por una insondable decisión del ser, rechazo de inscribirse en el mundo del Otro, rechazo del único país que el sujeto habita, el país del lenguaje en que aloje su ser.

Es lo que ilustra también aquí Fondane: «El hombre honesto hoy, ¿sería forzosamente el gamberro?».²⁸ «Esta pureza en el barro, esta pureza exasperada e irracional, esta antinomia irreductible, esta santidad a contrapelo, esta santidad al revés, ¿se tratará igualmente de la santidad?».²⁹ Haciendo eco de lo que dice Rimbaud: «Soy el santo rezando en la terraza».³⁰

UNA VIDA NO SIN RIESGOS

La vida se empobrece, pierde interés, desde el instante en que no podemos arriesgar lo que fuerza la apuesta suprema, es decir, la vida en sí misma.

SIGMUND FREUD¹

En los últimos años, los adolescentes «expuestos al riesgo» se han convertido en una preocupación mayor de nuestra sociedad hiperliberalizada y del control. La dificultad de transmisión, con la que se encuentran padres y docentes, es para nosotros uno de los factores clave de lo que nos orienta en el encuentro con los adolescentes. La mayor parte ya no son los herederos de una tradición y de una transmisión que se tejía en el transcurso de las generaciones. La falta de referencias tradicionales deja a algunos en la desherencia y los obliga a convertirse en los artesanos del sentido de sus existencias, con la conminación de estar siempre a la altura, de ser siempre más y más eficaces y de obtener excelentes resultados.

El joven, simultaneando la búsqueda de tutela y de autonomía, experimenta su estatuto de sujeto para lo mejor y para lo peor. Tienta la frontera entre el afuera y el adentro, juega con las prohibiciones sociales, estudia su lugar en el seno del mundo en que, por supuesto, todavía no se reconoce. Incomprensible para los otros y también para él mismo, inscribe su experiencia, inefable la mayor parte de las veces, en la ambivalencia o la provocación. Los límites simbólicos en la relación con los otros y con el mundo se dibujan allí donde experimenta la carencia de lo simbólico para decirlo todo sobre su ser.

Estos límites simbólicos le permiten situarse en tanto que *partenaire* activo en el seno del vínculo social, sabiendo lo que puede esperar de los otros y lo que los otros pueden esperar de él. Ser reconocido, tener su lugar en la sociedad, experimentar el sentimiento de su necesidad personal, del valor y del sentido de su vida, ésta es su espera en el momento en que, de manera paradójica, intenta desmarcarse del Otro.

Llevado por este impulso, sostenido por el gusto de vivir, el adolescente está también

en un momento de desconfianza. Muy a menudo, y a causa de esta confianza en el Otro, va hasta el punto de poner en juego su existencia para saber si la vida vale o no la pena de ser vivida. Muchos jóvenes gozan de esta tranquilidad de existir, incluso si han atravesado momentos de duda, y consiguen llegar, sin mayores dilemas, a la edad adulta. Pero algunos, cada vez más numerosos, que no dudan en caer en conductas sintomáticas, llamadas *conductas de riesgo*, dan testimonio de una falta en ser, de un sufrimiento y de la necesidad interior de enfrentarse al mundo para arreglárselas con el malestar de vivir y poner límites necesarios al despliegue de su existencia.

El término *conductas de riesgo*, aplicado a las jóvenes generaciones, designa conductas en las que el rasgo común es la exposición a una probabilidad nada despreciable de accidentarse o de morir, de perjudicar su futuro personal o de poner en peligro su salud: toxicomanía, alcoholismo, velocidad en la carretera, tentativas de suicidio, trastornos alimentarios, fugas, etc. Estas conductas les ponen *en peligro*, alteran sus posibilidades de integración social. El abandono de la escolarización es a veces una consecuencia. Algunas toman la forma de un modo de vivir, otras la de un pasaje al acto.

¿POR QUÉ PONERSE EN PELIGRO?

Las razones de ponerse en peligro son múltiples; tienen su sentido en el interior del trayecto de una historia personal y de la ambivalencia de cada joven en su relación con los otros y con el mundo. Ninguna regularidad permite identificarlas por un rasgo y tampoco existe ninguna receta para prevenirlas. Las conductas de riesgo tienen a veces su origen en el abandono, la indiferencia familiar, el sentimiento de no contar, pero también de sobreprotección, y en la juventud de un gran número de padres que se identifican con sus hijos en una denegación de su responsabilidad de mayores. En ocasiones, la violencia o los abusos sexuales, el desacuerdo de la pareja parental, la hostilidad de un suegro o de una suegra en una familia recompuesta, les exilian de sí mismos. Se trata siempre de una falta de orientación, de unos límites nunca marcados o insuficientemente establecidos. Las conductas de riesgo son solicitudes simbólicas de la muerte en la búsqueda de estos límites, tentativas torpes y dolorosas de entrar en el mundo, de ritualizar el pasaje a la edad adulta, de marcar el momento en que el actuar lo lleva a la dimensión del sentido.

Estas conductas son una manera de asegurarse el valor de su existencia, de rechazar lo más posible el miedo de su inconsistencia y de su insignificancia —tentativas de existir más que de morir—. Manipulando la hipótesis de su muerte, el joven aguza el sentimiento de su libertad, su «libertad libre», desafía el miedo convenciéndose de que subsiste el acceso a una puerta de salida si lo insostenible se impusiera. La muerte entra así en el dominio de su justa potencia y cesa de ser una fuerza de destrucción que le sobrepasa.

EL CUERPO, ¿ES EL LUGAR DE LA IDENTIDAD?

En el momento de la transición de la adolescencia, el cuerpo, que puede inquietar por sus cambios, es el lugar donde se actualizan el problema de la identidad y el de este goce inefable otorgándole una cierta idea sobre él. El joven incuba y lastima su cuerpo, lo cuida y lo maltrata, lo ama y lo odia con una intensidad variable ligada a su historia personal y a la capacidad de su entorno de ofrecer los límites necesarios para refrenar el goce. Cuando faltan estos límites, el joven los busca en la superficie de este cuerpo.² Comprobar estos límites físicos, ponerlos en juego para sentirlos y acostumbrarse a ellos con el fin de que puedan contener el sentimiento de identidad, se ilustra también con el entusiasmo por las marcas corporales, tatuajes, piercings, que pueden llegar hasta heridas corporales deliberadas (incisiones, escarificaciones, etc.). Esto puede analizarse como una voluntad de buscar sus «marcas» con el mundo, con lo más cercano a él, con su cuerpo. Para salvar su piel, se hace una piel nueva.

Estas conductas de riesgo se oponen al riesgo más incisivo de la depresión o de la caída radical del sentido. A pesar de los sufrimientos que conllevan, contienen una vertiente positiva: intentan producir marcas, son la búsqueda de referencias. David Le Breton, en una de sus obras consagradas a las conductas de riesgo,³ se sirve del significativo «palabra-maleta» para destacar el lugar central del riesgo en nuestras sociedades occidentales contemporáneas: «El *riesgo* es una palabra-maleta, una encrucijada donde se cruzan preocupaciones que no dejan a nadie indiferente, en tanto que son inherentes a la vida de nuestras sociedades».⁴ Invita a sus lectores a explorar de manera atenta el contenido de la «maleta» del riesgo. Una invitación tal no puede declinarse.

Más allá del contenido, la *palabra-maleta* sugiere aquí el pasaje, el viaje, la idea de que el riesgo podría ser un trayecto en el que se trata de dejar algo para acceder a otra cosa. El riesgo toma la forma de los «rodeos simbólicos para asegurarse el valor de su existencia».⁵ El sujeto piensa estar en paz con su encuentro con el agujero en el saber, con esta maleta de contrabando —una maleta cerrada a toda declaración al Otro, una maleta para pasar de la infancia a una nueva existencia sin pagar el precio de este pasaje. Pero también una maleta que contiene una «invención»— con la que hacer bricolaje con las soluciones personales, y para que pueda producirse *la más delicada de las transiciones*.

EL RIESGO PARA VIVIR Y EL GUSTO POR VIVIR

Cuando David Le Breton aclara la idea de un riesgo inherente a la condición humana, cuando evoca las múltiples ocasiones de peligro ligadas a la vida cotidiana (elección, distracción, olvido, negligencia, desconocimiento del medio, o torpeza de los otros), da valor a estas manifestaciones del inconsciente que Freud había descrito en la *Psicopatología de la vida cotidiana*, donde la dimensión de la sorpresa, de lo nuevo, tan esencial para el ser humano, da la oportunidad al sujeto de aprehenderse de otra manera. Cuando señala cómo «en el hombre, la existencia es a la vez segura y frágil»,⁶ cuando demuestra cómo, si el sujeto esquivo el carácter inesperado del intercambio con el mundo de la palabra, comprueba la falta del gusto de vivir,⁷ aclara también un dato esencial de la existencia humana: su precariedad de tener que situarse en el campo del Otro, en el campo del significante, allí donde se juega el encuentro con lo inefable.

En 1973, Jacques Lacan, interrogado por Jacques-Alain Miller, aportaba el *gay saber* a la lectura del inconsciente. «El sujeto es siempre feliz [...] Es incluso su definición, puesto que no puede deber nada sino a la suerte, dicho de otra manera, a la fortuna» —y situaba en el principio de la tristeza la «cobardía moral», que caracterizaba como «siendo rechazo del inconsciente».⁸

El gusto por vivir que les falta a numerosos adolescentes constituye un factor importante de las conductas de riesgo, tentativa inconsciente de deshacerse del hastío de vivir —del sentimiento de ocio frente a esta parte inefable que puede experimentarse como vergüenza de sí mismo—. El «riesgo para vivir» de ciertos adolescentes constituye

una solución para habitar con su cuerpo este mundo donde el Otro no existe. La época contemporánea, en la que el cuerpo está valorizado, favorece el aumento de la soledad y del goce solipsista que tiende a un cierto autismo, incluso a una fobia del deseo del Otro —fobia a menudo calificada demasiado rápido fobia social o trastorno de la conducta—. Mediante el acto de ponerse en riesgo, algo del goce del cuerpo pide ser limitado, marcado, regulado, autenticado por una marca simbólica; el orden de la castración ya no resulta operativo. A falta de recibir esta marca del Otro simbólico, el adolescente se la procura él mismo, y de ese modo reclama ser escuchado en su dimensión de sufrimiento, de llamada, de invención y de vida.

Este ponerse en riesgo es también un efecto del discurso en el que jóvenes y adultos están implicados, y las formas de riesgo identificadas por David Le Breton revelan, en efecto, que el ponerse en riesgo de las jóvenes generaciones —que puede inquietar, molestar, generar incompreensión y suscitar rechazo— se inscribe en un acercamiento más general del riesgo marcado por la paradoja, el miedo y la angustia, el ideal de seguridad, habiendo reemplazado progresivamente a la «teología de la catástrofe», de la que la significación se imputaba a la voluntad divina. En el siglo XVIII, esta teología de la catástrofe cede poco a poco el lugar «a una visión laica que sitúa en perspectiva una serie de causalidades nefastas potencialmente previsibles, y entonces evitables, por medio de ciertas precauciones».⁹ Y es a partir de la Liberación —habiendo abierto camino a lo largo del siglo XIX la idea del «Progreso ilimitado»— cuando la preocupación por la seguridad adquiere toda su amplitud, con «el valor creciente otorgado al individuo», para esperar, en la década de 1970, «una dimensión política considerable, mudándose incluso en una ideología del control».¹⁰ Desde entonces, la organización social y cultural «tiende a la erradicación de todo peligro susceptible de perjudicar a sus miembros».¹¹ Diferentes técnicas se ponen en marcha para asegurar la persecución del riesgo: programas de prevención, operaciones de control, medidas de evaluación y de precaución,¹² de las que el resultado paradójico es la negación de toda dimensión subjetiva y la abolición pura y simple de la causalidad psíquica. Poco importa lo que dice el sujeto, la identificación del riesgo se adapta a «un pesimismo metódico» destinado a prever lo peor y a «detener anticipadamente su eventual irrupción».¹³ El ideal de destrucción de todo tipo de riesgo —y de la libertad que le es inherente— de las sociedades occidentales exige localizar y después evaluar las múltiples «ocasiones de peligro por la elección, distracción, olvido, negligencia, desconocimiento del medio, o torpeza de los otros».¹⁴ Cada vacío constituye

la marca de un defecto de control y debe ser subsanado imperativamente. El «riesgo de sorpresa» aparece exclusivamente como un «riesgo negativo» que conviene amordazar.

Desde 1960,¹⁵ Lacan prevenía del peligro de querer correlacionar a un yo fuerte, digamos adaptado, con el lugar dejado vacío por el sujeto. Después de haber puesto en exergo el carácter *determinante* del vacío —que representa *la Cosa*— «en toda forma de sublimación», Lacan subrayaba el valor que puede tomar, en el discurso de la ciencia, el término *Unglauben* (increencia) «utilizado por Freud a propósito de la paranoia y de su relación con la realidad psíquica». En este contexto, precisaba: «En lo referente al descreimiento, hay allí, desde nuestra perspectiva, una posición del discurso que se concibe muy precisamente en relación con la Cosa —la Cosa es allí rechazada en el sentido propio de la *Verwerfung*—. El discurso de la ciencia rechaza la presencia de la Cosa, en la medida en que, desde su perspectiva, se perfila el ideal del saber absoluto». Concluía en estos términos: «[...] lo rechazado en lo simbólico reapareciendo, de acuerdo con mi fórmula, en lo real»...¹⁶

El desarrollo significativo del sentimiento de inseguridad, así como la emergencia y la extensión de «prácticas individuales consagradas a la exposición voluntaria de sí mismo»,¹⁷ constituyen fenómenos de entrada enigmáticos en sociedades que conocen globalmente «un clima de seguridad raramente alcanzado en el hilo de la historia». ¹⁸ Los miedos —que encuentran su relevo en los medios de comunicación— esconden «un miedo probablemente más potente, pero más secreto también, el del riesgo antropológico mayor, la angustia ante el exilio y el vacío que se inscriben en el corazón mismo de lo que era familiar...». ¹⁹

Esta paradoja verifica bien la fórmula de Lacan: cuanto más se quiere erradicar el vacío y el riesgo, queriendo proteger a los individuos, más, de forma lógica, cada sujeto lo produce, ya que es justamente en este vacío donde se origina el deseo que sostiene y se da forma a la dimensión subjetiva del ser.

INVENCIONES Y «BRICOLAJES»

Los procedimientos formales indicadores de conductas a seguir, que tienden hoy a sustituir a los sentidos y valores de la cultura, se revelan insuficientes; conducen a una interferencia de referencias. Para dar un sentido a su vida o hacer frente a las

dificultades, cada uno debe arreglárselas para construirse una manera de «autorreferenciarse».²⁰ Entre todas estas invenciones figura el acto de ponerse en riesgo, a partir de dos facetas: la de la aventura —con sus «nuevos aventureros», deportistas de lo «extremo»— y la de las conductas de riesgo de las jóvenes generaciones. Su denominador común es el de «interrogar simbólicamente a la muerte para saber si vivir vale la pena»,²¹ es decir, desafiar toda problemática de la castración creyendo reducirla a la nada. La búsqueda de los nuevos aventureros apunta a través del riesgo a un «exceso de integración» a menudo recocado, valorado y gestionado como un mercado, mientras que el riesgo buscado por los adolescentes encuentra su origen en «un sufrimiento personal agudo o difuso, una carencia de integración, a falta de un gusto por vivir suficiente».²² «*La aventura* se ha convertido en una figura de la excelencia, un nuevo modelo de referencia»,²³ señala David Le Breton. Valorizada por los medios de comunicación, instala las «nuevas personalidades de sociedad paradójicas que hacen de la aproximación y de evitación de la muerte una fuente última de significación y de valor»,²⁴ y fomenta escritos donde triunfa un nuevo mito narcisista como hinchazón de un yo idealizado.

La emergencia de la valorización del riesgo «aventurero» a escala social, en un contexto de ultra-control, suscita una cuestión comparable a la planteada por Jacques Lacan en 1960 en *La ética del psicoanálisis* a partir de dos casos de sublimación. Retomando la interrogación de Freud en *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos*, Lacan subraya, en efecto, la dificultad de concebir «el progreso» habiendo llegado a la afirmación de la función del padre, «de la que nunca se está seguro», en una época en que la madre ocupaba el lugar preponderante.²⁵ En otro dominio totalmente diferente, pone en evidencia el carácter sorprendente del surgimiento del amor cortés y de la idealización de la Dama, en una época en que nada parecía responder a una liberación de la mujer. La respuesta aportada por Lacan a estas cuestiones nos parece aquí esencial. Si la valorización del padre aparecía en una época en que la madre dominaba, y la de la dama, en una época en que dominaba el amo, la valorización del riesgo, ¿no aparece de manera inconsciente como respuesta en nuestra época en que el seguro y la seguridad dominan? Así, lo real sería puesto en juego por la nominación del padre, de la dama, más tarde del riesgo, significantes capaces de intervenir en este real del vacío de la Cosa: «En suma, es el efecto de la incidencia del significante sobre lo real psíquico lo que está como causa».

Si, según Lacan, «algún malestar en la civilización» se sitúa en el lugar de este vacío de la Cosa —«la creación de la poesía cortés» sería un ejemplo—, proponemos aquí que el gusto por el riesgo y su dominio ocuparían este lugar vacío de la Cosa para el adolescente: «Según el modo de la sublimación [...] un objeto [...] enloquecedor, un *partenaire* inhumano»;²⁶ la figura del riesgo como figura de la Muerte sería entonces uno de los nombres de este vacío.

EL RIESGO POR VIVIR COMO PRUEBA DE LA VERDAD

En los jóvenes, las conductas de riesgo toman la forma de una serie de conductas dispares —toxicomanías, alcoholización, velocidad, fuga, tentativa de suicidio, anorexia, delincuencia, etc.—. Confrontado a la falta de referencias, el sujeto que erra de manera prolongada, y que se enfrenta a menudo a la falta de empleo, se instala en una dolorosa dependencia del Otro que le empuja a arriesgar su vida de manera *real*, poniendo su cuerpo a la prueba de lo *real* de la separación. Busca «en un cuerpo a cuerpo con lo real»²⁷ lo que ya no encuentra en él, a falta de interlocutores que sepan hacerse responsables de su goce. En este reino de la infancia generalizada, el adolescente introduce entonces actos para captar, arriesgándose, el precio de la «verdadera vida»: «Estar identificado como un modo de existir», «poner a prueba el amor de los otros», y presentar ante su mirada el valor de su existencia. Así, reemplaza entonces «lo imposible puesto en palabras».²⁸

Es ahí donde proponemos anudar el diálogo con el sociólogo y el antropólogo. La adolescencia, para tomar los términos ya desarrollados,²⁹ es el momento lógico donde se opera una desconexión para el sujeto entre su ser de niño y su ser de hombre o de mujer y donde surge, de manera inédita, la dimensión del acto en la relación del sujeto con su cuerpo. Este acto, en la medida en que engendra algo nuevo, busca un lugar donde ser autenticado —«operación» esencial para el adolescente—. Para esto último, la fuga representa una «prueba de verdad», pudiendo desembocar en una seguridad mayor en su relación con el mundo más que en la confirmación de su poco peso en su familia.³⁰ David Le Breton subraya también «el valor de lenguaje» del suicidio, «un sufrimiento íntimo que no puede decirse en voz alta», y pone el acento en la necesidad de «descifrar la dimensión de llamada»,³¹ esta parte de inefable que tiene las cualidades de sufrimiento

de las que el sujeto busca separarse. De no conseguirlo, el sujeto utiliza todos los medios para hacerse notar, para «testar sus límites» —de manera íntima, personal— interrogando «metafóricamente a la muerte, haciendo con ella un contrato simbólico que le justifique el hecho de existir».³² No se trata de morir, sino «al contrario, de vivir más»,³³ de encontrar una legitimidad significativa en el Otro y un sentido a su vida.

David Le Breton distingue, finalmente, dos actividades de riesgo en el adolescente: el vértigo y la *blancheur*, cuyo funcionamiento lógico nos parece idéntico. En el vértigo, se trata de obtener algo del vacío a partir de un *plus*. Confundir o borrar las diferencias, crear un desorden provisional para intentar tomar el control de «su existencia en el seno del medio social y cultural regido por reglas precisas»; tal es su fórmula, que encontramos en la toxicomanía, el alcoholismo, la fuga, la delincuencia, la velocidad. *Flipar* es el significante moderno, que ilustra para algunos este *en más*, este *en exceso* de goce, que se trata, después de todo, de limitar. Esta fórmula del vértigo implica un borrado de la identidad personal para sobrepasarla y un aspecto «potencialmente mortífero».³⁴ El adolescente opera allí un acercamiento deliberado a la muerte que le permite ganar un «aumento de sentido» y redoblar «por un tiempo su gusto por vivir». El vértigo, como elección de goce, evoca el *plus de gozar* lacaniano.³⁵

En la *blancheur*, en cambio, el adolescente, que «ha fracasado en el hecho de sostener el sentimiento de su valor personal y de la significación de su existencia»,³⁶ en este famoso *punto desde donde*, «consiente a la deserción del sentido». Ya no hay lugar aquí para provocar la muerte, *pero* sí para abandonarse a ella en un borrado de sí mismo como sujeto del significante: «El individuo se desliza en los intersticios, queda socialmente en una indisponibilidad provisional. Abandona su nombre, su historia, diluye su identidad, se hace transparente». En la *blancheur*, la atracción se ejerce «hacia lo menos»,³⁷ hacia ese objeto *a* que existe sólo en el *intersticio* del significante, que está allí pero *socialmente indisponible*. El hecho de errar evoca esta *blancheur*, al igual que el hecho de hacerse transparente para el Otro, al deseo del Otro, emparejándose con los juegos electrónicos, con el ordenador. Así, Jules, al que recibimos en consulta desde hace dos años, se ha creado un personaje virtual que le sostiene en sus noches de internauta, tan virtual que no experimenta nunca el hambre.

Estas dos figuras del riesgo tienen, sin embargo, una raíz común: la tentación de borrar la diferencia sexual, de contornear el riesgo que cada uno debe encarar en este momento lógico de su existencia.

EL TIEMPO GRAMATICAL DE LA TRANSICIÓN

Hay que ser absolutamente moderno.

ARTHUR RIMBAUD¹

Si *la adolescencia* es ante todo un significante del Otro que sirve para designar este momento particular relativo a un tiempo lógico y gramatical propio de cada uno, está claro que este tiempo, a diferencia del que corresponde a la infancia, que es un tiempo del pasado, es el del presente. El adolescente ha empezado ligado al presente, a lo inmediato, al instante. Los adolescentes están en un momento de verdad de su ser, de un modo en que no lo estuvieron antes y ya no lo estarán después. Para Marc Augé, antropólogo, «es el presente, el pensamiento en el presente que afirma la necesidad del futuro y del pasaje al acto».² Estar ahí, en esa onda, vivir a fondo el instante presente; es eso lo que reivindican los adolescentes bajo el modo de una relación auténtica con su ser. El adolescente, solo o en grupo, está siempre *en presente*.

Proponemos llamar aquí *estilo del tiempo presente*, en homenaje al libro que Peter Utz³ consagró a Walser, este tiempo en el que el adolescente es particularmente más sensible a lo que se oye. La proximidad del otro, la pandilla de amigos, le resulta necesaria para charlar, para intercambiar lo que experimenta como inédito e inaudito en el instante presente. Este instante es el del redescubrimiento del objeto al que había renunciado en el final del Edipo, antes de entrar en el periodo de latencia. Es lo que Rousseau describe como el bramido del mar que precede de lejos a la tormenta», el anuncio tempestuoso, «el murmullo de las pasiones nacientes». Es a este murmullo al que conviene saber decir *sí*, pues si «la fermentación sorda» que recela no es escuchada, si no encuentra su fórmula, lleva la advertencia de la proximidad del peligro. Este peligro, lo conocemos desde Freud con su verdadero rostro: es el de la pulsión, de la que Lacan

señalaba su silencio. Allí donde ello no habla, la pasión naciente murmura alguna cosa que agita el ser.

Esta pulsión no es una simple réplica de las pulsiones de la infancia; en la pubertad, el despertar de la pulsión por lo real biológico se acompaña de la represión del objeto parental que se ve definitivamente condenado como objeto sexual. La pubertad, en esto, es un traumatismo, en el sentido en que viene a hacer «agujero en lo real».⁴

UNA PRESENCIA DELICADA DEL CUERPO

Por *metamorfosis de la pubertad*, Freud designaba la reactualización de las elecciones de la infancia, elecciones de objetos, homosexuales o heterosexuales, elecciones de posición en cuanto a la sexuación; ya sea situándose al servicio de una pulsión parcial, ya sea poniéndose al servicio de una voluntad de goce. El sujeto debe decidir en el momento presente sobre su elección de objeto para su existencia, «lo que ilustra bien la pieza de Shakespeare *El mercader de Venecia*. Esta elección de objeto implica una referencia al sexo, al Otro sexo en su alteridad, al amor no siendo más que elección de un Otro idealizado, *unario*.

En este principio del siglo XXI, una serie de películas americanas, *Long Way Home*, *Mystic River*, *Elephant* y *Ken Park*,⁵ dan testimonio de este momento de pasaje de un estado de experiencia a otro, de la infancia a la edad adulta. Recogiendo a la vez los términos escogidos desde 1906 por Musil para describir este pasaje como un *verdadero ojo del huracán*, una *mancha negra*, los de Freud con la metáfora del *túnel* y, finalmente, el *agujero en el saber* del que habla Lacan, la película realizada por Gus Van Sant, *Elephant*, escenifica el tornado mortífero del pasaje al acto del joven Axel en su instituto de Columbine. Con la indiferencia total de su entorno, este adolescente recibe por correo una verdadera artillería de combate encargada por Internet. Medios ofrecidos como solución a su locura paranoica: borrar a sus camaradas reducidos en su universo mental a manchas que hacer desaparecer.

Estas películas escenifican una presencia inédita del cuerpo, que ilustra cómo este momento de la adolescencia se ha convertido hoy en «la mancha ciega de América». Presencia de los cuerpos en lo que tienen de opaco e inefable, presencia que se resiste a la esclavitud del relato, portadoras de un guirigay pulsional que puede conducir a lo peor

si se desconoce el goce que está en juego, y del que uno de sus nombres es la pulsión de muerte.

El discurso, impotente para emparejar el goce con una cadena significativa que lo articularía al vínculo social, no es ya un auxilio para estos adolescentes. El significante solo se desencadena, perturbando directamente al cuerpo, el lazo con el Otro. Surge entonces «la necesidad de actuar que provoca un desdén hacia todo obstáculo o peligro».⁶

Si es decisivo captar en este periodo de la adolescencia estos momentos de denuncia del Otro, es porque llevan la marca de la infernal ironía del esquizofrénico del que Jacques-Alain Miller⁷ precisa, siguiendo a Lacan, que es «un arma» que permite denunciar la raíz misma de toda relación social. Lacan, respondiendo a los estudiantes de filosofía, hacía referencia a su clínica para decir que la función social de la enfermedad mental es la ironía: «Cuando ustedes tengan la práctica del esquizofrénico, sabrán la ironía que lo arma, llevando la raíz de toda relación social».⁸

Incluso si los sujetos buscan, a través del hecho de ponerse en riesgo o del rechazo del Otro, dirigirse a un otro mítico e inalcanzable, la puesta en juego de su cuerpo depende de la manera en que el lenguaje les sirva o no para defenderse de lo real. Es importante entonces saber que ponerse en riesgo o rechazar al Otro no son equivalentes, pero revelan la estructura de la personalidad. Para los que saben defenderse de lo real mediante lo simbólico, la puesta en juego es a menudo una escapatoria. Para otros, aquellos para los que lo simbólico es el equivalente de lo real, la puesta en juego de su cuerpo puede conducir a su desaparición en lo real.

II

EL DESPERTAR Y EL EXILIO

¿QUÉ DECIR DE LO IMPOSIBLE DEL DESPERTAR Y DEL EXILIO?

Cuando se despierta la pubertad, el hombre se extravía en sus primeros movimientos, sin que estos extravíos acarreen un mal duradero.

SIGMUND FREUD¹

Proponemos abordar ahora la pubertad desde el hilo de la experiencia clínica de Freud, experiencia de palabra inédita ofrecida a los que se encontraban en *impasse* en el «malestar de nuestra civilización», permaneciendo en compañía de los poetas y los escritores.

La experiencia del psicoanálisis permite a los adolescentes darse cuenta de que aquello de lo que dicen sufrir o actuar en este momento de crisis es el reflejo nuevo que los agita. Después del descubrimiento de Freud, lo real de la pubertad no puede reducirse a un simple aumento hormonal. Lo que Freud nombró como libido es el nombre del órgano en juego en la pubertad —órgano del goce—. ² Haciendo de la libido un órgano *fuera del cuerpo*, Freud, y después Lacan, designan en el ser esta parte del organismo que es goce y que se mantiene como extranjera para el cuerpo y que no se anuda a la palabra. En el momento de la pubertad, el sujeto, el cuerpo del cual se transforma, afronta esta parte desconocida ante la cual las palabras desfallecen hasta el punto de enfrentarse a un imposible de decir que la clínica nos enseña.

NO HAY DESPERTAR SIN EXILIO

En su prefacio al *El despertar de la primavera*, ³ Lacan aborda este episodio crucial de la pubertad en que la sexualidad, más que producir sentido, hace agujero en lo real, desentona, deja mancha en el cuadro.

Lo «real del psicoanálisis» es lo que Lacan descubrió en la práctica de su clínica cotidiana con sus pacientes y a través de la obra de Freud. Este real reside en el famoso enunciado «no hay relación sexual», que se esclarece con lo que podría ser su correlato «pero hay goce».

«No hay relación sexual» significa que para todo sujeto, por el hecho de estar atravesado por el lenguaje, el goce, como tal, atañe al régimen del Uno; es, en el fondo, ideal y solitario, no estableciendo ninguna relación con el Otro. Aunque el sujeto crea en la experiencia de una relación sexual posible, el goce del cuerpo del Otro se encuentra con un *impasse*, con un imposible, con una *no-relación*.

Cuando se dice que no hay relación sexual, se imagina que esto se encarna sobre todo en la relación del hombre y de la mujer, que ahí no hay nada escrito, por lo que el sujeto inventa. Pero es también así en toda relación del hombre con sus objetos de goce (oral, anal, etc.), en tanto vienen a ocupar este lugar —lo que Lacan empieza a delimitar a partir de su texto sobre *La familia*—⁴ y que el sujeto debe también inventar la manera como hacer ante ello. Esto quiere decir que no está inscrito en el instinto y, por tanto, hay lugar para la invención humana, para la invención del mundo simbólico, precisamente porque en este lugar nada está escrito. En la pubertad, el sujeto se topa de manera lógica, y en su inconsciente, con esta no-relación sexual. La dificultad está en saber qué hacer en cuanto al sexo. Para el ser humano, a diferencia con el animal, no existe ningún saber en lo real en cuanto al sexo, en cuanto a lo que complementa los sexos. Privado de la solución animal del instinto pero invadido por la pulsión a causa de su inserción en el lenguaje, el sujeto encuentra como estructura este agujero, este vacío en la relación entre un hombre y una mujer. No existe ninguna relación, en el sentido matemático del término, o de un saber instituido y constituido, ninguna ecuación mensurable. Ninguna palabra conviene a lo que se modifica en el adolescente en su cuerpo y al encuentro con el Otro sexo. El sujeto no dispone de ninguna respuesta ya preparada frente al guirigay pulsional. Este real suscita sin embargo el despertar de fantasmas y de sueños que conducen al sujeto a un cierto exilio —«El púber en el que circula la sangre del exilio y del padre».⁵

De ahí la paradoja fundamental del adolescente que permite entender por qué, cuando se habla de crisis, se trata de lo que despierta lo real de la sexualidad, que en lugar de hacer posible la relación sexual, tal y como se podría esperar, suscita en nombre de la causa un goce de los fantasmas que lo alejan de ello. El exilio del sujeto se presenta ahí

más claramente. Hay, de entrada, el exilio fundamental del sujeto con relación al hecho de situarse como serhablante en el lenguaje, lo que lo exilia de su simple naturaleza de ser vivo y lo obliga a renunciar al goce primitivo del viviente para representarse en las palabras. Después está el exilio en la adolescencia: debido a lo real de la pubertad, el sujeto está exiliado de su cuerpo de niño y de las palabras de su infancia, sin poder decir lo que le pasa. La paradoja a la que se enfrenta entonces en su encuentro con el Otro sexo es el exilio de su propio goce que, en lugar de producir la relación con el Otro, lo exilia todavía más en una soledad que no puede traducir en palabras. Es el *troumatisme** de la sexualidad en tanto que es ella la que hace agujero en lo real. Este exilio fue bien descrito por Henri Thomas, quien dio la fórmula justa titulando uno de sus libros *¿Tengo yo una parte?*,⁶ y en el que muestra cómo el paraíso de los amores infantiles, rápidamente olvidados por el niño, atormenta más tarde al sujeto exiliado de su patria de la infancia, y le abre, en el momento de su adolescencia, «su patria escondida», o sea, el lenguaje.

El despertar de la sexualidad confronta al sujeto a un goce desconocido, una *terra incognita* en la que se encuentra exiliado y que no sabe cómo traducir: «Vemos sobre todo cómo el misterio sexual emerge, al inicio de manera imprecisa, después, poco a poco tomando enteramente posesión del alma infantil. Vemos así el prejuicio que da al niño la conciencia de sus conocimientos escondidos, prejuicio que consigue progresivamente vencer».⁷

La pubertad presenta entonces para Freud todos los caracteres de un síntoma, metáfora de la relación sexual que no existe pero sobre todo respuesta del real que está en juego ahí con el modo particular de cada uno. El adolescente está preso de una lucha en contra de las pulsiones parciales, la batalla causa estragos en el punto en que el sujeto debe identificarse con los ideales de su sexo. Desde ese momento, el adolescente puede ser tratado como la respuesta sintomática del sujeto cuando la libido,⁸ escapando a todo entendimiento, lo reenvía en el mejor de los casos a su soledad,⁹ en el peor, a la errancia o al sentimiento de ser un incomprendido del Otro.

El cuerpo se convierte en el lugar de la experiencia del defecto en el saber que empuja al sujeto a inventar en el lenguaje una manera inédita de nombrar lo que le sobreviene — aquello que Hölderlin presenta en su *Vocation du poète*—. ¹⁰ La tarea del adolescente es la de tener que inventar este anudamiento con el fin de gestionar la alteridad radical del

Otro sexo. De ahí la importancia de saber escuchar la respuesta singular que cada sujeto aporta.

¿QUÉ HACER CON EL CUERPO QUE SE TIENE, LUGAR DE LA TENSION ENTRE LA FUERZA VIVA Y EL IDEAL?

¿Cómo cernir este real a partir del cuerpo del adolescente y la manera en que el anudamiento, que le había sostenido hasta ese momento como niño, se desanuda? En la adolescencia se reactualiza la subversión freudiana, la que Lacan designa como la consideración, más allá del ser para la muerte, del ser para el sexo. El anudamiento de la imagen del cuerpo con el cuerpo pulsional, que había sostenido hasta entonces el cuerpo simbólico del niño, se modifica. El cuerpo, tomado como semblante fálico, es decir, como sustituto de lo que le falta a la mujer y como equivalente del deseo de lo que le falta, se encuentra perturbado por la efracción del goce: el adolescente pierde entonces este sostén imaginario.

La lógica exclusivamente fálica cede frente a otra lógica en la que hay que situarse por fuera de su familia. Así, en *El despertar de la primavera*, Wedekind escenifica estas dos lógicas: si bien Moritz encuentra aún la ayuda de un ideal fálico, Melchior se lanza, no sin riesgo, a la zona en la que el saber falta. Para empezar, es el despertar de sus sueños el que, según Wedekind, lleva a los dos chicos a soñar con hacer el amor con las chicas.

Todos los mitos y los relatos literarios de los amores adolescentes están ahí para marcar y enmascarar el encuentro torpe y misterioso con el *partenaire*.

La caída de la identificación fálica en la que el adolescente se refugiaba como niño, se efectúa bajo el modo de una *tyché*, y le confronta a la libido, es decir, al cuerpo en su dimensión pulsional, tomado como objeto *a*, al cuerpo que pierde entonces toda legibilidad y se vuelve indeleble; es lo que nombramos como la mancha negra. Esto indeleble puede ser insoportable para ciertos adolescentes, para los que, lo hemos visto, la fascinación por las marcas inscritas en el cuerpo —tatuajes, piercings— es una tentativa de inscribir los límites que no reciben ya del Otro.

ENTRE PASIÓN Y RAZÓN

La tensión fundamental que atraviesa el adolescente tiene lugar entre el ideal y el objeto, entre pasión y razón. Esta tensión entre sentido y sensación corporal, «naturaleza» y cultura, entre lo que del objeto *a* está tomado en la pulsión y el ideal sublimatorio, atraviesa toda la clínica del adolescente. Esta tensión necesita de nuestra parte una atención particular para estos sujetos que corren el riesgo de ser arrastrados por la atracción del acto, en un cortocircuito del Otro —acto que permite al sujeto hacerse correlato, *corporrealizarse*¹¹ en un objeto de goce—. El objeto pulsional, el objeto de goce, es lo que Hölderlin nombra como nuestras fuerzas. Ocupa entonces la parte principal de la escena y agujerea el escenario que lo sostenía hasta ese momento. Algunos sujetos se identifican con este vacío bajo el modo de la nada o del desecho; otros entran en la vía del narcisismo del cuerpo, como lugar de la sensación fuera de sentido, de la fuerza viva.

Hölderlin, en *Fragment Thalia*¹² aprehende esta tensión a partir de la oposición entre, por una parte, la organización natural y, por otra, la cultura extrema —«la extrema simplicidad en la que sólo por medio de la organización natural, sin que tengamos que estar si quiera, nuestras necesidades se encuentran en acuerdo consigo mismas, con nuestras fuerzas y con el conjunto de nuestras relaciones; y el extremo cultural, donde se espera el mismo resultado, las necesidades y las fuerzas son infinitamente más grandes y más complejas gracias a la organización que estamos en condiciones de darnos»—. ¹³ Según él, ninguna solución está preparada para salir de esta tensión entre el objeto —la organización natural— y el ideal —la extrema cultura— «según la libre voluntad de cada uno de decidir», lo que, como sabe el poeta y el psicoanalista, escapa a toda dimensión estadística o evaluadora. El gran mito de Hölderlin, el centro incandescente de su poesía —«el defecto de Dios es nuestra seguridad»— es este gesto de cambio magistral por el que se hace de la ausencia de Dios, del desmoronamiento del discurso establecido por el Otro, la base misma de la lengua poética.

Este defecto de Dios abre la vía al poeta para el reconocimiento de un real a partir del cual Lacan funda el resorte de la acción del psicoanalista, acción fundada ya no sobre el amor de Dios, sino sobre el del saber de la verdad pulsional en juego para cada uno. Lacan, siguiendo a Freud, no cree en el saber absoluto, sino en la incompletud. Esta incompletud se opone a todo proceso de idealización. Tener en cuenta el defecto del Otro (de Dios para Hölderlin) produce lo que Lacan llama «significante de la falta del Otro» (es decir, S de gran O barrada) que revela lo real propio de cada uno. La delicada

transición de la adolescencia tiene que ver con el encuentro con este real, momento en el que la angustia, el desasosiego, el aburrimiento, la soledad y el afecto de vergüenza se sitúan en el primer plano de la escena.

Si Freud escogió el término de metamorfosis para hablar de la pubertad, es para subrayar que este momento lógico, reactualizando ciertas elecciones de la infancia, efectúa una puesta en juego de la pulsión. Desde este lado, la adolescencia es metafórica por ser la sustitución de un significante por otro. Pero es importante no olvidar el objeto metonímico, el de la pulsión, que aparece ahí para hacer efracción en lo real, exigiendo al sujeto, de manera superyoica, siempre más satisfacción.

Es este objeto el que Lacan designará con la letra *a*, para subrayar su estatuto lógico: formando parte de la estructura del sujeto, este objeto pulsional concierne a un real que escapa a toda representación significativa, y produce una mancha en su significación del mundo. Pudiendo causar el deseo, puede también ser lo que produzca la miseria del sujeto, empujándolo, paradójicamente, a exigir siempre más libertad, más derecho de vivir y animando su fascinación por una posición de riesgo imperativa. Si en el horizonte la salida de una satisfacción Otra sostiene la dimensión del acto, el objeto de goce lleva al adolescente a buscar allí también una salida significativa para nombrar su parte inefable.

¿CÓMO DECIR SÍ A LO NUEVO QUE SURGE?

El declive, hoy, de la función paterna y el descrédito otorgado a algunos discursos ponen en peligro el mantenimiento de la autoridad auténtica. Hasta ahora, la función de excepción del padre, anudando la ley al deseo, demostraba cómo él se las arreglaba con su propio goce —en su vida privada, sabiendo cómo hacer con su mujer, la madre de sus hijos, la que causa su deseo; o en su vida pública, ofreciendo puntos de referencia en los que anclar el respeto y un cierto uso de la lengua—. Saber arreglárselas con el goce encarnándolo en una manera de vivir y de hablar susceptible de sostener un lugar de identificación posible daba deseo al respeto y al amor. La caída de esta función del Nombre del Padre provoca la caída de los ideales y precipita al sujeto en un desasosiego tal que puede llevarlo a querer salir de la escena del mundo. Musil lo ilustra magistralmente en *Las tribulaciones del estudiante Törless*.

¿Cómo hacer acto de presencia para autentificar, mediante su palabra, esta nueva vía

del adolescente, sabiendo decir que sí a la metamorfosis que él traduce con sus propias palabras?¹⁴

El psicoanálisis nos enseña la importancia de la función del padre, además de la de la nominación durante los tres tiempos del Edipo. En efecto, el padre edipiano de Freud, el que se interpone entre el niño y su madre, encarna esta Ley de la que Lacan reveló la función lógica llamándola «el Nombre del Padre». El padre es entonces el que, dando su Nombre al deseo de la madre, dice no al goce de la madre o/y del niño y anuda así el deseo a la Ley. Pero, mediante este mismo anudamiento, es también para Lacan el que dice sí a lo nuevo.

Jacques-Alain Miller nos ha mostrado el interés de orientarse a partir de la posición que adopta el adolescente en este tercer tiempo del Edipo, el del padre que dice sí y cuya función opera según la modalidad del Otro del *Witz*. El *Witz* (el chiste) designa una invención, un mensaje que no es un elemento del código signifiante. Surgido en la sorpresa de un intercambio con el Otro, tiene el valor de neologismo. Debe ser aceptado por el Otro para ser reconocido entonces en su valor de *Witz*, de signifiante nuevo que puede ser transmitido a un tercero, y que Freud nombra la *dritte Person*. El Nombre del Padre ocupa esta función para el sujeto: es el Otro que puede reconocer el valor de invención, aceptar con un sí el nombre, el proyecto, el ideal, incluso el síntoma mediante el cual el sujeto responde, se singulariza. Así, Lacan presenta un uso preciso del Nombre del Padre haciéndolo equivalente al instrumento del que el sujeto puede pasar «a condición de servirse de él».¹⁵

En lo sucesivo de su enseñanza, Lacan pluraliza esta función hablando de los nombres del padre y extrayendo de ahí un neologismo: los *no-incautos-yerran*.^{*} De esta manera, subraya la importancia para todo sujeto de consentir situarse en la lógica de los semblantes. El Nombre del Padre es entonces un signifiante que abre la vía a las significaciones del deseo a partir de la existencia. La nueva vía propuesta por este tercer tiempo del Edipo, esta concepción inédita del Nombre del Padre y, finalmente, su pluralización en nombres del padre, aclaran la constitución de los ideales a partir de procesos identificatorios y sobre todo el *punto desde donde*, que hemos introducido anteriormente. Este *punto desde donde*, que se apoya en esta función signifiante, es el «lugar» que permite al sujeto llegar a autenticar la construcción de su respuesta singular, de su «fórmula». Es una respuesta tan singular que le hará falta reformularla en el momento del encuentro con la no-relación sexual. En este punto preciso, el adolescente

moderno sitúa lo que hemos llamado su síntoma, es decir su «demanda de respeto».¹⁶
Es aquí también donde se juega para algunos una forma de provocación lingüística.

LA LECCIÓN DE MUSIL

Este impulso absurdo del cuerpo y del ama, esta bala de cañón que alcanza su blanco haciéndola estallar, sí, ¡es realmente la vida de un hombre! No se puede, al salir de la infancia, estrangular indefinidamente al prójimo. Si bien los volcanes cambian poco de lugar, su lava recorre el gran vacío del mundo y le aporta virtudes que cantan en sus penas.

RENÉ CHAR¹

En su relato *Las tribulaciones del estudiante Törless*,² Musil explica el sentimiento del despertar y del exilio del adolescente, y demuestra en qué se articula este último con el encuentro de lo sexual —que exterritorializa al sujeto de su infancia— y prevalece sobre la separación de su familia, de su casa y de su país.

El joven Törless vive como un exilio la decisión de sus padres de haberle colocado en una escuela privada lejos de la ciudad, con la intención de preservarlo de las «influencia perniciosas de las grandes ciudades».

«Ni las horas de clase ni los juegos que se practicaban en el césped del vasto parque, ni las otras distracciones que el establecimiento ofrecía a sus internos, consiguieron cautivarlo».³ Le parecía que todo existía a través de una especie de velo. No vivía más que gracias a las cartas que enviaba a su casa casi de manera cotidiana. Esta relación epistolar es el punto de referencia que le anuda al discurso del Otro parental —y le da el sentimiento de pertenecer a alguien, de «llevar oculta una llave de oro con la cual, cuando nadie lo viera, podría abrir el portón de maravillosos jardines»—. ⁴ Este jardín es el paraíso artificial por el que el sujeto se sostiene en su familia, en esta parte de la infancia que lo reenvía a un real inefable detrás del cual Törless siente que una nostalgia aumenta y le atormenta «porque sus ardientes llamas le dolían y al mismo tiempo le deleitaban».⁵

Esta nostalgia, si cede, deja en el alma del joven *un gran vacío*, signo de la pérdida de «alguna cosa que había florecido en él bajo el abrigo de un sufrimiento».

Este sufrimiento, al que él se aferra, es el *elemento heterogéneo positivo de más* que Lacan llamó *goce*. El goce ocupa un lugar central en cada ser humano que lo experimenta como un sufrimiento, un peso que le hace la vida a veces insoportable, o que le despierta el sentimiento de una cierta extrañeza.

El sufrimiento de Törless sigue «los síntomas de una evolución psíquica determinada». El joven está sin referencias, busca «vanamente encontrar, aquí y allá, algo nuevo que pudiera servirle de apoyo». ⁶ Este elemento va a presentarse bajo la figura de un joven príncipe que encarnará una suerte de yo ideal en el que Törless discierne «otra especie de hombre» capaz de ayudarlo frente a su falta en ser.

La frecuentación de este príncipe, alumno de su escuela, dibuja un lugar nuevo «fuente de delicados goces psicológicos». ⁷ Este príncipe, por su valor de *insignia*, y por su voz —objeto de suplencia de la falta percibida— llena, por un tiempo, al joven Törless. Este encuentro con este objeto del deseo del Otro que es la voz, marca «el despertar de la primavera» para Törless. Desde entonces, el objeto voz constituye para él el núcleo duro de la organización de su goce, que volverá a encontrar más tarde durante una estancia en casa de sus padres. En ese momento, se elevará desde un hotel vecino ⁸ la voz de una cantante de la que se enamorará.

Después de haber constituido para Törless una forma de apoyo, este príncipe, con el que tuvo una desavenencia que les separó, va a despertar en el joven una forma *de incertidumbre interior*.

EL CUERPO COMO LUGAR DE LA EXPERIENCIA

La dimensión de goce del cuerpo ocupa la escena principal del adolescente. Consagrarse al deporte, tener una *aventura amorosa novelesca*, o incluso ser violento y encontrar la solución del *acting-out* o del pasaje al acto, se presentan como salidas a momentos de *impasse* o de desasosiego. Así, Törless se encariña con Beineberg y von Reiting, ya que su violencia impresiona en su timidez, común en muchos adolescentes, y que Musil liga a la *materia sexual* y a la naturaleza particular de su sensualidad, que adquiere una *coloración más sombría que la de sus amigos*.

Paradójicamente, el encuentro imposible con el Otro sexo tendrá lugar por medio de Bozena, la prostituta que atormenta a Törless y le recuerda algunas pinturas que había visto de niño sin comprenderlas bien y delante de las cuales había esperado en vano a que alguna cosa *sorprendente* se produjera. «Las palabras no explicaban la cosa; las palabras la hacían más grave de lo que era; era algo realmente sordo, una sensación de asfixia en la garganta, un pensamiento apenas comprensible y que no tomaría esta forma a no ser que se insistiera en traducirla en palabras».⁹

Freud, en su carta a Fliess,¹⁰ describe este excedente de sensualidad que «impide la traducción en imágenes verbales». Explica que lo que queda sin traducir permanece en un estado de huellas mnémicas susceptibles de liberar una cierta energía en el momento del despertar de una escena sexual.

«Entonces, ¿sentimos nostalgia?». Esta frase lanzada por von Reiting da a Törless el sentimiento de haber sido sorprendido en el corazón de su pensamiento, allí donde se muestra el sentimiento del exilio propio de todo adolescente —y lo sumerge en una especie de embriaguez mística, embriaguez que va a conducirlo a experimentar de una manera nueva la función paterna.

LA RAREZA DE UN PADRE

Es una conversación con Beineberg lo que va a desvelar a Törless el límite de la función paterna actualizando la rareza de un padre —rareza que dirige a cada sujeto a la dimensión a veces angustiante de su propia individualidad—. Beineberg habla entonces de su padre, oficial de la armada y «raramente» apasionado de las lecturas esotéricas. Escuchando hablar a su compañero, a Törless le parece también raro su propio padre. Rareza que le precipita al lado fuera de sentido de su propia libido que, hasta ese momento, se situaba bajo la significación paterna.

La relación entre esta libido y esta rareza del padre es destacable, en tanto que suscita en el hijo una *expectativa fantástica*: «Esa particularidad del padre, que acaso no hubiera sido otra cosa que la última parte recóndita de la individualidad que cada ser humano —siquiera en la elección de sus ropas— tiene que crearse para tener algo que lo distinga de los demás, era en el hijo la firme creencia de que podría asegurarse una posición de predominio gracias a fuerzas espirituales extraordinarias».¹¹

El encuentro se realiza para Törless bajo el modo de la *tyché* a partir de la rara repugnancia que siente por Beineberg. En esta conversación sobre sus padres, la mirada de Törless queda capturada por las manos de su amigo, que no cesa de observar mientras aquél habla: «Tenían algo obsceno; ésta era acaso la explicación correcta. Y también había algo de obsceno en la impresión que daban los movimientos dislocados del cuerpo. Sólo que en las manos esa impresión de obscenidad parecía concentrarse e irradiarse desde allí como el presentimiento de un contacto. El propio Törless estaba sorprendido y un poco asustado de su ocurrencia. Porque, en efecto, ya era la segunda vez en ese día que, inadvertidamente y sin que hubiera una relación visible, algo sexual se le metía en el pensamiento». ¹² La indicación de Musil es preciosa al revelarnos cómo el *elemento sexual*, siempre extraño para el sujeto, se manifiesta de manera insidiosa y lo confronta a un callejón sin salida, sin solución significativa, sin palabras.

Es entonces cuando se presenta la salida del insulto. Este insulto, que se dirige al ser del otro, es de hecho una tentativa del sujeto de metaforizar el *en más* de goce encontrado en la forma de un estremecimiento, para separarse excluyéndolo, proyectándolo hacia este otro: «Törless ardía de deseo de cubrir de injurias a su compañero, pero las palabras le faltaban». ¹³

UNA VIVENCIA QUE NO PUEDE SER TRADUCIDA

Después de esta efracción de lo real, que vino a desubjetivarle de su posición infantil, Törless examina la dimensión de la verdad. Verdad que, a menudo, ya no es una garantía para el Otro, y deja al sujeto sin orientación, presa de la angustia. ¿Qué hacer con este real surgido en el corazón de su ser? Le viene a la mente entonces a este joven «este instante de extrema tranquilidad que precede inmediatamente a la oscuridad total». ¹⁴ Este defecto del Otro percibido despierta el sentimiento de una soledad fundamental vivida por el sujeto bajo el modo de un *dejado plantado*. Musil indica muy bien cómo Törless asocia este sentimiento al momento que Lacan describía como «la paz de la tarde», momento en que el cielo se oscurece y cuando, frente a un cierto silencio de la naturaleza, el sujeto se encuentra más sensible a su propia soledad.

Un recuerdo infantil muy preciso, el del encuentro fundamental con la soledad del ser, se le aparece: «Yo era muy pequeño y jugaba una vez en el bosque a esa hora. La

muchacha que me cuidaba se había alejado. Yo no lo sabía y creía que la tenía cerca. De pronto algo me obligó a mirar en derredor. Sentí que estaba solo. Sobrevino de pronto un gran silencio, y cuando paseé la mirada, me pareció que me estaban contemplando los árboles, silenciosamente, dispuestos en círculo. Rompí a llorar. Me sentí tan abandonado por los mayores, a merced de seres inanimados».¹⁵ El niño está ahí, inmerso en la *inseguridad lingüística* que constituye este momento del encuentro con la falta del Otro, este momento en que, en el lenguaje, *una vivencia no puede ser traducida*.

La soledad del adolescente es inherente a esta parte silenciosa del lenguaje, esta parte de la pulsión que anuda el cuerpo viviente con la estructura de la lengua. El sujeto se sostiene en esta falta en ser que le confronta a la vez con un vacío y con la sensación experimentada como estado de ánimo. Es este punto de goce indeleble el que produce la miseria del sujeto y lo atrae hacia un sufrimiento masoquista. Ese punto de goce es, a falta de traducción, lo que lo confronta a su pulsión, a *un lenguaje que no podemos percibir*: «Separado de sí mismo así como de los otros»,¹⁶ separado de su propia división.

Otro recuerdo ligado al padre confronta a Törless con lo arbitrario del significante: «[...] hallándose con su padre frente a un paisaje, él había exclamado: ¡Oh, qué hermoso!». Se acuerda de la escena, de las palabras y, mejor aún, del sentimiento de culpabilidad que había acompañado a su patética mentira, ya que se trataba de un «mentir sin saber cómo». El recuerdo de la criada (en el lugar de madre) quedó fijado al abandono (fue dejado plantado) y a la presencia inquietante, el del padre; la del padre, al sentimiento inconsciente de culpabilidad frente a lo que siente y dice experimentar como «molestia», versión neurótica de la vergüenza ante el encuentro con este goce fuera-de-sentido, que le concede esta posición de «el incomprendido» en la que se encuentra el odio de sí mismo del que goza sin saberlo hasta el punto de hacer de ello su síntoma.

LA PASIÓN DEL ODIO

Musil vincula entonces el *dejado plantado* con la mentira evocada justo antes, pero sobre todo muestra, de manera evidente, la relación entre el *sin saber cómo* y la *soledad redoblada*.

Musil evoca la primera pasión del adolescente en estos términos: «[...] primera pasión

de la edad de hombre, que no es un amor por tal o tal, sino odio hacia todos. El sentimiento de no ser comprendido por el mundo y el hecho de no comprenderlo, lejos de acompañar simplemente la primera pasión es la única y necesaria causa. Y esta pasión no es más que una huida en la que ser dos no significa más que una soledad redoblada».¹⁷

Las visitas a la prostituta Bozena se habían convertido para Törless en «su única, su secreta alegría».¹⁸ En este momento se afianza en él una «necesidad de lo furtivo» que le preocupa. Estos encuentros se convierten en una especie de ritual cruel «que había exigido el sacrificio de sí mismo»¹⁹ y del que no puede, sin embargo, prescindir. Está invadido por una pasión que lo engulle —el del odio del Otro de quien es el incomprendido—. El acto sexual, que desencadena de manera infalible «su repugnancia a empezar y el temor de las consecuencias posibles», lo confronta al fuera de sentido.

¿Cómo entender esta pasión de Törless? Lo que se juega aquí exige el sacrificio no de sí mismo, sino de esta parte de goce de más. El odio de sí mismo, esta parte del ser que el sujeto atribuye al otro, no apunta más que a su propio ser de objeto, de manera proyectiva.

Entonces Törless «no puede impedirse pensar en su madre»,²⁰ que se le aparece como el único Otro susceptible de garantizar su falta. Tan sólo la ayuda de un discurso establecido aportaría la solución de una dialéctica signifiante que permitiría la distancia con los significantes «madre» y «Bozena» que, sin ello, se holofrasearían.

LA TENSIÓN ENTRE EL IDEAL Y EL OBJETO

La tensión entre el ideal y el objeto, propia del adolescente,²¹ se realiza para Törless a partir del encuentro con otro compañero, Basini, que encarnará a sus espaldas la parte de extrañeza, lugar de origen del odio que lleva Törless en sí mismo, como todo ser humano. Basini, el ladrón de casilleros, encarna la parte de abyección en la que se reconoce sin saberlo. El joven siente entonces su dilema entre dos mundos: el mundo burgués que la identificación con la figura del príncipe había sostenido y «el otro, novelesco, poblado de sombras, de misterio, de sangre, de acontecimientos absolutamente imprevisibles»,²² y que asigna a la figura de Basini.

Es en este entre-dos mundos donde se abre el camino de las aventuras con el goce.

Este camino debuta con el relato de sus propios sueños, sigue con el relato de lo que le pasa a Basini —y que empieza con esta frase lanzada a Basini: «¡Tendrás que hacer todo lo que yo quiera, con una obediencia ciega!»—²³ y, finalmente, continúa con el estremecimiento de goce que recorre a Törless en una escena de humillación. El ser humillado de su compañero encarna para Törless su propia parte inmunda, su vertiente de objeto. La estructura del vínculo es la misma que en la relación precedente con el príncipe. Sin embargo, alguna cosa de lo real —una diferencia irreductible— fracasa en el anudamiento a este mixto de imaginario y de simbólico que representa la imago del otro, del amigo.

Llega entonces el encuentro a puerta cerrada entre Törless, Basini y Beineberg que destapa que entre ellos hay un ladrón. El joven Basini, educado por una madre muy pobre, roba para pagar sus visitas a la prostituta. Beineberg denuncia esto a Törless: «Abandona la idea de que habría un lugar entre Basini y nosotros fuera del placer que esa bajeza nos da».²⁴

Al escuchar la palabra *ladrón*, Törless se siente aliviado. Sin embargo, esta palabra no traduce todo lo que encarna Basini para él. No es suficiente con pacificar lo inmundo que ha surgido; queda un resto. Este resto, Törless lo experimenta directamente en su cuerpo bajo la forma de un *estremecimiento de goce y de asco*. Se trata siempre de *lo intraducible*, de lo imposible, de lo irrepresentable, en definitiva de lo incurable, que constituye la singularidad de cada ser y que hacía decir a Freud que «la vida no pretende curar». Törless lo manifiesta fugándose justo después de que Basini haya aceptado confesar y denunciarse él mismo al director.

El discurso del Otro ya no puede hacerse cargo de algo —algo que concierne al goce del sujeto, un punto de real, *el estremecimiento*, por el que él se siente exiliado, incomprendido, relegado al límite del significante que no puede decirlo *todo*—. Para Törless, el goce experimentado como estremecimiento lo confronta a un enigma: si el robo puede ser «natural» (explicable como lo dicen los padres), este estremecimiento radicalmente antinatural lo convierte en extraño para sí mismo. Alguna cosa de su estupor ante el acto de Basini quedó opaca para sus padres, a quienes reprocha entonces su propio imposible de decir, su fracaso en traducir el excedente de sensualidad experimentada. Es destacable que sea en ese momento cuando se impone para él la solución de la injuria blasfematoria.

Se puede destruir al otro, reducirlo a una mancha, como lo demuestra la lógica fuera de sentido del joven Axel en la película *Elephant*.²⁵ La existencia de este otro no tiene por tanto el menor valor humano para respetar. Esta certeza sostiene el pasaje al acto de Axel, cuando decide «borrar», con una indiferencia fría, una a una, todas estas *manchas* en las que se han convertido para él sus compañeros de escuela, antes de suicidarse él, que se presenta desde el inicio de la película como el blanco de sus compañeros, la «mancha» de la clase.

En la novela de Musil, es Beineberg el que sostiene este discurso inquietante inherente a tantos pasajes al acto violentos. Este discurso terrorífico, la locura de su razonamiento, provoca en Törless la compasión y la complacencia de la que da testimonio su estremecimiento.

En su prefacio, Philippe Jacottet destaca el uso de la palabra «estremecimiento» en esta novela sin afectos y sin desbordamientos. Subraya la claridad con la que Musil describe una cosa tan horrible como el linchamiento de Basini y el alivio que siguió.²⁶ El *estremecimiento* de Törless evoca el descubrimiento de Freud cuando instala, en el lugar central de toda la dimensión subjetiva, la cuestión del goce.

Para Beineberg, Basini no es «nada»; atormentarlo es del orden de una simple experiencia: «El hecho de que sea penoso atormentar a Basini, quiero decir humillarlo, aplastarlo, alejarlo de mí, es una buena cosa. Exige un sacrificio. Funcionará como una purificación».

Musil demuestra cómo la exclusión de un hombre de la comunidad de los hombres proviene de la caída más radical en el *fuera de sentido* y puede llegar hasta hacer de la eliminación del otro una solución. Se trata de matar al otro (linchamiento colectivo de Basini en el libro, «uno por uno», como le dice Axel en la película) para suprimir lo que, en ese otro, remite a lo insostenible del ser, a su parte incómoda.

LA REVELACIÓN DEL DESASOSIEGO O EL ENCUENTRO CON EL OTRO BARRADO

El desasosiego surgió para el alumno Törless después de haber encontrado el agujero de la significación en el mundo, en el momento en que, estirado en el suelo, no ve ya en el cielo más que un vacío insondable. Tiene entonces la sensación de ser arrebatado por

este sentimiento tan particular de la inexistencia: « La emoción había sobrepasado a Törless, el encadenamiento de sus pensamientos se relajaba [...] ¡Qué curioso que era el cuerpo! Tomó conciencia de la altura del cielo y del hecho de que brillaba allí un pequeño agujero insondable [...] Le pareció que habría podido, con una larga, larga escalera, subir hasta él [...], fijarlo».²⁷ Este momento marca para Törless el encuentro con un punto de *tyché*, con un real que no va a cesar de atormentarle. La realidad de este agujero, representado así en el cielo, equivale al agujero del lenguaje, al agujero de su goce, ilustrando este punto del infinito que escapa a toda significación. En este momento, ningún *punto desde donde* viene para Törless a bordear su sentimiento de existencia.

El joven se topa con el poder de desrealización de la lengua. El encuentro contingente de la inexistencia del Otro le abre la vía del vínculo paradójico entre el lugar vacío, el del silencio de la pulsión, y la prueba del goce encontrado como sustancia desconocida. Törless establece entonces una relación entre todos estos encuentros contingentes — causas del famoso desasosiego— y los acontecimientos de goce experimentados en su cuerpo que le habían dejado sin palabras: el *dejado plantado* en el bosque de su infancia, el *sentimiento de odio* en el momento del encuentro con la prostituta, este *estremecimiento* ante la mano de Beineberg, y, finalmente, este otro *estremecimiento* ante el relato del castigo infligido a Basini. Todos estos elementos revelan la misma confrontación con un elemento de sensualidad heterogénea, siendo dependientes de la puesta en acto de la estructura. Allí donde *no todo* es lenguaje, todo es estructura.

LAS VERSIONES MODERNAS DE «EL SUFRIMIENTO RARO»

No me estará permitido poseer la verdad en un alma y
un cuerpo.

ARTHUR RIMBAUD¹

Para Freud, el «Malestar en la civilización» proviene de un malentendido que es la esencia misma de la comunicación entre los seres humanos. El Otro al que el sujeto se dirige está siempre fuera del alcance de uno, está profundamente perdido. La armonía, como la vía de la felicidad que el sujeto persigue, no puede ser más que mítica, de desconocimiento de la pérdida de goce que funda y condena al sujeto a una posición de exilio en el lenguaje. Sobre este fondo de pérdida, que se actualiza, se reactualiza, en el momento de la pubertad la separación de los sexos, ninguna relación sexual llega a culminarse.

LA RELACIÓN DEL SUJETO CON SU GOCE

Lacan dedujo de la obra de Freud un enunciado provocador: es porque no hay relación sexual por lo que la sexualidad aparece allí donde no se la espera. Éste es el fundamento que propone a los síntomas clínicos descubiertos por Freud, «lugar y fórmula» del fracaso en el ser humano, fuente de este «sufrimiento raro» del que habla el poeta, de esta creación espontánea o poética del lenguaje, que viene al lugar mismo donde este fracaso surge.

Para Lacan, el verbo es creador en tanto que determina para el sujeto una relación particular con su inconsciente, por el hecho de no poder revelarlo todo. Es la razón por la que la fórmula *no hay relación sexual* se escribe para todo sujeto desde el lugar de su

inconsciente. No hay relación sexual, pues el sujeto no puede tener relación con la sexualidad más que por el lado de lo que la estructura del lenguaje permite.

Para Freud, la sexualidad se anuda a la pulsión, diferente del instinto. La pulsión se separa de la pura satisfacción de la necesidad, pone en juego *otra satisfacción* que tiene valor de goce. Este valor de goce indica que una satisfacción paradójica se obtiene de ahí: hay siempre un plus de goce, una plusvalía que produce un fuera de sentido.

La sexualidad freudiana fue desde siempre escandalosa por situarse en un fuera de sentido. Ahí está el verdadero *troumatisme** —para retomar la invención de Lacan— que abrió en el sentido común.

Si Freud mantuvo solidarios los dos pilares de su descubrimiento, sexualidad e inconsciente, y si Lacan hizo más tarde equivaler realidad sexual e inconsciente, la subversión freudiana instaló en el corazón del ser, más allá del principio del placer, *das Ding*, la dimensión del *goce*.

El goce es un concepto necesario para comprender en qué se aferra el sujeto a su síntoma y cómo, llegado el caso, lo va a amar más que al bienestar, al placer, al beneficio, más incluso que a sí mismo —a pesar de que este síntoma lo haga sufrir—. Es en esto precisamente en lo que goce y placer se distinguen. El goce es el aliado del dolor —el síntoma duele—, y designa la satisfacción paradójica que se obtiene de este dolor, satisfacción que puede dañar el organismo y funcionar de manera autónoma hasta conducir a la muerte.

DOS VERSIONES MODERNAS DEL SÍNTOMA DE LA ADOLESCENCIA

Gozar de su sufrimiento, de su síntoma, tal es el fundamento del masoquismo primordial y de la reacción terapéutica negativa que puede llevar a un sujeto a estar fascinado por su propia decadencia. Cuidar el cuerpo implica, por supuesto, tomar en cuenta a la vez la subjetividad —ya sea la posición como objeto que ocupa un sujeto para Otro o la problemática del deseo—, la manera en que el sujeto se articula al Otro, y finalmente la dimensión del goce que escapa a la dimensión significativa y que no cesa de actuar en él. Para Freud y Lacan, alguna cosa en el corazón del sujeto se abre en él en dirección a su desaparición, a su destrucción.

Y es en torno a esta cosa (*das Ding*) que se articulan algunas conductas de riesgo que

proponemos abordar aquí.

Así, en el caso de Claire, el sida, que tiene la particularidad de afectar a la mayor parte de personas jóvenes y de tocar, por su modo de transmisión, a la sexualidad, al goce y al deseo, vino rápidamente a recordar a esta chica que la relación con su propio cuerpo se inscribía en el corazón mismo de la problemática de la relación con su goce. Su irrupción en la vida de la adolescente acentúa la fragilidad de su existencia y la importancia de tener un lugar de referencia para decir «su sufrimiento raro».

En el caso de Jean, la ausencia de un ideal del yo estable, de *un punto desde donde* consolidar una identidad, lo precipita en una relación de goce ruinoso. A falta de esta identificación constituyente, de la que el valor simbólico permite acomodar una identificación imaginaria demasiado peligrosa, Jean, al igual que algunos adolescentes, adopta una conducta adictiva. Estos sujetos no se sienten ya articulados a nada, excepto a este objeto de consumo al que se reduce su ser de goce, del «estar enganchado», más consumidos que consumidores, atrapados en este goce particular, equivalente a una nueva forma de síntoma, que desemboca en una forma de consumo del sujeto. En el inicio de su experiencia con la droga, Jean pudo encontrar, gracias a la experiencia de su propia palabra en una cura, una salida más feliz a lo que organizaba su «sufrimiento raro».

ENTRADA EN LA VIDA SEXUAL Y POSICIÓN DE RIESGO

Claire llamaba al sida *la cosa acabada*, haciendo el equívoco con *la cosa HIV*.^{*} Para esta joven, la posición de riesgo tenía que ver con un desafío a la muerte, con un desmentido de la castración y de una práctica de solipsismo.

Cuando muere, su amigo me transmite lo que la presencia de un psicoanalista había «sabido ofrecerle hasta el final»: una presencia, un lugar de referencia, «en las antípodas de la conmiseración».²

Durante cuatro años, esta joven vino a hablarme de lo que intentaba hacer dignamente con esta vida que se escapaba. Me enseñó cómo para ciertos sujetos las *conductas de riesgo* pueden llegar a engullir su *pasión por vivir*. El analista constituyó para ella el *punto desde donde* pudo escucharse decir quién era ella. Su combate contra esto insensato que había hecho irrupción en su vida y en su cuerpo, y que la amedrentaba,

intima el respeto y subraya aún más cómo la ética del acto analítico no opera más que a partir del caso particular.

En esto, conviene diferenciar la posición del médico de la del psicoanalista. Si bien se reconoce una falta en el campo del saber médico, no es lo mismo que el *no saber* en el que se sostiene la posición del psicoanalista. Aunque el médico no disponga todavía de la técnica adecuada para curar una enfermedad determinada, esto no impide que el enfermo pueda *hacer pareja* con su médico.

Claire sabía bien que era con él con quien negociaba lo que seguía siendo esencial para continuar con su vida. E incluso si ella se adaptaba mal a esta nueva compañía, a veces cotidiana, el médico se convirtió para ella en su «*partenaire-síntoma*», su complemento de ser para vivir. Entabló una relación con él en la que ella confiaba mucho y en la que llegaba a rechazar dejarse curar, aceptando después en el último momento. El médico era para ella objeto de investimento libidinal donde el amor y el odio estaban incluidos. La tecnicidad de los cuidados del sida hace del paciente, más allá de un objeto de examen, un objeto de goce, reduciendo a menudo al médico, si no tiene cuidado, a no ser más que aparato de medida.

Claire no dejaba de recordar al médico que él ignoraba cómo curarla, y que era impotente para combatir su muerte, que ella sabía ineluctable y próxima: «¿Por qué se preocupa tanto de mí cuando en realidad él sabe muy bien que voy a morir? ¿Qué quiere él de mí?».

Las preguntas de Claire evocaban este verdadero discurso de amor que el ser humano no cesa de dirigir al Otro desde que está en el mundo, y que se reactualiza a menudo de manera patética en la adolescencia, cuando «el punto desde donde» de la infancia falta. Muy provocadora, Claire realizó a lo largo de su análisis, con una pareja así, obligada para vivir, algo de su posición de objeto en la relación con el Otro, es decir con su madre. Surgieron algunas cuestiones: ¿qué había sido ella para su madre? ¿Qué objeto había sido ella en su deseo? Pero también, ¿para qué existía ella, entonces? ¿Quién podía autenticar su sentimiento de vida?

EL NO SABER Y LA RESPUESTA DEL SUJETO

El *no saber* que opera en la relación analítica permite al paciente, siempre que se

suponga un saber en el analista, construir él mismo su propio orden subjetivo y desarrollar su respuesta de sujeto, es decir, su verdad, su manera de traducir en palabras lo que le ocurre, de tratar lo real que trastoca su vida.

La verdad de Claire era otra diferente a la verdad del cuerpo de la medicina, y es lo que perseguía en su cura: reencontrar antes de morir lo que había orientado su vida. Entendía que hacía de su experiencia de palabra el lugar en que le sería «lícito poseer la verdad en una alma o en un cuerpo».

Deseaba situarse respecto a esto que se le apareció de manera contingente, deseaba hablar como sujeto, dotado de un pasado, de una historia, de significantes familiares. Su deseo de saber tenía en cuenta su propia muerte debido a las pocas esperanzas que le daba la medicina.

En un primer tiempo, el anuncio de su seropositividad la había confrontado a la cuestión de la confesión. ¿Qué decir a su entorno? Su primera decisión fue no explicárselo a nadie, cosa que la llevó a una soledad jamás vivida. Después, decidió informar al hombre con el que compartía su vida desde hacía dos años, pero rehusó hasta el final hacer partícipe a su madre. Es esta confrontación con lo insensato lo que la condujo a buscar a alguien a quien hablar de lo que no podía decir, a encontrar un lugar donde descifrar su fórmula de vida. Lo imposible de decir que ella se encontraba tenía que ver sobre todo con su madre, pero una vez dejó atrás la depresión del inicio, Claire se dio cuenta de que era ella misma quien no podía *decir nada* sobre lo que le pasaba. Más tarde, este no *decir nada* la empujó a hablar, a decir lo que, de este acontecimiento traumático, de este encuentro con lo real, localizaba lo más íntimo de su ser.

LA SOLEDAD DEL SUJETO FRENTE AL ENIGMA DEL SEXO Y DE LA EXISTENCIA

Su estado reactivó el enigma de su existencia: ¿por qué ella? ¿Qué quería ella en tanto que mujer? Buscó de entrada un sentido a lo que había sido su vida hasta el momento, después a decir lo que le afectaba como sujeto —su sexualidad y su posición en la existencia.

«El testimonio del sujeto como afectado por un sexo»³ confronta este sujeto con una falta en el decir, respecto a la declaración de su sexo con una falta en ser. En el momento en que aquel que dice *yo* debe decirse como chico o chica, incluso macho o hembra, el

sujeto se encuentra afectado por un vacío: «Por el hecho de que él habla, el ser que piensa no lo hace sin pensarse como pregunta de su sexo».⁴ Es este vacío el que despierta la angustia por la cuestión del objeto en juego en la sexualidad.

Es por la transferencia por lo que Freud descubrió la sexualidad como noción clínica manifiesta en la palabra del sujeto. Lo que él llamaba «el misterio del sexo» se desplaza del síntoma, donde actúa como verdad escondida, al corazón de la relación analítica, donde toma la máscara del objeto.

El sujeto quiere entonces saber lo que él es para aquel a quien habla e interrogar el deseo del analista bajo el modo: ¿qué quiere de mí? La única vía de acceso posible al saber indeleble es saber el objeto que soy para el Otro.

La conducta de riesgo no concierne tanto al ser para la muerte como al ser para el sexo. El sentido más inmediato dado por el sujeto a su sexualidad es el de una falta cometida, a veces el de una maldición merecida cuando resulta de todo ello una enfermedad. Claire contrajo el virus del sida en el momento de su llegada a Francia para cursar sus estudios. Sucedió con su primer compañero, toxicómano, a quien quiso salvar de la posición de desecho a la que reducía su ser. Tomó conciencia en su cura de que esa relación había sido para ella una coartada para sustraerse de la cuestión del exilio en el que se había metido y verificar una culpabilidad que no conseguía delimitar. El precio a pagar por su vida sexual había comportado el riesgo del sacrificio de su ser. Conocía este riesgo, pero no pudo actuar de otra manera, fascinada por la morbosidad y el sufrimiento de esta relación. Este sufrimiento era para ella una fuente de satisfacción paradójica, enigmática. No podía separarse y no sabía nombrar el uso que hacía de ello. Gozar de este sufrimiento marcaba para ella la puesta en acto de una posición extraña y silenciosa que Freud llamó la *pulsión de muerte*.

Consiguió dejar a su compañero en un momento de lucidez, después de haber percibido que era su propia pérdida la que estaba implicada en esta conducta de riesgo, esto es, su realización como objeto *a*.

Esta relación asociaba inextricablemente para ella el sexo y la muerte, acarreando un desorden en lo más íntimo de su sentimiento de la vida. Lo insensato de la *cosa VIH* había aparecido de manera brutal y violenta, como la respuesta a lo que ella decía ser su *maldición*. Su frase «de todas maneras, desde que nací, siento que soy maldita» se articulaba en el encuentro con el Otro sexo que le resultaba imposible de simbolizar. Lo que llamamos aquí el Otro sexo —lo que del sexo queda como innombrable en el

encuentro con el hecho sexual— no cesaba de remitirla a una pregunta angustiante: *¿quién soy?*

RITO DE ALTO RIESGO O PONER SU VIDA EN JUEGO SEGÚN EL FANTASMA

Pero, ¿de qué crimen se hacía ella el reproche? Hizo falta algo de tiempo para que angustia y culpabilidad se disociasen y se actualizase para Claire su versión de la tensión entre el ideal y el objeto *a*. Consintió, entonces, en abandonar la coartada del autorreproche para examinar la única falta que vale para cada sujeto: su posición subjetiva, su falta subjetiva, su falta de goce por haber cedido a su deseo.

El infarto de su madre le abrió el camino hacia el examen de lo que ella había puesto en acto inconscientemente en su vida. En el trabajo con el psicoanalista se desplegó el deseo de saber lo que había sido para el Otro, aquello a lo que había cedido. «El psicoanálisis, como dice Lacan, procede mediante un retorno al sentido de la acción, apuntando a la relación de la acción con el deseo que la habita». Claire empezó a preguntarse, más allá de la enfermedad de su cuerpo que la asolaba, lo que llamaba su «fuego interior», el sentido de sus acciones.

En el momento de la adolescencia, cargada de un reproche de odio hacia su madre pero también hacia su padre, había cedido sin decir nada.

Su madre había pasado toda su vida en la desgracia, en el duelo imposible de simbolizar de la hermana mayor de Claire. Nacida dos años antes, murió a los diez meses de un traumatismo craneal. Para poder ir a ver a su amante, el padre confió la niña aquel día al cuidado de una chica, que la dejó caer. La madre, no sólo no se recuperó nunca del duelo, sino que cedió a su deseo diciendo a Claire que a causa de ella renunció a divorciarse. Así, Claire se encontró siendo heredera de un malentendido entre el dejado plantado de la chica que cuidaba de la niña, velando el dejado plantado del padre, que cubría él mismo el dejado plantado de la madre en cuanto a su deseo de mujer.

A los dieciocho años, Claire, sin decir nada a sus padres, se inscribió en una facultad en Francia y dejó su país de origen para encontrarse con su hermano mayor. Su madre, depresiva, no paró de decirle que iba a matarla si no volvía, que rechazaba perder la única hija que le quedaba. Dos años más tarde, fue, con el acuerdo de Claire, a encontrarse con ella en Francia. Fue en este momento cuando Claire se precipitó en la

relación con su amigo toxicómano. Mantenía un odio feroz hacia su padre, por haberla dejado en manos de una madre angustiada, y haberle dado el nombre de su primera hija muerta. Detrás de esta fascinación por su madre, fascinada ella misma por la pérdida de su primera hija, había otra pérdida que estaba en juego. En el momento del diagnóstico del infarto de la madre, Claire se dio cuenta de que su madre podía morir antes que ella, cosa que se oponía a su deseo inconsciente, y al fantasma que había sostenido durante su vida: «Cuando yo muera, ella continuará viva, me perderá, es curioso imaginarse esto».

«Que ella me pierda», poner su vida en juego para que en su madre se cumpliera el perder a su hija, era su manera de verificar su amor. Lo que Claire cumplía en su vida era que, en el lugar de la falta vislumbrada en el Otro, ella no se detenía en proponerse como objeto de la pérdida.

Es esto lo que prevaleció en su «conducta de riesgo» y en su *rito de alto riesgo*. ¿Hace falta que yo muera para llamar la atención del Otro, para convertirme en el objeto de su preocupación como mi hermana lo había sido? El fantasma de su desaparición era el primer objeto que había ofrecido en la dialéctica del deseo, pero también lo que la agitaba en sus relaciones de amor con el Otro. Era lo que reactualizaba en la pareja con el médico.

A pesar de esta enfermedad, Claire, apoyándose en el trabajo de análisis, pudo llevar adelante sus estudios, y murió con un deseo de vivir que la hacía alegre. Quería casarse antes de morir. La boda le habría dado metafóricamente este amor que creía no haber tenido nunca del Otro: adoptar el apellido de su compañero era una manera de borrar el de su padre, el nombre que había sido el de «decir que no» a su vida. Su manera de tratar mediante lo simbólico la muerte real, que la golpeó demasiado pronto, fue llevar el nombre del deseo del Otro, de aquel que había sabido «decirle que sí», a pesar de la marca inscrita en su cuerpo.

JEAN O UNA PRÁCTICA COMO NUEVO SÍNTOMA

Con Jean, vamos a ver cómo ciertos adolescentes, prendados por el espejismo de los objetos de consumo, fracasan en el hecho de construir un ideal, y se hacen *partenaires* del objeto de consumo. Así, el tóxico tiene como *partenaire* al toxicómano, que permite prolongar, como lo muestra el caso de Jean, una suerte de estado de «infancia

generalizada» en la que el sujeto no responde ya de nada, no puede situarse como responsable de su elección de objeto y del acto de deseo.

Para hablar de la droga, Freud y Lacan utilizaron la metáfora del espejismo. Si bien el alcohólico, para Freud, prefiere las bodas con su botella, como *bálsamo de sus preocupaciones*, el toxicómano es abordado por Lacan de otra manera: «No hay ninguna otra definición de la droga que ésta: es lo que permite romper las bodas con el falo». ⁵ La toxicomanía es por tanto una práctica de la ruptura, de la que podemos extraer dos orientaciones:

- la primera es que la droga no es, como el síntoma, una formación de compromiso, sino una formación de *ruptura*.
- la segunda se apoya en la puntuación de Lacan que distingue radicalmente esta práctica de un sustituto autoerótico o de un sustituto del goce fálico.

Incluso si se trata de un goce nocivo, ruinoso y solitario que se establece a partir del modo de un cortocircuito del Otro, el goce del toxicómano es una *solución feliz*, dice Freud, que permite al sujeto evitar la angustia suscitada por el vacío de relación sexual que no existe. El sujeto no consiente confrontarse con la falta fálica que, en su encuentro con el Otro, lo divide, pues es en el encuentro con el Otro, en la articulación de su falta con la del Otro, donde el sujeto encuentra el valor fálico de su ser.

La solución de la droga cortocircuita esta falta e inventa paradójicamente una forma de tratamiento de este vacío mediante la *sustitución*: la toxicomanía garantiza la presencia de un objeto que permite al sujeto oponer objeción al semblante fálico mediante una nueva forma de síntoma.

Precisemos que lo que se presenta aquí para el psicoanalista, aunque también para el psicoanálisis como *nueva forma de síntoma*, ⁶ define mejor la relación del sujeto con una práctica de goce más que con una formación sintomática tal y como Freud la definió, esto es, como «signo y sustituto de una satisfacción pulsional que no tuvo lugar». Lejos de un desplazamiento metafórico, esta nueva forma de síntoma plantea una cuestión de actualidad en nuestro mundo, donde es posible «divorciarse» y pasar del ideal del Otro, estableciendo así un cortocircuito respecto a todo escenario social que libra a cielo abierto este «plus de goce», ⁷ un goce solipsista.

¿Cómo diferenciar esta solución de ruptura y el síntoma como formación del inconsciente? ¿Cómo el trabajo analítico puede volver sintomática para un sujeto su

solución? Es esto lo que vamos a abordar aquí con Jean, para quien la cura pudo alejarlo de la exigencia de un goce inmediato (la que le procuraba su toxicomanía) para llevarlo *amar su palabra*.⁸ La droga que complementa la falta en ser hace de solución y por esto comporta la «di-solución» del sujeto. Es por la vuelta que se da a un modo de anudamiento nuevo de la cuestión del sujeto con una modalidad particular de goce por lo que nos parece posible constituir un síntoma analítico, síntoma portador de una verdad, y del que el analista, en tanto que ser de saber, deviene el complemento.

LA ENGAÑIFA DEL OTRO

Jean vino a verme a partir de los consejos de su tutor escolar, inquieto después de encontrar en su cartera una jeringuilla usada. Inteligente y estudioso, Jean se movía desde hacía un año en una lógica de ruptura. Dice estar en las puertas del infierno, reconoce haber probado la heroína pero duda de aventurarse más. Acepta venir a verme, no para poner un freno a su consumo importante de hachís, pues mantiene el consumo desde que el hachís le mantiene a él, sino para obedecer a su profesor ante el temor de que «lo expulsen del instituto». Es consciente de que se margina, de que corta toda relación con el Otro encerrándose en un goce solitario que le permite escribir poemas brillantes. Para él, la droga es fantasmática. Habla de ella como de una «engañifa» de su madre con la que disimula así su vigilancia: «Ella cree que estoy delante de ella, pero entre los dos está el telón del hachís. Esto me permite estar en otro lugar aunque esté con ella». Esta *praxis* toxicómana, Jean, poco a poco, consiente en sustituirla por la *praxis* de la cura, la de la asociación libre como medio de gozar de la palabra. Sin embargo, interpone una objeción mediante la repetición de sus ausencias a las sesiones (después de haber consumido hachís), cortocircuitando de esta manera la falta en el Otro que intentaba desmentir con los porros.

Al final de algunas sesiones, como para excusarse de no haber venido a la anterior, me ofrece un «escrito emporrado», marca de este goce que intenta fijar en el escrito, pero designando también el lugar que puede consentir al analista, el del secretario de sus escritos —y que acepté ocupar.

Su consumo de hachís no era la única manera de evadirse de la influencia del deseo

asolador de su madre —tan orgullosa de este hijo—. Le permitía también objetivar una causa en los reproches que ella le hacía. Descubrió enseguida que este consumo excesivo se desencadenó después de una conversación con su madre durante la cual le había hecho responsable de su separación inminente con su padre (¡al que ella llamaba su cónyuge!)* explicando que, después de su nacimiento, se le había vuelto imposible su vida de mujer.

No es posible para un niño separarse de su identificación fálica o de su condición de objeto de la madre más que si ésta muestra, más allá del niño, la condición de su satisfacción. Su madre, haciéndole responsable del *impasse* de su satisfacción como mujer, colocaba a Jean ante la paradoja de que él saturaba para ella el todo fálico: este enunciado significaba para él, desde su nacimiento, que el deseo de falo de su madre no había podido encontrar «el significante en el cuerpo de aquel a quien se dirige su demanda de amor», es decir, su padre. Ante esta madre sin un vector de orientación, sin posibilidad de satisfacción, el niño vino como respuesta sintomática de la pareja parental *representando ahí la verdad*.⁹

En este aspecto, es en este caso el niño mismo el que aparece como una formación de compromiso y de sustitución.

Jean, desalojado de la burbuja fálica ideal por el enunciado de su madre, hizo entonces la elección de una lógica de ruptura, instalando entre él y el Otro una práctica de goce, causa de su aislamiento. Cuando, algunos meses más tarde, la madre se dio cuenta de que su hijo fumaba hachís, se cogió a esto para convertirlo en la causa de los disgustos de su hijo. La droga se convirtió entonces para los dos en la razón de la crítica que ella le dirigía desde siempre, y dio una versión de este malentendido de nacimiento que estructura lo real en juego en la relación de una mujer, en tanto que madre, con su hijo.

Si, por un lado, Jean había colmado, a sus espaldas y como producto sustitutivo, el apetito del falo imaginario de su madre, por el otro, esta madre le dirigía el reproche de ser la causa de sus preocupaciones —de ahí el hecho de que, después del anuncio de la separación de sus padres, Jean se sintiera como un sujeto producto en falta de goce.

«SOY UN TASADOR»

Sin embargo, en el trabajo realizado en la cura, un significante particular fijó para Jean su

relación con el Otro hasta el punto de hacer de ello un síntoma analítico: «Me he dado cuenta de que en el instituto me llamaban el tasador y, es verdad, soy un *tasador*». A partir de este nombre, de esta referencia, construyó un personaje: «¡Es más fuerte que yo, tengo dinero, podría comprarme tabaco, pero no! Desde que llego a la escuela pido cigarros a todo el mundo; taso a todo el mundo». En relación con esto, me señala que cuando alguno de sus compañeros, una mañana, le respondió: «No, no tengo», se sintió al borde del mareo, invadido por un vértigo, como si el eje que le sostenía se soltase, y no pudiera saber quién era.

El cortocircuito que estableció con el cannabis, que le permitió no tener que pasar más por la demanda al Otro, volvía a aparecer de nuevo en su palabra, en su nominación, en una ética del bien-decir. El goce que estaba fijado ahí podía reintroducirse en la palabra, pero sobre todo en su relación con el Otro de la palabra y del lenguaje. Por medio de este enunciado: «Soy un tasador, taso al Otro», sometiendo al Otro a una tasación, Jean intentaba hacer un cifrado del goce que podía inscribirse en su relación con el Otro y permitir reconciliarse con un tipo de discurso como modo de lazo social.

Frente al encuentro con el goce del Otro, Jean se sintió como (un producto) en falta, en este momento de la cura, este encuentro que había cortocircuitado reaparecía: no sabía cómo arreglárselas con el Otro, algo cojeaba y no lograba entender qué. Es esta relación problemática del sujeto con él mismo lo que Freud definió como un síntoma. Queda entonces, si el sujeto consiente en ello, hacer del «no» del Otro, que le viene como respuesta a su cortocircuito, el «no» del sujeto.

NO A LA ÉTICA SIN POESÍA

El trabajo sobre cuestiones tan delicadas como la droga o el sida pone de manifiesto todavía cómo la ética del acto analítico no opera más que a partir de la oferta que se le hace a un sujeto de ir a hablar a un analista. El análisis fue en los casos de Claire y de Jean un *punto desde donde* pudieron escucharse decir quiénes eran ellos, y percibir la manera en la que sus cuerpos vivientes se anudaban al órgano fuera del cuerpo de la libido.

Rimbaud, que decía tutear a su alma, imaginaba a alguien que dispondría en este punto

de su alma, un alma que satisfaría su deseo: «Y me será lícito poseer la verdad en un alma y en un cuerpo».¹⁰

Otras personas se dirigen al psicoanalista para encontrar en la cura de palabra el nudo de su condición de ser hablantes, donde les será quizás lícito *poseer la verdad en un alma y en un cuerpo*.

¿Vamos con retraso con relación al poeta? Hagamos aquí la apuesta de que, para algunos, la experiencia del psicoanálisis permite revivir y, en lugar de dormir, mantenerse despiertos frente a lo real, pues el estado necesario para llegar al espíritu es el despertar. Es lo que transmitimos a Claire y Jean, que es cierto que el sujeto puede llegar a ser para él mismo una luz que le permita pasar a través de lo que oscurecía su vida.

LA INFLACIÓN DEL OBJETO Y LA CAÍDA DEL IDEAL

Porque el mecanismo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre I y a.

JACQUES LACAN¹

Hoy, la desaparición de los ideales o su desplazamiento hacia objetos de goce o de consumo ha desembocado en que la importancia del objeto sobrepasa la del ideal —es lo que Jacques-Alain Miller formalizó con su matema de la modernidad: $a > I$ —,² que revela la tensión subyacente e identifica el punto de *impasse*.

Este matema nos servirá en este capítulo para descifrar lo que está en juego en el adolescente en la tensión entre ideal y objeto.

¿POR QUÉ EL OBJETO SEDUCE MÁS HOY QUE EL IDEAL?

El adolescente, que vive en una sociedad que funciona según el matema de la modernidad, está sobrepasado por la pulsión.

Desde 1938, en *Los complejos familiares*, Lacan llamaba nuestra atención sobre las consecuencias del declive de la imago paterna y de sus ideales. Él empezaba a entrever un fenómeno que no hacía más que acentuarse, a saber, que en nuestra sociedad moderna, no es ya el campo del ideal el que orienta al sujeto, sino el de su goce. Estamos, como lo formula Jacques-Alain Miller,³ en la «época del Otro que no existe», en el sentido de que ya no creemos en los ideales del Otro para orientar nuestra vida. Esta evolución se acompaña de profundas remodelaciones de los grupos sociales, que Lacan relacionaba con el discurso de la ciencia y la universalización que ésta introducía en el mundo.⁴ Esta tendencia se actualiza en un conjunto de fenómenos que dan testimonio en

algunos casos de un desmembramiento del vínculo social, «disolución de las comunidades, de la familia extensa, de las solidaridades profesionales; incluso [...] un fenómeno de desarraigo que va a generalizarse».⁵ Y, al mismo tiempo, se observa el surgimiento de comunidades fundadas en un principio democrático del «todos iguales», del «todos el mismo derecho», que es, por otra parte, y en la mayoría de los casos, un derecho a gozar como se quiera, y que responde al rechazo a hacer un lugar a la excepción. La nueva perspectiva de nuestra modernidad deja mucho menos lugar a las figuras idealizadas de los hombres de excepción, y este punto pone en cuestión la incidencia de la excepción paterna en el momento de la adolescencia. En efecto, para Freud, el despertar de la pulsión es a la vez un momento de rechazo y de condena del objeto parental como objeto de investimento sexual, o de saber. Freud veía ahí «una de las realizaciones psíquicas más importantes, pero también más dolorosas, del periodo de la pubertad: la liberación de la autoridad paterna gracias a la cual surgió únicamente la oposición entre la nueva y la antigua generación, tan importante para el progreso cultural».⁶ «La separación de la familia se convierte para cada adolescente en una tarea para la que la sociedad ayuda a menudo con ritos de pubertad y de iniciación».⁷ Contrariamente a lo que sucede en la infancia, en el momento de la adolescencia se opera una división entre los objetos sexuales y los padres. «La vida sexual del adolescente no tiene mucha más libertad que prodigarse en fantasmas, es decir, en representaciones que no están destinadas a realizarse».⁸ De ahí la importancia de los lugares exteriores al hogar familiar, ya sea la escuela, el instituto u otros lugares que los jóvenes inventan; también la importancia, en sus discursos, de ciertos significantes como «salir» y «por ahí», etc. Freud veía, por otra parte, una función esencial en el instituto, la de «ofrecer un sustituto de la familia y despertar el interés por la vida en el exterior, en el mundo»,⁹ añadiendo que la escuela no debe nunca olvidar que trata con individuos todavía inmaduros, a los que no se les puede negar «el derecho a retrasarse en algunos estadios de su desarrollo, aunque acarreen consecuencias nefastas en su desarrollo».¹⁰

No podemos sino destacar que esta modernidad ha desplazado la cuestión de lo que funciona como autoridad. Esta autoridad está desde entonces en otro lugar. La familia, los padres y la escuela han perdido el control sobre los adolescentes que tenían antes. Se ha producido un desmoronamiento de la autoridad ejercida en Nombre del Padre, un desmoronamiento del crédito concedido al padre. En su relación con el objeto, el sujeto encuentra siempre una falta, ya que la pulsión en juego a propósito de este objeto no se

satisface nunca con el objeto en tanto tal, sino con el trayecto que ella realiza alrededor de él. El objeto de goce es desde siempre el objeto perdido, el objeto mítico que el sujeto busca en el Otro. Esta falta inherente al ser humano puede tomar una cierta consistencia lógica con el uso de objetos que tengan el valor de un plus de goce que le falte y que se erijan como objetos de sustitución. Es más bien la falta en el decir su ser lo que está en acción para el sujeto en su relación con el objeto.

La cultura de la tecnociencia agrava la paradoja del adolescente en la medida en que ella se conjuga con la instancia surperyoica que quiere siempre más, ofreciendo objetos para satisfacer la pulsión que privilegian las sensaciones corporales. La sociedad contemporánea es la de todos los riesgos: una vez caído el ideal, el objeto de consumo espera a todo aquel sujeto en una situación de desorientación y lo consume más de lo que pueda el sujeto dejarse consumir. Este objeto de consumo troca la plaza de los ideales sin promover ninguno, contra un uso del goce mayoritariamente ligado a una práctica del cortocircuito del Otro de la palabra. Sus formas, que se declinan al infinito, engañan a la falta del ser del sujeto desconociendo que es un hecho de estructura, y que está implicado en su inseguridad lingüística.

En 1968, Lacan extrajo una lección importante de los acontecimientos de mayo: hay urgencia en responder al cambio radical del régimen del goce en nuestra época del mercado común, y esta conmoción provocará el aumento de las segregaciones. Los adolescentes encarnan en acto este cambio.

EL OBJETO «PLUS DE GOCE»

Correlativamente a estas transformaciones de los agrupamientos sociales, Lacan presintió muy pronto el fenómeno que tendía a imponerse: la prevalencia del objeto *plus de goce*. Gozamos de los objetos que la ciencia hace proliferar, y ya desde la primera infancia. En 1974, mucho antes de la aparición de los objetos electrónicos Game Boy o las consolas, mucho antes del teléfono móvil, el ordenador e Internet, Lacan llamaba nuestra atención sobre esta evolución, invitando a entender, a partir del descubrimiento del objeto transicional de Winnicott, el valor de goce de los objetos de peluche, pero también el valor del niño en sí mismo como objeto que viene a hacer transición y goce para saturar o no la falta de la madre. Frente al malestar del amo, el que fracasa por estructura al nombrar

el goce particular de cada uno, el surgimiento del objeto *plus de goce* aparece concomitante al debilitamiento de la función paterna, de este «al menos uno» esencial en la transmisión de la castración en el hombre. No se quiere creer ya en el padre, en sus ideales. Su postura de excepción ahí está percibida como una forma de impostura de la que se trataría de no ser incauto. La denuncia se hace al precio de una confusión, ya que el hecho de no creer ya en los ideales del padre no implica que debemos rechazar el significante amo. El padre, como significante amo, no es una impostura, es una función necesaria que se trata de usar. El hecho de reconocer su postura de excepción es justamente lo que puede permitir después considerar la existencia de múltiples excepciones. Al contrario, la exigencia del «todos iguales» que se convierte en la perspectiva de nuestra modernidad no ofrece más que dos alternativas sobre las que Lacan llamó nuestra atención:

—un recurso cada vez más frecuente a lo jurídico para garantizar una distribución equitativa del goce.

—la exclusión y la segregación,¹¹ puesto que, en efecto, esta exigencia de un «todos iguales» ya no puede conducir a rechazar en los márgenes a los que van en contra de la regla desde la guardería o la escuela infantil.¹²

¿QUÉ ES EL «PLUS DE GOCE»?

El término *plus de goce* es un término que Lacan introdujo en «Radiofonía» para designar la incidencia del significante en el cuerpo. El lenguaje implica una pérdida de goce; sin embargo, esta pérdida ligada al lenguaje llama a una compensación. Es esta compensación la que llamó *plus de goce*. Hay «necesidad de *plus de goce* para que la máquina funcione».¹³ El *plus de goce* encuentra entonces su característica en su articulación con una pérdida inicial. El goce está perdido, es irreemplazable; es por eso por lo que los objetos que pueden ser sustitutos ahí forman una serie infinita: infinita porque cada sustituto (objeto tecnológico; consola Game Boy, walkman, ordenador, teléfono móvil u objeto de consumo oral y de adicción: comida o dulces) hace reintegrar la ausencia de la satisfacción hacia la que se tiende.

Desde este punto de vista, estos objetos *plus de goce* presentan una doble cara: por un lado introducen un *plus*; pero, por otro, son la llamada constante de una *falta en goce*.

Lacan muestra, tomando apoyo en el concepto marxista de plusvalía,¹⁴ que el capitalismo es una máquina hecha para producir objetos que se revelan ser, en realidad, estos objetos de la *falta en goce*. Y Lacan precisa: «La plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la *falta de gozar*».¹⁵ Responder a la cuestión del adolescente del siglo XXI supone deshacerse de toda idea preestablecida del adolescente y localizar los significantes amo con los que se la aborda. Estos significantes amo, en los que el adolescente está él mismo atrapado, tienen un valor de goce del que no se puede separar. Funcionan a partir del uso de un objeto *plus de goce*. Por otra parte, los adolescentes a los que nos dirigimos nos dicen a menudo que les «rallamos», ya que el deseo del Otro es portador de un enigma que les angustia y del que se trata para ellos de separarse. Así, el aplastamiento de las estructuras sociales por el progreso de la tecnociencia acaba por transformar el despertar de la primavera en una *primavera quemada* en la que ciertos jóvenes acaban por quemar el objeto de consumo que ya no es el objeto de ningún sueño, y por destruir las insignias de todos los que les llaman al orden.

Lacan destaca que hay algo de locamente astuto en el discurso moderno en su alianza con el discurso capitalista que empuja al sujeto al consumo. Es, en efecto, una máquina destinada a producir la *falta en gozar*, de manera que sostenga el consumo y por lo tanto la producción. Todo ello funciona en un circuito cerrado. Y en este discurso, el sujeto barrado, dividido, en falta de goce, se encuentra en posición de ser completado por los objetos que produce. Hay, sin embargo, en este modo de gozar contemporáneo una «gran precariedad»,¹⁶ ya que es un goce que no pasa por el Otro. No encuentra la manera de articularse al grupo. Este modo de goce ya no está «garantizado por la colectivización del modo de gozar [...] ya no está engarzado, organizado y solidificado por el ideal».¹⁷ Así, la práctica moderna de la toxicomanía, que debe su extensión planetaria al progreso de la ciencia y a la lógica capitalista, es un ejemplo flagrante de ello. Es porque no hay relación sexual por lo que gozamos de los objetos que la ciencia hace proliferar.¹⁸ ¿Por qué el adolescente está en este punto atraído por estos objetos *plus de goce*?

A esta pregunta, Lacan responde formulando la siguiente tesis: debido a que la relación sexual no existe, el adolescente, que lo aprende a su costa, quiere gozar de los objetos que el mundo no cesa de ofrecerle, en nombre de lo que él considera que es su propia modernidad.

Nuestra época es la de los adolescentes de lo real, que prefieren cortocircuitar al Otro portador de una palabra a la que no conceden más crédito y tratar lo real del goce con la relación directa al objeto de consumo y con un uso singular del lenguaje.

Para orientarse en un trabajo posible con estos adolescentes, es importante estar atento a su esfuerzo de traducción de la cosa innombrable, de lo real insoportable con lo que se enfrentan. ¿Qué soluciones han inventado? Si estas soluciones tratan ciertos puntos de *impasse*, ¿no encubren otras de las que se tratará, acompañándoles, de ayudarles a separarse?

III
TRADUCCIONES E INVENCIONES

«PUNTO DESDE DONDE» Y ESCRITURA

Quiero decir que la maniobra y la operación de la transferencia han de regularse de manera que se mantenga la distancia entre el punto donde el sujeto se ve a sí mismo amable y ese otro punto donde el sujeto se ve causado como falta por el objeto *a* y donde el objeto *a* viene a tapar la hiancia que constituye la división inaugural del sujeto.

JACQUES LACAN¹

El adolescente no existe en tanto tal. Sólo existe su manera de estar ahí, su manera de buscar su vía, de dirigir su demanda, ya sea ésta insoportable o irrespetuosa, con el fin de encontrar cómo poner en su justo lugar lo que en él desentona, deja «mancha». Cómo el nuevo ser de objeto que él encarna va a presentarse al Otro; ésta es la pregunta patética y central del adolescente. ¿Cómo va a vestir este ser, con qué marcas va a aparecer? ¿Cómo va a recubrir con palabras, con semblantes, la parte innombrable que su ser revela? ¿Cómo va a encontrar lo que le dará a la vez el sentimiento de vida y el respeto que pide en concepto de su diferencia? Sólo el respeto del Otro, pero también, a cambio, el respeto del adolescente por él mismo como ser diferente de este Otro y portador de una parte de nuevo, esto le guía.

¿QUÉ DETERMINA LA DEMANDA DE RESPETO?

El sujeto adolescente vive en el corazón de su ser una paradoja esencial por comprender que le conduce a estar al límite de la demanda al Otro. Robert Walser lo dice bien: «Yo no respeto para nada mi yo, me contento con verlo, y no me deja frío».² Para él, la existencia no era «más que un traje provisional, incompleto, que no sentaba bien».³

Desbordado por los acontecimientos de goce en su cuerpo, sucede que el adolescente no puede pedir al Otro un traje capaz de poner a distancia este objeto que se desvela para él y le lleva al umbral de lo decible.

Hemos situado *la demanda de respeto* como uno de los nombres del síntoma del adolescente de nuestra época. Esta demanda de respeto está sostenida por una exigencia contradictoria: la del acceso a una autonomía duplicada por la reivindicación del mantenimiento de una dependencia. Ésta es la demanda paradójica que formula el adolescente en el hecho de recibir la idea justa de lo que puede ser él para el Otro — pareciendo que la rechaza—. En efecto, buscar esta idea de sí mismo intentándola captar en el Otro en el momento en que busca emanciparse, se le aparece como el reconocimiento de una debilidad.

Esta idea tenía antes su punto de anclaje en el ideal del yo que venía a acomodar la existencia del sujeto estabilizando su sentimiento de vida. Este ideal le daba un nombre en el Otro, tomando apoyo en la función paterna, permitiéndole situar su vida en *padrespectiva*.^{*} Es lo que Hölderlin describe en su carta al diácono: «He tomado la firme resolución de ser un cretino y no un exaltado sin remedio, un ser razonable, ni hipócrita, ni misántropo, complaciente hacia los hombres, sin regularme sobre sus costumbres verdaderamente culpables. Os lo ruego, señor diácono, sea mi guía, mi padre, mi amigo (esto lo es usted desde hace tiempo); permitidme manteneros al corriente de toda circunstancia que contribuya a formarme el corazón y a profundizar en mis conocimientos; vuestra enseñanza, vuestros consejos y la comunicación de vuestro saber satisfarán todos mis deseos en lo que concierne al temporal. Estoy seguro de que estas líneas sinceras no van a importunaros y que querréis considerar esta confianza como una marca de respeto y de afecto. Si estas ideas os parecieran erróneas, os ruego me lo hagáis ver. Terminó entonces y quedo, con mis respetos más profundos, como vuestro más obediente servidor».⁴

Esta demanda de respeto, Hölderlin la encarna así en al menos uno (el diácono) que consiente en ocupar para él la función de guía. Esta misma demanda sostiene la entrada en la escritura de Jean-Paul Sartre, es lo que relata en *Las Palabras*.⁵ A su manera, los cantantes de rap también se inspiran en ello. Así, la canción *Petit frère* d'Akhenaton del grupo IAM,⁶ explica cómo, en ausencia del padre que deja al niño «sin referencias»,⁷ el hermano pequeño funda en la persona del hermano mayor este vínculo de amor y de respeto.

EL PUNTO DESDE DONDE INVENTAR SU RESPUESTA

El «sufrimiento raro»⁸ del que habla el poeta es el reflejo de los *impasses* a los que se confrontan los adolescentes cuando no pueden inventar sus propios anudamientos como puntos de referencia. Le corresponde entonces a cada uno encontrar la respuesta que le permita incluir el elemento de novedad que se aloja en él, en un vínculo inédito al Otro. Con ello, hace falta que este Otro haya sabido escucharle, y, aquí, dependerá de la responsabilidad ética de aquel a quien el adolescente se haya dirigido.

El *punto desde donde* es un punto de perspectiva necesario para esta arquitectura del ser. En esta edad de la vida, la libido se difracta entre la infancia y la adolescencia, entre la familia y la vida activa, entre el dentro y el afuera. ¿Cómo devenir hombre o mujer? El punto de perspectiva como *punto desde donde* es lo que apunta a lo real de la libido que surge en el adolescente. A partir de este *punto desde donde* se ordena la lectura de la vida, lo que se le presenta a cada uno por descifrar, siendo éste el instante para captar de un vistazo la causa de su deseo. Esto sucede en la reflexión de este tiempo lógico del adolescente: repliegue del pensamiento de la infancia sobre sí mismo en vistas de un examen más profundo.

EL RECURSO A LA ESCRITURA

El recurso a la carta y a la escritura de un diario íntimo puede ayudar a fijar el goce *en más*. Para algunos, este recurso a la escritura del tiempo de la adolescencia ocupa el lugar de una respuesta sintomática. Es entonces una tentativa de cernir la relación con el mundo y la relación con el goce. Todo viene al lugar del agujero en el saber dejado por la relación sexual que no existe. Es lo que ilustra Dostoievski: «Estas cartas, como las tuyas, podrán servir y darán material —teniendo en cuenta que son sinceras— a pesar de todo el caos y todo el azar que contienen. Sobrevivirán al menos un cierto número de tratos justos que dejarán adivinar gracias a ellos lo que podía esconderse en el alma de un adolescente tal».⁹

Este «siempre que sean sinceros» evoca el diario de una niña que Hermine von Hug Helmuth había comunicado a Freud. Este diario de una joven vienesa, atribuido inicialmente a una tal Grete Lainer, había sido escrito casi cotidianamente por la niña entre la edad de once y catorce años. De hecho, había sido escrito por Hermine von Hug

Helmuth. Su aparición había suscitado numerosas polémicas. Ha quedado un formidable testimonio escrito sobre el despertar de la sexualidad femenina, a pesar de que pareció a algunos demasiado conforme con las teorías freudianas, y opuesto a la ideología de la época. Freud veía en él un testimonio de gran interés para los educadores y los psicólogos, cosa que le empujó a escribir un excelente texto breve: «Este diario íntimo es una pequeña joya. Realmente creo que jamás ha sido posible escrutar con tal claridad y verismo las conmociones psíquicas que caracterizan el desarrollo de una niña de nuestro nivel social y cultural en los años de la prepubertad. Cómo surgen del egoísmo infantil los sentimientos, hasta que llegan a su madurez social; cómo son al principio las relaciones con los padres y los hermanos, hasta ganar paulatinamente en gravedad e intimidad; cómo se inician y se quiebran las amistades; cómo el cariño busca tanteando sus primeros objetos y, ante todo, cómo surge el misterio de la vida sexual, primero nebulosamente esfumado, para apoderarse luego de todo el alma infantil; cómo sufre el ser joven bajo la conciencia de su secreto saber, para sobreponerse poco a poco».¹⁰

DE LO IMPOSIBLE DE LAS PALABRAS A UNA POSIBLE TRADUCCIÓN

Allí donde para algunos el pasaje al acto cortocircuita el proceso de traducción, el recurso a la escritura ocupa un lugar de suplencia para otros. Philippe Lejeune, que se consagró al estudio del diario íntimo, explica: «Mi escritura basculó a partir del momento en que experimenté que se me hacía imposible hablar a mis padres. Es sin duda éste el pasaje de la infancia a la adolescencia: estar ante las experiencias de las que uno ve que es imposible hablar de ellas».¹¹ A principios del siglo XX, momento del nacimiento del psicoanálisis, dos autores en particular, Musil y Aguéev,¹² hicieron de los diarios íntimos documentos clínicos inauditos. «Existe una pulsión en la escritura de un diario que es la de poner alguna cosa fuera»:¹³ no encarnar más uno mismo esta cosa errante, sino situar este goce en más fuera de uno, fijándolo en la escritura.

Es esta «presionada» pulsión lo que empujó a Arthur Rimbaud a la escritura. Sin ella, no habría reivindicado jamás su *libertad libre*.¹⁴ Durante su vida, se mantuvo en esta frontera, abriéndose su camino en la escritura a partir de su vagar interior y de un itinerario geográfico trazado al hilo de sus desplazamientos de un lugar a otro, de nombres propios a nombres propios de ciudades o de países. Encontrar una lengua por

medio de la escritura, buscando el lugar y la fórmula capaces de tratar la sensación que le desbordaba, le permitía alcanzar el espacio de reposo del ser hablante que se había negado. Es de lo que da testimonio de manera magistral su poema «El durmiente del valle»,¹⁵ en el que algo cae irremediabilmente al borde del agujero. Es este refugio del que se excluyó el que Rimbaud va a buscar hasta su muerte.

Una hondonada de verdor, en la que canta un río
que esparce por la hierba, alocado, jirones
de plata; en la que, desde la montaña altiva, brilla
el sol: una vaguada espumeante de luz.

Un joven soldado, boquiabierto y sin casco,
con la nuca bañada por el fresco berro azul,
duerme, tendido en la hierba, bajo las nubes,
pálido en su lecho verde, en el que llueve la luz.

Con los pies entre gladiolos, duerme;
sonriendo como sonreiría un niño enfermo, echa una cabezada.
Naturaleza, acúnalo con tu calor: tiene frío.

Los perfumes ya no estremecen sus narinas.
Duerme al sol, con la mano en el pecho
sosegado. Tiene dos orificios rojos en el costado derecho.

El psicoanalista muestra cómo, para algunos sujetos, el escrito puede hacer síntoma y bordear este vacío, este real, este agujero imposible de distinguir de otro modo. El testimonio de Rimbaud esclarece bien cómo este imposible lleva a algunos a la escritura. Así, no escribió más que para él, y en el mayor desasosiego, su *Una temporada en el infierno*: «Mi suerte depende de este libro».¹⁶

El vínculo de Robert Walser con la escritura aclara de otra manera el lugar que puede ocupar: «[...] de los secretos de una escritura de cualidad, es decir, que hace que siempre algo de lo impulsivo entre en la escritura».¹⁷ Para él, la escritura tenía el lugar del cuerpo simbólico. La escritura le permitió aparejar el desbordamiento de goce, fuera de sentido, que, a la edad de catorce años, le había empujado a escaparse del colegio para vagar, fuera de la ayuda del discurso establecido. Desde entonces, su *sinthome* transformará su vagar en largos paseos y en trazos de escritura en el territorio minúsculo del

micrograma:¹⁸ «¿No será garabatear, en el fondo, pasear o vagar sin cesar en torno a lo esencial, como si pudiera haber alguna glotonería en andarse por las ramas?». ¹⁹

Estos diferentes recorridos, que iluminan la otra escena de la escritura, son la tentativa de una respuesta en cuanto a lo real del sexo, cuando el sujeto no puede tomar apoyo en la significación fálica. No disponiendo de una idea de su valor, se ve como «un cero redondo». ²⁰ Consagrándose desde ese momento a encarnar este cero, Walser decía de él que no era «más que una esquina del pañuelo, un apéndice superfluo, un nudo apretado provisionalmente, un botón descosido que uno no se toma la molestia de coser». ²¹ Este botón descosido del Otro del vínculo social, es la figura metafórica del fracaso de este anudamiento con el Otro que todo adolescente debe inventarse para separarse de su sufrimiento.

¿LA OFERTA DEL ENCUENTRO CON UN PSICOANALISTA COMO LUGAR DE TRADUCCIÓN?

¿Qué modo de presencia puede ofrecer un psicoanalista para estar a la altura de la pregunta planteada por el ser para el sexo en nuestra época en que la tecnociencia embrolla la relación del sujeto con su falta y con su deseo?

Él puede, por medio de su presencia física y silenciosa, es decir, no portadora del ideal predicante sobre el ser del sujeto pero sabiendo recibir lo nuevo, encarnar esta tensión entre el objeto *a* y el Ideal. Puede acoger ese punto de indeleble del encuentro siempre traumático con el Otro sexo, ya que es esto lo que viene a hacer agujero en el saber. Se puede proponer como garante, en el vínculo social, del desanudamiento de este nudo entre Ideal y deseo, con el objetivo de que alguna cosa nueva advenga. Puede, gracias a su presencia y su responsabilidad, abrir la vía de acceso al deseo de aquel que se dirija a él y le permita decir una parte de su imposible de decir.

UNA TRADUCCIÓN POSIBLE DEL DESASOSIEGO Y DE LA ANGUSTIA DEL ADOLESCENTE

En pocas palabras, excelentes máquinas para habitar, y el último modelo ofrece incluso, parece, un sistema de tornillos y poleas que le permiten dar vueltas con el sol. Verdaderamente, no falta más que una cosa. Una sola cosa, tan pequeña que uno podría olvidarse de ella: un rincón oscuro y escondido, y sucio preferentemente, donde el habitante pueda retirarse a veces y no pensar en nada. Pues el hombre está hecho así que tiene en él lo que rechaza a veces el sol, o los vecinos, y vomita el Estado, la naturaleza y las buenas razones.

JEAN PAULHAN¹

Es en el momento de su encuentro con una falta en el saber que le confronta a un agujero en la significación del mundo donde habíamos dejado al adolescente Törless, en su más grande desasosiego. Como Arthur Rimbaud, Törless anudará su suerte a la escritura. Siguiendo el hilo de la novela, continuamos con la lección de Musil, que nos enseña aquí lo que el discurso del psicoanálisis ha revelado.

EL ENCUENTRO CON LA ANGUSTIA

A partir de una lección de matemáticas, de las *reflexiones que había hecho sobre el infinito* y de la discusión sobre la historia de los números imaginarios —de los que nunca entendió nada y durante la que había sentido una especie de *vivo relámpago en la cabeza*—, el encuentro con el Otro que no existe va a realizarse para Törless. No puede integrar el hecho de que la unidad de cálculo sea la raíz cuadrada de *menos uno*: «No

puede tener como número real una raíz cuadrada de un signo negativo».² Estupefacto de que «¡valores imaginarios o imposibles permitan sin embargo cálculos reales, al final de los cuales se obtiene un resultado tangible!», el adolescente experimenta con angustia el encuentro con esto de lo que se habla y que no existe. Lo que le inquieta es «la fuerza escondida en tal o cual operación y que os lleva de la mano tan firmemente que acabaríais sin embargo por atracar en la otra orilla».³ Beineberg se burla de este lugar de la mano invisible del sujeto —«Estás hablando como nuestro cura»— que designa para Törless el lugar del alma —lugar que Lacan asimila al del inconsciente, donde alberga el malentendido del goce.

Dominado por la angustia, Törless pide al profesor de matemáticas algunas aclaraciones sobre esta lección que tanto le ha perturbado pero no consigue entrar en los secretos esenciales: «Las palabras se alejan cada vez más hacia el otro lado, hacia el lugar sin interés donde se pueden dar todas las explicaciones justas pero insignificantes».⁴

Sin embargo, el encuentro con este profesor será determinante, en la medida en que aporta un elemento de novedad: en efecto, el profesor le muestra sobre su mesilla de noche un libro de Kant, diciéndole que este filósofo trata sobre la razón de las cosas. El hecho de haber tenido en la mano el libro de Kant, este azar al que había prestado poca atención en su momento, tuvo para él una gran repercusión. Si bien hacía poco *todo estaba claro y perfectamente en orden* en su cabeza, después de esta famosa lección de matemáticas, sus pensamientos le produjeron el efecto de «nubes entre las que habría claros».⁵ A la vista de estos agujeros en su pensamiento, siente que se convierte en un ser nuevo. Si hasta ese momento el agujero en su pensamiento le confinaba a la angustia subjetiva del ser, se encuentra ahora frente al deber ético de volverse a situar allí: «¡No busco nada fuera de mí, persigo alguna cosa en mí, en mí, alguna cosa natural! Y que, sin embargo, no comprendo».⁶

Un sueño sigue a la visita al profesor, en el que la obra de Kant aparecía como la solución significativa del problema —solución que, todavía en ese momento, no viene sin un resto de goce, un resto de fuera de sentido, de irrepresentable—. El nudo de este resto, lugar del objeto pulsional, va a tomar para él consistencia alrededor del objeto voz, de la voz que surge en este sueño: «Los tres, no. Se pararon y dejaron el libro en el suelo, y Törless escuchó la voz quejumbrosa de su profesor que decía: Si está bien así, encontraremos lo que hace falta, página doce». Este «objeto voz», aparecido ya en las *voix chuchotantes*, en el momento del dejado plantado por la criada, después con la voz

del príncipe, se confirma en el encuentro de la voz de una cantante, cuya audición impedía a Törless dormirse a la vez que se enamoraba de ella.

Es la angustia la que despierta a Törless sobresaltándole —signo de este momento de despertar del sujeto frente a lo real en juego para él, siendo aquí el objeto voz: «Lentamente el sueño desapareció, como una manta de seda que resbalaba indefinidamente descubriendo el cuerpo desnudo del durmiente»—. ⁷ El límite de la significación fálica de su ser se revela en esta sensualidad en exceso que le reenvía a la nostalgia de un cierto goce, experimentado en su cuerpo y del que acaba pensando que debería haber sido una chica. Es la dimensión del Otro goce que escapa al goce fálico.

Törless comprende entonces que su sensualidad —reconocida después de tiempo— ocultaba algo que nadie podría quitarle y que un muro solitario se levantaba para él desde las fundaciones del carácter *inexpresable* de esta sensación «...que se cambia lentamente, muy lentamente, en voluptuosidad [...]. Una especie de sacudida eléctrica dolorosa pasaba de su cerebro al resto del cuerpo. Encontraba entonces en toda su superficie el sufrimiento de estar obligado a esperar detrás de una puerta cerrada». ⁸

EL «PUNTO DESDE DONDE» Y LA SOLUCIÓN DE LA ESCRITURA

La escritura se le presenta como una solución a lo que puede decir. Se compra un cuaderno y prepara pluma y tintero. La escritura deviene su síntoma: «La dirección de la mancha luminosa bajo la ventana, como se agarra maquinalmente una cuerda para sostenerse para asegurarse de que se mantiene tensa [...] la pluma en la mano».

Lo que no puede decirse y que no ha encontrado una solución en el Otro —por una parte, por no haberlo dicho, pero también por el simple hecho de estructura de que el Otro no tiene, él mismo, las palabras para decirlo—, va a encontrar el apoyo de la escritura. «Pero, justamente, ¡ahí está el punto! ¿De dónde saco yo esto?». ⁹

Este *punto desde donde* conduce a Törless al hecho de que quizás posee un sentido de más respecto a los otros: «El mundo me parece lleno de voces mudas: ¿soy entonces un visionario, un alucinado?». ¹⁰

El desasosiego que le había llevado a cuestionar la caída de las referencias encuentra la solución de hacer de la escritura *su* guarida. Seguro de esta solución, toma la decisión de no estar al servicio de las situaciones en las que se encuentra, sino incluirlas en sus

meditaciones para tratar el imposible de su goce. Coge la pluma y, con otra escritura que no es la de las cartas que dirige a sus padres, busca una salida a lo imposible, a lo real, a este resto intraducible que le angustia, y en el que ha reconocido su particularidad, su cualidad. «Tenía la impresión de haber tenido ya en la palma el picaporte que abría a lo desconocido; después, de haberlo perdido».¹¹

Encuentra en estas meditaciones un placer nuevo. Si bien cualquier tipo de adolescente no le aportaba más que repugnancia, no podía impedirse, sin embargo, estar atraído por el hecho de someter a Basini a su propia crueldad.

¿A qué tensión puramente física estaba él sometido? Una fuerza actuaba en él, haciéndole descubrir la influencia de lo que Lacan llamó la *glotonería del superyó*: «Se podría decir que alguien intentaba sacarlo de la cama tirándole de una cuerda [...] y que una vez no paraba de repetirle que lo mejor para él habría sido dormirse».¹²

Su atención se centraba por completo en reencontrar «el punto en él desde donde se produjo de repente esta modificación de la perspectiva interior».¹³

Entonces Törless renuncia a buscar sus palabras. La sensualidad que se había insinuado lentamente en él en cada acceso de desesperación había tomado ahora toda su fuerza: «Ella se acostó desnuda a su lado y le cubrió la cabeza con su suave abrigo negro. Le sopló a la oreja tiernos consejos de resignación, apartó de sus ardientes dedos, por inútiles, todas las preguntas y deberes, y murmuró: *en la soledad, todo está permitido*. Él tenía vergüenza muy a menudo».¹⁴

Fue entonces cuando hizo que Basini no fuera más que un sustituto provisional de su objeto. Musil nos muestra cómo el elemento de novedad del goce se presenta bajo la máscara del objeto melancólico, la secreta y melancólica sensualidad sin objeto del adolescente.

«Sólo la desnudez de este cuerpo delgado maravillado [...] se quedó estupefacto, subyugado. Y fue la irresistible pureza deslumbrante de este minuto lo que dio a sus relaciones con Basini la apariencia de una inclinación, este sentimiento nuevo, esta inquietud maravillosa [...]. Fue la secreta y melancólica sensualidad sin objeto del adolescente, que se asemeja a la tierra oscura, húmeda, maternal de la primavera y a estas oscuras aguas subterráneas que se aprovechan del primer pretexto que aparezca para romper sus diques».¹⁵

La escena a la que asistió fue este pretexto. Törless se retiraba a algún rincón desde donde podía observar sin ser visto. Cuando cerraba los ojos, una especie de tormento

acuciante se apoderaba de él, y cuando los abría, no encontraba nada a lo que este tormento podía corresponder. «La sorpresa, el malentendido, el desconocimiento de sus propios sentimientos se conjugaban para abrir bruscamente los profundos calabozos en los que se había acumulado el clandestino, el entumecido, el de alma desmedida, y para guiar hacia Basini estos oscuros movimientos. Así pues, se encontraron con algo caliente, que respiraba, que era una carne perfumada, una cosa que daba forma a sueños hasta ese mometo vagos, que también les proporcionaba el goce de su belleza, aunque Bozena no pudiera sino fustigarlos, en un abismo de soledad, de su corrísiva fealdad.»¹⁶

FALTA DE TRADUCCIÓN Y PASAJE AL ACTO

Törless se dejó llevar por el torbellino de su goce, por el torbellino de sus emociones ardientes y solitarias. Estaba todavía muy alejado de la salida feliz de la aventura, pero había sabido separarse de sus ideas. Se comprende mejor, entonces, que no se sintiera nunca arrepentido tras su aventura, pues su interés se había dirigido decididamente y exclusivamente hacia la traducción de este excedente de sensualidad, abriéndole la puerta del desasosiego hacia los problemas intelectuales que «le habían explicado una historia parecida de un libertino, y a éste no se le hubiera ocurrido nunca indignarse».¹⁷ Lo que interesó a Törless desde ese momento fueron en efecto los contrapesos sensibles capaces de limitar el espectáculo de la debilidad y del desfallecimiento humano.

Es en este punto donde podemos leer los pasajes al acto o los fenómenos de violencia como defecto de traducción posible en palabras. Allí donde la traducción estaba en falta surgía el acto como cortocircuito de la traducción. ¿Cómo situar lo que está en juego en el pasaje al acto asesino de Alex en *Elephant*? ¿A qué real responde?

En la novela de Musil, Reiting explica que él se contentaría con amenazar a Basini, *con pelearse con él hasta que dijera de nuevo a todo «amén»*; y le decía a Törless: «Tú mismo, entonces, habías encontrado, en las matemáticas, esta pequeña anomalía que daba testimonio de que nuestro pensamiento no avanza por un terreno siempre e igualmente sólido, que se encuentra con agujeros que tiene que franquear».¹⁸

Para él, las matemáticas son la solución percibida en el momento del desasosiego; solución de un cierto saber que viene a robar el abismo sombrío de la desesperanza. Reiting, con miedo a hundirse «como un saco vacío», intenta recuperar mediante un

pasaje al acto violento la sensación de su cuerpo que se le escapa. Para él, «el hombre, la historia nos lo enseña, no puede conseguir poseer su alma más que de una sola manera; hundiéndose en él mismo».¹⁹ Encontramos ahí el eje de la conducta de riesgo de los jóvenes y la fascinación por el abismo. «Hoy, estamos desamparados; el alma ha cambiado, y en el intervalo se escucha desgraciadamente un largo periodo en que la atención se ha dirigido a este problema»,²⁰ explica Törless a Reiting.

EL INSTANTE DEL NEGRO ABSOLUTO Y EL PUNTO DESDE DONDE SALIR DEL «IMPASSE»

Escribirse a sí mismo puede ser, pues, una de las soluciones para fijar en la letra este abismo que hay en él. Es esta solución la que escogió para salir del *impasse* el alumno Törless.

Cuando Freud propuso al pequeño Juanito ir a hablarle de esa cosa que no podía verse, esa famosa mancha negra, el pequeño, interesado en su proposición, no dejó de decir, entonces, a su padre que quería ir a hablar al profesor de esa mancha negra que le miraba, es decir, de ese real irrepresentable al que estaba confrontado. Esto le permitió establecer un juego dialéctico con los pensamientos que le preocupaban.

Musil, también, habla de estas ideas negras que hacían de repente irrupción en la existencia de los adolescentes, cuando tienen que dejar el mundo de la infancia para encontrarse confrontados, de manera inédita, a la muerte como figura de la castración, al agujero en la significación del mundo, al desasosiego del vacío. Pues «morir no nos resulta tan extraño como crees: morimos todos los días, en las profundidades sin sueños del dormir»,²¹ afirma Beineberg.

En esta novela, Musil cuenta con una gran finura clínica cómo este negro absoluto, surgido en el universo del discurso, entre dos pensamientos, entre dos significantes, constituye la parte de real de la que nos habla Lacan, lo que de la palabra del ser escapa al sujeto de la representación.

El sujeto puede entonces identificarse a esta parte de irrepresentable, alojar allí su nulidad, su alma negra, probar en ello el goce de un estremecimiento, abrir la puerta de entrada a la melancolía donde uno se aprehende como vacío. «Nuestros sentimientos y nuestros pensamientos, en lugar de descender como un río apacible, nos “pasan por las narices”, nos “invaden” y nos dejan [...] tú puedes incluso notar, entre dos pensamientos,

el instante de negro absoluto».²² El sujeto puede también realizarse en esta zona oscura convirtiéndose en una especie de mala hierba o en un cobarde.

Para bordear este vacío, para separar al sujeto de esta zona oscura, Musil nos precede: «Pero lejos de ti, un punto desde donde mirarte: ahí está el tipo de interés que tenía por ti; eres tú quien lo ha destruido».²³ Con este *punto desde donde*, subraya un punto de estructura fundamental en el tiempo lógico del adolescente, a partir del cual el sujeto accede a una idea de él mismo, a una imagen que le permite sustentarse y poner en su justo lugar la parte indeleble de su ser.

Una vez este *punto desde donde* ha sido aislado mediante la escritura, Törless se separa de Basini, de su estremecimiento de goce, para mirar al mundo que le rodea de otra manera y salir del teatro de la crueldad que encarnaban Beineberg y Reiting. El acto que introduce al dejarlos es decisivo: «¡Vuestra brutalidad no tiene ningún sentido!».²⁴

El sujeto debe denunciarse a él mismo, debe decir al Otro su parte inmunda.

Éste es el consejo que Törless había dado a Basini (denunciarse al director por sus robos o hacerse linchar por toda la clase). Y para sorpresa de todos, al día siguiente del primer linchamiento, el director aparece en el aula: siguiendo los consejos de Törless, Basini se había denunciado él mismo el día anterior. Törless se confronta entonces al resto de lo que no puede traducir después del inicio de la historia —su experiencia de goce que, como tal, no puede decir al Otro por falta de palabras—. Es en este punto preciso donde se presenta la solución de la fuga, como única salida para reencontrar a un Otro capaz de acogerlo. Se convierte entonces en el desaparecido en busca de la palabra precisa: «Mi desasosiego es grande: había sabido, sin embargo, traducir mejor mi experiencia. Pero siempre me lleva al hecho de que había en mí algo raro»,²⁵ imposible de decir, de traducir.

Después de tanta emoción, encuentra un espacio nuevo, apartado de los demás. Una fase de su desarrollo está superada. La incertidumbre de la angustia le gana ante el hecho de tener que enfrentarse al día siguiente a sus maestros. Se da cuenta de que no tendrá las palabras para decir su cobardía, que le hizo fugarse.

LA FUGA DE LA VIDA FRENTE A LO INTRADUCIBLE DE LAS PALABRAS

Al regreso de esta fuga, Törless fue sometido a un interrogatorio discreto en el

apartamento del director y por parte del jefe de estudios, el capellán y el profesor de matemáticas, a quien le corresponde redactar el proceso verbal. Este último relata la visita de Törless para pedirle una explicación sobre ciertas nociones matemáticas fundamentales: «Dio pruebas de una innegable penetración; pero como por una suerte de manía, no había buscado lo que parecía representar, a sus ojos al menos, una falla en el pensamiento causal». ²⁶

«Es algo tan extraño como los pensamientos», comenta entonces Musil en su relato. «El pensamiento que se muestra en la superficie, con claridad, el que todo el mundo puede volver a captar gracias a las pinzas de la causalidad, no es necesariamente el más vivo». ²⁷

Törless replica al profesor: «¡Yo hablaba de una segunda vida, de una vida secreta, inapercibida, de las cosas!». ²⁸ Explica así cómo, para él, Basini no presentaba *dos* caras, sino que había «alguna otra cosa» que no se dejaba ver con *los ojos de la razón*. Explica a sus maestros que alguna cosa oscura habitaba en él, algo intraducible: «No puedo medirlo racionalmente, es una vida que las palabras no ciernen pero que es sin embargo mi vida». ²⁹ La conclusión del director, que orienta a Törless hacia la enseñanza privada, envuelve entonces al joven con una especie de *tranquilidad dubitativa*.

Törless hace la experiencia de un «cambio de perspectiva mental». Este cambio de perspectiva que caracteriza la delicada transición del adolescente es un tiempo en el corazón del cual un punto de imposible se abre paso y también un precio a pagar: «Esta imposibilidad de encontrar las palabras tenía un sabor, tanto como la certidumbre de la mujer embarazada que imagina ya en su sangre las discretas dificultades del futuro. Confianza y lasitud se mezclan en él». ³⁰

LA TRADUCCIÓN DEL SUFRIMIENTO DE UNA JUVENTUD GRACIAS A LA PRESENCIA DEL PSICOANALISTA

Olvida solamente que su sistema queda sometido a la convención del lenguaje (una de las más aplastantes de todas) y que el universo material está todavía ahí, el múltiple esplendor de su basura.

MICHEL LEIRIS¹

Desde 1925, Aichhorn invita al educador a sentarse en compañía del adolescente para establecer una relación de confianza y hacer una oferta de traducción y de nominación nueva a la que estaba ya aprehendido en términos de delincuencia, de vagabundeo.

Para Aichhorn, que se apoya en las aportaciones del psicoanálisis, el consentimiento a un cierto principio de indeterminación, de libertad, es indispensable para que el sujeto pueda inventar otra manera de decir no al Otro, que pueda identificarse con su manera propia de decir —con una manera de decir que le permita hacerse cargo de lo pulsional que lo agita y lo empuja al acto.

Una empresa tal de traducción requiere un lugar de acogida en el interior del cual el sujeto pueda medir su propia responsabilidad, la de tener que responder de su propia lengua. Aichhorn orienta sus entrevistas con los adolescentes que recibe no a partir de la verdad, sino a partir del saber: saber lo real al que el adolescente se confronta, el que ha determinado su pasaje al acto, y a partir del cual se ha visto en una situación de carencia.

Aconseja para esto dejarse embaucar, no adoptar la posición del *no incauto*: «Es habitual que se nos mienta. Sabiendo esto, no debemos ofuscarnos, pero debemos tenerlo en cuenta y orientarnos a partir de este hecho; sin embargo, no debemos dejar que se note. Cuando descubrimos a quien intenta desviarnos que justo en ese momento nos está mintiendo, no debemos avergonzarnos».²

Una vez se aísla este real, en una práctica de conversación franca y directa, «entre cuatro ojos», el adolescente podrá, gracias al vínculo de confianza establecido por el Otro, continuar su propia empresa de traducción según su vía propia, por fuera de los ideales moralizadores de sus semejantes y de los que vienen a predicar sobre su ser. Hacerse un nombre se convierte entonces para él en la solución que intenta nombrarse, no ya en el registro del ideal del Otro, sino más cerca del real en juego en la pulsión, y que únicamente la lengua puede tratar mediante la invención de sus propios significantes. Sólo el lenguaje puede, en efecto, hacerse cargo de lo que, de la cosa innombrable, de lo irrepresentable del goce, conduce al sujeto a realizar un acto: a partir de un detalle destacado en el vínculo educativo, la letra que espera puede encontrar su traducción en un significante nuevo.

Aichhorn quería abrir una vía nueva, «la vía a las carencias afectivas de los jóvenes hacia nosotros, [con el fin] de darles firmeza y de explotarles». Según él, «el levantamiento del estado carencial es, a fin de cuentas, un problema libidinal».³ La carencia de la que habla Aichhorn se sitúa exactamente allí donde Lacan la situó: en el nivel del entorno simbólico. Aparece para algunos sujetos cuando surge el enigma actualizado de la cuestión del sexo y de la existencia. Es lo que lleva a Aichhorn a buscar en los relatos los elementos que han producido un «agujero del sentido»:⁴ un traumatismo, un duelo, una ruptura, un fracaso, etc. Ahí donde algunos sujetos disponen del recurso a una forma mítica —ficción o fantasma— para tratar una parte de este real, otros, lo hemos visto ya, eligen el cortocircuito del Otro del significante y se aventuran en la dimensión del acto o de la ruptura.

Aichhorn demuestra muy bien que la carencia no debe buscarse del lado de la educación de los niños o del Otro parental, sino que, por estructura, hay una carencia del símbolo, carencia del significante mismo.

Freud permitió a Aichhorn abrir la vía de una presencia educativa activa, dejando al adolescente decir a su manera lo irresuelto que lo determinaba en su pasaje al acto o en su fuga: «Es como si estos enfermos no hubieran podido concluir con la situación traumática, como si ésta estuviera ante ellos como una tarea actual sin resolver».⁵

Esta tarea no resuelta, este irrepresentable, que surge siempre de manera contingente, adquiere una medida particular en la pubertad, ya que actualiza un momento estructural de la juventud. Para Freud, en el periodo de la infancia, la pulsión sexual recaía más o menos en la autoridad de los padres: frente a lo nuevo el niño se refería todavía a la

autoridad parental incluso si estaba tentado de contrariarla. Esto es lo que llamaba una *inclinación de lo infantil por los padres*. En la pubertad, el sujeto tiene una tarea, «la de liberarse de la autoridad parental». ⁶ Su nuevo modo de satisfacción implica la dimensión del acto, la de la elección de objeto y la del Otro sexo que lleva para algunos al fantasma, es decir, a una representación que no se realizará. Ahí está la experiencia más dolorosa de la adolescencia: el tropiezo con lo sexual hace agujero en la autoridad de los padres, y le toca al adolescente asumir esta parte de goce *insimbolizable*.

Para Aichhorn, los fenómenos de carencias (errancia, abandono de la escolaridad y las manifestaciones de fugas, etc.) suceden *después* de un traumatismo: «El vagabundeo puede tener lugar en la neurosis, o quizás escapar de esta manera a una melancolía». ⁷ Es lo que propone aislar por medio de estas conversaciones «desplazadas», a lo largo de las cuales no aborda nunca directamente el acontecimiento problemático, ⁸ sino que busca obtener declaraciones que puedan subtitular el comportamiento. La atención de Aichhorn marca aquí para nosotros la tentativa de escritura que hemos propuesto como texto de una pantomima.

EL ADOLESCENTE DE LAS CEREZAS

Con el caso de Ferdinand, «el niño de las cerezas», Aichhorn demuestra cómo el sujeto responde al defecto de traducción. Ante el agujero de lo simbólico, causado aquí por un cierto abandono del Otro materno, la sexualidad pregenital, puesta en juego al nivel de la oralidad, aparece en escena.

La madre de Ferdinand, que cree estar ante un chico malo y que se fuga, quiere llevarlo a un correccional. Aichhorn recibe a su hijo y, gracias a su clínica del detalle y su cuestionamiento preciso, permite al adolescente que pueda traducir el sentido de su partida. Aislar en el relato de Ferdinand un hueso de cereza colocado en el marco de la ventana, lleva al joven hasta la causa de su partida, que no había sido ni un vagabundeo ni una fuga como lo creía su madre, sino el deseo de ir a buscarle cerezas para asegurarse su amor, en el plano oral. Su acto, que se le presentó como una solución ante un agujero en el sentido, va a poder traducirse, gracias al aislamiento de este detalle tan precisamente destacado por Aichhorn: Ferdinand descifrá el sentido —querer llevar a su madre cerezas que se encuentran en el lugar donde su padre partió solo de paseo—.

Se observa ahí la conjunción de una lógica identificatoria con el padre —punto del ideal del yo desde donde el sujeto, sin saberlo, se ve de nuevo amable— y la puesta en juego de lo real de la pulsión oral.

El «agujero en el sentido», lo imposible de soportar, que Ferdinand había encontrado, Aichhorn lo deducirá de un pensamiento inesperado en el niño: «No quiero tener más relación con ellos, me voy».⁹ Es un pensamiento que se le ha impuesto con un *en más* de goce del que le hizo falta separarse. Sólo la huida del medio familiar le pareció ser la solución. Invadido por un sentimiento de injusticia, Ferdinand quiere marcharse de casa, fuera de la casa del significante, irse a la calle, proyectarse en el perro vagabundo que corre por la acera, echarle migas de pan —primer indicio de esta pulsión oral y de la sed de Otro nuevo para incorporar y que le viene como respuesta al sujeto dejado plantado.

Confrontado a un punto indeleble, el sujeto busca hacer soportar la causa al Otro, al que se ocupa de él. Rechaza entonces a este Otro —y es la huida del sentido del Otro lo que a veces lo precipita en una conducta fuera de sentido.

Pero, ¿cuál fue en este caso el punto indeleble que causó la huida? Aichhorn consigue extraerlo de este hueso de cereza advertido por Ferdinand justo antes de su huida. Este hueso se convierte en el hueso real que da la orientación de esta huida a partir del marco de la ventana —una abertura hacia un mundo nuevo—. Huida hacia un Otro, hacia «Otro lugar» que se supone más fiable o más completo.

Así, Ferdinand, en la confianza del relato que hace a Aichhorn, traduce aquello de lo que ha tenido que separarse. Revela el momento en que estuvo confrontado a un imposible cuando, por un lado, su madre decidió dar dinero a su hermana para que se comprase unos zapatos, necesitando él unos; y por otro lado, ella sospechó que él había robado unos sellos. El chico se vio entonces dominado por este pensamiento: «Esto no puede ser», frase que se dijo a sí mismo y de la que Aichhorn, como clínico fino que era, precisó que le orientó hacia la partida, es decir, hacia un acto, ya que, antes de marcharse, robó el dinero necesario para comprar un billete de tren.

Ya sea la ventana de Rimbaud, que le abre el destino de un príncipe errante, o la de Törless, por la que se infiltró el comedido luminoso de coger la pluma, o la de Ferdinand, al borde de la cual se depositó el objeto oral que causó su sed del Otro, el sujeto encuentra ahí el apoyo de un marco en el que orientarse y a partir del cual separarse del

peso de sufrimiento que ha venido a oscurecer su vida. En *La angustia*,¹⁰ Lacan señala que no era porque sí que el sujeto melancólico se balancea en la ventana con una rapidez fulgurante. Esta ventana es el marco que nos recuerda el límite entre la escena privada y el mundo público. Franquearla subraya este punto desde donde «el sujeto retorna a esta exclusión fundamental en la que se encuentra».¹¹ La ventana del adolescente es el marco que, si se oculta con el telón del fantasma, da cobijo al sujeto, «a su secreta y melancólica sensualidad sin objeto»¹² y lo preserva de caer de la escena del mundo.

Es lo imposible de soportar lo que, en nuestra época de una transformación de los discursos y del goce, empuja a algunos a usar actos o palabras que les exilian de la lengua común. En estas puestas en acto, a menudo no sin riesgos vitales o legales, algunos dan relieve a la apuesta, a veces imposible, de tomar posición en la existencia, provocando una respuesta del Otro.

Allí donde el defecto de traducción se traduce por la puesta en acción de un comportamiento, el escritor y el poeta nos permiten leer la parte oscura del ser que agita al sujeto. El educador, ilustrado por el discurso del psicoanálisis, y el psicoanalista, en el *après-coup* de la traducción, dan a leer esta parte oscura como si se tratase del texto, escrito sin saberlo, de su pantomima. Le queda entonces a cada uno saber cómo hacer con este texto, cómo hacerse responsable y responder a ello de otra manera.

EL DESPERTAR DE LA PROVOCACIÓN LENGUAJERA Y EL EXILIO DEL SENTIDO COMÚN

Vápuleo la lengua con frenesí.

ARTHUR RIMBAUD¹

La última parte de la enseñanza de Lacan, sobre todo todo su trabajo sobre la *lalengua*, nos ha servido de apoyo para abordar la forma en que el adolescente hoy, con el movimiento hip-hop en particular, anuda de manera inédita el goce del cuerpo con la cuestión de la lengua.² Este movimiento brotó de un lugar de exilio —el gueto—. Allí, frente a la ausencia de puntos de referencia, al abandono de las tradiciones, el hip-hop fue para estos jóvenes «el lugar y la fórmula» capaces de frenar el goce y de vivificar su cuerpo de una manera inédita. Con el fondo de una práctica de la ruptura, de una práctica del decir y de un estilo de vida —el *free style*— donde destaca el rapero, estos jóvenes se han hecho un nuevo nombre social usando la provocación *lenguajera* y la injuria.³

El adolescente, en su movimiento, molesta. Más allá del estado de lo político y de lo jurídico, es, lo hemos visto, la relación de adicción que establece con algunos productos de consumo y su uso provocador de la lengua lo que incomoda. Pues, lo que hace escuchar, es la relación del goce y de la lengua, haciendo de ello un uso más metonímico que metafórico.

Esto es lo que Adbellatif Kechiche ilustra con su interesante película *L'Esquive*, que contiene una enseñanza preciosa en cuanto a la relación con esta lengua. Dirigidos por su profesor de francés, los alumnos de una ciudad próxima a París se aventuran en una puesta en escena de una obra de Marivaux. Su historia es la de numerosos adolescentes

de hoy. Su modo de hablar, convirtiéndose en el hablar habitual de una comunidad, ocupó su comunidad del vínculo social: sus miembros no sabían ya hablar la lengua del Otro, la de, por ejemplo, los «Juegos del amor y del azar». La gran finura de *L'Esquive* se encuentra en la manera de mostrar cómo el manejo de esta lengua no sirve justamente ya para esquivar, para jugar con los semblantes, sino que sirve para conectarse en lo real del cuerpo y del goce. Reivindicando ser auténtico, esta lengua, cargada de palabras muy crudas, muy descarnadas, implica una relación directa: todo aquello que se experimente debe ser inmediatamente dicho en nombre de la autenticidad —da testimonio de ello este pasaje de la película en la que hay un diálogo entre chicas, durante el cual se dicen las unas a las otras «mis cojones».⁴

Manejando la provocación, insultando, los adolescentes hacen un uso sexuado de la injuria para acomodar y velar el agujero en la lengua. La gran tensión verbal que les anima proviene de su dificultad en captar la palabra del Otro, dificultad que intenta amenazar las palabras que este Otro les dirige —se les quiere «rallar»—. De la lengua del Otro, que se ha vuelto «liosa», «indescifrable», tienen que defenderse con la de la ciudad. Sus invenciones lenguajeras, profundamente ancladas en el lugar en el que viven, sirven entonces de abrigo, de refugio.

Frente al desencadenamiento del goce, Lacan propuso abrir en el universo de los discursos⁵ otro refugio: un espacio de conversación que permita la entrada en un vínculo social, a condición de consentir usar el discurso como si de un semblante se tratase. Lacan definió así cuatro discursos en los que el sujeto puede encontrar el refugio necesario para frenar su goce, asignándole su lugar preciso.

¿Qué tipo de discurso del Otro de su tiempo se ofrece al adolescente? ¿De qué tipo de descrédito son agentes algunos discursos actuales para que los jóvenes los rechacen o los denuncien?

LOS ADOLESCENTES DE LA CIUDAD

Los adolescentes filmados por Abdellatif Kechiche son vulnerables, emocionantes. Son los del 93 y también aquellos de los que hablan los docentes de un laboratorio del CIEN⁶ creado en Bobigny. *L'Esquive* hace sonar el modo de hablar entre ellos, esta lengua de periferia, expresiva, imaginativa, divertida, re-gozante* —hay que entender lo que quiere

decir vivir cuando la joven Lydia dice: «abanicarse»⁷ interpretando a Marivaux bajo el báculo (*houlette*) de su profesor de francés—. El cineasta nos invita a seguirle en la serie de retratos de adolescentes de un grupo pluriétnico, frágil y ardiente, que se lanza por primera vez a la aventura del cine: «Han venido con su energía, su creatividad, ha sido una colaboración, un intercambio formidable —dice él—, un verdadero baño de juventud». Una «verdadera vida», habría dicho Rimbaud.

La docente Cécile Ladjali conoce bien⁸ a los niños de las ciudades. Nutre a sus alumnos de grandes textos y les hace escribir a su vez, y publicar. Última publicación: *Tohu-bohu*, tragedia en dos actos, escrita por dos clases de segundo, que hizo versiones de Sófocles, Kafka y de la literatura checa.

Sesenta alumnos participaron en ello, «sesenta Robin de los libros», dice Daniel Mesguich, que escribió el prefacio y monta la obra. «La mayor parte de los autores de *Tohu-bohu* son de origen magrebí, y esto es lo fabuloso —se alegra Cécile Ladjali—, que van a ser recibidos por los alumnos judíos de la calle Broca. Todo un símbolo.»

Cécile Ladjali habría podido inspirar el personaje del profesor que dirige a sus alumnos en un trabajo teatral en *L'Esquive*. Pero la profesora y el cineasta no se conocían. Se encontraron después, con ocasión de una entrevista.⁹

Viendo *L'Esquive*, Cécile Ladjali dice que se sintió llevada a su barrio, a sus clases: «Diez veces tuve que retenerme para no llorar, el desamparo de los niños, su enfado, su soledad, su vergüenza, a veces, en el momento de entrar en escena; es esto lo que me conmovió, es la abdicación del héroe, Krime, que renuncia a hacer teatro porque “es de bufones”.¹⁰ ¡Cuántas veces escucho esto cada día! En cambio, la salud de la heroína, Lydia, se obtuvo gracias a las palabras».

La interpretación de Abdellatif Kechiche sobre el recorrido de Krime es diferente: «Aunque no consiga expresarse mediante el teatro, sí consigue a salir de su burbuja, se camufla de actor para abrirse al otro, a sus emociones, y declarar su pereza a su manera. De todas maneras, resulta alentador, es algo que va a ayudarlo a construirse. La película cuenta el recorrido de un chico frágil y tímido al que le cuesta expresarse. No es el emblema de una juventud de ciudad». Esta fragilidad, que el cineasta quiso mostrar, es la de numerosos adolescentes atrapados en lo que Joseph Rossetto¹¹ denominó la *inseguridad lingüística*. El uno y el otro quieren desmentir la imagen caricaturesca que se da en la periferia, la de los jóvenes duros, que dan miedo. El cineasta quería contar el

galanteo de estos adolescentes, hablar del amor y del teatro, de las primeras emociones, y encontró la lengua de la *autenti-ciudad*.¹²

Abordar un autor como Marivaux, que atribuye a sus personajes excluidos del entorno popular una interioridad, «una oscura intimidad», decía Lacan, una inteligencia, sentimientos que muy pocos autores de su siglo les atribuyen, sirve para delimitar, con el poder de la lengua y de la puesta en escena, lo que de lo sexual mantiene en vilo a los personajes. Así, en *Le jeu de l'amour et du hasard*, el sirviente siente la misma pasión, el mismo despecho que el amo. Hay en Marivaux una apuesta social subterránea, una posibilidad inédita de anudar un vínculo social al Otro. Es subversivo introducir el deseo que permite a la pequeña Lydia defenderse de lo real —resistirse a decir al otro que ella le «ama».*

UN TRABAJO FORMIDABLE SOBRE EL LENGUAJE

Cécile Ladjali, como docente de la película, y como otros que aúnan pedagogía y creatividad, dice que hace escribir y publicar a sus alumnos desde hace muchos años: «Hay que ver su orgullo cuando han vencido sus pudores. El año pasado, les había pedido adaptar al teatro una novela de Balzac, *Sarrasine*. Actuaron en escena bajo la dirección de William Mesguich. Es la historia de un hombre que se enamora de un hombre creyendo que es una mujer. Ahora bien, cuando los valores de virilidad son ridiculizados en la ciudad, la cosa va mal, no hay nada peor que pasar por homosexual. En escena, tenía a un alumno, un chico disfrazado de chica, maquillado, vestido con ropa del siglo XVIII. Todo un reto. Les puedo decir que estaba entusiasmado de haber conseguido hacerlo. Quinientas personas en el Teatro Michel-Simon de Noisy-le-Grand: ¡respeto total! Porque había allí un acto de coraje. Y mucho trabajo detrás, un texto escrito con palabras, una sintaxis, que se aguantaba. Hace falta que existan artistas, profesionales como William Mesguich, que creen en los niños y en lo que esconde su creación. Los primeros borradores de mis alumnos, cuando escriben, no son buenos. Hace falta que el profesor esté ahí, que los libros estén también ahí, para alimentarles. El arte, la creación, el teatro, dan a los niños la posibilidad de salir de su gueto social, de su gueto lingüístico».

Así, la heroína, Lydia, se desplaza poco a poco del lenguaje de la ciudad a la lengua

clásica de Marivaux con una libertad vertiginosa. Proponer a los docentes trabajar contra este impedimento de aprender que se impone a estos adolescentes es uno de los proyectos del CIEN. Trabajar no contra su naturaleza, contra las leyes de la ciudad, sino sentarse en compañía suya para, a partir de lo real al que están confrontados, separarlos de ciertas respuestas demasiado constrictivas que se han dado y a las que permanecen fijados.

UNA MANERA DE TOMAR POSICIÓN

Abdellatif Kechiche dice estar fascinado por el lenguaje de estos jóvenes: «Creo que su lengua es bonita, animada, rica en símbolos, plagada de palabras de su lengua originaria, llena de gestos, de expresiones que se mezclan. Por supuesto, no soy más que un artista humilde y contemplativo, no un pedagogo. Pero no creo que ellos se encierren en un gueto. Pienso, al contrario, que sucede algo en estos jóvenes, un formidable acontecimiento cultural, lingüístico. En todo caso, no he querido hacer comparaciones entre la calidad del lenguaje de Marivaux y el suyo, sino remitirlos del uno al otro».

Cécile Ladjali, en lo que respecta a ella, piensa que estos niños son más fuertes, que están más armados si poseen los dos lenguajes: «El de la ciudad y otro, el de Marivaux, Molière, Racine, que es más difícil y que les ha llevado trabajo y coraje. Yo he tomado partido por hacerlos salir de la ciudad, desorientarlos. Les pongo en apuros expresamente porque van a pasar la selectividad y la cosa corre el riesgo de torcerse, si no tienen un mínimo de sintaxis, de vocabulario, de cultura. Pero también porque tengo realmente el sentimiento de que se aburren en la ciudad. Un poco como los tres tipos en la película, los compañeros del héroe, bajo la lluvia, con su pequeño anorak».

Asistimos hoy a una historia en acto en la lengua. Según su expresión, es una manera de *tomar posición*. Partamos entonces de esta toma de posición. *L'Esquive* muestra que es del intercambio de donde puede surgir alguna cosa interesante. Hay en las ciudades una efervescencia cultural que transforma la lengua, que puede enriquecerla, impedir que se fije. La lengua francesa puede volverse de este modo más viva si está más cerca de lo real que ellos experimentan. Sin detenerse en esta cuestión con un exceso de admiración o con esquemas preestablecidos, se trata de saber decir sí a lo nuevo de esta lengua, cuidando que los adolescentes que la hablan no rechacen la lengua del Otro.

Abdellatif Kechiche da el ejemplo de la pequeña Hajar, que hace de Zina en la película: al venir a verlo al montaje, ella le explicó una historia muy «cinematográfica», un verdadero guión. Una historia entre ella y su anciana vecina moribunda. «Es magnífico desde el punto de vista del ritmo, del lenguaje, del humor, de la dramaturgia. Le dije: “Oye, es tan interesante tu historia que deberías escribirla”. Cuando la escribió, había perdido gracia, había perdido su fuerza porque había intentado escribirla en una lengua que no dominaba». Entonces, el realizador le sugirió volver a empezar intentando escribir prácticamente de pie, con su movimiento, con sus palabras. Lo hizo y le llevó un texto magnífico.

Con su propuesta, Abdellatif Kechiche demuestra que había levantado acta de que algo de este lenguaje no está en efecto separado del cuerpo del adolescente, que lo que ella dice se sostiene en lo más cercano de este cuerpo, en el movimiento mismo de su cuerpo viviente.

Podemos ver con este ejemplo que estamos ahí, en este movimiento de vida, al borde de lo que puede hacer cultura. Invitamos a leer este hablar adolescente como la solución inédita a la que estos jóvenes se agarran más que cualquier otra cosa. Lo vivo que se agarra a la misma raíz del cuerpo, en esa lengua que ellos inventan y que se anuda al comportamiento por no anudarse al saber del otro, nos indica que no soportan ni la mediación ni la mortificación de otra lengua. Para ellos, la sensación es de una guía de vida y sus modelos de ser evocan la pantomima. Pantomima que revela la manera en que se anudan los vínculos reales entre goce, cuerpo y lenguaje.

HAY UNA VERDADERA CULTURA DE LA LENGUA

A. Kechiche nos dice que no se ha planteado esta película en términos de intenciones. Para él, esto se hace espontáneamente: tenía ganas de hablar de teatro en una ciudad. «No hay en mí una voluntad de educar o de inculcar algo. Me gusta mezclar las dos formas de lenguaje. Me gusta mucho el lenguaje de Marivaux, pero también el de los jóvenes, que me parece muy inventivo. Es una mezcla cultural. La creatividad de este lenguaje viene a menudo de un mestizaje en el que evoluciona. Cada uno va a buscar en su cultura nuevos términos, nuevas expresiones. Me parece que hay una gran riqueza en este lenguaje. Es una cultura aparte y completa. No hay una voluntad de situar en una

escala de valores una cultura con relación a otra. Las dos pueden casar. En todo caso, se puede pasar de una a la otra. Es un lenguaje en perpetua evolución. Algo muy fuerte pasa en el nivel del lenguaje dentro de la periferia. No se es realmente consciente porque no se está atento. Hay una verdadera cultura de la lengua. Es muy refinado, muy inteligente. Hay una musicalidad, una armonía. Escuchándolo rápidamente desde fuera, se tiene la impresión de que no se da pie con bola, pero existe un verdadero placer de la lengua». Según él, «hay autores que escribirán en esta lengua. Ya los hay. Espero que esta generación levante el vuelo». ¹³

Encontramos aquí lo que resulta ser nuestra tesis. Estos jóvenes hablan una lengua que ha sido construida por ellos y con ellos a partir de palabras escuchadas mucho antes de que tuvieran ellos el sentido. Es una lengua de lo más cercano a su vida, allí donde, en el marco de sus familias, se planteaba un cierto galanteo de palabras que animaban el cuerpo de los adultos que les cuidaban. Resuenan todavía en ello las palabras vehiculadas por el deseo de los que les trajeron al mundo. Esos adultos para quienes a veces sólo la lengua de origen permite sostenerse en una sociedad a menudo hostil cuyos códigos son indescifrables. Hay algo muy fuerte aquí que convoca a la lengua en la voz, la entonación, el acento y el afecto que se alojan en su interior. Hasta tal punto que esta lengua representa a menudo el único refugio en el que alojar su fórmula de vida. Este vínculo con la lengua en el exilio es un punto de concordancia entre el adolescente y lo extranjero. El adolescente que resulta de estas familias de origen extranjero exacerba esta dimensión del exilio. De manera más clara, más audible si cabe, los adolescentes de las ciudades en que los extranjeros se han instalado hacen sonar algo de la lengua.

Esta lengua evoca la *lalengua* de Lacan, la que existe para todo sujeto mucho antes de que consienta en entrar en la lengua común. Esta lengua es la del balbuceo, sin pies ni cabeza, el que hace que el adolescente no sea nunca del todo de un lugar. De hecho, nos parece ilusorio pensar la periferia como un lugar —de ahí la necesidad para estos adolescentes de buscar en el lenguaje «el vínculo y la fórmula»—. Es más bien la lengua del lugar del cuerpo, conectado directamente a la sensación corporal, la que no pasa por el Otro, un Otro auténtico por haber sido experimentado como real, por tanto verdadero. Esta *lalengua* anudada al cuerpo pulsional y a las palabras escuchadas es también la lengua de la escenificación, del teatro, del *en más* y de una cierta agresividad. Es la lengua que, por esencia, se presenta como una *performance* y necesita un auditorio a quien convencer o dominar.

El cineasta nos dice que las «dos lenguas pueden casar». Es, en todo caso, la apuesta que necesitamos con estos adolescentes si queremos escucharlos —sentarse en compañía de ellos y referirse a una aproximación topológica de la lengua, allí donde se trata, como en la experiencia de una cura, de un pasaje de la lengua privada a la lengua pública.¹⁴ En el transcurso de una cura, el paciente hace surgir en sus asociaciones libres elementos significantes de su vida privada, de esta lengua pulsional que esconde elementos de goce. Son los elementos que han sido escuchados mucho antes de conocer su sentido y que contienen ellos mismos un saber no sabido, que puede hacer sufrir al sujeto y orientar su destino en el *impasse* de una repetición.

Pensamos que el uso que hacen los adolescentes de su lengua es del orden de este uso privado. Pero esta lengua privada se priva de una cierta relación con el Otro. Es una lengua del cara a cara que sirve para defenderse del enigma del Otro; una lengua cuya agresividad apunta al mantenimiento del Otro a una distancia respetuosa —una *lengua respetuosa*.

Para ellos, la palabra está llena de vida y debe ser autenticada. No debe engañar al otro, no debe contener ninguna falta. Es una palabra que no mata la cosa, sino que *es* la cosa, la designa como tal sin desviación alguna. Todo saber contenido en una palabra es verdad: «Si tú amas, amas, no hay más».* No hay lío alguno, ninguna duda posible, ninguna falta posible, nada de deseo, entonces. Éste es el *impasse* del que Lydia busca salirse, ella que maneja la habilidad de la evitación gracias a las palabras de los semblantes. Éste es el *impasse* en el que Krino y su compañero están, encerrados en su lengua privada, privada de toda posibilidad de simbolizar una falta —ellos ilustran lo que puede ser una inseguridad lenguajera cuando se rechazan las palabras del otro—. En este punto preciso hay una confusión entre verdad y saber.

LA LENGUA DEL «EN MÁS»

Si aceptamos esta lengua del *en más*, no es únicamente porque haya demasiado en sus gestos, sino porque sus palabras contienen demasiado de vida, demasiada energía. Sin embargo, es lo que nos demuestra la película: aunque estos jóvenes quieren parecer unidos por esta lengua, son todos singulares. Krino no es idéntico a su compañero;

encarna por otra parte un enigma indeleble para él y su antigua novia, que no comprenden y quieren a toda costa que funcione como ellos. Él hace resonar otra cosa en su silencio, un imposible de decir. En este sentido, él es el héroe trágico, el ser de excepción habitado por una revolución interior. Su relación con la lengua hace aparecer «el sufrimiento raro», la cara desnuda, el esbozo de esta enfermedad adolescente.

Los que viven con él en la ciudad están ahí con sus cuerpos y sus palabras demasiado llenas de vida, de energía vital, de goce activo, listo para explotar en la injuria. Les es difícil entrar en el mundo de los semblantes —los que fueron vehiculizados en la obra de Marivaux—. Todo es *demasiado*, «el vestido de Lydia es *demasiado*». Este *demasiado*, insisten en él, porque encarna esta vida que les sostiene. Es lo que sitúa fuera de ella al docente que insta a Krímo a «salir de él mismo», ya que ilustra una forma paradójica de este *en más*: *demasiado* en él, *demasiado* estar borrado, *demasiado* silencioso, le cuesta interpretar en teatro. Hay algo del *en más* de su sufrimiento, de su inseguridad, en las palabras que no llega a ceder al Otro del lenguaje. Krímo ilustra que, de hecho, no hay únicamente un lenguaje: el lenguaje que permite hacer pasar algo del interior al exterior para decir al otro lo que uno piensa, para responder al profesor, para ligar y seducir a Lydia o para protegerse de las reivindicaciones y de los sermones de Magali.

Aquí podemos cuestionar la escena de violencia policíaca y entender mejor cómo está implicada en este galanteo. Pero de entrada, orientémonos también aquí por lo que dice el cineasta.

Abdellatif Kechiche nos dice que tenía ganas de mostrar la ciudad de otra manera, sin negar la realidad de lo cotidiano: «La violencia de la escena con la pasma puede no parecer hecha a propósito porque en primer lugar es física y contrasta con el género en el que se está. Estamos en la comedia, prácticamente en lo burlesco, en una situación de cine mudo, y de golpe se cambia completamente. Lo que desconcierta es quizás nuestra costumbre con este género. La escena del arresto, del control, es habitual. Sin exagerar, esta situación se produce una docena de veces cada día en la ciudad de Franc-Moisin (la ciudad en la que tuvo lugar el rodaje en Saint-Denis). Al mismo tiempo, empieza después otra cosa. Es una manera de burlarse de esta violencia legal».

El manejo de la lengua por parte de los policías no está demasiado alejado del de estos jóvenes. El uniforme no basta para velar lo que representa de violencia y agresividad: su «actitud» no les permite mantenerse a distancia. Enseguida están en el mismo terreno, el del cuerpo a cuerpo imaginario y la violencia verbal. No saben ya cómo mantenerse: no

ven que es algo de ellos mismos lo que quieren hacer entrar en el orden establecido. Este resto de lo real que se han encontrado, es lo que aflora en sus palabras y surge en esta escena entre la policía y la joven Frida. La policía grita para hacer callar lo que escucha de ella misma en la otra. Frida le sirve de soporte para representar su diferencia y es ahí donde está el peligro. El momento en que, cacheando a la chica, se encuentra con el libro, se le hace insoportable. Este libro se convierte en el objeto del delito desde el momento en que no encaja en los esquemas de lo que debe ser una joven en la ciudad, esquemas deducidos del espejo de lo que ella misma fue. El libro es peligroso, subversivo, representa un deseo de Otra cosa. No hay aquí un derecho de ciudad. Es tan amenazante como un arma blanca.

Estos policías encarnan el discurso establecido en su punto ciego, en este rechazo de lo que podría surgir como nuevo —condición para justificar su existencia y su arrogancia a la hora de mostrar cómo «se las han arreglado ellos».

Esta escena de violencia no es la única de la película. La precede otra. Es la escena en que Fathi coge a Frida por el cuello; escena que inaugura el encuentro entre Krime y Lydia, organizado por Fathi. En efecto, es Fathi quien, en nombre de la verdad, de la autenticidad, quiere restablecer una realidad en la que los semblantes, la mentira, no tenga derecho a existir. Coge a Frida por la garganta porque quiere obtener, cueste lo que cueste, que su amiga Lydia diga la verdad a Krime, que después de que él la *ama** ya no es el mismo. Fathi provoca una tensión extrema. Como en la escena policíaca, esta tensión surge con la lengua del *en más*. Rápidamente, una tontería, un detalle provoca que las cosas se desborden, el control mismo se convierte en incontrolable y es el cuerpo lo que surge, la violencia del cuerpo cuando se ve sobrepasado por el goce fuera de sentido. Este *en más* pulsional, la autenticidad reivindicada de su ser de goce puede, entonces, conducir a lo peor de la agresividad verbal o corporal.

LA LENGUA DE LA «AUTENTI-CIUDAD»

Abdellatif Kechiche procede él mismo de la inmigración. Habla de lo que conoce: «Lo digo con mucha precaución. Esta juventud no tiene lugar en el paisaje audiovisual. Hay un vacío y es una lástima, porque resulta una oportunidad para la cultura. Tenía ganas de que hubiera una representación más justa. Es una población muy poco representada y,

cuando lo está, es muchas veces de manera caricaturesca y llena de clichés, de tópicos. La representación tiene una importancia incluso en la idea que el otro se hace de vosotros. A menudo, el modo en que se los caricaturiza alimenta los discursos políticos de la extrema derecha».

Le jeu de l'amour et du hasard de Marivaux data de 1730, pero es una obra que se interpreta todavía hoy en los teatros. Por supuesto que hay que preparar esta obra para las representaciones de fin de curso, esta pieza que, sin saberlo, los intérpretes representan ya, en su *lalengua*, en las escaleras de los inmuebles, las avenidas y los halls, en los huecos de las ventanas. Sólo el lenguaje difiere y suena como el código de un argot privado.

Sin embargo, a *decir* de Marivaux, la lengua debe desatar lo que para algunos se revela como imposible. Su vida está ahí en juego. El tono debe interpretarse de otro modo; las palabras, esbozarse de otra manera. Se debe consentir una cierta cesión de goce, con el fin de separar las sílabas, de articular el deseo del otro, aquel con el que se ensaya, que se articule a su vez a un deseo Otro, más o menos enigmático, el del docente y el de Marivaux. Esto es el teatro, es otra escena diferente a la vida cotidiana.

Tan pronto como se retoma el diálogo entre ellos, estos jóvenes actores representan su entonación aguda, voluntaria. Se tiran a la cara sus intervenciones, haciéndolo en una escalada inmediata. Nada que ver con hacerse escuchar o hacerse entender. Quieren hacerse respetar provocando al otro de manera insoportable. Su arte para *L'Esquive* es muy diferente de la lengua de Marivaux que usa semblantes. Para ellos, se sostienen un uso metonímico de la lengua; para Marivaux, es el uso de la metáfora lo que prevalece y mantiene los cuerpos a su justa distancia.

EL INFIERNO DE LA PALABRA

El terreno del juego ideal para estas dos lenguas se mantiene sin embargo en la escena amorosa, el amor y su juego dialéctico.

Torneos verbales y torneos del corazón. La película pasa de una cosa a la otra, y con la misma vivacidad que la de sus jóvenes intérpretes. Desde las primeras imágenes, la mezcla de palabras forma una especie de lapa colgada de la piel. Ninguna obertura, uno es precipitado al corazón de la conversación, el corazón del embrollo del lenguaje.

Surge entonces la primera *esquive*, la de Krimo, que se desvía de su rumbo para encontrarse con una chica. Los reencuentros se tuercen rápidamente hacia la ruptura. La dificultad de esbozar una relación con el Otro sexo queda planteada.

La chica va a romper en nombre del amor. Y partir de ahí se pelea como una leona para que nadie se acerque al chico al que, evidentemente, ama todavía. El amor por ella es intransitivo: absoluto o ausente. Krimo se encuentra aliviado al ser dejado. No soporta tener que justificarse: se percibe su dificultad para encontrar no la palabra justa, sino justo una palabra. Se cree libre, libre para conquistar lo que ama realmente, hasta el punto de hacer lo que hubiera considerado en otro momento inconcebible y ridículo: ponerse un traje de Arlequín y declamar un texto de teatro. Ahí va a enfrentarse al infierno de la palabra que no le permite ni revelarse al otro al que ama ni escucharse decir lo que él es. Krimo ilustra la posición del sujeto que, ante la inseguridad lingüística, ya no escoge la solución de la pandilla o de la violencia, sino que prueba otra relación. Experimenta en el encuentro con el Otro sexo el despertar de su sexualidad, que hace agujero en lo real y le precipita hacia una depresión, dejado plantado, solo en el exilio de la lengua.

Si Krimo no consigue hacer el Arlequín no es porque sea inepto para la cultura refinada, es porque hacer uso de la comedia de las palabras para declararse al otro le es difícil. No puede ya articular las palabras más que para articularse al otro.

Krime esquiva la manada de sus compañeros, quiere mantener a distancia a los chicos para encontrarse con las chicas y su manera de decir la lengua. Allí está su tragedia. Él encarna la figura del adolescente que vagabundea a falta de encontrar «el lugar y la fórmula» de su deseo. «Me parecía interesante mostrar a un chico introvertido como Krime para contrariar las ideas preconcebidas —dice A. Kechiche—. En este ambiente, también, existen adolescentes frágiles a los que les cuesta expresar sus sentimientos. Los he observado y me doy cuenta de que ejercen sobre mí una forma de fascinación que he intentado plasmar en la película. Sólo hace falta observar realmente a estos jóvenes de ciudad para darse cuenta de su personalidad detrás de la apariencia agresiva del tono, de su humor, de su lado desacomplejado. Encontramos, en general, en la periferia bastante humor y ternura, quizás como reacción a la dificultad de vivir».

En *Le jeu de l'amour et du hasard*, los personajes experimentan la verdad de su ser prestándose al intercambio de roles. En *L'Esquive* «chicos y chicas pasan por la prueba de la adolescencia, por la exploración de sus sentimientos y de la confrontación con el

otro, pasando también aquí la prueba —teatral— de ponerse vestidos de otro siglo». La inversión clásica de las máscaras no hace olvidar que Krino no puede colocarse detrás de ninguna máscara; cualquier metáfora le es imposible. Los adolescentes entran en el juego de Marivaux y nos dicen en su lengua que nada escapa a los mecanismos de su condición de origen. «¿Quién había olvidado que el matrimonio puede también poner en juego la cuestión social? Cuando esto vuelve a galope tendido en lo cotidiano de la vida de la ciudad, el espectador tiene derecho a un despertar brutal».

Un simple control de policía opera un reajuste hacia la realidad: nada más que el hecho de ser joven, de origen extranjero, de periferia, se percibe como una amenaza que reprimir. Éste podría ser el mensaje del director de la película. Él precisa: «Durante la duración del rodaje, asistí varias veces a acontecimientos de este tipo. Pero, a pesar de la violencia, considero que la escena deja con un palmo de narices a esta autoridad abusiva, pues no tiene una incidencia seria. Finalmente, el espectáculo podrá tener lugar y la vida continuar su curso. Esto es lo importante».

«LA VIDA VA BIEN, GRACIAS»

«En cuanto a la vida que se desarrolla en lo que se describe hoy como guetos, va bien, gracias», dice el cineasta que filmó la ciudad como el lienzo de un teatro lejano, acercándose lo más posible a las caras y los cuerpos de sus intérpretes. En el corazón de su trabajo asombroso, que retira las etiquetas que se ponen para desvelar los detalles de cada uno, es la relación con el lenguaje lo que se convierte en la verdadera puesta en escena de la película: de la dificultad de amar y de seducir, del escondite de los sentimientos experimentados, por revelar o por esconder.

Ninguna improvisación, «todos se apasionaron por su trabajo de actor —explica Abdellatif Kechiche—. Ensayamos mucho, hasta encontrar este placer del momento en que apareció la sinceridad. Me gusta dar la ilusión de que todo es verdad. Quiero que la película dé la impresión de que lo que muestro está vivo, que es verdadero».

Es justo esta impresión de densidad y de precisión lo que hace sufrir al espectador. Después, será la profundidad del tema y de sus desarrollos lo que no le abandonará.

CONCLUSIÓN

«¿Ha llegado usted, lector, a un cierto periodo de su vida en el que darse cuenta de repente de que su manera de mirar las cosas cambia totalmente, como si todos los objetos que hubiera visto hasta entonces se presentaran de golpe desde un ángulo desconocido para usted? Esta especie de metamorfosis moral se produce en mí por primera vez durante nuestro viaje, al que remonto el inicio de mi adolescencia.

LEV TOLSTÓI¹

«Estamos en los meses del amor»² declara Rimbaud a los diecisiete años, la edad «de las esperanzas» y «de las quimeras, como se dice», la edad también de una revolución cuya lógica le condujo al exilio. Primero fue el exilio de su infancia, después de su lengua materna para decir sus «creencias, sus experiencias, sus Sensaciones». Esta posición de exilio le llevó incluso a dejar la lengua occidental, que le resultaba molesta para encontrar el reposo en su pensamiento. A este lugar del exilio que surgió en el umbral de la infancia, Rimbaud lo nombró «primavera».

Si bien el poeta, desde la posición de excepción que fue la suya, supo mejor que nadie captar su agudeza, la edad de los «meses de amor» es siempre la edad de la adolescencia, y sobre este umbral vuelve para los adolescentes, una y otra vez, la tarea de inventar un nuevo vínculo social en que albergar su devenir.

El despertar de la primavera, revisado por Lacan,³ confina a lo inefable a la vez que subraya el «sufrimiento raro», «el desarreglo de todos los sentidos»⁴ que el adolescente experimenta de igual manera en su cuerpo y en su pensamiento. El amor al que accedía de manera natural hasta ese momento, el de ser el niño de sus padres, se muestra bajo otro ángulo, y se le aparece la responsabilidad de inventarlo de otra manera. Separarse del entorno familiar, elegir otro lugar y elegir nuevos objetos son las consecuencias de

este tiempo lógico del adolescente. El amor al que se debe, como lo dice la lengua común, sitúa el encuentro sobre el camino de su deseo y lo empuja a tomar distancia del niño que él habrá sido.

Para Lacan, esta «fábrica» del amor no tiene lugar más que a partir de lo que se goza en ese lugar del cuerpo en tanto que alberga justamente al inconsciente. Los chicos «no soñarían con hacer el amor con las chicas sin el despertar de sus sueños».⁵ Este lugar del inconsciente puede conducir al sujeto al exilio interior frente al sentimiento de vergüenza o pudor que invade su pensamiento y le convierte su vida, «su verdadera vida», en algo más difícil. La infancia lo abandona de repente, lo nuevo golpea su puerta y le da la oportunidad de encontrar el deseo de Otra cosa. La entrada en «los meses del amor» no se hace sin conmoción y la edad de las esperanzas puede desesperar de no encajar con la parte del sueño en que el objeto tan codiciado estaba desaparecido. La estación de la primavera puede ser la del infierno, nos dice el poeta. Hemos mostrado que este infierno se encuentra en la parte del malentendido que comporta la palabra dicha al Otro. Parte del malentendido que, por estructura, no puede ser dicho y puede conducir a maldecir a este Otro.

Momento de desasosiego del adolescente, de este sufrimiento todavía moderno de tener que conjugarse en tiempo presente, el de la primavera. Momento de desasosiego en que la primavera de la pulsión que se declina alrededor de un objeto no hace más que revolucionarse alrededor de él y suscita a cambio la experiencia de lo que no puede ya decirse en la infancia del verbo. Allí donde el verbo del Otro no puede ya velar lo indecible, surge el desasosiego ante el objeto innombrable. De ahí que, para algunos, se produzca el rechazo de la lengua del otro y la denuncia de este Otro —el adolescente reprocha al Otro el no decirle lo que él mismo no puede enunciar, y el poeta se vuelve torpe en «revueltas lógicas»—.⁶ Allí donde el verbo ya no puede ser creador, Rimbaud inventa la «Alquimia del verbo»⁷ para traducir lo que de la «vida verdadera» se goza en el corazón del cuerpo del adolescente, haciendo valer la lógica de su insurrección singular. Lacan, para quien el verbo es inconsciente, es decir, malentendido, precisará que este lugar del inconsciente está ligado a la parte indecible del verbo. De ahí se deduce el estatuto del cuerpo del sujeto. Es este *en más* de sensaciones del cuerpo lo que el adolescente experimenta; es esto lo que busca limitar o inscribir en las situaciones de riesgo en las que se encuentra o en las marcas que se inflige.

Rousseau, Hölderlin, Rimbaud captaron cada uno de ellos este momento de revuelta

lógica que llevó al primero a subvertir los sistemas instituidos; el segundo, a embriagarse de ideales revolucionarios; y al tercero, a promover la ruptura de los lazos familiares en el acto procreador. Los tres ilustran cómo esta delicada transición lleva a algunos sujetos a los sufrimientos del exilio, sufrimientos siempre modernos que reflejan la tensión entre el objeto pulsional y el ideal. Excluyéndose de su infancia, los adolescentes entran en un tiempo de incertidumbre identificatoria, un tiempo de separación del niño ideal en el que pueden sufrir, desde la vertiente de una falta o de un demasiado lleno de referencias.

Rousseau, Hölderlin, Rimbaud, así como Musil, precedieron el descubrimiento de Freud y dieron testimonio de este momento en que la novela familiar se engancha a otra lógica. Entre finales del siglo XVIII e inicios del XX, se produce el advenimiento de la ciencia moderna. Un trabajo nuevo⁸ aparece, como lo atestiguan de manera destacable estos escritores. Lo que se representa de nuevo en el cuerpo y el pensamiento del hombre moderno, y que surge en la transición de un siglo al otro, surgió también en esta otra transición que es la adolescencia.

Para todos estos escritores, la invención de otra lengua apareció como necesaria pero no suficiente para decir el despertar y el exilio de la adolescencia. Inventar una nueva lengua para lo nuevo del cuerpo, una lengua común para la comunidad que busca, se presenta a menudo para el adolescente como una tarea esencial —la de separarse de lo que de él desentona, deja mancha en el cuadro de la infancia de la que quiere salir—. Rimbaud, más que nadie, incluye en la escritura este momento en la disposición sonora del poema. Dio su música a la aparición del poema. Sus poemas nos demuestran cómo supo tomar, en la lengua, lo que del adolescente podía conjugarse con esta mancha negra, con «este impulso absurdo del cuerpo y del alma»,⁹ con «esta pureza en el barro»¹⁰ que humaniza el ser humano y del que Lacan hará su objeto *a* —objeto que puede funcionar tanto como causa del deseo como resultar ser la miseria del sujeto—. La poesía de Rimbaud deviene música inaudita de esta mancha negra que arrebató al cuerpo del ser adolescente. Ella inscribe en el lenguaje el sello extranjero: «Pero el reloj no habrá llegado a sonar más que a la hora del puro dolor».¹¹ Ella encarna el adolescente de la lengua con un sello singular. Tiempo de la voz que muda y deviene más grave, tiempo de la lengua que deviene más provocante por quererse más auténtica, tiempo del cuerpo que sube a la escena de la «verdadera vida», lejos de terrenos conocidos. Es por otra parte notable que, para muchos adolescentes, este tiempo es también el momento del despertar

a otra música que la que transmite la sonoridad de las palabras, la música a la que algunos se enganchan y que viene a anudar, como suplencia, lo que no puede decirse.

Un lugar que no puede decirse pero que debe existir; un tercer lugar que empuja a salir. Un lugar que puede ser prohibido pero que, justamente, debe *inter-decirse** entre varios compañeros. Esto es lo que el adolescente busca para poner un velo sobre lo indecible que se agita en él y del que Lacan mostró que era debido al agujero en lo real que lo sexual crea en el corazón de lo humano. Este inefable le despierta y le exilia. El adolescente puede velar este agujero mediante un silencio inquietante, puede elegir el acto para intentar atrapar esta parte de lo real que se le escapa, puede usar la lengua de manera provocadora y rechazar el apoyo de un discurso establecido.

Momentos delicados de ruptura, de contradicción, de silencio en el que infancia, adolescencia y locura rozan y bordean un fuera de discurso que lleva a algunos a la ruptura del vínculo social. Momentos de exilio que necesitan la creación de un lugar y de un vínculo nuevo. El sujeto psicótico del ser, como lo precisa Lacan, fuera de discurso, fuera de lugar, evoca la figura mítica del adolescente que elige el exilio o prácticas del decir provocadoras o delirantes. Por otra parte, si hacen uso del fuera de las normas, del acto contestatario, del desafío lingüístico, lo hacen sin embargo para mantenerse en el vínculo social.

Es aquí donde el discurso del psicoanálisis encuentra todo su lugar por ser capaz de acoger este desarreglo y darle abrigo en un lazo social inédito. De este modo, la palabra del sujeto podrá encontrar la salida de una formación humana, para intentar refrenar la parte de goce en más que le había abierto la puerta de un desarreglo de sentido y le había conducido al infierno de las palabras.

La lengua que el adolescente busca puede permitirle —si sabemos nosotros re-suscitar mediante nuestro trabajo su gusto por las palabras— traducir esta parte viva que ha exiliado de su infancia. Si el inicio del siglo XX es el tiempo del descubrimiento de la ciencia contemporánea y de la hipótesis del sujeto del inconsciente, no olvidemos que el adolescente es lo que viene a hacer «síntoma de la pubertad».¹² La adolescencia, por el hecho de estar relacionada con algo «del desarreglo de todos los sentidos»,¹³ es también el tiempo de la creación, del arte, el tiempo en que el joven sujeto intenta encontrar lo que de su ser puede traducirse de una manera propia. Es a esto a lo que tenemos que atender, pues si este sujeto llega a pensar que está limitado a desentonar, a dejar una «mancha en el cuadro», entonces puede escoger borrarse de él. El desciframiento y la

traducción no podrán decirlo todo de lo indecible a lo que la irrupción de lo sexual confronta al sujeto, y es aquí donde la oferta de la cura por la palabra es importante. Es importante en este momento porque deja a cada uno la responsabilidad de nombrar esta parte indeleble que retorna y hace síntoma para él. El sujeto puede entonces alojar en el discurso del psicoanálisis su intraducible con el fin de saber hacer algo mejor con ello y de hacer de ello algo en su vida.

Cada uno, como el adolescente de las cerezas,¹⁴ puede encontrar «el nudo» de su vida, o sea, ese hueso indecible que le empuja al acto. Lo más importante es hacer un lugar a este nudo, a este real y, teniendo en cuenta este lugar, que el adolescente pueda decir algo de él mismo, de su ficción. Así, podrá «proseguir su propia empresa de traducción según su propia vía» sin perderse. Lo más importante es que alguien se siente a su lado, atento, y ofrezca este *punto desde donde*: para que, cuando la vida es cruel, el verse como un objeto suficientemente precioso y considerado haga que la ventana al borde de la cual su «nudo de cereza» pueda ponerse no se cierre.

Lo que revela el hombre de letras, así como lo hace el psicoanalista, y por razones por supuesto diferentes, no puede ser reproducido. Allí donde el escritor ilustra la mancha negra del adolescente, el psicoanalista ofrece al sujeto, mediante la invención de la asociación libre, la posibilidad de orientarse de otra manera en la oscura intimidad de su ser. Poniéndose en el lugar de la tarea del *bien decir* su sufrimiento, el adolescente elucida entonces para él mismo y de otra manera el enigma de su existencia. Él le da un lugar de obra, la suya, elaborada al hilo de las asociaciones y de las cesiones de goce, y la soporta en el *punto desde donde* se le aparece como nueva al ser dicha e inventada en la experiencia de la cura.

En el momento de este despertar de la primavera, cuando su ventana se abre al mundo exterior, cada uno puede de esta manera alojar una parte de su exilio sin exiliarse él mismo de manera radical. Saber acercarse a esta lengua adolescente, acercarse a este gusto por las palabras tan cerca del cuerpo, es lo que nos parece necesario para que el despertar no vuelva a dormirse y pueda acceder al espíritu.

ADDENDA 1

APREMIADO YO POR ENCONTRAR EL LUGAR Y LA FÓRMULA

El título de esta conferencia¹ era «El despertar y el exilio en el adolescente», y como subtítulo la frase de Arthur Rimbaud con la que termina su poesía «Vagabundos»: «apremiado yo por encontrar el lugar y la fórmula».² En efecto, la adolescencia, lo sabemos desde Victor Hugo, es «la más delicada de las transiciones» en el corazón de la cual, para un sujeto, y por el hecho del reajuste de lo que Freud llamó la libido, o sea, el órgano que le hace vivir y desear, surge para él, de manera inédita, la revelación de su cuerpo.

A partir de la obra de teatro de Frank Wedekind, *El despertar de la primavera*, Freud y Lacan supieron hacer valer cómo el despertar de lo sexual empuja a ciertos adolescentes, en nombre de lo que Rimbaud llamaba «la verdadera vida»,³ a rechazar aquello que los sostenía hasta entonces. De manera lógica, algunos adolescentes rechazan, en efecto, los ideales del Otro, para inventar lo que Rimbaud nombraba *el nuevo amor*: «El amor está por reinventarse».⁴

Querido maestro,

Estamos en los meses del amor; tengo casi diecisiete años. La edad de las esperanzas y de las quimeras, como se dice —y he ahí donde me encuentro, un niño tocado por el dedo de la Musa—, perdón si es esto banal, el hecho de decir mis buenas creencias, mis experiencias, mis Sensaciones, todas estas cosas de los poetas —yo llamo esto primavera [...].⁵ Así, cuando Rimbaud coge su pluma, aporta un testimonio inédito de lo que es la cuestión de la adolescencia, escribiendo que es la edad de las esperanzas, pero también de las quimeras.

CADA UNO SU QUIMERA

Intentemos explicar, gracias a Charles Baudelaire, esta quimera.

«Cada uno de ellos cargaba sobre sus espaldas una enorme quimera, tan pesada como un saco de harina o de carbón, o el correa de un infante romano. Pero la monstruosa

bestia no era un peso inerte; por el contrario, envolvía y oprimía al hombre con sus músculos elásticos y poderosos. Enganchándose con sus dos vastas garras al pecho de su montura; su fabulosa cabeza sobresalía por encima de la frente del hombre, como uno de esos horribles cascos con los que los guerreros antiguos esperaban incrementar el terror del enemigo. Interrogué a uno de estos hombres y le pregunté dónde iban de aquel modo. Me respondió que ni él ni los demás sabían nada, pero que, evidentemente, iban a algún sitio, pues eran impelidos por una invencible necesidad de andar. Cosa curiosa de observar: ninguno de los semblantes de los viajeros mostraba irritación contra la bestia colgada de su cuello y pegada a su espalda; hubiérase dicho que la consideraban como formando parte de sí mismos». ⁶

Podemos ver cómo el poeta, tal y como lo dice Lacan con Freud, se anticipa al psicoanalista, pues «en su materia, el artista siempre le lleva la delantera, y no tiene por qué hacer de psicólogo donde el artista le desbroza el camino». ⁷ La *Quimera* del poeta es una bella ilustración de lo que Lacan promovió como *causa de goce*, distinta de la *causa verdad* que es el inconsciente freudiano. Lacan reactualiza el concepto de libido de Freud haciendo de ella un órgano *fuera-del-cuerpo*, simbolizando la parte de goce que resta como extranjera en el cuerpo que se significantiza, en el cuerpo que habla, pero que, como lo dice Baudelaire, permanece allí aferrada como formando parte de él. Con el objetivo de hacernos entender mejor esta *causa goce*, Jacques-Alain Miller hizo referencia al hecho de que hay en el cuerpo humano una «sustancia», un funcionamiento, «algo que va» y que no es fugitivo como el deseo, ⁸ lo que queda perfectamente ilustrado en el poema de Baudelaire a través de este hombre que es empujado por una invencible necesidad de caminar sin saber adónde va, igual que el adolescente se siente empujado a errar sin Otro fijo. Esta causa es, por tanto, sustancial, situada a distancia del colectivo y del ideal; está anudada al cuerpo de cada uno, a su singular quimera.

En la edad de la pubertad, el cuerpo se transforma y, ante la irrupción de lo desconocido, el discurso flaquea. Frente a este real, el sujeto no dispone de ninguna respuesta previamente preparada y debe inventar su respuesta singular en lo que respecta al Otro sexo.

Este momento de encuentro con lo que resulta ser la quimera de cada uno es el momento en que para todo sujeto se revela la cuestión de su singularidad, puesto que debe escoger un amor. Debe entrar en una lógica en que el amor que profesaba por sus

padres va a declinarse. Momento de pasaje en que el ser humano debe operar una desconexión entre el ser que era como niño y el ser que va a devenir como hombre o mujer. Debe escoger un objeto de amor por fuera del círculo familiar, lo que implica a menudo la dimensión de un acto que modifica radicalmente la naturaleza del vínculo que había podido establecer con el Otro hasta ese momento, y también con su propio cuerpo.

En nuestra época, esta dimensión del acto toma seguramente con más fuerza la forma de una provocación *lenguajera*. En efecto, nos damos cuenta de que los adolescentes de hoy son cada vez más provocadores en su manera de hablar. Esta conjunción entre la cuestión del acto y la cuestión de la provocación *lenguajera* les empuja a una cierta dimensión de la prisa, pero también a una forma de puesta en escena de su vida que, algunas veces, puede conducir a cosas más o menos dramáticas.

Para ellos, se encuentra, en estos momentos, puesto en juego de manera vital la cuestión de la verdad de su ser, con la reivindicación de gozar de su vida y de su pensamiento como ellos lo entienden. Empujados por esta cosa que Freud nombró pulsión, es decir, un cierto real en nombre del cual se sienten más auténticos, estos adolescentes pueden llegar hasta a hacer un acto reivindicativo, a entrar en la prueba de un acto que implique la dimensión de una causalidad psíquica que se les escapa. Este acto que transforma sus vidas compromete su responsabilidad en el sentido en que tendrán que responder de su elección. Hay que saber que es esto lo que sirve justamente de salida a un cierto *impasse* en la relación con el Otro con el que estaban habituados. «El despertar de la primavera» conduce, entonces, a algunos al desasosiego. Éste es el objeto de la obra de Musil: *Las tribulaciones del estudiante Törless*.⁹ El adolescente debe tomar posición en la lengua, tomar posición en su vida para hacer escuchar lo que le exilia de la patria de la infancia.

«Tomar posición»¹⁰ es la expresión reveladora utilizada por una chica de la película *L'Esquive*, que reivindica con fuerza su estilo de vida *lenguajera*, cuando se le pregunta la razón de esta manera de hablar, inaudible para quien no conoce el código: «Pues bien, es para tomar posición».

En respuesta a lo que se despierta en ellos, algunos adolescentes confrontados a un imposible de decir entran en lógicas de cortocircuito del Otro y no apuestan con más fuerza por el Otro por el hecho de querer hablarle. La palabra del Otro se les aparece como difícil de manejar, demasiado lenta, demasiado pausada, demasiado castradora. Así, este cortocircuito del Otro puede parecerles una verdadera posición de supervivencia

que, sin embargo, les conduce también a un cierto exilio, sentimiento muy importante en la adolescencia. Lacan precisa que no hay mejor término que *Exilio* para expresar la no relación sexual,¹¹ es decir, el encuentro con la sexualidad que revela siempre un agujero en el saber,¹² lugar de una cierta verdad, de la que Lacan dará la fórmula: «No hay relación sexual». Entre el hombre y la mujer, no hay, en efecto, relación instintiva como en los animales, pues todo esto está perturbado por la presencia del lenguaje.

Es entonces este momento de encuentro con la sexualidad, lugar de lo inefable que lo implica en el corazón de su ser, lo que sitúa bien los «sufrimientos modernos»¹³ del adolescente, modernos en el sentido en que encuentra allí algo nuevo.

LOS «SUFRIMIENTOS MODERNOS»

Arthur Rimbaud es quien mejor captó esta cuestión del exilio en el adolescente, encarnando este adolescente siempre moderno, siempre apremiado, del que Verlaine decía: «Es el hombre apresurado a los pies del viento».

Él no se tomaba su tiempo, vivía con una intensidad máxima y reaccionaba con la voluntad de llegar a lo desconocido mediante «el desarreglo de todos los sentidos».¹⁴ Fiel a sus impulsiones y a sus pensamientos, abrió el campo del culto a la personalidad y quemó su vida en el infierno del sol siempre apresurado, buscando hasta en Abyssinie la fórmula de su vida.

Su obra explica esta famosa prisa como una de las condiciones de la vida de algunos adolescentes que buscan estar siempre presentes para ellos mismos, para lo que les pasa, para las sensaciones y los pensamientos que habitan su ser.

Señalemos que así, anudando hábil y poéticamente el lenguaje con el goce, Rimbaud nos enseña que el ser humano puede querer gozar de su palabra y de su pensamiento, no siendo entonces el lenguaje más que lo que mata la cosa —tal como lo avanzaba Lacan al inicio de su enseñanza.

Con su célebre fórmula «Es falso decir: yo pienso: debería decirse se me piensa. Perdón por el juego de palabras. Yo es otro»,¹⁵ Rimbaud muestra a cielo abierto el hecho de que el sujeto puede estar sometido a pensamientos desprovistos de un *yo pienso*. Es lo que Lacan aclarará más tarde mostrando que el pensamiento está del lado del *lugar* del

inconsciente —lugar de un cierto goce—, «se me piensa», representando el lugar de «la prueba de la sensación múltiple».

De este modo, Rimband se adelanta a Lacan: «¿Cómo es posible que todos nosotros no oigamos más que palabras de las que dependemos y que nos son, en cierto modo, impuestas?». ¹⁶

Rimbaud encuentra entonces la salida por «un esfuerzo de poesía», y la de un viaje para alcanzar un lugar de reposo para sus pensamientos: «He tenido que viajar, distraer los encantamientos ensamblados en mi cerebro». ¹⁷

El libro de Alain Borer, publicado con ocasión del centenario de Arthur Rimbaud, *Œuvre-vie*, ¹⁸ que retoma todos los escritos desde su cronología, desde los primeros textos en lengua latina hasta las cartas que escribía cuando era traficante de armas, es aquí nuestra obra de referencia.

Se podría decir que, cuando Rimbaud habla de sus sufrimientos modernos, éstos conciernen a los sufrimientos particulares al tiempo de la adolescencia, ya que se deducen del tiempo de la contingencia de esto pulsional nuevo que surge. El adolescente será siempre moderno por tener que inscribir en la gramática del tiempo presente, y por tener que convertir en algo presente, esto que surge en él, lo que, siguiendo al poeta, puede provocar sufrimiento, incluso «sufrimiento raro». ¹⁹

El adolescente Rimbaud incomoda todavía a los jóvenes de hoy, la prueba es el libro de Faïza Guène, *Kiffe-kiffe demain*, ²⁰ en el que ella da testimonio de la manera en que salió de la difícil vida de su ciudad, gracias a su psicoterapeuta y gracias a Hammoudi, uno de los grandes de la ciudad, que le recitaba poesías de Rimbaud de las que no entendía nada pero que le parecían bellas. A causa de esta lectura en voz alta, encarnaba para ella, al pie del único árbol de la ciudad, el «punto desde donde» podía ella entonces verse amable, incluso digna de ser amada. Este «punto desde donde» es el que le permitió alejarse de una forma de vagar y de sentirse menos sola, en contacto con un mundo de palabras diferentes de las que conocía en su ciudad.

El adolescente está a menudo preocupado por estar presente para él mismo, para lo que acontece en su ser. No dispone nunca de tiempo excepto cuando está demasiado hecho polvo a causa de su práctica de fumador de porros. Esperar está fuera de sus fuerzas vitales, como lo manifiesta también el poeta Hölderlin en *Fragmentalia*. Su tiempo se adapta a la rapidez. No soporta demasiado tiempo la mediación del Otro. El adolescente que reivindica la autenticidad de lo que vive lo más cerca de lo real de su

cuerpo, quiere hacerlo rápido. Rimbaud lo dice: «Vine demasiado pronto a un mundo demasiado viejo».

Para ir hasta el final de la búsqueda auténtica de su vida, de su verdadera vida, Rimbaud denunciaba todos los semblantes, todo lo que podría hacer vínculo social,²¹ todo lo que podía sostenerle. Es una posición adoptada muchas veces por muchos adolescentes que no dudan en denunciar los semblantes del Otro, aquellos vehiculizados por los padres y que les parecen de repente demasiado provocadores. Todo esto no les sirve de nada y surgen entonces conductas prácticas de ruptura, prácticas del decir completamente particulares, así como ciertos estilos de vida, en lugar de, quizás, las famosas formaciones de compromiso —síntomas— que tenían un valor preciso en el tiempo de Freud. Estamos ahora más confrontados a prácticas de ruptura en el límite del vínculo social. Esto está ligado a lo que Freud había descubierto: hay, instalado en el corazón del ser humano, el goce, que les lleva a repetir cosas que les hacen sufrir. Esta pequeña instancia central es *la quimera* de Baudelaire.

*La Marche de l'empereur*²² muestra muy bien cómo los animales están también sometidos a repeticiones que les llevan desde hace miles de años a los mismos gestos, a las mismas maneras de andar —y que no son, por otra parte, formas de vagar— para asegurarse su supervivencia y su reproducción. Pero para ellos el instinto de la relación sexual existe, y esto les empuja hacia el lugar en que se produce su relación sexual; sin el lenguaje que incluye la metáfora y la metonimia, son incapaces de inventar la fórmula de un nuevo amor, incapaces de hacer esfuerzos de construcción y de crearse un hábitat. Paradójicamente, esta película nos enseña muchas cosas sobre la manera en que la condición humana está anudada al lenguaje, que es este aparato que parasita el ser introduciéndolo en la falta y en el deseo, es decir, humanizándolo. Entonces, los adolescentes, incluso si tienen una manera de hacer particular —y ahí está la importancia de la expresión de Rimbaud: «encontrar el lugar y la fórmula»—, buscan sobre todo un lugar para ser autenticados, para atrapar una fórmula que les dirá algo de su ser, del valor que tienen para el Otro.

«RIMBAUD EL GAMBERRO» O EL «SINTHOME-RIMBAUD»

En la década de 1930, se publicaron dos libros importantes, *Rimbaud el gamberro*,²³ de

Benjamin Fondane, escrito en respuesta a *Rimbaud el iluminado*,²⁴ de André Rolland de Renéville. *Rimbaud el gamberro* podría ser el nombre del «Sinthome-Rimbaud» en referencia a la manera en que Lacan hablaba de Joyce en el seminario *El Sinthome*. Desde los catorce años, Rimbaud rechazaba la impostura de la escuela, más tarde la de la lengua occidental misma, la lengua de los semblantes. Rechazaba esta lengua porque asesinaba su *verdadera vida*, que era para él la vida de la sensación inmediata,²⁵ a la que se consagraba tanto, decidiendo hacer de ella su guía de vida y de vagabundeo, llamándose a sí mismo el iluminado. Pero un iluminado no místico, un iluminado que se apoya en sensaciones inmediatas que le llevan a tener una posición subjetiva en los límites del vínculo social, y en el rechazo a veces brutal de la sociedad. Es lo que le valió ser llamado gamberro: «Ahora me indecento lo más posible».²⁶

Si las chicas modernas de la periferia de Marsella se llaman ellas mismas «indecentes»,²⁷ no olvidemos que es en una carta dirigida a su maestro de escuela, Georges Izambard,²⁸ donde Rimbaud escribía «indecentarse» lo más posible en su lengua. Su neologismo indica bien cómo encontró la fórmula lingüística llevándole a hacer todo lo posible por marginalizarse y convertirse, gracias a una suerte de transformación y de ascesis negativa, en lo que llamaba «el iluminado». Pero un iluminado que no es forzosamente el que Claudel creyó descifrar viendo a través de Rimbaud al que encarnaba la palabra de Dios cuando Rimbaud llegó a escribir mierda a Dios. No, es un iluminado que será hasta el final un crápula: «Es el crápula... Soy un crápula... Vuestras bellas hoy están allí. Es el crápula».²⁹

Entonces Rimbaud fue a buscar, no sin provocación —diríamos actualmente que presenta trastornos de la conducta—, la *verdadera vida*, primero fuera de la escuela, después en París, que él creía que era la ciudad de los poetas. Después la buscó en otra lengua, la de l'Abyssinie, lo más cerca del sol posible porque tenía la certeza de que su vida debía continuar allí, encontrándose en su estado primitivo de hijo del sol. Pues éste era su fantasma: ser el hijo del sol, a quien llamaba también «el negro blanco».³⁰

Ponernos a trabajar a partir de la obra de Rimbaud nos sirve para orientarnos y proponer lugares y soluciones a los adolescentes con los que trabajamos en el CIEN —y más particularmente en la periferia del 93, en Bobigny—. ³¹ El objetivo es que cada uno pueda encontrar su lugar y su fórmula depositando allí las palabras de provocación lingüística como uno deponen las armas.

Depositar las propias palabras de provocación, en un espacio de conversación, con el

fin de poder atrapar lo que quiere decir hablar, y atrapar así su fórmula de vida, habiendo sido invitado a tomar la palabra en un lugar preciso en el que ser escuchado permite a cada uno nombrar una parte de su síntoma, y hacerse responsable de esta palabra.

ENCONTRAR UNA LENGUA PARA TOMAR POSICIÓN

¿Cómo crear efectivamente pequeños agujeros, faltas en la lengua, la que los jóvenes de la ciudad inventan y que llamo la lengua de la *autenti-ciudad*? Ellos insisten en esta manera de hablar, pues en cierta medida insisten en incluir allí un goce vital: ahí está el punto desde donde estos jóvenes encuentran la certeza de ser en lo verdadero. Son tan irrespetuosos que no han encontrado nunca un *punto desde donde* verse de otra manera diferente a la que son.

La lengua que inventan es diferente a la del sentido común, la que exige que una palabra se articule en otra. Así, cuando un sujeto habla a otro, se apoya en el campo del lenguaje para poner en funcionamiento su palabra, haciendo uso de un significante que le sirva para representarse cerca de otro significante. Es entonces en este lugar del lenguaje donde hace la prueba en el *après-coup* de que existe como sujeto del significante. Así, pone en acción lo que le sirve para traducir su ser.

Esta lengua exige un espacio de separación entre las palabras, que me tome tiempo, el tiempo de la mediación, el tiempo de no separar quizás una palabra demasiado cargada de goce. La lengua del sentido común implica el consentimiento del sujeto a una cierta separación de su ser de sensación, a una cierta mortificación de su goce, de esta cosa que en cada ser es su bien máspreciado, con el fin de poder abrirse al Otro por un reparto de palabras comunes.

¿Cómo ofrecerse al encuentro de estos adolescentes que están a menudo atrapados en esta lengua del *en más*: «Es demasiado», «el colmo», «grave»? A estos adolescentes, para quienes el *en otro lugar* aparece como uno de los nombres de este lugar indecible e innumerable, de donde viene la ilusión aislada de querer hablar otra lengua. Por eso la figura del exiliado, al que se identifican algunos, les representa bien. Así, Rimbaud se decía «¡¡¡estar exiliado en su patria!!!»,³² que es la patria del lenguaje, experimentado en su cuerpo mediante lo que había denominado «un sufrimiento raro».³³ Este «sufrimiento raro», surgido en ese momento de la vida en que, justamente, los adolescentes no

apuestan por la lengua de su infancia en la que vivían hasta ese momento. Se alejan de esta lengua del tiempo de su infancia que les permitía sostener una identificación constituyente de su ser y compartir su sentimiento de vida con los sentimientos de aquellos que estaban a su alrededor.

Tal es la prueba de la adolescencia que Freud mismo había captado cuando decía: «La tarea del adolescente es la de separarse de la autoridad de los padres»³⁴ —tarea que es «uno de los efectos más necesarios, a la vez que el más doloroso de su desarrollo»³⁵ y que pide, para sostenerla, que el adolescente ponga en funcionamiento una actividad fantasmática importante—. En el momento, pues, de separarse de su familia, de «la única autoridad y fuente de toda creencia»,³⁶ los adolescentes se encuentran, como lo escribía Robert Musil, en el desasosiego. «Desasosiego» viene del francés antiguo *desaroyer*, que quiere decir «sin Otro, sin equipaje». Esto es lo que se vive a menudo como un desgarramiento del ser, un momento delicado de transición, una posición de riesgo, en la que se revelan ciertos signos de sufrimiento indeleble. Estos adolescentes están justamente divididos entre la nostalgia del pasado y la necesidad de estar presentes para ellos mismos en su cuerpo y frente a lo pulsional nuevo que se agita en ellos.

Rimbaud, durante un tiempo, consiguió fijar su goce, su desarreglo de todos los sentidos, en su escritura y en su esfuerzo de poesía, a partir de lo que denominaba «encontrar una lengua».³⁷ Lo decía él mismo con una fórmula preciosa: «Je fouaille la langue avec frénésie».³⁸ «Encontrar una lengua» está, como para Rimbaud, en el principio de la enunciación de una chica de *L'Esquive*, que decía «hablar la lengua de la ciudad».

Esta película ilustra la imposibilidad de captar lo que algunos adolescentes dicen, pues ellos hablan a toda prisa un lenguaje muy codificado que escapa al sentido común, al sentido del lenguaje del adulto que ellos rechazan, en tanto que representa normas sociales que, para ellos, no quieren decir nada. Las chicas puntúan sus frases con un «mis cojones» que da a esta lengua el aspecto de una descarga pulsional agresiva, en la que el insulto se convierte en una figura de retórica desesperada. Es algo terrible para ser escuchado ya que no solamente uno se siente excluido, sino además se realiza el hecho de que esta lengua constituye un mundo aparte, una comunidad de goce que les separa del mundo. Y, sin embargo, incluso si este manejo de la lengua puede aparecer en un momento de *impasse*, es, a pesar de todo, una solución. Como lo dicen las chicas de *L'Esquive*, ellas hablan así para *tomar posición*. Es ahí, en la paradoja de esta lengua

absurda, donde aparece la paradoja fundamental del adolescente: se trata de rechazar todo lo que antes importaba, se trata de denunciar el mundo de los semblantes como un mundo nulo o pasado de moda. Al mismo tiempo, se trata de querer ser reconocido y respetado en el interior de ese mismo mundo. De ahí la impertinencia ligada a esta lengua que, de entrada, ha dado forma y ha construido su relación con el mundo.

Debido a que sabemos que esta solución es una solución de *impasse*, es importante que estemos ahí y sepamos acompañar de manera adecuada a los adolescentes en su relación con el lenguaje.

Lo dicen a menudo ellos mismos cuando declaran: «Si nos dejáis hablar demasiado esta lengua, no llegaremos a hablar la lengua “cultura”, la que vosotros habláis».

¿Qué dice, por otra parte, el poeta? «Una tarde, senté a la Belleza en mi falda. Y me pareció amarga. Y la injurié».³⁹

Freud recordó el paso que había dado la civilización cuando el insulto llegó a reemplazar a la lanza. Pues no olvidemos que los jóvenes del rap, que escriben muchas veces textos tan difíciles de soportar para nuestros queridos ministros del Interior, que no dudan en preconizar su censura, han conseguido dar a su vida ritmos más pacíficos reemplazando las peleas por el juego de las rimas.

UN «PUNTO DESDE DONDE» INVENTAR SU PROPIA SOLUCIÓN

El adolescente debe inventarse su propia solución, su propia obertura significativa hacia el mundo, a partir de este famoso «punto desde donde»: es desde ahí desde donde no se verá ya como el niño inmerso en el discurso familiar, y percibirá, de manera contingente, una cierta visión de sí mismo y del mundo.

El *punto desde donde* nos importa en este tiempo de soledad en que el ser se presta a hacer de correlato a cualquier objeto que se presente. El discurso capitalista, aliándose a la ciencia, propone cada vez más objetos que sirvan para despistar a la falta-en-ser del sujeto y engañarle sobre el mundo, virtualizándolo u ofreciéndole un sustituto de goce directamente accesible (peluches, consolas, juegos de vídeo, chat, etc.). El sujeto se encuentra entonces emparejado con los objetos, en una suerte de burbuja autista donde ya no hay Otro.

Pero, en realidad, un objeto no ha podido nunca funcionar como un «punto desde

donde» el sujeto pueda verse y atrapar el sentimiento de su propia vida, de una falta que estructura su deseo.

Los adolescentes están, pues, preparados para hacer de correlato a cualquier objeto e incluso al manejo que sea de la lengua para satisfacer un goce. El ser humano es de tal manera que quiere gozar aunque sea de manera nociva y ruinosa para él, pues ésta es una de las soluciones para someter uno de los sentimientos más difíciles de gestionar, esto es, el odio hacia sí mismo. Ésta es, dice Freud, una versión de la pulsión de muerte. En este goce en que no intenta otra cosa que hacer Uno consigo mismo, con *su* goce, *su* sensación inmediata, el sujeto intenta olvidar lo que le impide agarrarse al lenguaje. Así, trata lo que no puede llegar a ser, a decir, a hacer, y que le lleva a avergonzarse, a rechazar la falta en el Otro o a experimentar con más claridad el odio hacia sí mismo, tan presente en la adolescencia.

En otro tiempo, este *punto desde donde* estaba más presente, se sostenía en el discurso que funcionaba como autoridad, se sostenía por una función del ideal del yo, que el sujeto encarnaba muy a menudo a partir de un rasgo extraído de la función paterna. Es esto lo que nos enseñaron Freud y Lacan. Sabemos que este *punto desde donde*, esta función del ideal del yo, es una función esencial para el ser humano porque le permite introducirse en el eje de lo que debe hacer como hombre o como mujer, y lo aleja de la pulsión de muerte.

Es este *punto desde donde* el que intentamos instalar cuando entablamos conversaciones con los adolescentes⁴⁰ en los colegios, institutos o los lugares donde viven. Es también este punto el que el psicoanalista encarna cuando recibe a un adolescente, pues, acogiéndole, muy a menudo le ofrece la oportunidad de poder recuperar el gusto por la palabra —este gusto del que hablaba Roland Barthes en su lección inaugural en el Collège de France—. ⁴¹ El gusto por las palabras permite al adolescente que sufre atrapar algo de su ser en el intento de traducir para el Otro que le escucha ese sufrimiento. Esto le permite recibir su propio mensaje de manera invertida. Es en esta traducción de lo que él es, en el hilo asociativo de las palabras, donde atrapará el *punto desde donde* él se ve, y que le permitirá además escucharse decir lo que está a punto de decir sin saberlo. Es por tanto una oportunidad que se le ofrece de poder separarse de lo que le trabaja, de lo que aparece como mancha negra en su vida, de este goce ruinoso que por momentos le lleva a hacer cosas no siempre convenientes o le

produce síntomas que le hacen sufrir, sean éstos sus «sufrimientos raros» o sus «sufrimientos modernos».

«APREMIADO YO POR ENCONTRAR EL LUGAR Y LA FÓRMULA»

En su poema «Vagabundos», Rimbaud ilustra de manera realmente precisa lo que intenta atrapar mediante el marco de la ventana de su casa: lugar de «la distracción vagamente higiénica»,⁴² y obertura que le permite imaginar que la verdadera vida está en otro lugar. Esta apertura se opera a partir de la ventana de la casa familiar, que es muy a menudo el marco en que el adolescente puede apoyarse para sostener el punto de perspectiva desde el que se imagina lejos de ese lugar que empieza a pesarle. En su seminario *La angustia*, Lacan habla de la ventana como la metáfora del marco del fantasma, siendo esto lo que permite a un sujeto sostener su realidad. Es un punto de perspectiva que permite pensar que, estando dentro, uno estaría mucho mejor fuera. Rimbaud tenía una madre particular a la que llamaba «la boca de sombra»,⁴³ dando testimonio con estos términos de que había algo en el deseo del Otro que para él no había sido esclarecido, es decir, simbolizado. Para hacer comprender realmente de qué tipo de madre se trataba, llegó a decir que era «¡Tan inflexible como sesenta y tres unidades de cascos de plomo!». ⁴⁴ Rimbaud, precursor de la lengua SMS, la llamará en sus últimas cartas *la madreimb*.

La ventana sostiene por un instante el lugar en que percibir su fórmula de vida en otro lugar, fuera de la influencia de su madre. Ella es el punto desde donde Rimbaud se ve como el vagabundo, el errante que intenta escapar del abismo del deseo materno que no cesa de querer devorarlo.

Los adolescentes quieren siempre irse a otra parte. No saben dónde pero no importa, lo esencial es esta sed de salir e ir a otro lugar, aunque, cuando se les cierra la puerta, entonces pasan por la ventana.

Rimbaud nos dice que esta ventana le ayudó a crearse los «fantasmas de futuros lujos nocturnos»,⁴⁵ que irá a buscar en sus fugas. Tiene esta preciosa frase: «[...] y nosotros erramos, saciados de vino de las cavernas y del bizcocho del camino, el yo apremiado por encontrar el lugar y la fórmula». ⁴⁶ Su enunciado, *encontrar el lugar y la fórmula*, es para mí el enunciado paradigmático de la búsqueda de todo adolescente.

Cuando el adolescente cuestiona, incluso denuncia, la lengua de los semblantes que le sostenían hasta ese momento, y cuando quiere vivir en otro lugar, en otro tiempo, solo o entre varios, vemos que este deseo encarna para él ese «diablo en el cuerpo» que, después del instante del despertar, puede conducirlo al exilio y a vagar, llevarlo a abrir la puerta de lo desconocido.

Pero, ¿cuál es el lugar de este vagar que no encuentra su fórmula? El sujeto vagabundea en el medio decir de la lengua, que se origina en el punto más íntimo del ser, lo que hace que los trastornos de la conducta y del comportamiento de los sujetos —de los que hablan bastante en la actualidad un mundo llamado científico, y también algunos gobernantes— no sean más que respuestas ciegas a «*la inseguridad lenguajera*»,⁴⁷ según la expresión de Joseph Rossetto, director del colegio Pierre Sémar, en Bobigny. El lingüista Alain Bentolila, en su libro *Tout sur l'école*,⁴⁸ prefiere referirse a *la inseguridad lingüística*. La diferencia es aquí importante porque no se trata para nada de forzar a los jóvenes a adquirir un capital lingüístico incitándolos a rechazar su lengua de origen o la que ellos han inventado. Al contrario, se trata de apoyarse en su lengua propia, la que han sabido convertir en una lengua viva, con el fin de hacer un uso de ella diferente y conducirles a saber usar mejor la lengua del sentido común. Es importante, por esto, crear con ellos, y para ellos, lugares de conversación, lugares de palabra, lugares donde, por el hecho de tomar la palabra, no estén confrontados a la inseguridad lenguajera, que no es una inseguridad lingüística, sino una inseguridad frente a una toma de enunciación con las palabras de la lengua del Otro.

«Se crea una lengua en la medida en que en cualquier momento se le da un sentido, se le hace un retoquecito, sin lo cual la lengua no estaría viva. Ella está viva en la medida en que a cada instante se la crea».⁴⁹ Se trata de esto: echarles un cable para que, a partir de su lengua, se abran a otra, a la que debemos dar vida creándola con ellos en estos momentos de intercambio en los que se comparte la lengua.

Los adolescentes soportan una inseguridad lenguajera desde el despertar de su sexualidad, desde el encuentro con la cuestión del sexo, que surge en el cielo sereno de la infancia, y hace agujero en lo real de la lengua, como dice muy bien Lacan en su prefacio a la obra de teatro *El despertar de la primavera*. Es este agujero en el saber lo que

conduce al sujeto a la puerta del exilio, exilio que redobla el exilio primero del sujeto, que por el hecho de ser un ser hablante, está exiliado de su sensación inmediata.

Por eso es necesario entender lo que empuja a cada uno a actuar según su estilo e intentar descifrar el texto del conocido «trastorno del comportamiento», con el fin de que cada uno encuentre para él «el lugar y la fórmula». No buscamos que el adolescente entre en las casillas de un cuestionario, lo que le proponemos es un lugar de referencia para su sufrimiento que le permita elaborar la fórmula singular que tendrá valor de suplencia frente al exceso de goce que le altera. Ante un exceso de goce, algo que no comprende, que lo embarga, que invade su cuerpo y que puede dejarlo fuera de discurso, sin palabras, la fuga o el vagar puede representar una solución. Puede ser el último intento de inscripción, como lo usaba ya Rimbaud soñando, en el marco de la ventana, para soportar a una madre demasiado angustiada que, a cada pequeña pupa que tenía, llamaba al médico. Freud escribía en su carta 46 a Fliess⁵⁰ que frente a un excedente de sensualidad, de sexualidad, el sujeto a menudo no funciona, pues este excedente impide cualquier traducción de eso en imágenes verbales, en palabras. Rimbaud lo había escrito también en su poesía «Sensación», en la que expresaba el excedente de goce y la incompreensión a la que se confrontaba. Siendo incluso ésta la razón del desorden de todos sus sentidos, el sujeto se aferra a su goce, pues encuentra ahí una forma de certeza de su verdadera vida:

No hablaré, ni pensaré en nada,
Pero el amor infinito me inundará el alma,
Y me iré lejos, muy lejos, tal que un gitano,
Por los campos, feliz como con una mujer.⁵¹

¿Cómo consigue la letra frenar el goce para Rimbaud, y hasta qué punto? ¿Cómo consigue la letra o la escritura del poeta de la calle, de la ciudad, que hace su texto de rap, frenar el goce en más al que se confronta?⁵²

Ante algunos adolescentes, podemos avanzar la siguiente hipótesis: cuando fracasa el proceso de traducción en palabras, el proceso de nominación que permite nombrarse ante otro, surge entonces un pasaje al acto, un trastorno de la conducta o una provocación lengüajera, quizás como formación del inconsciente más extensa, más continua que la del síntoma puramente freudiano. Allí donde se sabe que el síntoma freudiano había permitido localizar el nudo del cuerpo del sujeto y de su goce en la lengua, algunos

adolescente recurren más hoy en día a prácticas de ruptura y a estilos de vida en los que el acto es una manera de decir; es lo que viene a ocupar el primer plano de la puesta en escena de su vida, que han decidido vivir así.

RIMBAUD, PRÍNCIPE DE LA JUVENTUD

Se podría decir que Rimbaud tenía una práctica de la ruptura del vínculo social que le condenaba a vagabundear y a errar como lo hacen algunos adolescentes hoy, que, fuera de toda inscripción significativa, se dedican a un cierto tipo de vagar.

Buscar el lugar o la fórmula, o ser identificado, buscar el lugar donde decir el goce de su ser, parece ser lo que guía a algunos que vagabundean por no haber, quizás, encontrado en el universo en que crecieron un «no» capaz de poner límites a la sensación en más que les asalta o que les busca. Siguiendo la historia de Michelle Perrot,⁵³ podemos considerar a Arthur Rimbaud como la encarnación del príncipe de la juventud. En cierta manera, él encarna la posición de este adolescente que puede llegar a romper todo vínculo social para vivir un profundo vagar interior e interponer ahí actos provocadores. Una cierta lectura de este poeta aclara una de las cuestiones mayores de la adolescencia: pienso en su formidable texto *Una temporada en el infierno*, que corresponde verdaderamente a lo que podría ser para él la famosa «estación de primavera» que el dramaturgo Wedekind había escogido para el adolescente.

Por el hecho de estar ausente en el mundo del Otro, el tiempo no tuvo nunca para Rimbaud la duración a la que él aspiraba. Intenta, entonces, atrapar este tiempo mediante la poesía, pero esto fracasa: «No pudiendo verme en el campo de esta eternidad».

Siempre apremiado por acabar con el instante presente, Rimbaud no dudaba en decir: «¡Rápido! ¿Hay otras vidas?».⁵⁴

¿Que venga, que venga,
el tiempo en el que uno se enamora!⁵⁵

La salvación, para él, estaba en la huida hacia delante como única manera de ser «absolutamente moderno».⁵⁶

En su vagar, Rimbaud buscaba encontrar un punto, esa cosa exterior que no llegaba nunca a atrapar. Encontraba allí una sensación de goce, fuera de sentido, que lo

empujaba sin parar a escribir hasta encontrar esta bella fórmula: «cambiar de vida».⁵⁷ Es lo que parece haberle orientado.

Cuando uno se interesa por la cuestión del vagar, no se puede más que volver a la raíz etimológica del verbo «errar». Lacan, en su seminario *Les Non-dupes-errent*,⁵⁸ aporta sin embargo una precisión cuando demuestra cómo «errar» resulta de una convergencia entre dos orígenes latinos: *error* y algo que no tiene forzosamente que ver con esto, que es el verbo *iterare*. Dice que *iterare* está ahí para *iter*, lo que quiere decir «viajar». Pero precisa muy bien que, de hecho, «errancia» no quiere decir necesariamente «viajar», que conviene quizás leerlo a partir de su etimología *iterum*, que quiere decir «repetir». Esto aclara la cuestión de la repetición, la cuestión del goce. En efecto, los sujetos que están en el vagabundeo no están forzosamente en el viaje, sino más bien en una repetición que intenta atrapar algo del goce que se vuelve su guía de vida. Pero, cuanto más intentan atraparlo, más lo pierden porque lo que les falta encontrar es «el lugar y la fórmula». En otras palabras, cuanto más se apresuran, más se consagran al vagabundeo, y menos posibilidades tienen de encontrar el lugar y la fórmula. Porque en realidad la fórmula no se encuentra más que si se sale del infierno de la repetición del goce para encontrar palabras que permitan separarse del *en más* de goce.

Para Rimbaud, la errancia se anudó a la cuestión de la escritura. Por esta misma razón no hace falta criticar a los raperos o a los que prueban con la escritura, como las chicas con sus diarios íntimos, pues algo se anuda a esta cuestión de la escritura. Rimbaud, se ve bien, no podía escribir más que yéndose. Fue detenido después de su primera fuga, el 31 de agosto de 1870, por la policía, por errar. En nuestra época, se le hubiera llevado a un centro de educación tutelado. ¿Por qué le detuvieron? Porque viajaba sin billete. ¿Cuál era su objetivo? Todavía y siempre la sed de sensaciones nuevas: «Esperaba... paseos infinitos... *bohemiadas*».⁵⁹ Como Baudelaire, que glorificaba la errancia como lugar sin límites de la sensación múltiple, Rimbaud decía: «Soy un peatón, nada más».⁶⁰ Su marcha sin fin, en un momento dado, se origina en la voz de un poeta, que habría encontrado detrás de unos setos, y que le dijo: «Haces bien en marcharte».

Esto nos lo dice, nos habla del lugar inaccesible, del lugar buscado por todas partes, sin detención, sin parada por llegar, sin parada ya pasada. Es el lugar siempre, en sí mismo, de huida, por tanto inaccesible, siempre en busca de su nuevo ser y de su nuevo amor. Por eso podría decir, y sabemos que Lacan insistió mucho en esto, que Rimbaud encarna

en el fondo la fórmula del «no incauto», el que rehúsa dejarse capturar, dejarse atrapar por las palabras y por los semblantes del Otro, por la fórmula del Otro.

Sabemos que una de las fórmulas de la existencia para el ser humano es la de conectar la fórmula de su deseo con la fórmula del deseo del Otro. Es así como hace un niño cuando intenta alojar su falta, su deseo, en la falta del Otro. Y es así como se le vuelve sensible el valor que puede tener para el Otro.

Algunos adolescentes rehúsan estos semblantes del Otro porque estiman que estos semblantes no estarán a la altura de las sensaciones que experimentan, y que quieren quizás asesinar la *verdadera vida* de esas sensaciones. Entonces, denuncian su impostura. Pero al hacerlo, se encuentran con el vagar y con la repetición del goce.

Lo que erra así busca un lugar, a falta de haber admitido —Lacan habla de ello en su seminario *Las psicosis*— que una de las fórmulas que permite al ser humano no errar por los pequeños atajos en que uno corre el riesgo de perderse, es la fórmula del amplio sendero, con el gran cartel que Lacan llama el «Nombre del Padre». Por supuesto que más tarde Lacan pluralizará este Nombre del Padre para mostrar que se trata para cada sujeto de inscribir lo vivo de su cuerpo en la pluralidad del significante, hecho que le permitirá encontrar el camino significante de su existencia.

EL ENIGMA DE LA LIBERTAD LIBRE

El poeta, el genio Rimbaud, creía estar a salvo frente al lenguaje, y es en esto en lo que se le podía considerar el equivalente al «no incauto». Se negaba a la captura del Otro del lenguaje y, se quiera o no, incluso si llegó a producir las más bellas poesías, se encontró condenado a errar en diferentes lenguas. Atravesó toda Europa experimentándolo en su sensación lenguajera y construyéndola a su manera mucho antes que nosotros —solo hacía falta que atravesase Italia para aprender el italiano—. Éste era el precio a pagar por lo que llamaba, de una manera muy difícil de entender, «la libertad libre».⁶¹ El que espera la *libertad libre*, espera una libertad por la que no se apuesta ya demasiado en el discurso común. Rimbaud articula muy pronto su vida a partir de un punto fuera de discurso. Incluso la lengua occidental, su lengua materna, la que aprendió en la escuela, se le torna demasiado mutiladora, cosa que le hace decidirse entonces a abandonarla y después le lleva a marcharse, errante, en busca de una nueva lengua.

Es de gran importancia para nosotros el neologismo inventado por Lacan, *lalengua*,⁶² pues nos hace ver la importancia que para cada sujeto tiene su lengua íntima, la de lo entendido antes de que esté el sentido, la de sus propias palabras, la que permite que puedan inventarse neologismos. Es la lengua íntima que está anudada al cuerpo del sujeto, que contiene una parte de goce, un sentido que no pertenece más que a ella misma y que es diferente de la lengua común, que el sujeto aprende en la escuela y que no es para Lacan más que una elucubración de saber creado a partir de la *lalengua*.

Esto aclara la problemática muy particular de la manera de hablar de los adolescentes cuando quieren separarse de la lengua que les dio una idea de lo que eran ellos en tanto que niños. Por otra parte, los adolescentes dicen muy a menudo: «¡No me hables más así!». Inventan una nueva lengua para atrapar algo de su ser, una lengua lo más cerca posible de su cuerpo, que se sostenga en la sonoridad del significante incluido en la lengua, de lo oído antes de que aparezca el sentido.

Por eso en nuestra época, caracterizada por el aumento del individualismo y del derecho al goce, los adolescentes, y no sólo los de la periferia, están casi todos en otra lengua.

Me parece que las provocaciones lenguajeras son hoy equivalentes a las fugas y vagabundeos de épocas pasadas. Y si muchos de los «sin techo» son adolescentes que, en un momento dado, han tenido momentos de deriva, haría falta, quizás, encontrar justamente lugares para que puedan atrapar su fórmula. Así, cesarían de mendigar un lugar fuera de toda relación con la lengua y de engancharse a objetos de consumo cuando están con un goce en menos, o dejarían de tener prácticas de riesgo de automutilaciones cuando se confrontan al *en más*.

¿No es el lenguaje el que aporta una pequeña separación de goce necesario para saber arreglárselas mejor con el deseo de uno? Es mutilarse un poco la lengua, aunque le permite a uno representarse ante otro y traducir en palabras lo que se experimenta como exceso. Si no se produce esto, uno está obligado a separar algo en uno mismo. Muchas prácticas de escarificación y de adicciones a diversas drogas no son más que prácticas de enganche para intentar tratar estos desarreglos de goce-sentido.*

Aquí, es más importante, si cabe, volver a Rimbaud, que muestra mediante su esfuerzo de poesía la vía a seguir para salvar al sujeto de su «sufrimiento raro». Los terapeutas cognitivo-conductuales, que están tan interesados en el trastorno de la conducta, pretenden hacer entrar al adolescente en una norma preestablecida por ellos,

diciéndole que no se fie de sus pensamientos, simplemente que los positive. Para saber elevar el trastorno de la conducta a la dignidad de una pantomima, de un texto que se escribe, me parece importante seguir aquí al pie de la letra los escritos de Rimbaud.

DECIR SÍ A LO NUEVO

Este famoso punto de apoyo, este famoso *punto desde donde* el adolescente puede atrapar algo de su ser, le permite, como lo dice bien Lacan en su seminario XI,⁶³ verse digno de ser amado, es decir, amable para otro. Este punto *punto desde donde* se puede abordar de otra manera. Efectivamente, se me podría objetar que los ideales, el discurso, han cambiado, y que, como el *punto desde donde* se calcula a partir de un punto de ideal del yo, ¿cómo va a arreglárselas el niño con todo esto? Pues bien, gracias a la lectura de Jacques-Alain Miller del seminario *Las formaciones del inconsciente*,⁶⁴ que Lacan consagró al Edipo freudiano. Lacan demuestra en este seminario la importancia del tercer tiempo del Edipo. Ustedes saben que muchos no se han quedado del padre, del «Nombre de Padre», más que una función que sería prohibidora. Olvidan que Lacan y Freud habían construido también esta función a partir de una posibilidad para el niño o el adolescente de encontrarse ahí una instancia que diga «sí» a lo nuevo que ellos traen consigo.

Por eso es muy importante que en el momento en que el adolescente se encuentra confrontado a lo nuevo que hace irrupción en su propio cuerpo, pueda calcular la inscripción de lo nuevo en la función de la palabra a condición de que reciba del Otro un acuse de recibo que diga «sí» a lo nuevo que lleva en él. En efecto, a partir de esto, de este *punto desde donde*, se verá autenticado en tanto que portador de este elemento de novedad con el que podrá sentirse reconocido. Rimbaud trabajó esta lógica cuando salió hacia París, a la ciudad de los poetas. Verlaine le escribió: «Venid, querida gran alma, se os solicita, se os espera», como si dijera: se os dice que sí, venid a París. Verlaine explicó más tarde que no comprendía cómo este mismo Rimbaud, recién llegado a París y habiendo sido objeto de una gentileza fraternal tal, reconocido como un genio, se las arregló para, de repente, convertirse en un objeto de oprobio por parte de la gente de letras, gracias a «su terrible aspecto, cínico y escandaloso».

El joven poeta encarna lo que dice Lacan del hombre libre, que rehúsa situar la causa

de su deseo en el Otro. La vida, precisa Lacan, es entonces la de un *viator*, «los que en este mundo bajo —como dicen— están como en el extranjero». ⁶⁵

Estos sujetos no se dan cuenta de que haciendo surgir esta dimensión de lo extranjero, del exilio, hacen surgir a la vez este lugar tercero, esta tercera dimensión que no cesan de buscar a falta de tener la fórmula. No ven que son más incautos que este lugar del Otro al que dan forma desde su imaginario. «¡Ay!, aquella vida de mi infancia, carretera rápida a través de las épocas: sobrenaturalmente sobrio, más desinteresado que el mejor de los mendigos, orgulloso de no tener amigos ni país, qué majadería era. / Y acabo de darme cuenta ahora. / Tuve razón en despreciar a esos hombrecillos que no perderían la oportunidad de una caricia, parásitos de la limpieza y la salud de nuestras mujeres, hoy que ellas están un poco de acuerdo con nosotros. Tuve razón en todos mis desdenes, así que me escapo. Me escapo. Me explico». ⁶⁶

¿QUÉ VIDA?

Se ve bien que «la insondable decisión del ser» ⁶⁷ hace que Rimbaud sea quien puede encarnar al hombre libre que rechace situar en el Otro el lugar que dice que «sí» y donde habría podido alojar así la causa de su deseo. Rimbaud denunciaba este lugar. Es verdaderamente muy particular este momento de la adolescencia: los adolescentes hacen todo lo posible para ser reconocidos y amados, y al mismo tiempo hacen siempre aquella pequeña cosa insoportable que les lleva a ser rechazados. Después dicen: «¡Ay, por qué me rechazas!». No saben que a espaldas de su propia voluntad han hecho lo posible para volverse el objeto de oprobio y de rechazo. De ahí extraen un cierto goce, puesto que es una fuerza superyoica lo que les lleva a reaccionar así. Muy a menudo, los adolescentes os reprochan el hecho de no ayudarlos. Esto está muy bien descrito en *Las tribulaciones del estudiante Törless*. Cuando Törless escribe a sus padres: «¿Qué debo hacer? Basini roba a todo el mundo», se queja sin haber escrito nunca lo que pasaba realmente. Con lo cual, reprocha a sus padres el hecho de no responder sobre algo que nunca les ha dicho. Para esto son muy duros los adolescentes. Os reprochan no ayudarles a la vez que rechazan hablar de lo que les preocupa, pues la mayor parte de las veces lo que tienen es vergüenza. Os reprochan no haberles dicho nada sobre lo que nunca os han contado.

Lacan decía que valía más meterse en fugas y vagabundeos como si se tratase de

pantomimas, es decir, un texto que está escrito pero no se habla de él. En *Una temporada en el infierno* se desarrolla un debate sostenido entre el alma y el cuerpo de un adolescente que se exilia él mismo por el hecho de rechazar el mundo de los semblantes. En este debate, el alma se queja del cuerpo, al que llama su esposo, su compañero del infierno. El alma se queja de ser la esclava de este esposo, de este demonio, de este «diablo en el cuerpo» que le hace perder su sabiduría, y que la lleva a la tiranía, a este desorden de todos los sentidos. «He olvidado mi deber humano para ser seguido». Es éste su deber humano para salvar al cuerpo, capaz de todas las tentaciones, con el objetivo de elevarlo a la pureza del espíritu. «¡Qué vida! La verdadera vida está en otra parte. No estamos en el mundo. Yo voy donde él va, así son las cosas. Y a menudo él se enfurece contra mí, yo, *la pobre alma*. El Demonio. / Es un Demonio, ya sabéis, *no es un hombre*».⁶⁸

RIMBAUD EL GAMBERRO O EL FUTURO SANTO

Con Benjamin Fondane, la pregunta que nos podíamos plantear en 1933 era la siguiente: Rimbaud, ¿no podría ser el primer adolescente moderno? Es «uno de los primeros fenómenos del gran desfase espiritual moderno», incapaz de encontrar su lugar en los ideales familiares o religiosos. Se trata de la pregunta que plantea Benjamin Fondane: «Sea como sea, Rimbaud no puede escapar a su caso. Está destinado para toda la eternidad a no vivir más que en situaciones inextricables, equívocas, incluso escabrosas. Está destinado para siempre a no ser más que algo insólito, extraño, inclasificable, esté donde esté, se aventure en lo que sea, escriba o se calle, ya luche o se resigna, se convierta en un iluminado o en un loco malvado —un gamberro y nada más».⁶⁹

A propósito de los No-incautos, Lacan evoca un lugar tercero. Este lugar del Otro que adquiere paradójicamente cada vez más consistencia de la que tuvo debido a una insondable decisión del ser, rechazando inscribirse en el mundo del Otro, rechazo del único país que el sujeto habita, el país del lenguaje donde alojar su ser.

Fondane va más lejos: «El hombre honesto sería hoy forzosamente el gamberro».⁷⁰ Pero hay que tomar esto a partir de la orientación lacaniana: «Esta pureza en la boca, esta pureza exasperada e irreflexiva, esta antinomia irreductible, esta santidad a contrapelo, a la inversa, ¿se trataría de todas maneras de santidad?».⁷¹ Si me parece

importante volver a Rimbaud es porque en su tiempo dio testimonio de lo que llamo «una santidad lacaniana».

Es lo que se pregunta Benjamin Fondane, y ustedes saben que es un eco de una famosa frase de Arthur Rimbaud que decía: «Soy el santo, rezando en la terraza».⁷²

Reveló al hombre lo que él era, actualizando lo que Lacan llama, en *El discurso a los católicos*,⁷³ «cosas que hacen que el mundo sea inmundo». Hay algo en el corazón del ser humano, en el corazón de su ser, que se representa quizás en el momento del «despertar de la primavera», que revela lo inmundo y desubjetiva al niño de los señuelos de su infancia.

Se produce entonces la entrada a una «temporada en el infierno»: la puerta de la primavera lleva al exilio de su propia lengua. Es esencial, entonces, saber sentarse al lado de los adolescentes para que, justamente, su odio de sí mismos no les lleve a querer suprimirse para separarse de esta famosa mancha negra, ligada a este encuentro con lo inmundo. Sentarse a su lado quizás, como lo dice el poeta, para ayudarles a encontrar otra lengua que parta del lugar que les ofrecemos para formular lo mejor posible lo inmundo que hay en el corazón de cada uno. Este odio de sí mismos, a menudo indecible e inefable, les empuja a lo peor, les empuja a diferentes pasajes al acto, o, en el mejor de los casos, a inventar otra lengua situada en la provocación *linguajera*. Es esta provocación lo que hacía a Rimbaud tan humano, alguien que cargaba consigo sus terribles contradicciones.

Pascal Quignard, en su libro *Sordidissime*,⁷⁴ hace un comentario del seminario de Lacan *La angustia* —y de lo que Lacan había intentado atrapar con su objeto *a*—. A lo largo de este seminario Lacan dice que la edad de la pubertad es la edad en que el adolescente debe entrar en un lugar donde debe establecerse para él una «maduración de su objeto *a*»,⁷⁵ que desentona, que deja mancha en la vida del sujeto y llama a su puerta. Entonces, más que separarse radicalmente de su sufrimiento moderno, de lo que deja mancha en ellos, llevándoles a algunos al suicidio, mientras otros se lanzan la práctica de la injuria —auténtica porque así la piensan—, lo que sucede es que lo inmundo penetra en esta lengua que reivindicán como auténtica.

Esta solución es una solución en *impasse*. Se trata en ese momento no de escucharlos, sino de escuchar en su lengua lo inmundo que se agita en ellos, y ayudarles a separarse de este valor de goce que les atrae.

En estos tiempos de evaluación de seguridad, Rimbaud nos ayuda a delimitar mejor lo

que se pone en juego en los adolescentes que encontramos. La manera en que rechazan el mundo de los semblantes e inventan soluciones, a veces en *impasse*, no debe hacernos olvidar que muchos tienen dificultades extremas por el hecho de que sus dichos no encuentran el recurso de un discurso establecido.

A falta de este recurso en el significante del Otro, a falta de esta fórmula que orienta su vida hacia el Otro, ellos erran en la lengua en busca de este lugar y de una fórmula de vida.

Es allí donde se espera al psicoanalista y donde no debe temerse al adolescente, sino consentir en dejarse llevar, dejarse incautar, pues él sabe que es este paseo lo que permite mantener lo real en su lugar preciso.

JEAN-LUC MAHÉ:

Gracias a Philippe Lacadée por esta conferencia que nos ha introducido verdaderamente en el corazón de la cuestión de la adolescencia. Con el micrófono que hay en la sala, ustedes van a poder ahora hacer preguntas, ya sea a partir de su conferencia, pues pienso que hay realmente muchos puntos que se pueden abordar con él, o intervenir con cuestiones que pueden ustedes plantear a partir de su experiencia con los adolescentes.

MICHEL BEAUPÈRE:

Lo que me ha parecido especialmente útil, debo decirlo, es lo que usted aporta y que permite salir un poco del *impasse* y de la dialéctica ciega que se percibe con respecto a estos adolescentes. No tienen respeto, introducen un desorden intolerable, y frente a todo esto, está el rigor de un marco institucional. Me parece que es extremadamente útil comprender sus comportamientos. Lo que usted resalta es una causalidad sexual y, por tanto, la urgencia de un goce que no puede decirse.

Y después, en un segundo tiempo lógico, el adolescente intenta encontrar respuestas, encontrar las palabras para decirlo, encontrar otra lengua y no encuentran con qué hacerlo. Me parece muy importante retomar lo que está en el corazón del fenómeno. Pensaba también que, en lo que usted describe, ¿no se podría decir que, finalmente, el niño no ha hecho el mismo trayecto ya? Usted dice que la lengua del niño no conviene ya al adolescente para traducir lo que le sucede, lo que es nuevo. Pero, ¿no ha hecho el niño el mismo trabajo de traducción? ¿Podría usted decir en qué resulta el adolescente especialmente difícil?

DOMINIQUE JACQUARD:

Ha hablado usted de esta otra lengua, pero únicamente en los adolescentes de la periferia. Me gustaría que hablase un poco más sobre esto. ¿Cómo ver en la lengua lo inmundo que hace aparecer en ellos esto a lo que se confrontan cuando se trabaja con los adolescentes?

PHILIPPE LACADÉE:

Para esto conviene leer estas dos conferencias destacables de Lacan: *Los nombres del padre* y *El triunfo de la religión* precedida del *Discurso a los católicos*. En su conferencia *El triunfo de la religión*, Lacan vuelve sobre las tres profesiones imposibles que Freud había ya destacado: gobernar, educar, psicoanalizar.⁷⁶ Lacan dice que el análisis es una de las funciones todavía más imposible que las otras porque se ocupa de una cosa a la que dio el nombre de lo real.

Dice que es ésta la diferencia entre lo que va y lo que no va. Lo que va, es el mundo, y lo real es lo que no va. El mundo gira en redondo. Es su función de mundo en tanto que mundo.

Es necesario solamente, dice él, darse cuenta de que hay cosas que hacen que el mundo sea inmundo. Pues bien, es de esto de lo que se ocupan los psicoanalistas. Éste es el lado de lo que no va en el mundo. Y dice incluso que están obligados a no ocuparse más que de esto. Es verdad que la adolescencia es un momento complejo del que es difícil hablar. El sujeto está confrontado a algo que hace que, por el hecho de tener un cuerpo, haya cosas experimentadas que piensa no poder alojar ya en el mundo que le sostenía hasta ese momento. Lo que no puede alojar en el mundo toma para él la figura de lo inmundo. De ahí los sentimientos de vergüenza y pudor, tan importantes en ese momento.

Por el hecho de estar atravesados por el lenguaje, esta parte inmunda, lo queramos o no, se infiltra quizás más en la lengua que en otras ocasiones. Ya Rimbaud nos daba una idea de esto con su «Vapuleo la lengua con frenesí», y su «indecento» a la lengua. Por eso, la famosa crisis de la adolescencia puede evocar momentos de esquizofrenia, si tomamos como referencia este enunciado de Lacan: «El llamado esquizofrénico se caracteriza por estar atrapado sin la salida de algún discurso establecido». Normalmente, cuando hablamos, cada palabra se articula a otra casi de manera lógica. Esto hace que, para presentarse al Otro, uno intente traducir lo que le viene al pensamiento y, por tanto,

está obligado a articularlo en palabras haciendo uso de un discurso establecido por el sentido común.

Ahora bien, el aumento del individualismo y de la reivindicación del goce que lo acompaña —ya presente en Rimbaud— hace que ya no se apueste desde el momento en que se siente algo, desde el momento en que no se sabe si el Otro lo ha sentido también. Se confía en esta sensación sin tener forzosamente la necesidad de la ayuda de un discurso establecido —que es el lugar del Otro en que se asienta la educación, el lugar de los semblantes que nos enseñan un cierto saber vivir juntos. Esto es lo más complicado en el mundo de la adolescencia. En el enunciado «si yo te amo, tú amas»,^{*} no hay mucho más para discutir. Los discursos han cambiado, y la adolescencia, en la medida en que concierne siempre a algo moderno, está muy conectada con la modernidad. Con lo cual, frente a este aumento del goce nuevo, aumento pulsional, el adolescente debe encontrar sus palabras para traducir lo que le sucede. Necesita inventar un discurso que le permita aparejar esto de una cierta manera, en el momento en que la sexualidad hace agujero en lo real, hace *trou-matisme* para el sujeto en la lengua.

Antes, esto estaba quizás velado por el manejo de los semblantes, por los discursos y por la religión. Algunos podían ir a confesarse. Uno podía separarse de los pensamientos impuestos remitiéndolos a otro y, a cambio, se recibía del Otro un discurso establecido bajo el modo de oraciones para decir. Ahora este tipo de discursos religiosos está, de un lado, en desuso, y sobre todo, el lugar del pecado ya no existe. Lo inmundo circula, está menos alojado en los lugares desde donde se sabía arreglárselas mejor con ello. Ya no se dice como antes: puedes pecar pero, sobre todo, a condición de que vayas a deshacerte de tu pecado de vez en cuando al confesionario.

El discurso común, el de los buenos usos, permite esconder un poco lo inmundo. Interroguen a los profesores de la periferia, lean sus libros, van a ver lo que dicen del estado en bruto de la lengua viviente, tal como se habla en alguno de nuestros colegios.⁷⁷ Una joven educadora, que llega decidida a transmitir su saber a su primer puesto de trabajo, puede encontrarse frente a un alumno que le diga: «Que te jodan», o «no me toques los cojones»; tal cual, sin preaviso alguno. Y ella, en realidad, no se espera para nada esto.

A partir de esto, me di cuenta, escuchando a los adolescentes, de que uno de los nombres del síntoma del adolescente hoy era la demanda de respeto. Hace algunos años, esto había aparecido en los titulares de *Le Monde*: jóvenes manifestantes reivindicando el

Respeto. Es verdad, los adolescentes, a menudo, piden respeto aun siendo ellos mismos los más irrespetuosos. Su lógica no es sin embargo imposible de entender si se toma esta cuestión del respeto más en el sentido de Pascal. Pascal decía que el respeto es «incomódese usted», pues es la única salida para distinguir a la gente. «Si el respeto fuese estar estirado en el sofá, se respetaría a todo el mundo. Así no se distinguiría, pero siendo incómodo se distingue muy bien».⁷⁸

Con lo cual, para el adolescente, ser irrespetuoso y querer incomodar al otro es una manera de obligar al otro a distinguir el rasgo nuevo que lleva en él y que constituye su diferencia, su lado incomparable. Este trato de respeto él ya no puede alojarlo en el discurso establecido en el que se encargaría de la articulación significativa, de la separación del goce en más para hacerla pasar a este pequeño lugar del inconsciente, en lo que normalmente no se dice así, de manera brutal, y que es reprimido en el interior de la lengua.

En esto, es más bien el discurso que circula a cielo abierto en las palabras lo que da forma a su ser, y es la relación con el inconsciente la que está forcluida.

Al inicio, cuando empecé a interesarme por los raperos, la gente me decía: pero ¿no te das cuenta? No hay nadie peor que ellos. Son unos segregados. Están encerrados en su grupo. El problema es que, en un momento dado, ellos dicen esto mismo: nos lo hacemos entre nosotros, no llegamos a hablar la lengua. Cuando se presentó en Burdeos la película *L'Esquive* organizamos un debate con dos raperos que trabajaban con nosotros en un laboratorio que se llamaba «Lenguaje y civilización». Cada uno de ellos había sido padre y daba testimonio de lo insoportable que era verse a través de los jóvenes de *L'Esquive*. Si bien esta lengua les había permitido un tiempo para atrapar una fórmula para su vida, no querían que sus hijos hablasen así.

Es también lo que explica el realizador de esta película. Dice que el paso suplementario que dieron los jóvenes de la periferia fue ponerse a escribir. Es esto lo que demostraba Faïza Guène con *Kiffe-kiffe demain* y Magyd Cherfi del grupo Zebda con *Livret de famille*.⁷⁹ Ellos demuestran bien cómo atraparon su fórmula, es decir, cómo atraparon un S1, que les permitió fijar un valor de goce. Pero si se permanece fijado a este valor de goce, no se tendrá el saber del Otro. El que llega a clase, por ejemplo en el 93 —pero también en otros casos—, y está atrapado en sus pensamientos que le roban su ser, está preso en una especie de S1. Domina sobre su goce, sobre su objeto *a*, sobre su montón de restos con los que corre el riesgo de identificarse.⁸⁰ No tiene la posibilidad de recibir el

saber del Otro que se avanza a él. El docente va a tener que encontrar entonces una manera astuta de que el adolescente consienta en deponer su inmundo, sus armas de provocación, cosa que va a dejar un lugar para un pequeño agujero en su lengua donde el Otro podrá alojar su saber.

Ven ustedes que hay que dejarse *incomodar* porque si no, no se podría distinguir una cosa de otra. Y también, levantarse del sillón, que es como Lacan invita al psicoanalista a hacerlo: «Estar sentado en el sillón no es la mejor postura para intentar atrapar lo imposible».⁸¹ Lacan, en su seminario *Aún*, declara lo mismo que la pequeña adolescente de *L'Esquive* que, jugando con su abanico, dice «me abanico». Lacan, comentando a Jean Paulhan, habla también de «abanicarse» en la lengua:⁸² «Estoy creando un neologismo, discúlpennme». El poeta dice: «Vapuleo la lengua con frenesí». Entonces ustedes ven, siguiendo a la chica de la periferia, cómo Arthur Rimbaud y Lacan hacen un esfuerzo de invención para hacer con la lengua como si fuera el lugar donde va a alojarse la fórmula indeleble del en más o de lo inmundo.

Podrían decir también: pero les hace falta padre y autoridad; hay que educarles; restablezcamos las materias fundamentales: escribir, leer y contar. O como lo preconiza el informe Bénisti, de cero a tres años, vigilemos que los niños hablen la lengua francesa, la única en la que deben expresarse. Ustedes están al corriente de este informe sobre la pre-delincuencia, y en el que se escribe que las madres no deben dejar a los padres hablar la jerga de sus países de origen, y si se obstinan, deben denunciarles. Sin embargo, sabemos bien que si el niño no se apoya sobre la *lalengua* materna para atrapar su identificación constituyente, tendrá algunos ligeros trastornos. Por otra parte, este informe está hecho para diagnosticar un promotor de trastornos y lo hace sin la menor ambigüedad: es el extranjero. Rimbaud escribía que era realmente extranjero en la lengua occidental. Para él, la lengua, lo que es verdadero en algún lugar, mutila «la verdadera vida» del sujeto. Pero hace falta sin embargo que el sujeto consienta pasar por allí. Si no, va a errar, a repetir su goce hasta el infinito o va a exiliarse en la patria de lo indecible.

No todos los adolescentes tienen el genio de Rimbaud, sin embargo muchos inventan soluciones, incluso si éstas son *impasses*, y es necesario ayudarles a construirlas. Numerosos colegas dicen recibir cada vez más a adolescentes. Freud, habiendo visto a adolescentes, Dora sobre todo, no habló nunca de adolescencia, prefería hablar de la metamorfosis de la pubertad.

¿De dónde viene este concepto de la adolescencia? De un tiempo en que se trataba de

detener a los vagabundos y a los que se fugaban; y ahora a los promotores de trastornos, la gentuza, los gamberros, los delincuentes. Entonces se creó este concepto para captar este punto, este vagar del ser creyendo que el predicado del Otro establecido en este concepto de adolescencia tendría la razón del vagar del sujeto. Y como se ha fracasado en esto, se ha inventado entonces la *crisis de la adolescencia*, con su aparato social, y, ahora, se han inventado las casas de tolerancia, que se llaman Centros Tutelados.*

ALAIN BRICE:

Quisiera agradecerle habernos recordado a Rimbaud. Me conforta en tanto que docente por la referencia que hago a los estudiantes de buscar la clínica en la literatura.

Me ha venido una idea a propósito del acto. Usted ha hablado del acto en varias ocasiones y me parece que el acto final en Rimbaud es, sin embargo, un acto de escritura, escritura del cuerpo, ciertamente, pero una escritura que hace obra. Ahora bien, los adolescentes, la mayor parte de ellos, me parece, están más bien del lado del pasaje al acto, es decir, de un acto que no se escribe, o que no puede escribirse, si no es por los cronistas o por diversos hechos. Querría entonces señalar que el adolescente Rimbaud es verdaderamente un adolescente de excepción, en lo que respecta al pasaje al acto que no encontramos en él pero sí en los adolescentes. En su caso, es un acto muy particular, es un acto creador.

La segunda cuestión es quizás algo más vaga y abre otro debate. Se trata de los efectos del exilio en la escritura. Muchos escritores nos han aportado este fenómeno, el hecho de que hacía falta que se exiliaran para escribir. Pienso sobre todo en la literatura judía. Si el adolescente es un exiliado, si no de su cuerpo, al menos del cuerpo del niño, me han parecido muy interesantes sus indicaciones sobre esta tentativa de encontrar otra escritura, una escritura nueva, sin duda difícil de encontrar si no es quizás por el lado de la injuria, los sms, etc.

Y, después, una tercera cuestión que va a parecer quizás banal pero que me ha intrigado siempre. Si nos referimos a los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud nos dice que la pulsión nueva que aparece es una pulsión genital. Me ha intrigado siempre por el hecho de que al adolescente le cueste tanto arreglárselas, cuando en realidad el niño, y es sorprendente ver con qué talento lo hace, llega a arreglárselas con las pulsiones que le habitan, es decir, la pulsión oral y la pulsión anal. Es así en la lengua y en los juegos. La

cuestión va a parecer un poco ridícula, pero ¿por qué al adolescente le cuesta tanto arreglárselas con esta pulsión nueva?

CATHERINE GAUCHER:

Escuchándole, pensaba un poco en mi práctica y querría que me diera su opinión. Cada vez más, recibo a más adolescentes en mi consulta, pero también a otros adolescentes errantes que parten hacia los cuatro rincones de Francia, incluso de Europa, a Berlín y otros lugares; y que llaman. Hay sesiones que suceden por teléfono. Constató que cada vez son más. Me preguntaba si no sería mejor que me comprase un móvil en vez de un teléfono de los clásicos a propósito del «incomódense», para que los adolescentes puedan también enviarme sms. En fin, ésta era una de mis preguntas prácticas.

ÉRIC ZULIANI:

Tengo una observación que hacer. Lo digo así tal cual. Es la primera vez que escucho hablar de la adolescencia de este modo. Quería hacerte una pregunta porque hay una dificultad. La fórmula de Rimbaud es precisa, es «yo apresurado de encontrar el lugar y la fórmula». No es «apremiado yo por encontrar el sentido», porque, en el fondo, una de las coordenadas de la situación hoy es que respondemos rápido por el sentido.

Hacías alusión a este libro de Jacques Lacan, *El triunfo de la religión*, que se acaba de publicar y justamente Jacques-Alain Miller hace en la contraportada del libro la precisión de que al final la religión embaucaría a todo el mundo derramando sentido sobre lo real. Y de golpe, me encuentro con que la fórmula de Rimbaud es de una extrema precisión porque *no se trata de sentido*. No creo que sea una demanda en este sentido. Por otra parte, me impresionó en la lectura de tu libro la demanda de respeto que hacen los adolescentes. Soy muy sensible a esto porque fenomenológicamente, lo has evocado, algunos de nosotros trabajamos en instituciones en las que los niños y los adolescentes insultan, nos maltratan con las palabras, a veces con golpes y a menudo todo esto se termina en los lavabos. Nos dimos cuenta de esto en la institución en la que trabajaba. Los niños se encerraban en los lavabos. Es bastante impresionante. Un niño nos había explicado esto. Nos dijo cómo se sentía, que no valía para nada, que él se veía así.

Soy entonces bastante sensible a esta cuestión del odio hacía sí mismo que queda recubierto. Has hecho referencia al informe Bénisti que no tiene, evidentemente, nada

que ver con lo que has desarrollado esta tarde. Hay que ir verdaderamente a leer esta cuestión increíble, donde uno es capaz de hacer un diagrama de un sujeto, incluso de una cohorte de sujetos, pero de un sujeto que no está en el buen camino. Ya no soy de la idea de que los informes no sirven para nada, es falso. Los informes sirven para crear las condiciones para que prosperen legislaciones al respecto. Entonces, tengo una pregunta que quería plantearte y que tiene que ver con la de Brice. Me acuerdo de un pasaje de Freud en que evoca al adolescente. Es el momento de no fallar al otro sexo, de no perder el tren del encuentro con el otro sexo. Querría saber qué lugar tiene esto, qué lugar le das a esto. ¿Es que se trata también de una manera de encontrar el lugar y la fórmula en el encuentro amoroso?

PHILIPPE LACADÉE:

Es verdad que cuando he leído este pasaje de Arthur Rimbaud, «apremiado yo por encontrar el lugar y la fórmula», me ha embargado un efecto de verdad en relación con eso que intenta decir. Hay que captar verdaderamente esto en su poesía vagabunda completa.

Entonces, más que atrapar esto por el lado de la pulsión genital, lo tomaría mejor por el lado del encuentro con el Otro sexo. Por eso he hecho un comentario de lo que escribía Musil en *Las tribulaciones del estudiante Törless*. Demuestra muy bien el desasosiego de Törless, confrontado a la cuestión del encuentro con el Otro sexo bajo la figura de la prostituta Bozena. Él no consigue captar la fórmula de la relación sexual que le permitiría atrapar un saber sobre la manera de comportarse con el Otro sexo. No hay ningún saber, es esto lo que nos diferencia de los animales. En *La marche de l'empereur*, se ve bien cómo es el instinto el que escribe la fórmula de la relación sexual, es decir que ¡el pájaro bobo macho sabe perfectamente qué hacer con el pájaro bobo hembra! ¡A cada uno su carencia!, como diría Jacques-Alain Miller. Lo que resulta del todo interesante en Törless es el hecho de asistir a la respuesta a esto, a esta laguna de un saber preestablecido sobre el sexo, al surgimiento en lo real de la prevalencia de un objeto pulsional pre-genital: la voz.

El verdadero escándalo del descubrimiento de la sexualidad infantil, el escándalo del descubrimiento de Freud, es justamente los objetos pulsionales. El objeto pulsional surge en respuesta a la imposibilidad de atrapar la fórmula de la relación sexual, lo que es el drama del adolescente, ya que es el momento en que él cree que va a poder atrapar el a-

cada-uno-su-cadauna, el momento en que encuentre cada uno su propia laguna, su propio espacio de falta que hace agujero en lo real, y que ponga en juego una manera inédita de hablar. Es esto lo que me parece evidente para Törless con el surgimiento del objeto voz, del objeto precisamente pre-genital, y también el pensamiento blasfemo y el surgimiento espontáneo de la injuria.

Entonces, usted dice que los niños saben arreglárselas mejor, pero tomemos esto a partir de la sexualidad infantil. En ese momento, y frente a un imposible, ellos están quizás más pendientes de las cosas que inventan, de las historias, los relatos, los mitos, lo que Lacan nombra las «mil y una ficciones». Es el famoso trabajo de Juanito, que desarrolla todo un circuito de ficciones míticas, un circuito del cuerpo en tanto que se anuda al lenguaje, en tanto que sus pulsiones le anudan al Otro del lenguaje mediante los agujeros de su cuerpo. Es esto lo que explora.

En el tiempo lógico de la adolescencia, las construcciones míticas sostienen menos. Es el momento en que el Otro encarna una figura más o menos velada del objeto pulsional que estaba en juego para él, y la lógica hace que, en ese momento, resurja la dimensión del objeto que estaba allí a la espera. Para Törless es verdaderamente muy interesante, puesto que se ve que es la misma voz que le había vuelto sensible a la voz del príncipe, su camarada, y que reaparecía después con la voz de la cantante, de la que se enamora. Pero ella vendrá al lugar de la imposibilidad para él de atrapar la fórmula de la relación sexual. Es por esto que, efectivamente, es un poco dramático para algunos adolescentes, a los que les cuesta situarse con respecto a esto.

En lo que concierne al tema de la escritura, no he ido a buscar en Rimbaud un caso clínico, sino más bien en qué precede al psicoanálisis, qué nos enseña de las cosas esenciales que suceden en el cuerpo, en el lenguaje, el goce, y lo que está en juego en la adolescencia.

Creo que nos enseña realmente mucho sobre este anudamiento que llama «el desarreglo de todos los sentidos», «la sensación múltiple», «la *bohémiería*». La manera en que todo esto se anuda a la lengua es una problemática esencialmente moderna, decididamente moderna. Es verdad que, en relación con esto, para retomar su pregunta sobre el teléfono móvil, no pienso que haya que reducir las palabras a un sms, pues nada reemplazará al significante en tanto que es un significante, la particularidad esencial del cual es lo que Lacan llamó el *móterialisme*;^{*83} es decir, la materia de la palabra, la materia significante, la sonoridad, el hecho de que cuando hablamos está justamente en

juego el objeto voz pero también el goce del *bla-bla-bla*. Aquí no está forzosamente la voz en tanto que escuchada, pues hay algo del sujeto que no se dice, sino que es tomado a cargo por la lengua: hay algo del objeto voz muy importante.

Estos objetos del deseo —el objeto mirada, el objeto voz— son objetos fundamentales en el adolescente. Incluso si tienen una manera de tratar el objeto mirada hipnotizándose con la televisión, que les mira —son, en efecto, más mirados por la televisión de lo que ellos la ven; ésta hipnotiza y adormece al viviente que hay en ellos hasta el punto de que olvidan su propia vida soñándola a través de los otros, esos pseudo famosos de pacotilla de las emisiones de la tele realidad—. La «pequeña pantalla» no les permite saber cómo situarse frente a la mirada del Otro, ya sea sus padres o profesores, y por ello, en el momento en que se les pide algo, se sienten perseguidos por no disponer de las palabras precisas.

Si los objetos del deseo ya no se les ofrecen, estaremos efectivamente confrontados a adolescentes cada vez más acorralados para poder apostar por lo que son, es decir, su cuerpo, que no está descompletado, sin separarse de los objetos, de la mirada y de la voz. Y se corre el riesgo de empujarles a prácticas del cuerpo inéditas, tal y como lo muestra el movimiento hip-hop, donde, justamente, la voz y la mirada están muy anudadas al cuerpo en tanto que se goce en escena, que debe ser mirado. Esto nos introduciría bastante en la práctica del hip-hop, del rap.

Esta mañana he vuelto a verificar esto. Abran el M6, no van a ver más que esto. No es algo que modifique únicamente a los adolescentes de la periferia. Hay una manera de hablar, de las prácticas del decir veloces, en que el ruido de la voz está ahí para velar el sentido de las palabras.

Entonces, si uno se toma el tiempo de estar con ellos, para intentar atrapar lo que dicen, se puede tener la oportunidad de saber cómo hacer con lo que inventan o producen. Como lo decía Lacan, hay que ir a hablar *su* lengua. Se muestra esto muy bien en la película *L'Esquive*: cuando su profesor intenta introducir la obra de Marivaux el joven Krime ya no puede hablar más en esta lengua del en más, que comparte con los otros adolescentes. Es impresionante. No es la lengua con la que habla con su madre; esta lengua le viene en la escalera de su casa, cuando se encuentra con los de su ciudad, de su edad. Es la lengua de la autenticidad, en la que todo va muy deprisa. Es inaudible. Al inicio, no se entiende nada.

Ahora bien, en su lengua, no puede decirle al otro que lo ama. Y en la lengua de

Marivaux todavía menos. Es por esto por lo que cuando el docente le dice: «¡Sal de ti, sal de ti!», él se paraliza, no dispone de espacio para traducir en palabras lo que es insoportable del encuentro con el Otro sexo.

Por ello este encuentro con el Otro sexo, que reenvía al sujeto justamente a un agujero en el saber, necesita que estemos ahí, que al menos alguien esté ahí. En la adolescencia, el momento en que el sujeto cree encontrar el complemento de su ser —encuentro mi objeto genital y listos— tiene la experiencia traumática de la no-relación, causa del exilio del sujeto.

Pero si la lengua ha recubierto todo esto, y si el sujeto se las ha arreglado para que todo esto no se mantenga, ¿dónde va a alojarse todo esto, este goce fuera de sentido?

Había otra cuestión de Éric Zuliani. Es verdad que encontrar el lugar y la fórmula es otra cosa que pensar en medidas que podrían hacer creer que el Otro tiene el sentido que vale para el que no lo tiene. En el fondo se trata de restablecer los verdaderos valores, reintroducir al padre, al padre de la autoridad.

Freud, desde su famoso encuentro con *Juanito*, que le decía tener una fobia a los caballos, pero sobre todo una fobia a la mancha negra que tenían los caballos alrededor de la boca, y que es su testuz, observa que el padre llevaba un bigote negro. Freud hace entonces la apuesta del sentido para separar a Juanito de esta famosa mancha negra que le angustia. Le dice que su miedo de la mancha negra indica que tiene, por desplazamiento neurótico, miedo del caballo porque no puede tener miedo de su padre; éste no está a la altura de su tarea. Para esta interpretación, Freud intenta reintroducir el sentido del que debe ser portador el padre. Apuesta por el padre para restablecer una significación que no funcionaba para el niño. Pero el pequeño se muestra más listo que la «vanagloria alegre» de Freud, que pensaba así regular lo que estaba en juego en la mancha del sujeto. Él verifica entonces que esta mancha concierne más bien a un real pulsional que se resiste al sentido del Otro. Este real es esta mancha negra, presente también en Musil, y que resuena en la expresión utilizada por *Les Cahiers du Cinéma*, «la famosa mancha ciega de América». Para ilustrarlo, tres películas clave sobre la adolescencia: *Mystic Rirer*, *Elephant* y *Ken Park*. En *Elephant*, el adolescente Axel borra a los chicos y las chicas de su instituto porque para él, como dice, «son manchas». Por más que Freud le dijo a Juanito que había que creer en el padre, él se quedó con esa mancha que concierne a la pulsión. Por eso, Lacan dirá a propósito de la fobia de Juanito: «Mostré lo que era la fobia de Juanito, donde él paseaba a Freud y a su padre,

pero donde desde entonces los analistas tienen miedo».⁸⁴ Finalmente, apostar por el sentido común, el sentido que viene siempre del Otro, no regular lo real, la pulsión, la mancha negra, la del estudiante Törless, o la de Axel. Reducir al otro a una mancha permite borrarla, negarle toda humanidad. Es lo que dice Axel en *Elephant* cuando empieza a «borrar a los demás»: «Son manchas».

Ahora bien, el psicoanálisis propone otra cosa. Encontrar la fórmula es formular su mancha y entrar en el trabajo* de análisis. Para esto se necesita un puerto de amarre; un psicoanalista que se ofrezca a soportar un tiempo la mancha negra del otro, para que pueda separarse y para que atrape así, en una ética del bien decir, la fórmula de su propia mancha.

Para esto, es necesario que se preste al trabajo de análisis y que haga esta traducción. Cuanto más traduzca su imposible, lo que desentona, lo que deja mancha en su vida, e incluso, quizás, en su cuadro familiar, cuanto más se lance al trabajo de traducción de su inmundo, más podrá separarse de ello. Pero hay una parte de malentendido, una parte de esta mancha que Lacan llamó objeto *a* que jamás se revelará. La fórmula del psicoanalista podría decirse así: la mancha puesta a trabajar con un puerto de amarre.* Es una versión del «yo apremiado de encontrar el lugar y la fórmula», que puede ponerse en relación con lo que Freud decía ser el trabajo del adolescente, esto es, separarse de la autoridad paterna. El problema es que no conviene estar demasiado apremiado. Esto requiere un cierto tiempo, el tiempo de la asociación libre en el desanudamiento de la transferencia, es decir, del vínculo que se ha creado y que es necesario para desanudar y traducir esta parte oscura del ser, esto es, su mancha que le hace sufrir.⁸⁵

Texto establecido a partir de una conferencia dictada en Saint-Nazaire el 1 de febrero de 2005, por invitación de Jean Luc Mahé y del laboratorio del CIEN de Saint-Nazaire, La passerelle, en el marco de una jornada de trabajo dedicada a la adolescencia, con colegas de otras disciplinas.

ADDENDA 2

HACER SUS CLASES EN LA ESCUELA

Este título se impuso en el transcurso de una de nuestras reuniones del laboratorio del CIEN¹ en el Collège Pierre Sépard, en ocasión de una conversación interdisciplinaria que tuvimos con los profesores² de la escuela. Tienen lugar los miércoles por la mañana, una vez al mes, desde hace más de un año. Estábamos hablando de esta lengua que hablan hoy los adolescentes en la ciudad, esta lengua que propuse llamar la lengua de la *auntenti-ciudad*.

Una docente de francés acababa de dar testimonio del mayor obstáculo al que se enfrentaba con sus alumnos, a los que les costaba entrar en la lengua francesa, la de la literatura que ella debía transmitir. Sus dificultades para alojar sus palabras en esta lengua del sentido común exacerbaba para ella el sufrimiento contenido en sus palabras y que no podía ya ignorar. ¿Cómo transformar entonces sus males en palabras* dichas al otro? Enseñar, ¿no sería entonces saber dar acceso al sentido que estos jóvenes parecen haber perdido o no haber recibido nunca del Otro? Como todo ser humano, el adolescente necesita significación ahí donde el dominio del objeto mediático electrónico hace correr el riesgo de que cada uno de ellos pierda el gusto por las palabras y el poder de «la resonancia de la palabra».³ ¿Cómo permitir depositar este sufrimiento verbal en el lugar de la clase, que les reúne alrededor de la presencia del profesor, sin que se impida a éste hacer su trabajo? Éste fue el objeto de investigación interdisciplinaria que motivó nuestra pregunta.

Se me ocurrió entonces que, tomando la palabra, cada profesor abría aquel día, no sin cierto coraje, la puerta de su clase; rompía la soledad inherente a su profesión, y nos hacía partícipes de lo que, para él, «uno por uno» resulta ser un obstáculo o una invención.

Reproduzco aquí un momento de conversación de este laboratorio.

«Pero, ¿hasta dónde se puede llegar?», decía un profesor no sin un cierto desasosiego: «Estamos ahí para transmitir un saber, pero justamente cuando nos salimos de nuestro rol de docentes y les escuchamos, ¿dónde conviene detenerse?».

«No creo que tengamos que salirnos de nuestro rol de docente —le respondía el director—, sino trabajar a partir de la restitución de lo que es doloroso en el niño, con un tipo de relación que va acorde con nuestro rol de docente. Si un docente entra en una relación de fuerza, debe enseguida mantenerla, si no se viene abajo todo. Hay lugares donde se puede llegar a mantener la relación de fuerza, por el hecho de que la escuela representa todavía un lugar de éxito social. No es el caso aquí en la periferia. Aquí, los alumnos vienen si les apetece».

Otra profesora da un ejemplo: «Alguien acaba de explicar una cosa terrible. ¿En qué momento decir “basta, es necesario que pase el relevo a otro, se está convirtiendo en algo crítico”? Todo esto aparte del hecho de que uno puede ponerse en peligro, no como docente, sino como persona, cuando uno se mete en las historias personales de un alumno. Me he visto obligada a cortar los puentes con este alumno. No estaba formada como para escuchar lo que me decía. Vino a hablarme de manera natural y no supe poner límites. Me sentí sola y algo tocada por la situación».

Con estos niños, se estaba ante algo inconmensurable. Durante tres o cuatro meses, estuvimos solos. Nadie hacía nada. No se trata de reemplazar a la institución, pero sí de intentar hacer un trabajo colectivo, de entrada para no encontrarnos que estábamos solos, y siempre intentando resguardar el secreto del niño. Actualmente, hay como mínimo alguna reticencia en el desarrollo de las reuniones de equipo docente en el no decirlo todo, en preservar el secreto del niño.

«El hecho de que los docentes acepten venir a una reunión como ésta del laboratorio muestra que en este colegio hay una atención manifiesta por los niños que resulta preciosa», continuó el director.

El laboratorio del CIEN: *el consejo de docentes*, en el colegio Pierre Sépard en Bobigny,⁴ había nacido.

Intentaré en mi intervención hacer valer esta paradoja fundamental del lenguaje, que permite a la vez a un sujeto identificar una parte de su ser mortificando su goce de viviente. Así, si la función del lenguaje es la de aparejar el goce del ser,⁵ y permitirle inventar su propia manera de decir, al mismo tiempo le ofrece la posibilidad de encontrar en las palabras un cierto goce de la lengua.⁶ La escuela, debido a la utilización del lenguaje que promueve, es el lugar donde se reactualiza para cada uno lo que está en la base del vínculo social, esto es, la función de llamado al Otro que comporta el hecho de ser acogido en una clase. La clase puede ser un lugar de apertura si se apuesta por el Otro, o un lugar de cierre si se lo rechaza.

Clase viene del latín *classis* —llamada—, que está vinculada con *calare* —llamar—. Nos va bien esto porque para nosotros el lenguaje se estructura esencialmente a partir de su función de llamada y de articulación a otro. Otro, palabra necesaria para decir de la manera más precisa lo que se quiere decir, pero también Otro, al que uno se dirige y ofrece la presencia de su ser para sostener esta función de llamada de la palabra.

Esta intervención se apoya en nuestro trabajo del miércoles por la mañana. No se podría haber dicho nada sin «las explicaciones» de los docentes del Pierre Sébard, que explican cómo hacen sus clases en ese colegio.

Estas explicaciones nos permiten avanzar porque se sitúan lo más cerca posible «de las explicaciones» de los alumnos, que no están presentes, pero de quienes los docentes se convierten en sus pasadores, pasadores de este saber no sabido que se deposita en ellos. En dos cartas, Rimbaud⁷ habla del docente y de la transmisión del saber. Dice a su profesor de retórica que se estaría mucho más en la «verdadera vida» siguiendo la propia vía y rechazando lo que mortifica a la escuela esta «verdadera vida». Había en él una cierta relación con su poesía que no pudo alojar en el discurso establecido por la escuela, allí donde Freud señalaba que la escuela «no debe reivindicar por su cuenta la inexorabilidad de la vida, no debe pretender más que ser un juego de vida».⁸

Los profesores de la Pierre Sébard son sensibles a la inseguridad lingüística,⁹ que lleva a algunos de sus alumnos a rechazar la escuela de manera desesperada, cuando en cambio habrían podido inventar soluciones.

Así pues, la «metáfora del iceberg» nos reúne los miércoles. Únicamente la punta del sufrimiento del alumno emerge del agua del baño del lenguaje, como un detalle¹⁰ que nos pone en alerta sobre un sufrimiento mucho más en profundidad. Es lo que hace decir al director: «Si se corta esta punta, utilizando las mismas reglas para todo el mundo, se

comete un asesinato». Es verdad que la escuela no reconoce a menudo al alumno en su proyecto de vida, tan irracional como pueda llegar a ser, en lo que el poeta nombraba «la verdadera vida», y a menudo el adolescente usa la réplica, incluso ahora la injuria o la provocación lingüística para no perder prestigio.

Es verdad que la escuela es raramente para él el lugar donde crear un verdadero diálogo, pues la conversación no es lo que ha organizado su vida hasta ese momento y la escuela no está tampoco prevista para eso. Es más bien la edad del silencio y del vagar, de la invención de una lengua singular, a menudo inaudible para quien no dispone del código. Es una lengua bastante pobre en palabras, y que se utiliza las más de las veces para protegerse de esta inseguridad lingüística. ¿Cómo llevarle a hacer la apuesta por el Otro, por este Otro portador de un saber que rehúsa, pues vehicula para él un peligro, el de perder esta identidad de supervivencia a la que se aferra, siendo él quien la encontró, solo muchas veces o con rodeos?

«La clase, cuando no está organizada, ¿no resulta ser el lugar de la exclusión? Muy a menudo la palabra se ausenta. La reunión del equipo docente, ¿no es el lugar de la injusticia por excelencia, pues a menudo en tres palabras se califica o se rechaza a un alumno? La evaluación, que no tiene en cuenta el punto de partida en el que se encontraba el alumno, ¿no es injusta en esto?», dice el director.

De ahí este título «Hacer sus clases en la Escuela», en la Escuela *notoda*, en la que el docente sabe *no-todo* y consiente en orientarse por el intercambio con los otros, y por una cierta descompletud para participar en la conversación interdisciplinaria, encontrar ahí su fórmula, su manera de volverse más presente para los alumnos. Pero también donde sabe *no-todo* de la singularidad de cada uno de sus alumnos que hoy, quizás, más que en otras ocasiones, pide ser escuchada, aunque sea a partir de su manera tan provocadora de decir sus sufrimientos.

El laboratorio, a la vez externo a la institución, aunque tenga lugar en el interior del colegio, es lo que viene a descompletar el *todo valor* o el *todo saber* del colegio (uno de los responsables y dos de los participantes no pertenecen al colegio): él encarna este lugar del *no-todo*, de manera *éxtima*.

«El verdadero poder, el único (?) poder del profesor, es el de fabricar su clase. Que nos lo quiten y seremos reducidos a la nada. Pero, ¿cómo conseguirlo si ya no leo nada en los ojos de quien tengo delante?». ¹¹

Introducir en la Escuela la lógica del «no todo», ésta es la apuesta del laboratorio, que

se convierte en el lugar donde cada uno puede venir a dar testimonio de su manera de fabricar su clase. Los docentes dicen que no pueden «entenderlo todo de este sufrimiento» en el que están sumergidos sus alumnos. En efecto, esto desborda al adolescente, pero también al docente mismo. Entonces el docente «lanza un gancho» para este alumno, pues sabe que él mismo no encontrará este gancho él solo. Y lanzando este gancho, sabe que no lo puede todo, pero que pone atención a lo que es el adolescente más allá de lo que odia, sea la escuela, al profesor o, lo más frecuente, a él mismo. Es necesario encontrar el medio para que el adolescente pueda escuchar la preocupación de quien está allí para hacerle aprender, y que pueda decirle: «Estate atento a lo que te digo porque es un saber que podría permitirte velar tu sufrimiento. Si estoy atento a lo que tú eres, a cambio, entonces, pon atención tú a lo que te digo y también a lo que tú me dices».

DE LA TRANSFERENCIA A LA LÓGICA DEL «APRÈS-COUP»* FREUDIANO

Freud escribió en 1914 dos textos¹² que nos dan elementos para responder a esta pregunta: «¿Hasta dónde se puede llegar?». En estos textos, demuestra muy bien que el docente no puede hacer otra cosa que ocupar una posición de saber para aquel a quien debe enseñar. Después de *El Banquete* de Platón, se sabe que aquel que tiene el saber es el objeto de amor o de odio.¹³ Catherine Henri describe muy bien la historia sórdida de una acusación de pedofilia de un profesor por parte de una joven adolescente que, de hecho, dirigía contra él su propia tentativa de seducción fallida de este profesor tan atractivo. De hecho, el docente se encuentra en posición de ser el objeto de una transferencia positiva o negativa que va más allá de su personalidad, y debe saber que él reactiva todo esto, cosa que hizo que un alumno dijera: «Señora, usted no nos seduce». ¹⁴

Catherine Henri describe muy bien los arrebatos que pueden producirse en un alumno cuando encuentra muy pronto a un maestro que le coge tirria, rechazando enseñarle a leer. Desde entonces identifica a todos sus profesores «con el primer torpe que inaugura una larga serie de verdugos indiferentes». ¹⁵

Carole Diamant cuenta también cómo «en la simple mirada atenta de un profesor “más cuidadoso” que los precedentes», encontró el resorte necesario para obtener una

nota más que honorable en bachillerato, cuando en realidad, hasta ese momento, su escolaridad había sido ensombrecida por sus «deplorables resultados en matemáticas».¹⁶

Desde su entrada en la clase, el docente está en posición de ser el objeto del saber, y pone en juego los dos objetos del deseo que son la voz y la mirada: transmite su saber usando su voz y es el objeto mirado. Si está advertido de ello, puede utilizar en el momento oportuno las variaciones sonoras de su voz y la manera de mirar a sus alumnos para transmitir su saber.

La escuela llega en segundo lugar: en el lugar en que el niño nació, el padre y la madre son sus primeros docentes. La madre enseña al niño a hablar, le transmite un tesoro escondido en la lengua materna, la de «lo entendido mucho antes que el sentido». Pero también ella vehicula la lengua del sentido común, la que le abre hacia el Otro, hacia otros lugares y hacia lo desconocido.

Si la infancia es «aquello por lo que uno se afianza a su familia»,¹⁷ el sujeto que se convierte en un adolescente debe separarse de ello: «Los alumnos de secundaria dejan dulcemente el mundo de la infancia donde, como se sabe, la conciencia del tiempo no es más que una oscura nebulosa».¹⁸ Y es en este momento preciso donde se representa el drama del adolescente, y es necesario que pueda tener un lugar donde encontrarse con el campo de Otro saber: si no lo hay, es entonces su cuerpo real el que va a subir a escena, lo que aparece en algunos adolescentes en su manera de gozar de su cuerpo. Ellos dicen: «Hago lo que quiero con mi cuerpo». Se empieza por los porros, la marca, el tatuaje, la escarificación o el piercing, etc., hasta llegar a derivas más graves, incluso hasta el suicidio.

La responsabilidad del docente es la de hacer comprender que hay, al menos, otra cosa en la vida que el goce estúpido e inefable de su cuerpo o el simple olvido de sí mismo en el embrutecimiento de las emisiones de la telerrealidad. «Es peor que una banalidad el decir que los alumnos se han vuelto ávidos de imágenes; no cinéfilos, sino espectadores afásicos».¹⁹ La mediación de un saber incluido en un texto literario, en respuesta a la provocación lingüística, debe sostener la acción del profesor, como lo demuestra Catherine Henri en su texto *De Marivaux et du loft*, pues en un texto literario como *La dispute de Marivaux*, hay otra cosa más que simples imágenes en una pequeña pantalla. Un texto puede llevar hacia una cosa totalmente diferente, más que una simple materia de examen.

«PERO, ¿HASTA DÓNDE SE PUEDE LLEGAR?»

Esta cuestión de un docente afectado por el relato doloroso de una de sus alumnas muestra cómo eso le afectó en su cuerpo. Esto hace decir a Catherine Henri que los profesores son figuras desolladas vivas: «El cuerpo que se enseña no es vaporoso, está en carne viva».²⁰ Rimbaud escribía a su profesor de retórica Georges Izambard: ¡Querido señor! Ahí está de nuevo usted, profesor. Nos debemos a la sociedad, me dijo usted; usted forma parte de los cuerpos de docentes; usted avanza por el buen camino»,²¹ como para recordar, no sin ironía, la importancia, más allá del cuerpo docente como institución, de la presencia física de la persona que enseña. Lo esencial del acto de enseñar depende «de la esencia natural en el intercambio, la absoluta transparencia del pensamiento, la voluntad feroz de traducir el mensaje por transmitir, tantas veces necesario, en todas las lenguas de la imaginación y de la razón». Así, para Carole Diamant «se trata de un milagro de la comunicación» en que «es cuestión de estar totalmente comprometido».²²

La clínica psicoanalítica de Freud es una clínica del *après-coup*. Los psicoanalistas, cuando hacen un control, hablan de lo que a cada uno le dijeron en las sesiones, pero también hablan de la manera en que han sido contratados para escuchar el sufrimiento y acoger lo que no va o hace síntoma para el sujeto. Es muy importante en su práctica que puedan escucharse a ellos mismos explicar la historia tan singular de quien ha ido allí para hablar. Ellos ofrecen su presencia, su ser, para que alguno pueda hablar. Y lógicamente, es importante que puedan después, en el *après-coup*, hablar de lo que escucharon y dijeron. «Dije esto, ¿no está dicho demasiado rápido o demasiado preciso, o es que no he ido demasiado lejos, podría oírlo él?».

El laboratorio del CIEN, en el que se inspira este dispositivo, ofrece, mediante la puesta en marcha de una conversación interdisciplinaria, la posibilidad a un docente de escucharse decir hasta qué punto quedó afectado por la singularidad de tal o cual de sus alumnos. Partir de ahí, de este punto en el que cada uno quedó afectado, es esencial. Porque una vez que uno ha quedado afectado por algo, como lo decía este profesor que pensaba haber ido demasiado lejos, pues bien, uno está tocado por eso. Cuando se está tocado por algo hay una enunciación, una manera de hablar particular que en el *après-coup* produce una enseñanza y un efecto de *trans-formación*.

Es el lugar de la transformación del punto desde donde él quedó tocado, en un punto

desde donde, en este intercambio entre varios, él se escucha decir lo que le agitaba sin saberlo. Es este saber insoportable que por el hecho de transformarse en palabras le permite encontrar la fórmula de su posición de enunciación, y recibir efectos de formación.

Esto puede ocurrir fuera, en los pasillos o en las reuniones del equipo docente, pero lo que es más importante es esta parte relativa a la enunciación fuera de programa donde se puede aprender a saber acompañar el dolor de vivir y de aprender.

Se puede acompañar muy bien el sufrimiento del niño sin caer en la psicologización: esto puede consistir simplemente en saber sentarse en compañía de un alumno que no puede hacer de otro modo, en la medida en que ustedes son sus docentes, para que les diga lo que le preocupa. Este saber que ustedes le han transmitido le ha permitido mover su posición en relación con su pensamiento, en el cual estaba inmerso. De repente ustedes les gustan, le gusta el saber que ustedes transmiten pero, tal y como ustedes lo transmiten a partir de lo que ustedes son; le gusta también su presencia. Y cuando el curso se termina, él quiere un poco más de su presencia, y viene entonces a ocupar su espacio y decir algo. Es lo que llamo «estar sentado en compañía». Este momento le permite nombrar una parte de lo que puede producir su sufrimiento. Por supuesto que ustedes no están aquí para tratar esto, pero conviene quizás decirle que una parte de lo que les dijo ha sido escuchada, y que otra parte le retorna. Y que para esta parte última, para retomar la apuesta de Pascal, le corresponde encontrar un lugar donde tomar algo de él e invertir sus palabras; este algo irá más allá de la famosa marca de hábito de la que, hasta ese momento, se sustentaba de forma imaginaria. Hay una parte que cada sujeto debe representar él mismo, no solo, sino con un psicoanalista, si al final de un tiempo preliminar desea entrar en esta experiencia inédita de la toma de la palabra.

LA AGRESIVIDAD EN LA ESCUELA

En el CIEN orientamos nuestro trabajo a partir de la manera en que cada uno se inscribe en el lenguaje. Así, en una guardería,²³ una directora se dirige al CIEN porque algunos niños pequeños se pegaban con violencia en el medio del patio. La maestra se sentía con dificultades con su *clase de tutoría*. Los niños no estaban concentrados debido a un excedente de sensualidad, de sensaciones, que les impedían traducir en palabras lo que

experimentaban; de ahí los pasajes al acto y el acto violento. Le propusimos crear *clases de tutoría* de palabras. Muchos colegas pusieron en marcha pequeñas conversaciones con estos niños. Dando a los niños la posibilidad de utilizar las palabras, y porque encontraron en el lenguaje un cierto placer, se les dio la posibilidad de poner en juego de otra manera lo que estaba implicado hasta ese momento en la violencia del golpe.

Saberse ser escuchado más allá de la simple escucha, permite verse de otra manera; así, estos *enfants terribles*, después de haberse presentado en esas reuniones, haber intentado decir quiénes eran, cómo se llamaban, de dónde venían, cuáles eran sus objetos, consiguieron ceder una parte de este goce fuera de sentido, que les empujó a la agresividad corporal.

El niño más conflictivo estaba «enganchado a la palabra»: la persona del laboratorio CIEN que estaba allí se ocupaba de acoger, de subrayar esta palabra como el hallazgo del niño, y por este hecho, la agresividad de este niño desapareció.

La agresividad es constitutiva del ser humano. En la escuela, donde los niños se encuentran con semblantes y se confrontan a ellos, en particular a lo largo del recreo, estos cursos de creación* de palabras permitieron desplazar el lugar de la agresividad.

Para Freud, la mejor formación para un educador era ir a verificar cómo todo esto funciona para él, e incluso en el cuerpo mismo del educador,²⁴ si no corre el riesgo de ser prisionero de su propio fantasma o de sus ideales. Y no es seguro que los niños tengan ganas de pasar por *nuestros* ideales.

DEL SENTIMIENTO DE IMPOTENCIA A UN TRABAJO EN EQUIPO: LA SOLEDAD DEL PROFESOR

«A mí lo que me molesta es el sentimiento de impotencia. Hay una alumna a la que he escuchado durante todo el año y, ayer, le dije: no puedo ayudarte. Ha sido terrible decirle esto. Ella me explica su vida, su historia, sus dolores. Y varias veces se ha visto llevada a encontrarse con una persona nueva y de nuevo explicar su historia... Ayer me decía que ya no tenía más ganas, que estaba cansada, que lo había explicado ya a siete personas diferentes y que quería una respuesta... Le dije: estaré aquí si tienes necesidad de hablar, pero no tengo soluciones».

«Este sentimiento de impotencia y tener que explicar su historia a tantas personas, es horrible», añade otro docente.

Otra profesora adjunta: «Hay también manifestaciones de agresividad, problemas relacionales, hurtos que hacen que no sepamos cómo hacer... por ejemplo, yo he tenido la sensación de un fracaso con S., he probado un montón de cosas, nunca han funcionado. Y es cierto que no he sido la única. Creía que encontraría los recursos en mí misma pero fue una ilusión. Quizás podamos decir en este tipo de reuniones de laboratorio: «Pues bien, le dije esto pero...».

El director del colegio interviene: «El equipo es muy importante. Estar solo no es bueno. Una tarde, recibí a un alumno que se había quemado, la madre le había quemado con la plancha. Hablé con la madre y pensé que era mejor no hacer ningún comentario porque lo que se sostenía todavía en esta familia era la madre y el niño. Pero me equivoqué. Se ha descubierto que han sido actos de barbarie. Actuando solo me equivoqué. Algo me impresionó de la mirada de la madre, pero su amor estaba desviado, era perverso. Hicimos la denuncia al día siguiente. El niño va mejor ahora».

DE LA LENGUA QUE LES TRABAJA EN EL TRABAJO DE LA LENGUA

Los niños y los adolescentes, con su exigencia de seres vivos, han creado una lengua de la inmediatez en la que hablan muy rápido como para no hacer más que Uno con sus palabras. Es una lengua que deja poco espacio al Otro, poco espacio a quien no comparte el código del lugar o de la ciudad. Tienen una manera de manejar la injuria que es difícil, para quien la escucha o la recibe, no sentirse herido por esta manifestación irrespetuosa del sentido común. Los niños de hoy quedan quizás demasiado a menudo librados a ellos mismos. Entonces, en la escuela, la lengua les parece mortífera, intimidante y demasiado lenta. Ya no saben que tomar la palabra no funciona sin la responsabilidad de saber asumir las consecuencias de su decir.

Nuestra civilización, en la que prevalece el aumento del individualismo y de la soledad, así como una nueva relación con los objetos de consumo, conduce a veces a los adolescentes a rechazar lo que compete a la palabra establecida. Prefieren la relación con el goce producido por el consumo de estos objetos o por el uso de esta lengua que inventan, y de la que extraen un goce que les aísla del sentido vehiculado por el saber del Otro. El Otro parece ser portador de un peligro, el de querer entrar en relación con ellos; el Otro les embrolla. Prefieren sus propios embrollos, incluso si éstos les llevan a un

impasse. De esta nueva relación con el cuerpo y el goce, y del manejo del discurso que se deduce de ello, el CIEN decidió tomar partido.

Necesitamos inventar hoy lugares y soluciones para que cada uno pueda elaborar su fórmula de vida, aquella de la tendrá que hacerse responsable.

«Hay que ver cómo se construye, se organiza el grupo de clase. Esto no se hace sin tener en cuenta lo que hace vivir a esta clase, es decir, los alumnos. Hay que preguntarse sobre el fracaso o el éxito de la clase y la calidad de la transmisión de los saberes. Si se dice que tal clase es una nulidad, ¿no habría que darse el tiempo necesario para entender lo que impide llevar la clase?».

La escuela acoge cada vez más a adolescentes con dificultades que necesitan atención desde el punto de vista clínico, es decir, tomar en cuenta la particularidad y la singularidad de cada alumno, incluso en su lengua, pues su sufrimiento se infiltrará en su manera de hablar.

Se necesitan, quizás, momentos para que estos jóvenes puedan hablar su lengua. ¿Cómo crear pequeñas faltas, espacios nuevos en la lengua de estos jóvenes? ¿Cómo permitirles encontrar un punto desde donde puedan verse amables, diferentes de lo que son, rechazando al Otro porque se rechazan a ellos mismos? La apuesta del CIEN es la de ofrecerles este punto mediante procesos de conversación donde puedan escucharse decir lo que según ellos está presente en su sufrimiento, y la parte de responsabilidad que les corresponde, es decir, cómo responden con sus palabras a todo lo que les sucede.

Lo que nos trabaja a todos cuando tenemos que hablar, que tomar posición en la lengua, es justamente nuestra propia relación de goce con la lengua. La lengua es el lugar donde el sujeto da testimonio de lo nuevo que le acontece, de lo que le preocupa, conservando en ella lo que alberga un cierto secreto en el que se sustenta.

Lacan hace referencia a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel para decirnos que «el lenguaje es trabajo, y de este modo el sujeto hace pasar su interior al exterior».²⁵

TRANSMISIÓN Y SABER

«Sin embargo, la escuela no se ha comprometido en una pedagogía desenfrenada. Hay que constatar que ha permanecido como una organización que no se ha movido desde la década de 1930 y siempre en un modelo de transmisión tradicional. Es esto lo que

plantea un problema. El año pasado pude constatar, y no he sido el único en hacerlo, que la forma de transmisión actual, la que predomina un poco en todos los colegios que conozco, se ha vuelto cada vez más difícil de sostener. Nunca fue tan difícil como el año pasado. Clases enteras no hicieron ni un solo trabajo escolar. Creo que hace falta tomar esta cuestión de la transmisión de los saberes muy en serio. La relación con los saberes y la implicación del educador en una forma de transmisión es un ingrediente esencial en la adquisición para el niño del sentido escolar. Si, por medio de su trabajo, el educador puede hacer nacer un deseo, abrir la mirada del niño hacia el mundo, puede también constituir un *handicap*, una barrera casi infranqueable cuando el alumno acaba por construir una relación definitiva, desconfiada o cínica con una disciplina o un método», nos dice Joseph Rossetto. «Reflexionar sobre esta cuestión de la “transmisión de los saberes” es esencial. ¿Qué significa para nosotros “transmitir un saber”?»

«En la escuela se piensa demasiado en el saber. Es el saber escolar. La relación con el saber, no es el saber, sino el conjunto de las relaciones y de las prácticas que llevaremos a cabo con los alumnos —añade J. Rossetto—. El saber es un componente de la vida cotidiana, del entorno, de la incertidumbre también. Lo esencial es que los docentes hagan nacer las ganas, sin aplastar la iniciativa personal de los alumnos, que se construyen a la vez en estos saberes y en contra también, porque forjan así su personalidad».

Una sesión del laboratorio aclaró estas cuestiones. El punto de partida fue aquel día la manera en que cada profesor se presentó en el laboratorio explicando de dónde venía, pero, sobre todo, cómo venía a Bobigny. «Contenta de estar aquí», decía una, dando testimonio de su deseo de estar allí, en ese colegio al que venía en bicicleta desde París. Hemos hablado de transferencia, que evoca bien el desplazamiento de un lugar hacia otro, pero también el desplazamiento de algo hacia alguien, y de lo que podía conducir a un adolescente de su casa a la escuela.

¿Cómo se articula esta cuestión del saber? Para Lacan, el saber es algo que vincula un significante S1 con otro S2.²⁶ Así, el saber sólo es válido si uno se da cuenta de que debe articularse. Hay que hacerse la pregunta: ¿Transmitir un saber tiene algún efecto para el alumno a quien se le transmite? ¿Desde qué punto se debe empezar para conducirlo hasta

otro punto que no se espera? ¿Cómo sorprenderle? Pues es precisamente esto el saber, una sorpresa que puede transformar la vida.

Desarrollemos nuestra hipótesis, que se apoya en la manera en que Lacan supo dar cuenta de los cuatro discursos que sostienen todo vínculo social con el Otro.²⁷ Lacan tiene una tesis fuerte: si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, el sujeto no es más que el efecto en el *après-coup* de su inscripción en él. El significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. Un significante S1, solo, no quiere decir nada; no vale como efecto de significación para un sujeto más que en su articulación con Otro significante que encarne este lugar del Otro (S2, lugar del saber). Y ¿es en esta articulación donde se representa la localización del saber con un efecto de sujeto, con un efecto de transmisión?

De todo ello se deriva la importancia de lo que vuelve vivo este lugar de S2. Es el lugar que va a ocupar el docente. ¿Cómo hacer atractivo este saber para aquel que, a veces, no quiere dejar su posición del uno solo (S1), cómo suscitar su orientación hacia el saber que se tiene para ofrecerle y transmitírselo?



S1 es con lo que se representa el alumno.

S2 es el saber por el que el docente se representa al lado del alumno y hacia el que éste debe orientarse si quiere aprender algo.

No consentir pasar por las palabras del Otro (S2 o el saber del que el Otro es portador, y que representa también el lugar de la verdad en tanto que se articula con el S1) precipita al sujeto a un *impasse* que no hace más que redoblar su inseguridad lingüística y su soledad en su pensamiento.

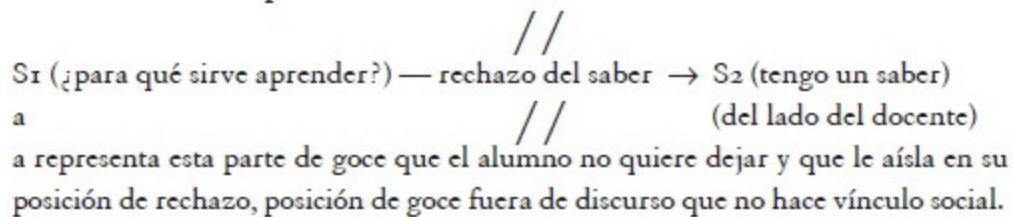
La estructura del lenguaje es en su fundamento insegura, pues este vínculo entre S1 y S2 comporta un espacio vacío, un agujero, la separación con un valor de goce incluido en el pensamiento, en este significante solo que llega a la cabeza —que se le mete en la cabeza—. Para separarse de este valor de goce que Lacan nombra con una letra, objeto *a*, le hace falta consentir abrirse a otra dimensión, que escribe *dit-mension*, para subrayar la «mención» del *dicho*, lo que uno es o siente más allá de la simple provocación

lenguajera que se nos mete en la cabeza cuando se encuentra en una situación de inseguridad *lenguajera*.²⁸ Esto romperá el aislamiento del sufrimiento y permitirá al alumno separarse de la letra en espera que le enferma sin saberlo y le impide articularse a otro saber que le serviría para olvidar lo que es.

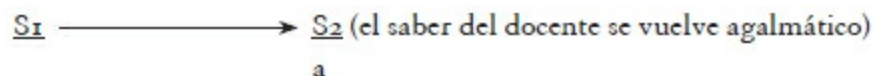
¿PARA QUÉ SIRVE APRENDER?

¿Cómo suscitar esta función de llamada que contiene en sí misma el concepto de clase? ¿Cómo ser llamado para servir en el ejército del Otro de la clase para estar en ella sin pensar que el Otro quiere el pellejo de uno? El S1 representa el lugar del alumno que se sitúa en una posición de agente, rechazando el saber del Otro (el del docente) en nombre de un «no quiero saberlo»; el Uno solo no quiere perder nada de su posición de goce. El sujeto se resiste a ser este alumno que aprende.

Pero esta resistencia puede también provenir del profesor, que no ha entendido que en nuestra época la manera que tiene el joven de inscribirse en la lengua del sentido común ha cambiado.



El deseo de aprender:



El alumno en el lugar del S1 ha abandonado la parte de goce (a) que le hacía rechazar lo que venía del Otro. Algo le falta, se siente dividido, y de golpe se orienta hacia el saber del docente, en posición de S2, que se vuelve aquel que contiene el objeto *a* que causa su deseo de aprender del Otro.

El alumno que pregunta «¿para qué sirve esto?» tiene la ilusión de que va a conseguirlo

solo. Cree que sabe, que tiene la verdad de su ser, y es esto lo que le conduce al vagar, de entrada, en la lengua; después por fuera de ella. Hace falta que consienta en perder algo, que deje su posición de goce, para abrirse al Otro, a Otra *dit-mention*. Es necesaria ahí una cierta pérdida. Para muchos, esto concierne a su relación con su lengua, a la lengua que no quieren dejar perder.

«¿Para qué sirve esto?» es un dicho, un enunciado para quedar confinado en su ignorancia, que es una de las pasiones del ser. Pues él no va a desprenderse tan fácilmente de esta posición pasional que, en el *après-coup*, se revela como una posición sin salida. Catherine Henri explica muy bien que no responder sería perder prestigio, es decir, perder toda legitimidad. Ella tiene en cuenta todas las respuestas posibles,²⁹ dando valor a la única respuesta que sería válida: «¿Para qué sirve no saber?».³⁰

Tener la preocupación clínica de esta posición es dar la posibilidad de explorar cuál es el nivel de este rechazo. ¿Qué margen de maniobra se tiene? El saber está del lado del docente y, para recibirlo, el alumno debe orientarse hacia este docente, hacia la manera en que éste se implica y sabe hacer presente su saber. Para que el saber pueda recibirse, se necesita una orientación, una flecha que parte del alumno y va hacia el que tiene un saber. El punto de llegada de la flecha está del lado del docente. Es entonces él la causa de la orientación del alumno hacia el saber. Quien rechaza el saber no consiente en perder esta posición de S1, el Uno solo. Automáticamente, rechaza el acceso a su verdad, en tanto que el decir de la verdad —de hecho, el medio decir de la verdad— se anuda en la relación del S1 con el S2, en lo que dirá al Otro o en cómo acogerá la palabra del Otro. Pues, de todas maneras, el saber nunca está dicho del todo, hay, aquí también, el encuentro necesario de una falta que structure su relación con el Otro. Para que un sujeto consienta en entrar en el saber del Otro, en orientarse hacia él, hace falta que se desprenda de esta posición de goce, que se sienta «dividido» y atraído hacia esto que el Otro tiene para transmitirle.

De todas maneras, el ser humano tiene sed de aprender. El saber empieza cuando uno tiene curiosidad por comprender cómo funciona lo que provoca el traumatismo en todo ser humano, esto es, la sexualidad, pues para esto no existe ningún saber en el Otro.

A los jóvenes adolescentes les cuesta a menudo articularse con los otros por fuera de una especie de discurso de connivencia o de proximidad. Su lenguaje, muy codificado, les sirve para protegerse. Eso se ve en sus palabras «plenas». Es su manera de tomar posición, pero es a menudo una posición cerrada al Otro, al saber del Otro, que es vivido como extraño, y por tanto angustiante.

«Todo adolescente tiene algo que hacer surgir. Algunos están tan bloqueados, tiene una imagen tan negativa de sí mismos... ¿Cómo mostrarles que tienen algo que aportar?», se pregunta un docente.

Esta parte negativa de todo ser humano es la que puede llevar al alumno a pensar, si se le deja solo con esto, que es una nulidad. Para sacarlo de esto hay que hacer que sea sensible a lo que dice el profesor.

«Hay un problema con la escuela. Los niños han cambiado irremediablemente, ya no tienen la misma relación con la autoridad, con el saber y con el lenguaje. Muchos de ellos tienen dificultades para expresarse por escrito, y la escuela continúa evaluándoles de la manera tradicional, cosa que hace que muchos no consientan más que al fracaso. Debemos reflexionar y hacer una escuela diferente que valore su verdadero potencial, partiendo del punto en que está el niño», añade el director.

«Chocamos con un muro con algunos niños. Nos encontramos con un rechazo por aprender casi visceral. Una negativa a conseguirlo por el hecho de no pasar por un bufón, o un burgués... Frente a este rechazo, ¿cómo restaurar un verdadero diálogo?», se pregunta otro docente.

«Hay la imagen que se forman de ellos mismo y la que se forman del profesor», precisa otro docente.

«Los que dicen: “De todas maneras esto no sirve para nada”, en el fondo esto les protege», precisa otro.

Esta cuestión del rechazo es esencial. Algunos jóvenes, poco seguros en la lengua, están sujetos a un cuerpo a cuerpo. Lo que prevalece es la relación con la imagen del otro; hay una captación imaginaria del otro: se ven atrapados en el eje de la mirada, y frente a aquel que llega, es o él o yo, uno debe morir.

Hay que saber de dónde viene esta toma de posición de rechazo, y si es un punto estructural. Hay que arreglárselas para poder decirle algo y no dejarle instalarse en este momento de rechazo del adulto incluso si este rechazo se le aparece como vital. ¿Cómo encontrar aperturas posibles para que puedan orientarse? No estamos en épocas pasadas;

incluso en las familias, el saber no circula como lo hacía antes. Es importante consentir en dejarles una parte para permitir aportar su pequeña invención, y quizás también partir de lo que ellos aporten.

DE LA EXPERIENCIA DE LA APUESTA POR LA CONVERSACIÓN: DE LOS NIÑOS A LOS PROFESORES

En Burdeos, el CIEN empezó en un colegio donde tenían lugar conversaciones propuestas en la hora de tutoría. Habíamos nombrado ese momento de encuentro la «apuesta por la conversación».³¹ Trabajamos a partir del agujero en el saber, pues en aquel momento ningún saber que proviniese del Otro había sido distribuido. El profesor estaba allí, sentado como los demás alrededor de mesas instaladas circularmente, dejando un vacío entre los diferentes participantes de la conversación, los niños, los profesores interesados, y los miembros del CIEN. Allí cada uno debía asumir el riesgo de la conversación apostando por su relación con la lengua. Esta lengua se revela siempre portadora de una carga emocional, de una carga de goce en la que las palabras contienen un cierto peso. Es lo que Lacan llamó «materalisme»³² de las palabras. Es una carga, por otra parte, a menudo desconocida por aquel que habla y que le impulsa a llegar más lejos con el fin de separarse de este peso. Las primeras conversaciones con los niños les permitieron decir algo de su existencia y de su sexualidad.

Después organizamos también conversaciones con los profesores a partir del modelo de seminario de investigación interdisciplinaria, que se concluyó cada año con una jornada abierta. Los profesores utilizan el CIEN para plantear sus obstáculos y sus invenciones. Es un dispositivo vacío donde cada uno se presenta con su situación, su viñeta práctica y, en el *après-coup*, un saber nuevo que ha surgido.

Como dice el lingüista Bentolila,³³ hemos señalado muchas veces que desde la guardería infantil vale la pena que se pruebe la apuesta de la lengua. Permitir a los niños descubrir lo que quiere decir hablar y mantener la exigencia de un cierto hablar preciso es la orientación del CIEN. Hay que entrar entonces en una resistencia activa contra la fascinación de los niños por una cierta manera de hablar, crear lugares para activar esta resistencia con el fin de poder vencer sus defensas y ofrecerles la posibilidad de entrar, a partir de sus palabras, en el saber del Otro. Así, se podrán retirar en el *après-coup* efectos de modificaciones subjetivas.

Estar allí donde prevalece la incapacidad de poner en palabras sus pensamientos, pero sobre todo recibir del Otro una cierta exigencia, un punto desde donde sentirse escuchado y respetado, es esencial: ésta es la apuesta de estas conversaciones, que ofrecen un lugar articulado así a la presencia.

Donde Bentolila preconiza que los alumnos disponen de palabras suficientemente precisas, de estructuras gramaticales suficientemente eficaces y de formas suficientemente organizadas para imponer su pensamiento y acoger el de los demás con lucidez y vigilancia,³⁴ nosotros hemos puesto en funcionamiento pequeños dispositivos de conversación que han dado sus frutos.

Pero a diferencia de Bentolila, nuestra orientación es nuestra lógica del cuidado clínico del vínculo *soucial*.* partimos del hecho de que un sujeto, ante todo, no escoge sus pensamientos. Rimbaud decía: *Se me piensa*. Esta fórmula permite muy bien entender que hay, en el corazón de todo ser humano, un lugar del Otro, un lugar en que es el pensamiento el que se impone al sujeto, un lugar, entonces, donde el sujeto está más habitado por sus pensamientos de lo que pueda pensar verdaderamente. Los pensamientos están muy y demasiado presentes para los adolescentes. Es como si les hiciera falta vivirlos sin parar. Nos hace falta, entonces, acompañarlos para que consigan separarse de estos pensamientos que les «embrollan» y les «meten en la cabeza». Uno de ellos encontró esta fórmula: «Es la guerra civil en mi cabeza».

Por ello resulta difícil hoy leer algunas declaraciones de docentes aportadas por Bentolila: «Lo que sois, no quiero ni saberlo» o «Lo que sois no tiene lugar aquí». Preferimos orientarnos por declaraciones escuchadas aquí, en Bobigny: «¿Hasta dónde se puede llegar?».

Negarse a saber lo que son, lo que viven, lo que se les impone y se les mete en la cabeza es un *impasse*, pues se trata justamente de separarles, de introducir un espacio por medio del poder discrecional del auditor, para separarse de este *en más* de goce que les cierra todo acceso al saber del Otro, vivido como demasiado intimidador. Ésta es nuestra orientación.

DEL «IMPASSE» PLURAL AL PASE SINGULAR

Al poder hacer saber al mundo los efectos del psicoanálisis en el dominio de la vida

privada, se ha cuestionado si se podría intentar intervenir en la vida pública y en el campo social, ya sea en la escuela como en la ciudad, o donde viven seres que sufren y que quizás conocen las consecuencias del descubrimiento de Freud. El niño puede experimentar en su cuerpo «sufrimientos raros» que hacen enigma o se constituyen como un *impasse* para él. En los laboratorios, intentamos entonces entrar en relación con *partenaires* de otras disciplinas, interesados en conocer lo que hace de punto de *impasse* en su trabajo con los niños.

El CIEN fue creado en 1996 en Buenos Aires por Jacques-Alain Miller, y es contemporáneo de la creación de cinco escuelas de psicoanálisis en el mundo que han instalado en el corazón de su formación la invención de Lacan que es el pase.³⁵ El CIEN funciona a partir de una unidad de acción simple: el «laboratorio de investigación». En un laboratorio, hay *partenaires* de diferentes disciplinas: justicia, educación, pediatría o psicología, etc. Su particularidad es la de instalar en el centro del sujeto al niño.

Nos inspiramos en la experiencia psicoanalítica: el psicoanalista tiene un saber, pero es el saber del paciente el que lo orienta en su acción, y no el saber preestablecido y codificado. Se ha transportado este dispositivo a un universo más extenso, intentando ver si docentes, educadores o jueces pueden venir a trabajar con nosotros en el laboratorio. Esto necesita una presencia inédita alrededor no del psicoanalista, sino del psicoanálisis. En efecto, el psicoanalista no interviene en virtud del hecho de que sabría más que el otro, al contrario, interviene simplemente ofreciendo el dispositivo, la acogida de la palabra del otro, de la presencia también del cuerpo del que habla. Es, por otra parte, muy importante en la escuela la presencia del cuerpo docente.

El docente, cuando da su testimonio, se convierte en transmisor de la palabra del niño, que es el «pasante» en dificultad, a menudo inmerso en el *impasse* que él mismo ha creado. El docente lleva entonces su testimonio a otras personas en este lugar del laboratorio y utiliza este lugar del laboratorio, como es el caso de Bobigny, para hablar de lo que le ha dicho a tal alumno. El cuerpo del niño no está allí; por el contrario, resuena el cuerpo de sus palabras a través del profesor, que hace de transmisor de la frase de su sufrimiento. El docente es, en efecto, el portador de una marca que solo no puede leer, y es esta marca la que intentamos descifrar.

Este «pase» existe también en el trabajo de los docentes. Existe el mismo pasaje o los mismos *impasses* en la transmisión del saber hacia los alumnos que en la dificultad que supone para los docentes entender lo que los niños les dirigen. En la educación, como en

la enseñanza, se puede hacer la experiencia de que, en el momento en que lo que es transmitido ha «pasado», ha sido comprendido, algo de lo interior de cada uno se moviliza. Una vez que este desplazamiento interior se ha operado —donde lo que ha «pasado» puede situarse—, eso se pone solo en movimiento. Y este desplazamiento se opera a través de la palabra: es tomando la palabra como los niños aprenden.

Quizás por eso cada uno, de entre los docentes, parece haber comprendido tan claramente la importancia de especular con el movimiento de cada persona en el «pase» de una reunión entre varios.

Al inicio, cuando se creó el CIEN en Burdeos, tuvimos la idea —a partir de trabajos del antropólogo Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*—, de entablar una conversación directamente con los adolescentes. Esto tiene un principio fundador del CIEN: proponer conversaciones en contacto directo con ellos. Que los niños no sean únicamente sujetos de conversación, sino que puedan devenir sujetos en conversación.

DE LA AUTORIDAD CIEGA A LA AUTORIDAD DE LA LENGUA³⁶

Después del laboratorio, «La apuesta por la conversación» fue llevada a diferentes colegios, entre ellos el Tivoli, el colegio de Jesuitas de Burdeos, con niños que se suponía que estaban bien pero que se encontraban también atrapados en la palabra inmediata de estos modos de hablar «rap». En este colegio, los niños con problemas habían sido reagrupados en una clase de 4º, y podemos decir que, debido a esto, esta elección había desembocado en crear una clase con problemas. Cuando el profesor de francés hablaba, los niños salían por la ventana o no dudaban en decir «que te jodan». El profesor de geografía, que los niños consideraban muy interesante, había decretado el primer día de clase: «Vosotros sabréis, yo no estoy aquí para hacer de policía». A partir de ahí, en cada clase tuvo que hacer de policía. Por el contrario, con el profesor de matemáticas las cosas iban bien porque, como decía muy bien un alumno, justamente el más terrible: «¿Sabéis?, él tiene una autoridad auténtica».³⁷

En esta clase con problemas, fui a animar una serie de conversaciones durante la hora de tutoría, en presencia, cada vez, de un profesor diferente. Fueron necesarias cinco conversaciones para llegar a obtener un nivel posible de transmisión de saber. Después, pude transmitir a los profesores que esta cuestión de la autoridad conllevaba una

verdadera reflexión y un saber sobre lo que diferencia a la autoridad «auténtica» de la autoridad «autoritaria», sujeto de reflexión abordado en el Renacimiento por Pico della Mirandola, y de la que Einstein hizo el corazón de su reflexión ética sobre la Escuela.³⁸

Extraer algo de lo que dicen los niños, subrayar un trazo, permitió desplazar lo que podía estar funcionando de *impasse* para los docentes. No se trata de hacer recaer la falta sobre los profesores, sino de operar un pequeño cambio, un pequeño desplazamiento.

«Vamos a hablar...». «¿De qué?». «No lo sé...». En este colegio, el proceso de conversación se inició cuando hablé del rap. Esto les sorprendió, que a mi edad me interesase por el rap, que se hablase un poco de su lengua.

Si ustedes consienten en hablar la lengua del otro, este otro se pone a hablar, pues se siente en confianza, además de reconocido. Los alumnos tomaron entonces la palabra y lo hicieron en presencia de sus profesores, que estaban muy sorprendidos de escucharles hablar así cuando, en realidad, ellos pensaban que eran niños terribles con quienes era imposible dialogar.

La conversación permitió este movimiento: no intervine allí en tanto que psicoanalista, pero mi intervención me permitió que un lugar se abriera y que un lugar nuevo se creara donde la inteligencia podía surgir.

DEPONER LAS ARMAS Y PONER SUS PALABRAS

¿Cómo entender esta lengua tan particular en cada adolescente? Las cosas sólo podrán hacerse si el adolescente llega a poner sus palabras y a escuchar sus propias palabras en lo que dice de sí mismo al otro. Para esto, se trata entonces de ponerlo en situación, a partir de esta lengua, de tener ganas de transmitir lo que surja de nuevo en él.

«Yo doy clases de francés, pero también tengo alumnos extranjeros. Con ellos intento hacerles escribir un cuento de su país de origen, integrando palabras de su lengua», nos dice un docente que consiente que una parte de su clase se tome tiempo para integrar en su propia lengua lo extranjero del Otro.

Para llegar a poner palabras, hace falta que haya un vínculo solemne que establezca el sentimiento de estar en confianza, cosa que permite a los adolescentes arriesgarse a

tomar la palabra, acto en que sus palabras, sus propias palabras dichas, les hacen sufrir por ser pesadas después de que el Otro las haya escuchado.

Todo niño lleva en sí mismo una instancia negativa que Freud llamó el *superyó*. El peso de esta instancia es la verdadera fuente de la inseguridad lingüística. Pesa como una pequeña máquina que empuja al sujeto a gozar del momento presente en su inmediatez, a gozar de su provocación lingüística más que a hablar al Otro. Pues el Otro marca una separación, siendo portador de una diferencia. La mediación de la palabra procura demasiado de la pérdida y parece no servir para nada: las palabras no pesan. Es por esto que es necesario, a veces, ser severo con un niño, porque esto da seguridad a su propia severidad, la de este superyó³⁹ que le lleva más a los males que a las palabras.

El verdadero diagnóstico de Freud en cuanto al malestar en la civilización se funda en el descubrimiento esencial de la pulsión de muerte, de esta parte silenciosa del ser que, por ser silenciosa, escapará siempre a toda evaluación. Sólo la *ética del bien decir*,⁴⁰ que exige que sepamos poner y pesar las palabras, permite, en función de cada niño, escuchar con tacto y respeto lo que el niño intenta traducir y que determina su particularidad.

Es importante para algunos alumnos saber que los adultos tienen una expectativa y que pueden decepcionarlos. El niño puede entonces experimentar en el exterior de él mismo, de su ser, un punto desde donde ser considerado.

¿Qué impediría crear para cada clase un *consejo*? Un consejo para cada clase, un lugar de vida tomado de esta hora de tutoría en la que cada uno pudiera hacer escuchar algo de «su verdadera vida».

Texto establecido a partir de la transcripción de una conferencia dictada en ocasión de la jornada de Bobigny: La escuela: obstáculos e invenciones, organizada por la asociación Chances del colegio Pierre Sépard en Bobigny, el CIEN y el Ayuntamiento de Bobigny.

ADDENDA 3

LA AUTORIDAD DE LA LENGUA O LA AUTORIDAD PUESTA EN TENSIÓN POR LA SUBVERSIÓN CREADORA

Pero, este raro sufrimiento que poseedor de una autoridad inquietante, tiene que desear sinceramente que esta alma, extraviada entre todos nosotros, y que quiere la muerte, eso parece, encuentre en este instante preciso consolaciones serias y sea digna.

ARTHUR RIMBAUD¹

La familia, lo sabemos después de Freud, es el *lugar* «de un drama psíquico»² en el que «los desarrollos tan importantes para el hombre como son la represión sexual y el sexo psíquico» no se ordenan sin el *vínculo* de un discurso establecido por la vía natural del significante. Así, si se pierde la palabra en este discurso establecido, el sujeto recibe una forma de regulación del viviente que agita su ser; es lo que Lacan llamó el *serhablante*. El goce del viviente, que hace efracción en el cuerpo o en el pensamiento del niño, es acogido ahí «por los modos de organización de esta autoridad familiar, las leyes de la transmisión, los conceptos de la descendencia y de la paternidad que van juntos [...]».³ La familia es entonces este lugar donde se establece entre las generaciones —«una continuidad psíquica de la que la causalidad es de orden mental».⁴

UNA AUTORIDAD CONTRAÍDA

En otra época, cuando el establecimiento de la familia se apoyaba en el derecho de linaje,

en la transmisión de los bienes y en la salvaguardia del patrimonio, la cuestión de la autoridad se sostenía por este linaje que funcionaba como autoridad: el sujeto conocía su pertenencia y se refería a ella. Hoy, esta autoridad familiar se ha parcelado, se ha pulverizado hasta el punto de ser a veces una infracción *vis-à-vis* del Otro, de la ley sobre la que se fundaba esta transmisión: el círculo es cada vez más reducido, lo que según Lévi-Strauss le pone en posición de ser a la vez la condición y la negación de la sociedad. Lacan señala cómo es cada vez más difícil para el psicólogo «no sobrevalorar la importancia de lo biológico en los hechos llamados de herencia psicológica».⁵

Así, en 1938, demuestra cómo, en el seno de la familia moderna, llamada conyugal,⁶ la cuestión de la autoridad no se sostiene más que con la «*imago* paterna»,⁷ que, en un declive social, lleva al sujeto hacia la subversión creadora».⁸ Lacan precisa entonces «No somos de aquellos que lamentan un supuesto debilitamiento del vínculo familiar»,⁹ y abre la vía de la prudencia clínica y ética en relación con todos estos amos ciegos que pretenden, en nombre de la Ley, restablecer la autoridad del padre o de la familia desconociendo el alcance de esta *subversión creativa*.

Según él, un declive de estas características está condicionado por «el retorno en el individuo de efectos extremos del progreso social»,¹⁰ y la cuestión de la autoridad queda por examinar a la altura de lo que para cada sujeto cause «un sufrimiento moderno»¹¹ en lo que hemos llamado el «vínculo *soucial*».¹²

JUANITO O LA AUTORIDAD DEL SÍNTOMA

Con el caso Juanito, Freud ya había valorado los recursos magistrales del niño que, por vía de la creación de un síntoma fóbico, había encontrado cómo suplir no la carencia simbólica del entorno, sino la carencia del entorno simbólico. Es la carencia de estructura del significante para poder decir al sujeto *todo* lo que hace a su ser de goce, que caracteriza la entrada del *serhablante* en el lenguaje que, a cambio, le humaniza. De este encuentro con lo imposible de decir, con un cierto agujero en la lengua en lo que concierne a su ser, su sexo y su existencia, el sujeto se encuentra con problemas para traducir, y se origina un punto de angustia. La neurosis se orienta así hacia un padre supuesto saber algo sobre ello, y sobre todo saber demostrarle entonces que Juanito muestra que la insuficiencia del padre no plantea tanto la pregunta sobre la autoridad,

sino la de la angustia y su tratamiento. De ello se deriva su recurso a la subversión creativa por la vía del síntoma. Freud presenta esta vía en estos términos: «Debemos tomar partido por la madre»,¹³ cosa que Lacan reformula con una pregunta: *¿Qué quiere una mujer?* A partir de esta pregunta se abre una nueva perspectiva ligada a la manera en que el niño, en tanto que objeto, responde a esto.

No es ésta la apuesta hecha por Juanito que, creyéndose sostenido por Freud, no parará de exigir a su padre que sea de una manera: un padre que dé voces, que sepa entrar en cólera, que sea celoso y autoritario —en esto Juanito sigue el modelo de padre en el que Freud veía la solución neurótica de la fobia—. En el momento en que Juanito se encuentra con Freud, supuso en él que extraería su saber de un diálogo con el que, para él, funcionaba como autoridad. Para este niño, la autoridad es digna de la autoridad escolástica, teológica o teocrática; es la autoridad primaria y absoluta, la que corresponde a Dios. Todas las demás, la de su padre, después la de Freud, no eran más que restos. No obstante parece también prestar a Freud la versión aristotélica de la autoridad: Aristóteles justificaba la autoridad mediante la sabiduría, el saber.¹⁴ Otorgando todo su crédito a esta función que Lacan hará valer, la de un sujeto supuesto saber, Juanito funda el lugar de lo que será la autoridad auténtica de un saber supuesto por lo que dice un sujeto sin saberlo.

LA SUBVERSIÓN CREATIVA DE UN MITO

Abordemos el mito de Edipo desde la vertiente de la subversión creativa, la de un supuesto saber depositado en la lengua después de la tragedia griega. Freud se sirve de la lengua común para explicar el verdadero lugar «del drama psíquico» inconsciente, de lo que ha venido de repente a hacer agujero en la cuestión de la autoridad de la *imago* paterna. Después de haber visto, un día, a su padre humillarse bajando por una acera para dejar pasar a un hombre que acababa de insultarle, Freud se dio cuenta de este mito de Edipo, para fundar un nuevo lugar, el de una escena psíquica íntima, propia de cada uno, de la que iba a convertirse en el descifrador.¹⁵ La subversión creativa, ¿no está ahí para salvar al padre, y por tanto al hijo, del agujero en el que corren el riesgo de hundirse, no permitiendo que se abra otra escena en la que el hijo pueda dirigir un llamamiento a lo que en él hace de autoridad: «Padre, ¿por qué me has abandonado?».

Así el sujeto pone en funcionamiento una escena ficticia a la altura de lo que puede salvarle del lugar dejado vacío —«ese redondel quemado en la maleza de las pulsiones»,¹⁶ el lugar de lo indecible— que ningún padre, a pesar del llamamiento que el sujeto le dirige, no podrá nunca borrar de su nombre: «Padre, ¿no ves que me quemo?». Leemos aquí el punto de origen de la provocación *lenguajera* de algunos jóvenes de hoy: *provocare* funciona ahí como llamada por fuera de lo que arde en cada uno de ellos.

LA AUTORIDAD EN EL HORIZONTE DE LA CASTRACIÓN

En *El malestar en la cultura*, Freud demuestra con la aparición del superyó que sería en vano apostar por un restablecimiento de los ideales del padre, y que hay más bien que orientarse por el síntoma y por la castración inherente a la empresa de la cultura sobre lo vivo que produce el *serhablante*. La cuestión del superyó, que, desde entonces, hace de *autoridad nueva*¹⁷ para un sujeto, no tiene nada que ver con la personalidad del padre o con *su severidad*.¹⁸ Es estructural, no efecto de la cultura, sino más bien *malestar* o *síntoma* de la cultura.¹⁹ El superyó permite considerar «la intención y la ejecución como equivalentes».²⁰ El niño dispone, pues, del recurso a esta autoridad intangible que toma o instaure en él. El yo del niño ante el hecho de acomodarse al triste rol de la autoridad, así degradada por el padre,²¹ Freud demuestra que el rigor original del superyó no es más que *la propia agresividad del sujeto que se vuelve en su contra*.²² El peligro no surge hasta que esta autoridad descubre lo que está en juego, lo que nos vuelve culpables —poco importa que hayamos cometido el mal o no, sólo cuenta la intención.²³

La verdad, la cuestión de la autoridad auténtica, es un asunto de presencia y depende de cómo la lengua fue ofrecida al sujeto, cómo, en su lugar en la familia, el goce, el saber y el objeto *a*, le fueron presentados.²⁴ A esta presencia responsable del Otro, de estar implicada a título de su propio deseo, se añade la parte de invención, de «subversión creativa» inherente a cada ser humano, por el simple hecho del lugar de la lengua, que Lacan formula así: «Yo no digo que el verbo sea creador. Digo otra cosa porque mi práctica lo comporta: digo que el verbo es inconsciente, o sea, malentendido».²⁵

Nos referiremos aquí a algunos ejemplos clásicos que demuestran que se puede abordar la autoridad sin tener en cuenta la manera en que la lengua aporta al ser humano lo que le singulariza, es decir, la pulsión de muerte. La pulsión de muerte funciona como

el nudo del viviente sexuado con la lengua que le preexiste y en la que debe inscribirse. De hecho, la muerte es para todo ser la figura de la autoridad absoluta, figura que humaniza a través de la experiencia subjetiva de castración. Esto es lo que hace decir que lo que está en juego en la cuestión de la autoridad es pensar que la castración está en el horizonte del *gai saber*.²⁶

LA CREACIÓN SUBVERSIVA DE UNA FIGURA DE RETÓRICA

El niño del *Fort-Da*, confrontado a un agujero que marca las idas y venidas de su madre al borde de su cama, inventa un juego en el que Lacan descifra una «figura retórica»²⁷ que indica cómo lo que sirve de autoridad para el sujeto es la entrada en el lenguaje mediante un par signifiante. Subversión del sujeto que le permite, en lugar de desvanecerse en el agujero real del vacío aparecido, emparejarse a lo que humaniza su deseo, es decir, el lenguaje, a condición de que esta autoridad se funde en una castración como cese de goce autenticado, aquí, por la pérdida de un objeto de goce, la bobina. Lacan la equipara en este ejemplo al descubrimiento de su objeto *a*.²⁸ Si el hombre piensa con su objeto, esto no es algo que pueda establecerse sin la ayuda de un discurso establecido en que se tenga en cuenta el lugar del objeto indecible que es él mismo. La repetición signifiante muestra así cómo el sujeto empareja su goce en el lenguaje, que a la vez recoge y revela la manera en que se las arregla con la pulsión de muerte, con lo que de la bobina es a la vez este sostén de su ser, y de lo que debe separarse. Este ejemplo magistral pone en primer plano la importancia del poder de «resonancia de la palabra»,²⁹ de este llamamiento al Otro de la lengua, de esta invocación del Otro siempre presente. Es un llamamiento que vehicula eso en lo que se funda la encarnación de la autoridad, a condición de que el sujeto encuentre otro que sepa hacer acuse de recibo. Aquí, el Otro, el primero que supo reconocer en este juego la autoridad de lo que humaniza a todo ser, en respuesta al agujero vital dejado y creado por él, y del que todo sujeto tendrá que responder, se llama Freud.

LA REANUDACIÓN EN LA LENGUA DEL OTRO

A partir de la historia de otro niño, Michel, que no sabe ni leer ni escribir, y que, después

de hacer caer su soldado de plomo, grita con alegría «¡lizmente!», viendo que no se ha roto —«¡viva mi alegría!, decía, que era lo que expresaba diciendo ¡lizmente!»—,³⁰ vamos a avanzar un poco más en la cuestión de lo que funciona como autoridad para un sujeto. En este lugar, alguien más advertido y menos ignorante que el niño, autorizándose de una autoridad en la lengua, le hizo observar que es «felizmente» lo que hay que decir si se quiere hablar como todo el mundo y si uno quiere hacerse entender.

«La observación restringió mi alegría o más bien —dejándome desconcertado un momento— reemplazó pronto la alegría por un sentimiento curioso del que apenas consigo hacerme con su extrañeza».³¹ Es un bello ejemplo de lo que puede ser la castración que impone la articulación del lenguaje «como una formación humana, que tiene como esencia, y no como accidente, frenar el goce» fuera de sentido, que es llevado por la palabra sola, palabra que, de articularse a otra, se encuentra desprovista de una parte de este valor de goce.

Michel Leiris creía que se decía *lizmente* cuando se estaba contento, «palabra empleada por mí hasta ese momento sin ninguna conciencia de su sentido real, como interjección pura».³² Después de la intervención del Otro que ilustra de manera preciosa cómo el lenguaje para todo sujeto funciona como autoridad, el niño queda desconcertado: para él, *lizmente* es más expresivo que felizmente. *Lizmente* es una exclamación pura, inmediata, en la que se aloja su alegría, su júbilo, su goce. Ahí aparece en su lengua auténtica el significante adecuado: el equivalente de un S1 solo que no significa nada y al que él se aferra. En la resonancia de esta palabra se encuentra el *sentido gozado*, una palabra de su *lalengua* que sostiene al niño y a la que él se aferra. Esta vertiente de la lengua en que *lalengua* aparece en las resonancias de la lengua propia para cada uno, y a lo que el niño es especialmente sensible. Lacan demuestra que a partir de esta *lalengua* el psicoanalista se asegura la autoridad de su interpretación. *Lalengua* es el lugar de lo oído fuera de sentido donde se aloja el goce del sujeto y sobre la que la interpretación opera, antes de que el sujeto desaparezca en el sentido común de la lengua que le divide y de la que pierde una parte de la verdad de goce de su ser.

Con esta demostración, Lacan insiste en la función del lenguaje, que no es tanto de comunicación, sino sobre todo de goce, demostrándonos que el inconsciente está hecho de *lalengua*.

Este ejemplo ofrecido por la literatura ilustra lo que de la lengua del sentido común hace la función de autoridad en *lalengua* de un sujeto. Insistamos en la lógica de los tres tiempos así despejados por Leiris y que constituyen el corazón de los libros agrupados bajo el título *La règle du jeu*:³³ al inicio «alegría interjección pura», S1, «cosa mía, nula conciencia de su sentido real»,³⁴ «vago vocablo», «exclamación confusa que se escapa de mis vísceras»,³⁵ lugar de la autoridad de goce de *lalengua*; después «se me ha reanudado», «la observación restringió mi alegría, dejándome desconcertado un momento», «y, un instante, me quedo prohibido, presa de una especie de vértigo»,³⁶ encuentro con lo que se funda la lengua y que funda la autoridad del sentido común; y, finalmente, «cosa compartida, o socializada», «aspecto de descubrimiento, promovido con el rol de enlace de todo un ciclo semántico, participa de esta realidad que es el lenguaje de mis hermanos, de mi hermana, y el de mis padres, uno de los elementos constituyentes del lenguaje»,³⁷ lugar del consentimiento a esta «regla del juego»* que funda toda autoridad auténtica del Otro.

Estos tres tiempos son la demostración de cómo, para todo sujeto, la inscripción en la lengua del sentido común le orienta: «Ahí está una iluminación», «un desgarró de velo, un estallido de verdad», el descubrimiento de que hay un *sentido real de la palabra*, una cara que no es más que goce solo, pero que encuentra también su sentido en la lengua del Otro y que hay que decirlo como todo el mundo para esperar lo que hace de autoridad, es decir, la lengua común.

Por supuesto que se ve aquí bien cómo hace falta consentir en ceder una cierta alegría, de evocación o de invocación, incluso de provocación, un cierto júbilo para decir y escribir como todo el mundo. La palabra se encuentra entonces insertada «en toda una secuencia de significaciones precisas, y lo que era una cosa mía, se ve socializada». Inserción ya intuitivamente percibida en *lo oído antes del sentido*: «Y ahí está lo que me hizo sentir en qué se articula el lenguaje, tejido arácnido de mis relaciones con los otros, que me sobrepasa llevando, por todos los lados, sus antenas misteriosas».³⁸

Al inicio, Lacan hace de la palabra una función de reconocimiento: la palabra se inscribe en un circuito de pregunta y de respuesta, y si la palabra está atenta a la respuesta del Otro, es sobre todo la cuestión que insta al sujeto, pero sobre el fondo de autoridad del Otro, lo que Lacan llama «el poder discrecional del auditorio».³⁹ Con el

ejemplo de Leiris, se ve que lo que busca el niño no es tanto la respuesta del Otro, sino el hacer funcionar la resonancia física de la palabra, el poder extraer júbilo de ahí, una exclamación, incluso una provocación. *Provocare* resuena aquí como llamamiento desde dentro hacia el Otro, lugar del afuera donde se encarna la lengua y que debe sostener *el al menos uno* que se cuida del niño.

DOS AUTORIDADES, UNA TENSION

El niño hace uso, de entrada, de su *lalengua* para hacer surgir en la palabra su puro goce visceral. Se entiende bien en este ejemplo cómo se pone en tensión la autoridad del goce lenguajero propio de cada uno con la autoridad del sentido común. Esta tensión, ¿no es evidente en la manera de hablar de numerosos jóvenes de la periferia que reivindican «su lengua» —la de la *autenti-ciudad*—, no sin usar la provocación lenguajera, y reclamando que su posición irrespetuosa sea acogida con el respeto que no recibieron del Otro?

Este respeto, Leiris nos da testimonio de él a través de la posición del adulto que le acompaña, quien, respetuoso él con la lengua común, lo reprende. ¿Cómo ha cambiado en nuestros días este respeto de la lengua hasta el punto de no funcionar ya como autoridad? ¿Cómo se ha operado este cambio, en la época en la que vivimos, y la demanda de respeto de los jóvenes en su propio irrespeto de la lengua se ha convertido en el nombre moderno de lo que hace síntoma en el malestar contemporáneo? ¿En qué medida la lengua económica, capitalista, consumista se ha convertido en un boulevard de goce en sí misma, incitando a obviar la responsabilidad de este goce y de la manera de saber hacer con él? Así, la subversión creativa de la lengua hip-hop aparece como una de las «respuestas afroamericanas a este consumismo de la cultura y a lo desechable de los individuos».⁴⁰ ¿Y cómo no evocar aquí los términos empleados por el ministro del Interior, y la «limpieza a lo Kärcher» de esta «gentuza que no son jóvenes»!⁴¹

Para poner en tensión la autoridad del goce lenguajero propio de cada uno y la autoridad del sentido común, hace falta todavía que este sentido común dibuje de otra manera lo «común», que no haga un territorio desecho en el vínculo social y simplemente repartido entre eso que se puede todavía usar y el vasto vertedero de lo que son desechos.

Este desplazamiento de la autoridad, en el seno de la lengua misma, se inscribe en este

gran cambio de nuestras sociedades, en las que la cultura ya no cultiva la relación con la lengua. Ahí está la impronta más profunda del cambio radical en el que el consentimiento al *todo* del consumo ha precipitado a los sujetos —el lenguaje se vuelve ahí unívoco, privado de la marca de goce propia de cada uno, e invalida su propia sordera—. Los movimientos de revuelta son el rostro de resistencia que estos jóvenes llevan del lado de la lengua de manera acrecentada. Sin duda, es ahí, en esta etapa de la vida, donde se juega para ellos todo esto. En cierta manera, haciendo esto, convocan a esta sordera —ya sea mediante violencia, la despiertan con el impacto que supone todo encuentro, con el *lizmente* visceral del pequeño Michel—. Pues, también para él la realidad de su descubrimiento, la alegría de ver que su soldado no se ha roto, es abordada con los aparatos del goce. Y aparatos, no hay otros que no sea el lenguaje.⁴² *Lizmente* es el equivalente de lo que Lacan llama *l'apparole*, nombre propio de la palabra aprehendida como aparato de goce, como parte de los aparatos del goce.

AUTORIDAD Y POTENCIA DE CREACIÓN

En 1905, una joven adolescente, Dora, explica a Freud que lo que le importa, más allá de la muerte de su padre, es lo que produce como saber:

«Un saber, no importa cuál, un saber sobre la verdad»⁴³ verdad denominada aquí verdad de la castración. Freud la ayuda a obtener ese saber sobre la verdad, y es lo que hace que se separe como sujeto supuesto saber. Enseña a Freud que el padre se hace a él mismo, por «apreciación simbólica».⁴⁴ El padre no es sólo lo que es, es también de otra manera «un título, como el de *excombatiente*, es un viejo *exgenitor*».⁴⁵ Esto implica que en la palabra padre hay «algo que está siempre como creación», y se le confiere un rol pivote a partir de «este ángulo del poder de creación». Tomando la vía abierta por Dora, que encontraba en el diccionario un sustituto al saber del padre sobre la cuestión del sexo, los adolescente modernos encuentran un sustituto del padre en Internet y otros *gadgets* de acceso inmediato, que subvierten el poder de creación normalmente otorgados al padre. De esta manera hacen de autoridad subversiva, desconociendo la autoridad que vendría de la palabra del Otro. Están ahí, más bien, atrapados en el uso de los instrumentos de goce inmediato, cortocircuitando la mediación de Otro.

La disolución de los modelos familiares y la evolución del capitalismo ciego tienen todo tipo de consecuencias hoy. Paradójicamente, la función paterna no es la única ya en tener que soportar la autoridad, cuyo declive parece generalizarse. El sujeto cultiva libremente, entonces, el arte y la manera de denunciar la autoridad con su «subversión creativa», en nombre de los nuevos derechos, que son el derecho al goce o el derecho a consumir los objetos que están para engañar a su falta.

La familia, lugar del drama psíquico, verifica de manera creciente una realidad insoportable: el sujeto está cada vez más solo, frente a su «inefable y estúpida existencia», en su relación con el significante y el goce. Que cese este engaño, y aparecerá ahí el desasosiego, el vagar, *sin la ayuda de ningún discurso establecido*, a falta de otro por el que apostar, solo con esta cosa que se aloja en el corazón de su ser y le empuja a hacer lo que no querría hacer pero a lo que no sabe cómo resistirse.

LA GLOTONERÍA DEL SUPERYÓ

Esta cosa, verdadera fuente del malestar en nuestra civilización, y que reclama al sujeto siempre *aún* más, Lacan la había llamado *glotonería del superyó*.⁴⁶ Allí donde el sujeto ya no consiente en hacerse reñir⁴⁷ por el Otro de la ley, se impone esta terrible glotonería que lo precipita hacia un goce sin freno que lo consume y que, con una verdadera pirula se convierte para él en lo que hace de autoridad, su *derecho a gozar*.

En efecto, esta glotonería se ha convertido para algunos en lo que organiza su universo cerrado, un universo donde el padre no aparece ya en posición de modelo, sabiendo demostrar cómo ha sabido arreglárselas en su vida con su propia glotonería, poniéndola a la distancia necesaria.

La autoridad familiar no constituye ya una barrera en la que apoyarse. El padre ya no es la excepción que organiza una perspectiva en la que los niños puedan localizar una salida, un *punto desde donde* se verían amables, incluso dignos de ser amados o respetados. Este punto de excepción ya no está en el mismo lugar para situar aquello en lo que se funda la autoridad auténtica, capaz únicamente de sostener el sentimiento de respeto del Otro, de su palabra y de su presencia.

SIN «PUNTO DESDE DONDE»

Este padre que encara más este *punto desde donde* los niños percibirían una salida más allá de él, una puesta en perspectiva, es el que Kafka denunciaba en su famosa *Carta al padre* que nunca entregó. Kafka se desesperaba por el tipo de padre que había tenido y que para él no funcionaba ya como autoridad: «Él, que provocaba tan prodigiosamente una autoridad ante mis ojos, no observaba las órdenes que daba a su hijo».⁴⁸ Este «imposible de una relación serena con su padre», que se quejaba también de su vida en público y se lamentaba sobre sí mismo, tuvo como consecuencia «que desaprendiera a hablar»,⁴⁹ y «tuvo como efectos secundarios peligrosos» habituarle «a no tomarse demasiado en serio las cosas que precisamente tendría que haberse tomado en serio».⁵⁰

Esta falta de seriedad que le tocó a Kafka de manera tan particular no es, seguramente, idéntica a la que se presta a menudo hoy a la juventud. En la familia moderna, los valores ideales del bien, del patrimonio, del nombre por transmitir, etc., se encuentran en un perpetuo desplazamiento y la familiar se estructura cada vez más a partir del amor y del goce. En su texto «La novela familiar del neurótico»,⁵¹ Freud había actualizado ya la paradoja que el sujeto encuentra en su crecimiento: «Se separa de la autoridad de los padres, es uno de los efectos más necesarios pero también de los más dolorosos de su desarrollo».

El inventor del graffiti, Futura 2000,⁵² ilustra en un estilo moderno este efecto doloroso descrito por Freud: en el momento en que faltó la autoridad paterna, cuando supo que había sido adoptado por sus padres, descubrió una vertiente subversiva en la invención escrita de su nuevo nombre. Este tipo de escritura le permitió sostenerse con su nuevo alter ego, creándose una nueva identidad capaz de sostenerle allí donde se había hundido: «el graffiti se me apareció como el mejor medio de lanzar mi nueva identidad». Este nuevo nombre, Futura 2000, escrito en el vagón de metro, se convertirá en su *punto desde donde* será visto, desde entonces, por el mayor número de personas posible.

UNA JUVENTUD HUMILLADA POR UN INTERMEDIARIO

El padre ya no es aquel que, sabiendo cómo hacer con la vida, demostraría a sus hijos que es digno de ser amado, incluso respetado. Lo dice bien Karim, un joven rapero de la periferia: «Otra cosa: cuando el crío ve todas las mañanas a su padre, que no va al curro,

esto peta la cabeza de un niño. Algunos no han visto nunca a su padre trabajar, a lo mejor hace quince años que está en el paro. Te da vergüenza. Además, el padre va diciendo: yo no traigo el pan a casa, no soy un hombre. Está ahí, el tío apesta. ¿Tú crees que el crío no sabe esto? El crío es humillado por un intermediario».⁵³

Karim, que vino a conversar con nosotros en el laboratorio del CIEN, *Lenguaje y civilización*, nos da así su versión moderna del drama familiar ya descrito por Claudel en su trilogía de los Coûfontaine, allí donde Lacan leía la manera en que se ve determinada la suerte del sujeto particularmente herido en su vínculo con el Otro. El Otro de la Ley acogedor, que podría encarnar aquel que hace de autoridad, no está ya en posición de interponerse entre lo que Karim relata de su ser humillado, como dejado plantado por la evolución de la sociedad moderna, y lo que le permitiría separarse de ello. El niño de la periferia, del que se sirve hoy un hombre de Estado para forzar un discurso ciego sobre la autoridad, está cerca de este niño desecho que encuentra ahí la certeza de su ser, como lo dice Karim así de bien: está ahí, más allá de todo principio de placer, prefiriendo asegurarse su goce que para él hace de autoridad. Él ya fue separado de esta cadena significativa que habría dado a su vida un desarrollo feliz si hubiera consentido en pasar por el saber del que el Otro es portador. Este saber ya no funciona como autoridad. Ha desaprendido a hablar la lengua del sentido común. Entonces, si se le confronta demasiado cerca con el significante autoritario, puede actualizar este ser de desecho en la autodestrucción, quemando el coche que tenga más cerca.

Dado que su familia, o lo que queda de ella, ha sido maltratada por la sociedad, el Estado intenta restituir esta autoridad, por vía de la policía o los representantes de la ley directamente en contacto con el sujeto, que no puede, entonces, hacer otra cosa que rechazarla denunciando su impostura.

Así, el enfrentamiento sirve para sostenerse de esta autoridad que él cuestiona, pero con una posición irrespetuosa. Creyéndose no respetado, el adolescente no respeta al Otro ni sus diferentes modalidades de presencia cerca de él.

¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

Para Lacan, como para Hannah Arendt en sus textos «Crisis de la educación» y «¿Qué es la autoridad?»,⁵⁴ la autoridad es abordada desde el ángulo de la responsabilidad.

¿No es Mathieu quien aclara, cuando nos explica, durante una conversación que tuvo lugar en el colegio de Tivoli, en el marco del laboratorio «La apuesta por la conversación», la distinción que hace entre autoridad auténtica y autoridad autoritaria? Y cuando utiliza lo que en la lengua suena como un chiste, para desplazar la tensión que reinaba en su clase, impidiendo a los profesores que ejercieran su autoridad: «En la escuela, estaría mejor si hiciéramos físico en vez de física». ⁵⁵ Este chiste permite a cada uno entender que no es tanto la insuficiencia de la autoridad de los profesores lo que estaba en cuestión, sino el hecho de saber cómo situar, frente a la diferencia sexual, la cuestión del sexo físico del que hablaba Lacan en 1938. A su manera, Mathieu recuerda que toda autoridad se funda en el escándalo del descubrimiento resumido por Lacan en una sola fórmula: *no hay relación sexual*.

Quien no vea, en efecto, que lo que sostenía la autoridad, de la que añoramos la comodidad, reposaba en un orden social, sin sufrir por que fuese discutida una jerarquía entre los sexos; inmediatamente, «esta preeminencia del uno sobre el otro náufrago», tiene la dificultad creciente de convencer a «los dos campos que morirán separados», que puede ser más placentero vivir todavía juntos. «Se nos dice que el periodicucho revolucionario del psicoanálisis iba a atenuar... la revolución, sí, empieza a no ser ya ahí donde se planteen problemas... puedo asegurarles una cosa, y es que, sea lo que sea que aparezca como germen revolucionario del psicoanálisis, lo que hay de atroz en las relaciones entre el hombre y la mujer, eso no será sin embargo atenuado». ⁵⁶

LA SINGULARIDAD CREATIVA DE CADA UNO Y LA AUTORIDAD AUTÉNTICA

Einstein mismo, en sus *Généralités sur l'école*, ⁵⁷ daba testimonio del sufrimiento que duró hasta la edad de quince años en su instituto Luitpole Gymnasium, frente a profesores autoritarios, preconizando el «de memoria», una disciplina de hierro y de sordos de la «singularidad creativa» de cada alumno. A partir de su descubrimiento en Suiza, en el instituto de Aarau, de una escuela diferente donde reinaba la «solicitud sincera de sus docentes, que no se apoyaban jamás en una autoridad exterior», ⁵⁸ encontró la manera de alojar «la subversión creativa» que le animó después en su tierna infancia. De todo ello heredó un gusto pronunciado por la vida del espíritu.

Con Lacan, y siguiendo a Hannah Arendt, podríamos decir que los padres no están en

posición de ser responsables del mundo que ofrecen al niño. No son ya para él *el sujeto supuesto saber*, como lo indicaba de entrada Juanito a Freud, y después Dora. Ningún diccionario llegará nunca a hacer de autoridad para el goce del *serhablante*, únicamente la manera en que se elaborará para él, en la lengua, su encuentro con la castración —otro nombre de la fórmula *no hay relación sexual*—, le permitirá situar de manera adecuada la cuestión de la autoridad. La autoridad está para pensar la castración en el horizonte del *gai saber*, tal y como nos lo ha enseñado el chiste de Mathieu.

La autoridad auténtica, atenta a lo que funciona como el deseo del sujeto, no puede apoyarse en un poder exterior e impersonal, es un asunto de presencia y de saber hacer con ello. Simplemente diciendo al niño cosas que le sirvan de interpretación, y que le den el sentimiento de que aquel que le cuida sabe un rato de eso, es como el niño revestirá al adulto con los hábitos de la autoridad y del respeto, necesarios para mantener en su vida deseante y en la distancia precisa la pulsión de muerte que se aloja en su lengua y humaniza su relación con el mundo, no sin un cierto malestar.

Hoy, esta transmisión se deja cada vez más de lado, cosa que hace se corra el riesgo de dejar a los niños sin *padre-spectiva*.^{*} Pero, como lo decía Lacan desde 1938, los niños irán a buscar esta perspectiva en otras partes, gracias a su gusto por la subversión creativa, y es ahí donde la responsabilidad ética del discurso del psicoanálisis es grande. Ellos intentan inventar éste en otras partes por medio de la búsqueda de *un lugar y de una fórmula*⁵⁹ de la que surja una solución. Van a necesitar igualmente poder tener la posibilidad de un encuentro, el de otro que sepa «decir que sí» a su hallazgo, a *su subversión creativa*, haciendo acuse de recibo de su enunciación o autenticando «el elemento de novedad que llevan consigo».⁶⁰ Es la única manera de hacer autoridad frente a lo real del *no hay relación sexual*.

Otra cosa es poner en funcionamiento los medios de pararlos cuando no dan testimonio más que de una búsqueda tal, otra cosa que pone en cuestión las capacidades de invención... del político.

ADDENDA 4

SANS (RE) PÈRES, DE SNIPER¹

La place d'un père, la place d'une mère dans une famille,
La place 2 êtres chers sont censés s'aimer pour la vie
Unis par leur volonté, par les sentiments en commun simplement réunis
et on craint rien

En fin c'est ce qu'on dit, mais pas toujours c'qu'on voit
j'ai demandé pourquoi on m'a répondu c'est la vie
puis je donné mon avis faut qje reste en dehors de ça
quand l'amour se transforme en haine et qu'on se déchire devant moi,
voilà, ce qu'il en est, et ce n'est pas autrement
qu'on prend tant d'engouement pour l'histoire de mes tourments
le temps évolue, j'ai fais fasse au soucis,
j'ai grandi maman et la mais papa est parti
et la j'ai compris que t'as préféré tourner la page
et t pas du voyage vu qjte croyais au paradis
vu que l'alcool fait des ravages tu t'es pas rattrapé
et s'en même te retourner jt'ai vu t'éloigner au rivage,
qu'est ce tu as ta vie merdique?
j'en sais trop rien, devenu alcoolique et tu fais de mal au tiens
combien de fois tu la vexée?
combien de fois de t t pas la?
combien de bleus sur ses bras?
car quand on aime on ne compte pas

Tu es parti sans même que l'on ne puisse te dire au revoir
Au fond de mon cœur, tout est devenu si noir
Tu es parti sans que l'on ne puisse te dire au revoir
Au fond de mon cœur il reste encore un espoir
Oh papa, si j'avais pu jt'aurais dit non ne pars pas
J'étais trop petit pour comprendre, j'ai du grandir sans toi

SIN REFERENTES PTERNOS, DE SNIPER

El lugar de un padre, el lugar de una madre en una familia,
El lugar de nuestros seres queridos se supone que debe ser amarse toda la vida
Unidos por su voluntad, por los sentimientos en común simplemente
reunidos y de nada temer

En fin es lo que se dice, pero no es siempre lo que se ve
he preguntado por qué, se me ha respondido es la vida
he dado mi opinión tengo que quedarme fuera de eso
cuando el amor se transforma en odio y algo se desgarrar ante mí
hété aquí, es lo que es, y no es de otra manera
quién se toma tanto entusiasmo por la historia de mi padecer
el tiempo evoluciona, he hecho frente a las inquietudes
he crecido mamá y mira papá se ha ido
y mira he comprendido que has preferido pasar la página
de tu viaje visto que creías en el paraíso
visto que el alcohol hace estragos tú no te has sujetado
y sin ni siquiera darte la vuelta te has alejado de los márgenes
¿qué es lo que tienes: tu vida de mierda?
no sé muy bien, te has vuelto alcohólica y haces daño a los tuyos
¿cuántas veces la has humillado?
¿cuántas veces no estabas?
¿cuántos moretones en sus brazos?
pues cuando se ama no se cuenta

Has partido incluso sin que se te pudiese decir adiós
En el fondo de mi corazón, todo se ha vuelto tan negro
Has partido sin que se te pudiese decir adiós
En el fondo de mi corazón queda aún una esperanza
Oh papá, si hubiese podido te habría dicho no no te vayas
Yo era demasiado pequeño para comprender, he tenido que crecer sin ti

Même si mama s'est bien occupé de moi
Il me manquait un repère, un père derrière moi
J'fermais les yeux et j'imaginais ton visage
Jsavais juste que t t noire vu mon méthisage
A l'école on me demandait ton papa il fait quoi?
Les autres se marraient quand moi je ne répondais pas

Le jour où je suis tombé sur cette photo de mariage
Le puzzle de ma vie a commencé son assemblage,
J'ai enfin su à quoi tu ressemblais
Impossible d'expliquer l'effet que ça m'a fait
1990 le téléphone sonne
après l'orage le soleil rayonne
mama m'appelle et m'dit quelqu'un veut te parler
j'ai juste entendu "allo" j'ai compris qui c'était
quelques semaines plus tard te voilà devant moi
est-ce la réalité ou c'est un rêve que je fais à chaque fois?
t restait 8 ans puis t'es reparti,
t'es retourné au pays

Tu es parti sans même que l'on ne puisse te dire au revoir

A pesar de que mamá se haya ocupado bien de mí
Me faltaba un referente, un padre detrás de mí
Cerraba los ojos e imaginaba tu rostro
Sabía lo justo, que debías ser negro, visto mi mestizaje
En la escuela me preguntaban ¿tu papá qué hace?
Los otros se burlaban cuando yo no respondía
El día que encontré esta foto de la boda
El puzzle de mi vida ha comenzado su ensamblaje
He sabido al fin a quién te semejabas
Imposible explicar el efecto que me ha causado
1990 el teléfono suena
después de la tormenta el sol resplandece
mamá me llama y me dice alguien quiere hablarte
con sólo escuchar "aló" he comprendido quién era
semanas más tarde héte aquí tú estabas ante mí
¿es la realidad o este sueño que sueño cada vez?
te quedaste 8 años después te has vuelto a ir
te has vuelto al país

Has partido incluso sin que se te pudiese decir adiós

PETIT FRÈRE, DE IAM²

Petit frère n'a qu'un souhait devenir grand
C'est pourquoi il s'obstine à jouer les sauvages dès l'âge de dix ans
Devenir adulte, avec les infos comme mentor
C'est éclater les tronches de ceux qui ne sont pas d'accord

A l'époque où grand frère était gamin
On se tapait des délires sur «Blanche Neige et les Sept Nains»
Maintenant les nains ont giclé Blanche Neige et tapent
Éclatent des types claquent dans «Mortal Kombat»

A treize ans, il aime déjà l'argent avide
Mais les poches sont arides, alors ont fait le caïd
Dans le booms, qui sont désormais des soirées, plus de
sirop Teisseire
Petit frère veut des bières

Je ne crois pas que c'était volontaire, mais l'adulte c'est certain
Indirectement a montré que faire le mal c'est bien
Demain ses cahiers seront plein de ratures
Petit frère fume des spliffs et casse des voitures

Petit frère a déserté les terrains de jeux
Il marche à peine et veut des bottes de sept lieues
Petit frère veut grandir trop vite
Mais il a oublié que rien ne sert de courir, petit frère

Petit frère rêve de bagnoles, de fringues, de tunes

HERMANO PEQUEÑO, de IAM

Hermano pequeño no tiene más que un anhelo: volverse grande
Es por lo que se obstina en jugar a los salvajes desde la edad
de diez años
Convertirse en adulto, con los trols como mentores
Es romper el careto de los que no están de acuerdo

En la época en que hermano mayor era un chiquillo
Delirábamos con «Blancanieves y los siete enanitos»
Ahora los enanitos han salpicado a Blancanieves y golpean R
ompen los moldes estallando en «Mortal Kombat»

A los trece años amaba ya el dinero con avidez
Pero los bolsillos están secos, entonces se vuelve el matón
En los guateques, que desde entonces son nocturnos, no más siropes dulces
Hermano pequeño quiere cervezas

No creo que fuese voluntario, aunque el adulto esté convencido
De manera indirecta ha mostrado que hacer el mal está bien
Mañana sus libretas estarán llenas de tachaduras
Hermano pequeño fuma porros y rompe coches

Hermano pequeño ha abandonado los terrenos del juego
Apenas camina y quiere botas de siete leguas
Hermano pequeño quiere crecer demasiado rápido
Pero ha olvidado que de nada sirve correr, hermanito

Hermano pequeño sueña con cochazos, con ropa, y con pasta
De réputation de dur, pour tout ça, il volerait la lune
Il collectionne les méfaits sans se soucier
Du mal qu'il fait, en demandant du respect

Peu lui importe de quoi demain sera fait
De donner à certains des raisons de mépriser son cadet
Dans sa tête le rayonnement du tube cathodique
A étouffé les vibrations des tam-tams de l'Afrique

Il n'a plus de cartable, il ne saurait pas quoi en faire
Il ne joue plus aux billes, il veut jouer du revolver
Petit frère a jeté ses soldats pour devenir un guerrier et
Penser au butin qu'il va amasser

Petit frère a déserté les terrains de jeux
Il marche à peine et veut des bottes de sept lieues
Petit frère veut grandir trop vite
Mais il a oublié que rien ne sert de courir, petit frère

Les journalistes font de modes la violence à l'école existait déjà
De mon temps, les rackets, les bastons, les dégats
Les coups de batte dans les pare-brise des tires des instituteurs
Embrouilles à coup de cutter

Mais en parler au journal tous les soirs, ça devient banal
Ça s'imprime dans la rétine comme situation normale
Et si petit frère veut faire parler de lui
Il réitère ce qu'il a vu avant huit heure et demie

Merde, en 80 c'était des états de faits, mais là
Ces journalistes ont fait des états
Et je ne crois pas que se soit pire qu'avant
Juste surexposé à la pub, aux actes violents

Pour les grands, le gosse est le meilleur citron
Con reputación de duro, y por todo eso, robaría la luna
Colecciona fechorías sin preocuparse
Del mal que hace, exigiendo respeto

Poco le importa de qué estará hecho el mañana
De dar a algunos la razón de despreciar a su hermano menor
En su cabeza la irradiación del tubo catódico
Ha silenciado las vibraciones de los tam-tams de África

Ya no hay carpesano, no sabría qué hacer con él
Ya no juega a las canicas, quiere jugar con el revólver
Hermano pequeño ha dejado sus soldados para convertirse en guerrero y
Pensar en el botín que va a amasar

Hermano pequeño ha abandonado los terrenos del juego
Apenas camina y quiere botas de siete leguas
Hermano pequeño quiere crecer demasiado rápido

Pero ha olvidado que de nada sirve correr, hermanito

Los periodistas ponen de moda la violencia que en las escuelas
ya existía

En mis tiempos, las extorsiones, las porras, los estropicios

Los golpes de bate en los parabrisas en las llantas de
los profesores

Barullos a golpe de navaja

Pero al hablar en los diarios todas las noches, eso deviene banal

Se imprime en la retina como situación normal

Y si hermano pequeño quiere de él dar que hablar

Reitera lo que ha visto antes de las ocho y media

Mierda, en los 80 era el estado de los hechos, pero entonces

Estos periodistas han hecho de todo eso un estado

Y yo no creo que sea peor que antes

Suficiente sobreexposición a los pubs, a los actos violentos

Para los mayores, el chiquillo es el mejor fruto

La cible numéro 1, le terrain des produits de consommation

Et pour être sûr qu'il s'en procure

Petit frère s'assure, flingue à la ceinture

On sait ce que tu es grand on voit ce que tu possèdes

Petit frère le sait et garde ce fait en tête

L'argent lui ouvrirait les portes sur un ciel azur aussi

Facilement que ses tournevis ouvrent celles de voitures

Le grand standing, c'est tout ce dont il a envie

Ca passe mieux quand tu portes Giorgio Armani

Soucieux du regard des gens

Malgré son jeune âge petit frère fume pour paraître plus grand

Il voudrait prendre l'autoroute de la fortune

Et ne se rend pas compte qu'il pourrait y laisser des plumes

Il vient à peine de sortir de son œuf

Et déjà petit frère veut être plus gros que le bœuf

Petit frère a déserté les terrains de jeux

Il marche à peine et veut des bottes de sept lieues

Petit frère veut grandir trop vite

Mais il a oublié que rien ne sert de courir

El objetivo número 1, el terreno de los productos de
consumo
Y para estar seguro de poder procurárselos
Hermano pequeño se asegura, ciñéndose un revólver a la cintura

Se sabe que eres grande se ve que tienes posesiones
Hermano pequeño lo sabe y guarda este hecho en su cabeza
El dinero le abrirá las puertas también sobre un cielo azul
Tan fácil como sus destornilladores abren las de los coches

El alto standing, es todo lo que él envidia
Se pasa mejor cuando vistes de Armani
Preocupado por la mirada de las gentes
A pesar de sus pocos años hermano pequeño fuma para parecer más grande

Él querría tomar la ruta de la fortuna
Y no se da cuenta de que podría dejarse en ello las
plumas
Acaba de salir de su huevo
Y ya pequeño hermano quiere ser más grande que el buey

Hermano pequeño ha abandonado los terrenos del juego
Apenas camina y quiere botas de siete leguas
Hermano pequeño quiere crecer demasiado rápido
Pero ha olvidado que de nada sirve correr

QUI PAIERA LES DÉGATS?, DE SUPRÊME NTM³

N'oublie jamais que les cités sont si sombres
Tard lorsque la nuit tombe et que
Les jeunes des quartiers
N'ont jamais eu peur de la pénombre
Profitant même d'elle tels des hors-la-loi
N'ayant pas d'autre choix que de
Développer une vie parallèle.
Business illicite, La survie t'y invite
Comme persuadé de prendre le
Chemin de la réussite;
Mais pour ça, qui fait quoi?
Quelle chance nous a donné l'État?
Ne cherche pas
Intentionnel était cet attentat:
Laisser à l'abandon une partie
Des jeunes de la nation,
Ne sera pour la France qu'une
Nouvelle imputation
Car quand la faute est faite,
La fête est finie.
Fini de rire, pire, j'ai peur pour l'avenir,
Mais toi, qu'as-tu à dire pour
Contredire mes dires?
Je n'invente rien contrairement
A ce que tu peux lire,
Pas de brodages,
Dans mes textes pas de romance
Car je sais que notre pensée

QUIÉN PAGARÁ LAS PÉRDIDAS, DE SUPRÊME NTM

No olvidéis nunca que las ciudades son tan sombrías
Tarde cuando la noche cae y que
Los jóvenes de los barrios
Nunca han tenido miedo de la penumbra
Incluso aprovechándose de ella los que están fuera de la ley
No teniendo otra elección que la de
Desarrollar una vida paralela.
Negocios ilícitos, La supervivencia te invita a ello
Como persuadida de tomar el
Camino del éxito;
Pero para eso, ¿quién hace qué?
¿Qué oportunidad nos ha dado el Estado?
No busques
Intencional era este atentado:
Dejar en el abandono a una partida
De jóvenes de la nación,
No será para Francia más que una
Nueva imputación,
Pues cuando la falta se ha cometido
La fiesta se termina.
Se acaba la risa, peor, tengo miedo por el porvenir
Pero tú, ¿qué tienes que decir
Contradecir mi decir?
No invento nada, muy al contrario
A lo que tú puedes leer,
Nada de adornos,
En mis textos nada de romance
Pues sé que nuestro pensamiento

Peut avoir de l'influence.
Quelle solution préconise-t-on?
Mieux vaut prévenir que guérir
Dit le dicton
Mais dans ce cas précis si guérison il y a,
Souvenez-vous que c'est à nos frais

Que seront les dégats

Trop longtemps plongé dans le noir,
A l'écart des lumières et des phares,
Eclairés par l'obscur clarté de l'espoir,
Les enfants des cités ont perdu le contact,
Refusent de paix le pacte,
Conscients qu'ils n'en sortiront pas intacts,
Vivre libre, aspirer au bonheur,
Se donner les moyens de sortir du tunnel
Pour voir la lueur
Et pouvoir tapisser de fleurs les murs de l'amour.
Voilà ce qu'on reproche à mes proches à ce jour,
Sans pour autant essayer de comprendre
Le pourquoi du comment,
Et préférant se baser sur des préjugés
Pour porter un jugement
A la hâte, dans le vent.
Non, non, décidément un monde nous
Sépare alors foutez-moi le camp.
C'est clair, je pense vous avez saisi la sentence,
La France est accusée de non-assistance
À personne en danger
Coupable crient les cités, mais l'État
Malgré ça nous fera payer les dégâts.

Tout le monde est conscient
Maintenant du besoin d'argent,
Et comme en haut lieu, la cité a sa propre règle de jeu,
Avec ses coups du sort et ses coups malheureux.

Puede tener influencias.
¿Qué solución se te preconiza?
Vale más prevenir que curar
Dice el dicho
Pero en este caso preciso si cura hay,
Recordad que es a nuestra cuenta
Que las pérdidas se cargarán.

Por muchísimo tiempo inmerso en la oscuridad,
A distancia de las luces y de los faros
Iluminados por la oscura claridad de la esperanza,

Los niños de las ciudades han perdido el contacto,
Rechazan el tratado de paz,
Conscientes de que no saldrán de él intactos,
Vivir libre, aspirar a la felicidad,
Darse los medios de salir del túnel
Para ver el resplandor
Y poder tapizar de flores los muros del amor.
He aquí lo que se reprocha a día de hoy a mis familiares
Sin intentar por tanto comprender
El por qué del cómo,
Y prefiriendo basarse sobre prejuicios
Para lanzar un juicio
Con prisas, al viento.
No, no, decididamente un mundo nos
Separa entonces ¡largaos!
Está claro, pienso que habéis captado la sentencia,
Francia está acusada de no-asistencia
De personas en peligro
Culpable gritan las ciudades, pero el Estado
A pesar de ello nos hará pagar los daños.

Todo el mundo es consciente
Ahora de la necesidad de dinero,
Y como en alto lugar, la ciudad tiene su propia regla de juego,
con sus golpes de suerte y sus golpes de infortunio.

On ne joue pas éternellement avec le feu sans se brûler
Ne prend pas ça comme une moralité,
J'essaie en vérité de te dire qu'un jour il faudra bouger,
Pour ne pas rester prisonnier du béton,
Et à plus forte raison des portes de prisons,
Non, je ne prends parti pour personne,
Je donne mon avis, ma philosophie,
Prends ton gen-ar et fais ta vie,
Car le business doit être une étape pour changer de cap.
Prends-en conscience avant que le malheur ne te frappe.
Ne t'attends pas de leur côté à la compassion,
La machine judiciaire se jouera de ton sort
Comme on se joue d'un pion.
Attention à la sanction!
N'oublie pas qu'à leurs yeux tu n'es
Qu'un parasite pour la nation.
Un: ton avenir est entre tes mains, je dis deux

Sache retirer à temps tes billes du jeu,
Pour le trois, j'accuserai les lois et l'État de quoi,
De toujours nous faire payer les dégâts.

No se juega eternamente con el fuego sin quemarse
No toméis esto como una moral,
Intento en verdad decirte que un día hará falta moverse,
Para no quedar prisionero del hormigón,
Y con mayor razón de las puertas de la prisión,
No, no tomo partido por nadie,
Doy mi opinión, mi filosofía,
Toma tu macuto y haz tu vida,
Pues el negocio debe ser una etapa para cambiar de rumbo.
Toma conciencia de ello antes de que la desgracia te sorprenda.
No esperes de su lado la compasión,
La máquina judicial se jugará tu suerte
Como se juega con un peón.
¡Atención a la sanción!
No olvides que a sus ojos no eres
Más que un parásito para la nación.
Uno: tu porvenir está en tus manos, digo dos
Has de saber retirar a tiempo tus canicas del juego,
Para el tres, acusaré a las leyes y al Estado ¿de qué?
De siempre hacernos pagar los daños.

ENFANT SEUL, D'OXMO PUCCINO⁴

T'es comme une bougie
Qu'on a oublié d'éteindre
Dans une chambre vide,
Tu brilles entouré de gens sombres
Voulant te souffler
Celui qui a le moins de jouets
Loin du chouchou
Celui qu'on fait chier
Le cœur meurtri
Et meurtrière est ta jalousie;
L'enfant seul se méfie de tout le monde
Pas par choix, mais par dépit
Pense qu'en guise d'amie
Son ombre suffit
Une solitude qui le suit
Jusque dans le sexe, mon texte coupe
L'enfant seul en deux espèces:
Ceux qui baisent à l'excès
Mais souhaiteraient se fixer à une femme
Plutôt qu'à mille fesses
Quand l'autre sorte écoute
Souvent la même chanson dans le poste
Porte le deuil d'une relation morte
Et reste l'œil humide
La tête baissée laisse
Le cœur sur l'estomac,
L'estomac sur les genoux ma
Tristesse n'a d'égale

EL NIÑO SOLO, DE OXMO PUCCINO

Eres como una bujía
Que alguien se ha olvidado apagar
En una habitación vacía
Brillas rodeado de gentes sombrías
Queriéndote insuflar
Aquel que tiene menos juguetes
Muy lejos del favorito
Aquel al que se da por saco
El corazón lastimado
Y mortificadores tus celos
El niño solo desconfía de todo el mundo
No por elección, sino por despecho
Piensa que a guisa de amigo
Su sombra le basta
Una soledad que le persigue
Hasta en el sexo, mi texto atraviesa
Del niño solo hay dos especies:
Los que follan en exceso
Pero anhelando fijarse a una mujer
Más que a mil culos
Cuando el otro sale escucha
A menudo en la radio la misma canción
Carga con el duelo de una relación muerta
Y lleva los ojos húmedos
La cabeza gacha con dejadez
El corazón en el estómago
El estómago en las rodillas
No hay tristeza igual

Que le coup de gueule muet
De l'enfant seul que nul ne calcule

T'es l'enfant seul
Je sais que c'est toi
Viens-tu des bas-fonds
Ou des quartier neufs?
Bref au fond

Tous la même souffrance

Mes mots s'emboîtent les gens s'y voient
Comme dans une flaqué d'eau,
Ca leur renvoie un triste reflet
Mais est-ce ma faute?
T'es l'enfant seul c'est pas facile
On se comprend, peu l'savent,
Que je le sache ça te surprend.
Il mate par la vitre
Une solitude qui le mine fait passer
La quinine pour un sucre
Faut être lucide, il faut qu'on se libère
Disent-ils, ils n'en discutent pas,
Confondre la rime et l'acte
La fuite et le suicide un pacte
Une promo sans tract
Sans trop de mots
Nobody n'a capté le sale souhait, l'envie
De se laisser par le cou pendu
Pour punir les parents
Qui pour aimer l'enfant
Ont trop attendu
Car si l'amour est une course
L'enfant naît
C'est le départ en tête
L'embêtement comme passe-temps
En fait des parents bêtes
Maîtrise lancinante sentiments,

Que el golpe en hocico mudo
Del niño solo que nadie calcula

Tú eres el niño solo
Yo sé que eres tú
¿Vienes de los barrios bajos
O de los barrios nuevos?
En resumen y en el fondo
Todos el mismo sufrimiento

Mis palabras se encajan la gente se ve en ellas
Como en un charco de agua
Que les reenvía un triste reflejo
¿Pero es mi culpa?

Eres el niño solo no es fácil
Se comprende, pocos lo saben,
Que yo lo sepa te sorprende.
El tono mate para el cristal
Una soledad que te mina y hace pasar
La quinina por azúcar
Hace falta estar lúcido, es necesario que se libere
Dicen ellos, no lo discuten
Confundir la rima y el acto
La fuga y el suicidio un pacto
Una promoción sin anuncio
Sin demasiadas palabras
Nadie ha captado el sucio anhelo, la envidia
De dejarse por el cuello colgar
Para castigar a los padres
Que por amar a su hijo
Lo han mimado en exceso
Pues si el amor es una carrera
El niño nace
Es la salida en cabeza
El aburrimiento como pasatiempo
Que hace de los padres bestias
Domina lancinantes sentimientos

En ciments sinon dans six ans
On me retrouve ciseaux dans le crâne
Dans le sang gisant

T'es l'enfant seul
J'suis sûr que c'est toi
Viens-tu des bas-fonds Ou des quartier neufs?
Bref au fond
Tous la même souffrance

L'enfant seul
C'est l'inconnu muet au fond de la classe
Celui qu'on se moque rond
Comme Coluche
Ou le boss dans le hall
Au groupe d'hologrammes
L'os dans le steak haché
Plantant chaque postulant a son poste
Vu que les conneries de gosses des rues
Couvent souvent un jeune

Qui souffre d'un gros gouffre affectif
Grandir sans père c'est dur
Même si la mère persévère, ça sert
Mais pas à trouver ses repères
C'est dur
Perdre sa mère c'est pire
Demande à Pit j't'assure
T'as pas saisi?
Enlève la mer de la Côte d'Azur
Quand ces gosses poussent
Leur souffrance aussi
Nous savons tous
Que personne ne guérit de son enfance
Même un torse poilu
Ne peut oublier
Sa vie de gosse

Cimentando sino en seis años
Que alguien me encuentre tijeras en el cráneo
En un charco de sangre yaciendo

Tú eres el niño solo
Estoy seguro de que eres tú
¿Vienes de los barrios bajos
O de los barrios nuevos?
En resumen y en el fondo
Todos el mismo sufrimiento

El niño solo
Es el silencioso desconocido al fondo de la clase
Aquel del que se hace mofa en corro
Como Coluche
O el jefe en el vestíbulo
En el grupo de hologramas
El hueso en la carne picada
Plantando a cada postulante en su puesto
Visto que las imbecilidades de los chicos de la calle
Recubren a menudo un joven
Que sufre de un gran abismo afectivo
Crecer sin padre es duro
Incluso si la madre persevera, eso sirve
Pero no para encontrar su referente
Es duro
Perder a tu madre es peor

Pregunta a Pit te lo aseguro
¿No lo has comprendido?
Saca el mar de la Costa Azul
Cuando estos chiquillos crecen
Sus sufrimientos también
Todos sabemos
Que nadie se cura de su infancia
Ni siquiera un pelo en pecho
Puede olvidar
Su vida de niño

Du divorce rossé par son beau-père
L'enfant seul c'est toi,
Eux, lui, elle
Oxmo Puccino voix de miel

T'es l'enfant seul
Dis-moi c'est toi
Viens-tu des bas-fonds
Ou des quartier neufs?
Bref au fond
Tous la même souffrance

Del divorcio, por su padrastro maltratado
El niño solo eres tú
Ellos, él, ella
Oxmo Puccino voz de miel.

Tú eres el niño solo
Dime que eres tú
¿Vienes de los barrios bajos
O de los barrios nuevos?
En resumen y en el fondo
Todos el mismo sufrimiento

Textos de canciones extraídas del libro de Jean-Claude Perrier, Le rap français, col. La petite vermillon, Paris, La Table Ronde, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUÉEV, M., *Roman avec cocaïne*, Belfond, 2003. [Hay trad. cast.: *Novela con cocaína*, Seix Barral, 1984.]
- AICHHORN, A., *Jeunesse en souffrance*, traducción de M. Géraud, Champ social, 2001. [Hay trad. cast.: *Juventud desamparada*, Gedisa, 2006.]
- ALAIN, E. C., *Propos sur l'éducation*, PUF, 1986.
- APOLLINAIRE, G., «L'enchanteur pourrissant», 1909, La Pléiade, Gallimard, 1977.
- ARASSE, D., *Le détail*, Champs Flammarion, 1996. [Hay trad. cast.: *El detalle. Para una historia detallada de la pintura*, Abada, 2008.]
- , *On n'y voit rien*, Descriptions, Denoël, 2000.
- ARENDT, H., *La crise de la culture*, traducción de P. Levy, Folio essais, Gallimard, 1972.
- , *Condition de l'homme moderne*, traducción de P. Levy, Pocket, Calman-Lévy, 1961. [Hay trad. cast.: *La condición humana*, Paidós, 2008.]
- , *La vie de l'esprit*, traducción de P. Levy, tomo I, *La pensée*, tomo II, *Le vouloir*, PUF, 1981 y 1983. [Hay trad. cast.: *La vida del espíritu*, Paidós, 2007.]
- ARISTÓTELES, *Ethique à Nicomaque*, traducción de Jean Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1990. [Hay trad. cast.: *Ética Nicomaquea*, Gredos, 2000.]
- , *De l'âme*, traducción de Jean Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, 1990. [Hay trad. cast.: *Acerca del alma*, Gredos, 2000.]
- BARTHES, R., *Leçon*, Seuil, 1978.
- BAUDELAIRE, C., «Mon cœur mis à nu», en *Œuvres complètes I*, La Pléiade, Gallimard, 1975.
- , «Le spleen de Paris», en *Œuvres complètes I*, La Pléiade, Gallimard, 1975.
- BEGAUDEAU, F., *Entre les murs*, Verticales, Gallimard, 2006. [Hay trad. cast.: *La clase*, El Aleph, 2009.]
- BEAUD, S. y AMRAMI, Y., *Pays de malheur*, La Découverte Poche, París, 2005.
- BEAUD, S. y PIALOUX, M., *Violences urbaines, violences sociales*, Hachette Littératures, París, 2003.
- BENJAMIN, W., «La tache du traducteur», en *Œuvres I*, traducción de M. de Gandillac, R. Rochlitz y P. Rusch, Folio, Gallimard, 2000.
- BENTHAM, J., *De l'ontologie*, traducción de J.-P. Cléro y C. Laval, Points, Seuil, 1997.
- BENCHETRIT, S., *Chroniques de l'asphalte*, Julliard, 2005. [Hay trad. cast.: *Crónicas del asfalto*, Anagrama, 2007.]
- BENTOLILA, A., *Tout sur l'école*, Odile Jacob, 2004.
- BERNHARD, T., *La cave*, Gallimard, 1976. [Hay trad. cast.: *El sótano*, Anagrama, 1984.]
- BESNIER, J.-M., *Éloge de l'irrespect*, Descartes et compagnie, 1998.
- BIRNBAUM, J., *Leur jeunesse et la nôtre. L'espérance révolutionnaire au fil des générations*, Stock, 2006.
- BOQUET, J.-L., y PIERRE-ADOLPHE, Ph., *Rap ta France*, Flammarion, 1997.
- CADORET, M., *Le paradigme adolescent*, Dunod, 2003.
- CAMUS, A., *L'exil et le royaume*, Folio, Gallimard, 2003. [Hay trad. cast.: *El exilio y el reino*, Alianza, 2008.]
- CARIN, E., *L'éducation de l'homme moderne 1400-1600*, Fayard, 1968.

- CHADOUNE, L., *L'inquiète adolescence*, Édition des Cendres, 2003.
- CHERFI, M., *Livret de famille*, Actes Sud, 2004.
- COTTET, S., *Freud et le désir du psychanalyste*, Le champ freudien, Seuil, 1996.
- DELAROCHE, P., *Psychanalyse de l'adolescent*, Armand Colin, 2005.
- DELEUZE, G., «Ce que disent les enfants», en *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, 1993.
- DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Garnier Flammarion, 1979. [Hay trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Alianza, 2009.]
- DEUTSCH, H., *Problèmes de l'adolescence*, Petite bibliothèque Payot, 1968.
- DIAMANT, C., *École terrain miné*, Liana Levi, 2006.
- DOMENACH, J.-M., *La responsabilité*, Hatier, 1994.
- DOSTOIEVSKI, F. M., *L'adolescent*, La Pléiade, Gallimard, 1956. [Hay trad. cast.: *El adolescente*, Bruguera, 1974.]
- EINSTEIN, A., «Généralités sur l'école», *Science, éthique, philosophie*, en *Œuvres Choisies*, tomo V, traduction de J. Duvemet, Seuil, 1991.
- FERNANDO JR., S. H., *The New Beats: culture, musique et attitudes du Hip Hop*, Éditions Éclat, Kargo, 2000.
- FONDANE, B., *Rimbaud le voyou*, col. Le Regard littéraire, Éditions Complexe, 1993.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. [Hay trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, 2005.]
- FREDA, F.-H. «La toxicomanie: un symptôme moderne», *Analytica* n° 57, Navarin éditions, 1989.
- FREUD, S., *La naissance de la psychanalyse*, traduction de Anne Berman, PUF, 1956. [Hay trad. cast. para todas sus obras: *Obras completas de Sigmund Freud*, Biblioteca Nueva, 1981.]
- , *L'interprétation des rêves*, traduction de I. Meyerson, PUF, 1973.
- , *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduction de Philippe Koeppel, Gallimard, 1987.
- , *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, traduction de Denis Messier, Gallimard, 1988.
- , *Métapsychologie*, traduction de Jean Laplanche y J. B. Pontalis, Idées, Gallimard, 1976.
- , *Conférences d'introduction ala psychanalyse*, traduction de Fernand Cambon, Gallimard, 1999.
- , *Inhibition, Symptôme,angoisse*, traduction de Michelle Tort, PUF, 1951.
- , *Malaise dans la civilisation*, traduction de Ch. y Jean Odier, PUF, 1971.
- , *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de Rose Marie Zeitheine, Gallimard, 1984.
- , *La vie sexuelle*, traduction de Jean Laplanche y J. B. Pontalis, PUF, 1969.
- , *Névrose, psychose et perversion*, traduction de Jean Laplanche y J. B. Pontalis, PUF, 1973.
- , *Les cinq psychanalyses*, traduction de Marie Bonaparte, PUF, 1970.
- , *Résultats, idées, problèmes*, dirigido por Jean Laplanche, tomo I, PUF, 1984.
- , *Résultats, idées, problèmes*, dirigido por Jean Laplanche, tomo II, PUF, 1985.
- , *Essais de psychanalyse*, traduction de Pierre Cotet, André Bourguignon y Alice Cherki, Payot, 1981.
- , «Esquisse pour une psychologie scientifique», en *La naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956.
- , «Les théories sexuelles infantiles», en *La vie sexuelle*, PUF, 1969.
- , «Caractère et érotisme anal», en *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.
- , «Le roman familial des névrosés», en *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.
- , «Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans» (Le petit Hans), en *Cinq psychanalyses*, PUF, 1975.
- , «Pour introduire la discussion sur le suicide», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo I, PUF, 1984.
- , «La disposition à la névrose obsessionnelle», en *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.
- , «L'intérêt de la psychanalyse», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo I, PUF, 1984.

- , «Pour introduire le narcissisme», en *La vie sexuelle*, PUF, 1969.
- , «Sur la psychologie du lycéen», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo I, PUF, 1984.
- , «Les pulsions et leur destin», en *Métapsychologie*, Gallimard.
- , «Deuil et mélancolie», en *Métapsychologie*, Gallimard.
- , «Sur les transpositions de pulsions plus particulièrement dans l'érotisme anal», en *La vie sexuelle*, PUF, 1969.
- , «Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups)», en *Cinq psychanalyses*, PUF, 1975.
- , «La dénégation», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo II, PUF, 1985.
- , «Au-delà du principe de plaisir», en *Essais de psychanalyse*, Payot, 1988.
- , «L'organisation génitale infantile», en *La vie sexuelle*, PUF, 1969.
- , «Le problème économique du masochisme», en *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1973.
- , «La disparition du complexe d'Œdipe», en *La vie sexuelle*, PUF, 1969.
- , «Quelques conséquences de la différence anatomique entre les sexes», en *La vie sexuelle*, PUF, 1969.
- , «Conférence XXXIII: La féminité», en *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1984.
- , «Pourquoi la guerre?», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo II, PUF, 1985.
- , «Constructions dans l'analyse», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo II, PUF, 1985.
- , «Analyse finie et infinie», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo II, PUF, 1985.
- , «Le clivage du moi dans le processus de défense», en *Résultats, idées, problèmes*, tomo II, PUF, 1985.
- GENET, J., *Journal du voleur*, Folio, Gallimard, 1949. [Hay trad. cast.: *Diario del ladrón*, Debate, 1994.]
- , *L'ennemi déclaré*, Gallimard, 1991.
- GOETHE, J. W. von, *Poésie et vérité. Souvenirs de ma vie*, traduction de P. du Colombier, Aubier, 1941. [Hay trad. cast.: *Poesía y verdad: de mi vida*, Alba, 1999.]
- , *Le jeune Werther*, en *Romans*, La Pléiade, Gallimard, 1954. [Hay trad. cast.: *Werther*, Tusquets, 2002.]
- GREG, T., «Quinze bonnes raisons de croire en l'avenir du Hip Hop», en Art press, *Territoires du Hip-Hop*, décembre de 2000.
- GUÈNE, F., *Kiffe Kiffe demain*, Hachette Littératures, 2004. [Hay trad. cast.: *Mañana será otro día*, Salamandra, 2006.]
- HEIDEGGER, M., *L'acheminement vers la parole*, Gallimard, 1992.
- HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction de J.-Louis Vieillardbaron, Garnier Flammarion, 1999. [Hay trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, 2005.]
- , «Discours du 2 septembre 1811», en *Textes pédagogiques*, Vrin, 1990.
- HENRI, C., *De Marivaux et du Loft*, P.O.L., 2003.
- , *Un professeur sentimental*, P.O.L., 2005.
- HÖLDERLIN, J.-C.-F., «Période d'hypérion», en *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, 1967.
- HUG-HELMUTH VON, H., *Journal d'une petite fille*, Denoël, 1988.
- HUSTON, N., *Dire et interdire. Eléments de jurologie*, Payot, 1980.
- IAM, «Petit frère», en *Le rap français*, J.-Cl., Perrier, La Table Ronde, 2000.
- JACKSON, C.-J. (50 CENT), *Ma vie, ma vérité*, City, 2006.
- JAMMET, P., *L'adolescence*, Solar, 2002.
- JOBARD, F., *Bavures policières ?*, La Découverte, 2002.
- JULIET, C., *L'année de l'éveil*, J'ai lu, 2003. [Hay trad. cast.: *El año del despertar*, Circe, 1991.]
- KAFKA, F., *La lettre au père*, traduction de F. Rey, Ombres, 1994. [Hay trad. cast.: *Carta al padre*, Lumen,

- 2001.]
- , *La métamorphose*, traduction de Claude David, Marthe Robert y Alexandre Vialatte, La Pléiade, tomo II, Gallimard, 1980. [Hay trad. cast.: *La metamorfosis*, Alba, 1999.]
- , *Le souci du père de famille*, traduction de Claude David, Marthe Robert y Alexandre Vialatte, La Pléiade, tomo II, Gallimard, 1980.
- KANT, I., *Que signifie s'orienter dans la pensée?*, traduction de Jean François Poirier y Françoise Proust, Garnier Flammarion, 1991. [Hay trad. cast.: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Universidad Complutense de Madrid, 1995.]
- KLEIN, M., *La psychanalyse des enfants*, traduction de J. B. Boulanger, PUF, 1959. [Hay trad. cast.: *Psicoanálisis del desarrollo temprano*, Paidós, 1984.]
- KLEMPERER, V., *LTI, La langue du III Reich*, Pocket, 1996. [Hay trad. cast.: *LTI, la lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo*, Minúscula, 2007.]
- KOJÈVE, A., *La notion d'autorité*, Gallimard, 2004.
- LABOV, W., *Le parler ordinaire. La langue dans les ghettos noirs des USA*, Éditions de Minuit, 1993.
- LACADÉE, PH., «Dans le langage, un équivalent de l'acte», en *Lettre mensuelle* n° 178, mayo de 1999, École de la Cause freudienne.
- , «... reusement», en *L'enfant, le corps, le sujet dans le miroir de l'Autre*, vol. 10, La Chaîne des Pyrénées, Réseau du Sud-Ouest, PUM, 1992.
- , «Ce qui fait discord», en *L'enfant, le corps, le sujet dans le miroir de l'autre*, vol. 10, PUM, 1992.
- , «L'adolescence, une délicate transition», en *Mental* n° 9, Revue internationale de santé mentale et de psychanalyse appliquée, École européenne de psychanalyse-Développement, junio de 2001.
- , *Le malentendu de l'enfant*, Payot Lausanne, 2003.
- , «Le trouble de cognitiva», en *Mental* n° 14, 2003.
- , «Arthur Rimbaud, Le saint à venir», en *Quarto* n° 85, *Evaluation, Symptôme, Angoisse*, Revue de psychanalyse ECF-ACF Belgique, Bruselas, noviembre de 2005.
- LACAN, J., *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Seuil, 1973. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, 1981.]
- , *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Seuil, 1978. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, 1986.]
- , *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*, Seuil, 1981. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro III. Las psicosis*, Paidós, 1998.]
- , *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*, Seuil, 1994. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro IV. La relación con el objeto*, Paidós, 1995.]
- , *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*, Seuil, 1998. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro V. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, 1999.]
- , *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique*, Seuil, 1986. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*, Paidós, 1997.]
- , *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert*, Seuil, 1991.
- , *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse*, Seuil, 2005. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro X. La angustia*, Paidós, 2006.]

- , *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 1984.]
- , *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, 2006. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro XVI. De un Otro al otro*, Paidós, 2009.]
- , *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, 1991. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, 1994.]
- , *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, Seuil, 1978. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro XX. Aun*, Paidós, 1998.]
- , *Le Séminaire. Livre XXI. «Les non-dupes errent»*, inédito, clase del 19 de febrero de 1974.
- , *Le Séminaire. Livre XXII. RSI*, clase del 18 de febrero de 1975, *Ornicar?* IV, Navarin Seuil.
- , *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, Seuil, 2005. [Hay trad. cast.: *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, Paidós, 2006.]
- , *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre*, clase del 8 de marzo de 1977, *Ornicar?* n° 16, Navarin Seuil.
- , *Mon enseignement*, Seuil, 2005. [Hay trad. cast.: *Mi enseñanza*, Paidós, 2007.]
- , *Le triomphe de la religion*, precedido de *Discours aux catholiques*, Seuil, 2005.
- , *Des Noms-du-père*, Seuil, 2005.
- , *Séminaire «Le Malentendu»*, 10 de junio de 1980, en *Ornicar?* n° 22/23, Lyre, 1981.
- , «Les complexes familiaux», en *Autres écrits*, Seuil, 2001.
- , «Fonction de la psychanalyse en criminologie», en *Écrits*, Seuil, 1966.
- , «Fonction et champ de la parole et du langage», en *Écrits*, Seuil, 1966.
- , «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», en *Écrits*, Seuil, 1966.
- , «Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine», en *Écrits*, Seuil, 1966.
- , «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», en *Écrits*, Seuil, 1966.
- , «Subversion du sujet et dialectique du sujet», en *Écrits*, Seuil, 1966.
- , «Proposition sur le psychanalyste de l'École», en *Autres écrits*, Seuil, 2001.
- , «Allocution sur les psychoses» en *Autres écrits*, Seuil, 2001.
- , «Note sur l'enfant», en *Autres écrits*, Seuil, 2001.
- , «L'étourdit», en *Autres écrits*, Seuil, 2001.
- , «Télévision», en *Autres écrits*, Seuil, 2001.
- , «Conférence de Rome», 29 de octubre de 1974, inédito, en *Lettres de l'EGP*, n° 16.
- , «Conférence aux Américains», en la Universidad de Columbia, 1 de diciembre de 1975, en *Scilicet*, 6/7, Seuil, 1976.
- , «Conférence à Genève sur le symptôme», *Le Bloc-notes de la psychanalyse* n° 5, 1985.
- , Respuesta de Lacan a Marcel Ritter, «Les concepts fondamentaux et la cure», en *Lettres de l'École freudienne* n° 18, 1976.
- , «Conférence de Nice», 24 de enero de 1976, inédito, en *Cahiers de la section clinique de Nice*.
- LAPASSADE, G. y ROUSSELOT, PH., *Le Rap ou la fureur de dire*, Loris Tamart, 1996.
- LAPLANCHE, J., *Holderlin et la question du père*, PUF, 1961.
- LAURENT, E., «Le névrosé peut-il se passer du père?», en *Au-delà de l'œdipe. La Cause freudienne, revue de psychanalyse* n° 21, 1992.
- , «Intervention au Colloque du CIEN», París, marzo de 2001, inédito.
- , «Don de parole et cannibalisme», en *Terre du CIEN*, n° 6, Champ freudien, 2000.

- , «La honte et la haine de soi», en *Elucidation*, n° 3, 2002.
- LAURU, D., *La folie adolescente*, Denoël, 2004.
- LE BRETON, D., *Passions du risque*, Métailié, 2000.
- , *Conduites à risque*, Quadrige, PUF, 2002.
- , *Signes d'identité*, Métailié, 2002.
- , *L'adolescence sous la direction de David Le Breton*, Autrement, Hachette, 2002.
- LEIRIS, M., *Biffures. La règle du jeu*, tomo I, 1948, Gallimard, 1966.
- , *Langage tangage*, L'Imaginaire, Gallimard, 1985.
- , *L'homme sans honneur*, Jean-Michel Place, 1994.
- LEFRÈRE, J.-J., *Arthur Rimbaud*, Fayard, 2001.
- LEGUIL, F. y SILVESTRE, D., «Psychanalystes confrontés au sida», en *Ornicar?*, n° 45, Seuil, Navarin, abril-junio de 1988.
- LEGUIL, F., «L'heur de l'autorité», en *Elucidation* n° 3, 2002.
- LONGO, *Pastorales. Daphnis et Chloé*, Les Belles Lettres, 1987. [Hay trad. cast.: *Dafnis y Cloe*, Alianza, 2007.]
- LOUIS-COMBET, C., *D'île et de mémoire*, José Corti, 2004.
- MALE, P., *La crise juvénile*, Payot, 1982. [Hay trad. cast.: *La crisis juvenil*, Tecnipublicaciones España, 1986.]
- MILLER, J.-A., «Présentation de L'envers ou La psychanalyse mise à nu par son célibataire», en *Cahier de la section clinique*, Burdeos, n° 3, 1999.
- , «Santé mentale et l'ordre public» en *Mental* n° 3, EEP-développement, 1997.
- , «Extimité» 1, clase del 22 de enero de 1986.
- , «Ce qui fait insigne», clase del 28 de enero de 1987.
- , «Cause et consentement», clases del 16 de diciembre de 1987 y enero de 1988.
- , «La fuite du sens», clase del 14 de febrero de 1996, *Quarto* n° 60.
- , «La fuite du sens», clase 7, *La Cause freudienne, revue de psychanalyse*, n° 34.
- , «L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique», clase del 21 mayo 1997.
- , «Le partenaire symptôme», inédito.
- , «Le réel dans l'expérience analytique», inédito.
- , «Le lieu et le lien», inédito.
- , «Clinique ironique», *La Cause freudienne, revue de psychanalyse*, n° 23, 1993.
- , «L'interprétation à l'envers», *La Cause freudienne, revue de psychanalyse*, n° 32, diciembre de 1995.
- , *Du nouveau! Introduction à la lecture du Séminaire V de J. Lacan*, rue Huysmans, colección editada por el ECF, 2000.
- , *Los signos del goce*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- , «Clinique du surmoi», Manantial, Buenos Aires, 1984.
- , «Jacques Lacan: Remarques sur son concept de passage al'acte», en *Actualités psychiatriques* n° 1, enero de 1988.
- , *Un début dans la vie*, Gallimard, 2002. [Hay trad. cast.: *Un comienzo en la vida. De Sartre a Lacan*, Síntesis, 2003.]
- , *Lettres à l'opinion éclairée*, Seuil, 2002.
- , «La réponse de la psychanalyse aux thérapies cognitivo-comportementalistes», en *Revue Mental*, n° 16, Pragmatique et politique du symptôme, New Lacanian School, 2005.
- MILLER, J., «Introduction au second Colloque du CIEN», Agalma, 2002.

- , «Editorial» *Terre du CIEN* n° 9.
- , «Prison, silence», en «Prisons: par-delà les murs», *L'âne*. Le magazine freudien, n° 21, 1985.
- MILNER, J.-C., *De l'école*, Seuil, 1984.
- , *Les noms indistincts*, Connexion du champ freudien, Seuil, 1983.
- , *L'amour de la langue*, Connexion du champ freudien, Seuil, 1978.
- , *L'œuvre claire*, Seuil, 1995.
- MONTAIGNE, M., «De l'institution des enfants», en *Essais*, Livre I, La Pléiade, Gallimard, 1962. [Hay trad. cast.: *Ensayos*, Gredos, 2005.]
- MUSIL, R., *Les désarrois de l'élève Törless*, Points, Seuil, 1960. [Hay trad. cast.: *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Seix Barral, 2004.]
- NIZAN, P., *Aden Arabie*, La Découverte, 2002. [Hay trad. cast.: *Aden Arabia*, Plaza & Janés, 1991.]
- NTM, «L'argent pourrit les gens», en *Le rap français*, textos recogidos por J.-Cl. Perrier, La Table Ronde, 2000.
- , «Quelle gratitude», en *Le rap français*, textos recogidos por J.-Cl. Perrier, La Table Ronde, 2000.
- , «Qui paiera les dégâts?», en *Le rap français*, textos recogidos por J.-Cl. Perrier, La Table Ronde, 2000.
- O'MEARA, J.-J., *La jeunesse de Saint Augustin*, Éditions Universitaires, Friburgo, 1988.
- OXMO PUCCINO, «L'enfant seul», en *Le rap français*, textos recogidos por J.-Cl. Perrier, La Table Ronde, 2000.
- , «Qui peut le nier?», en *Le rap français*, textos recogidos por J.-Cl. Perrier, La Table Ronde, 2000.
- PASCAL, B., *Les pensées*, Seuil. [Hay trad. cast.: *Pensamientos*, RBA, 2002.]
- PAULHAN, J., *La peinture moderne et le secret mal gardé*, Envois, L'échoppe, 1991.
- PERRIER, J.-CL., *Le rap français*, La petite vermillon, La Table Ronde, 2000.
- PICO DELLA MIRANDOLA, J., *Œuvres philosophiques*, traducción de O. Boulnois y G. Tognon, Epithémée, PUF, 1993.
- PLEYNET, M., *Rimbaud en son temps*, L'Infini, Gallimard, 2005.
- QUIGNARD, P., *Sordidissimes*, Grasset, 2005.
- RADIGUET, R., *Le diable au corps*, Pocket Julliard, 1998. [Hay trad. cast.: *El diablo en el cuerpo*, Cátedra, 1987.]
- RANK, O., *Le mythe de la naissance du héros*, Payot, 1983. [Hay trad. cast.: *El mito del nacimiento del héroe*, Paidós, 1992.]
- RASSIAL, J.-J., *Le passage adolescent*, Eres, Ramonville Saint-Ange, 1996. [Hay trad. cast.: *El pasaje adolescente. De la familia al vínculo social*, Serbal, 1999.]
- RIMBAUD, A., *Œuvre-vie*, edición del centenario a cargo de Alain Borer, Arléa, 1991. [Hay trads. cast.: *Poesía completa*, Círculo de Lectores, 1998; *Prosa completa*, Cátedra, 1991.]
- ROLLAND DE RENEVILLE, A., *Rimbaud le voyant*, Le grand souffle, 2004.
- ROSSETTO, J., *Une école pour les enfants de Seine-Saint-Denis*, L'Harmattan, 2004.
- ROUSSEAU, J.-J., *Émile ou l'éducation sentimentale*, en *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1969. [Hay trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, alianza, 2010.]
- RUBI, S., *Les crapuleuses, ces adolescentes déviantes*, Le Monde, PUF, 2005.
- SAGAN, F., *Bonjour tristesse*, Pocket Julliard, 2001. [Hay trad. cast.: *Buenos días, tristeza*, Tusquets, 1995.]
- , *Un certain sourire*, Pocket Julliard, 2001. [Hay trad. cast.: *Cierta sonrisa*, Plaza & Janés, 1976.]
- SALINGER, J. D., *L'attrape-cœurs*, Le Livre de Poche, 1986. [Hay trad. cast.: *El guardián entre el centeno*, Edhasa, 2006.]
- SARTRE, J.-P., «Préface à *Aden Arabie*» de Paul Nizan, La Découverte, 2002.
- SOLLERS, PH., *Studio*, Folio, Gallimard, 1999.

—, *Illuminations*, Laffont, 2003.

STEVENS, A., «Sorties de l'adolescence», en *La petite girafe* n° 13, marzo de 2001, Institut du Champ freudien.

—, «L'adolescence, symptôme de la puberté», en *Feuillets du courtil* n° 15, Publication du Champ freudien en Belgique, 1998.

STEVENS, A., *Pari de la conversation*, CIEN, tomo 11, Publication du Champ freudien, 2000.

terre du cien, *Journal du CIEN*, editado por el Institut du Champ freudien, nos 1-9.

THOMAS, H., *Ai-je une patrie*, Gallimard, 1991.

TOLSTOÏ, L., *Enfance. Adolescence. Jeunesse*, Folio, Gallimard, 1960. [Hay trad. cast.: *Infancia. Adolescencia. Juventud*, Alianza, 2007.]

UTZ, P., *Robert Walser. Danser dans les marges*, Zoé, 1998.

VIAN, B., *L'arrache-cœur*, Le Livre de Poche, 2001. [Hay trad. cast.: *El arrancacorazones*, Tusquets, 2002.]

WALSER, R., *L'étang*, Minizoé, Zoé, 1999.

—, *Le Brigand*, Folio, Gallimard, 1994. [Hay trad. cast.: *El bandido*, Siruela, 2004.]

—, *L'Institut Benjamenta*, L'Imaginaire, Gallimard, 1960. [Hay trad. cast.: *Jakob von Gunten*, Siruela, 2003.]

WEDEKIND, F., *L'éveil du printemps*, Gallimard, 1974. [Hay trad. cat.: *El despertar de la primavera*, Edicions 1984, 1994.]

WEYERGANS, F., *Franz et François*, Grasset, 1997.

Obras colectivas

Adolescence, n° 23, Errances, Les éditions Greupp, 1994.

Adolescence, n° 31, tomo 16, n° 1, Violence, Les éditions Greupp, 1998.

Adolescence, n° 43, tomo 21, La rue, Les éditions Greupp, 2003.

Banlieue, Lendemain de révolte, Regards-La dispute, 2006.

Cahiers du Cinéma, «La tache aveugle de l'Amérique, L'Amérique au risque des adolescents», n° 583, octobre de 2003.

CEREDA, «L'enfant et le désir de l'analyste», vol.

17, PUM, 1994.

CEREDA, «La Gourmandise du surmoi», vol.

18, PUM, 1996.

CEREDA, «La sexuation de la petite fille», vol.

15, PUM, 1993.

Chemins de Savoir, Collège Pierre Sémard-Bobigny n° 6, 2004/2005, y n° 7, 2005/2006.

L'adolescence dans l'histoire de la psychanalyse, dirigido por François Marty, Champs Libres, 2003, Press éditions, 2003.

L'adolescence entre les pages, dirigido por Maurice Corcos, 2005, Press éditions, 2005.

L'Ane, *Le Magazine freudien*, n° 22, julio de 1985.

La Nouvelle Revue Française, junio de 1990, n° 449, NRF, Gallimard, 1990.

J. LAPLANCHE y J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, dirigido por D. Lagache, PUF, 1967.

Le Pari de la Conversation, Brochure du laboratoire le Parí de la conversation, editado por el Institut du Champ freudien, nos 1-3, 1998-2001.

Le Respect, col. Dirigido por Catherine Audard, Éditions Autrement, Essais, Seuil, 1993.

Nouveau Réseau CEREDA, «L'enfant, la vérité et le roman familial», vol.

7, La Chaîne des Pyrénées, Réseau du Sud-Ouest, PUM, 1989-1990.

Nouveau Réseau CEREDA, «L'enfant, le corps, le sujet dans le miroir de l'autre», vol. 10, La Chaîne des Pyrénées, Réseau du Sud-Ouest, PUM, 1992.

Les écrivains français racontent l'école, 100 textes essentiels, Delagrave, Maisonneuve et Larose, 2001.

Projet Médiation Culturelle, *Hip-Hop*, 1999, Daniel K. Dubois y Nabil Cherchari, Burdeos, 1999.

Rimbaud après Rimbaud, Anthologie de textes de Proust à Jim Morrison, Textuel, 2004.

Terre du CIEN, editado por el Institut du Champ freudien, nos 1-17.

Vacarme, n° 22, «Aux lieux de l'école», invierno de 2003.

NOTAS

PREFACIO

1. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 131.
2. La mancha negra y el *punto desde donde* son una manera de dar cuenta de la problemática del objeto *a* de Lacan. Se refiere a lo que en el campo del saber o de la nominación hace agujero (ausencia equivalente a una mancha negra) y a la función del ideal (en relación con el *punto desde donde*) a partir del cual cada uno puede verse de manera diferente de lo que es. Esto le alivia de una parte de su ser de objeto *a* al que no puede reducirse.
3. Designamos así el hecho de calificar a un sujeto de manera afirmativa y a menudo arbitraria.
4. Catherine Henri nombra esto «el efecto Pigmalión»: «Sé por experiencia que los alumnos pueden convertirse en lo que creen ser. Que el miedo del salvaje produce la salvajería real o supuesta; que un mal deber puede tener algo de contingente, de provisorio y que decir al alumno que es nulo por lo que ha hecho le condena certeramente a convertirse definitivamente en eso; que un cumplido, incluso indebido, puede producir milagros». En *Un professeur sentimental*, P.O.L., 2005, pág. 95.
5. Diamant, Carole, en *École terrain miné*, Éditions Liana Levi, 2005, pág. 72: «Pero se puede entender bien que estos niños son portadores de hábitos y de conductas que vienen de culturas juzgadas en otras épocas inferiores a la nuestra. Una concepción que hace eco a la representación colonial insuficientemente estudiada, digerida, asumida, que deja lugar a todos los fantasmas».
6. Véase Ariane Chottin, «On n'en croit pas ses yeux», *Vacarme*, 31, primavera de 2005.
7. *Le Point*, jueves 8 de diciembre de 2005, pág. 32.
8. *Ibíd.*, pág. 32.
- * Kärcher es una marca en Francia de productos de limpieza. (*N. del t.*)
9. Pavloff, Frank, *Matin Brun*, Cheyne, 1998.
10. *Ibíd.*
11. Klemperer, Victor, *LTI, La langue du Troisième Reich*, Pocket, Albin Michel.
12. *Ibíd.*, pág. 40.
13. *Ibíd.*, pág. 40.
14. *Ibíd.*, pág. 40.
15. Lacan, Jacques, «Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines», *Mi enseñanza*, Paidós, 2007.
16. Lacan, Jacques, *ibíd.*, pág. 84.
17. Lacan, Jacques, *ibíd.*, págs. 84-85.
18. *Ibíd.*, pág. 109.
19. Lacan, Jacques, «Función y campo de la palabra y del lenguaje», *Escritos*, Siglo XXI, 20ª ed., 1998, pág. 280.
- * En francés, *jouissance* [goce] contiene la homofonía entre *jouir* [gozar] y *sens* [sentido]. (*N. del t.*)
20. Lacan, Jacques, *ibíd.*

21. «Las terapias cognitivo-conductuales creen en un lenguaje unívoco», Jacques-Alain Miller en *Mental*, número 16, pág. 146. Este lenguaje unívoco es un lenguaje no ambiguo, que puede ser utilizado de manera totalmente explícita. Es un punto de vista ciego que conduce al sujeto a un *impasse*, salvo que se limite a lo que el Otro que predica sobre su ser quiera obtener de él hasta reducirlo a un desecho. De ahí el peligro que surge cuando sus adeptos se alían con el maestro ciego.

22. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro III. Las psicosis*, Paidós, 1998, pág. 168.

23. *Ibíd.*, pág. 118.

24. Bernhard, Thomas, *La cave*, Gallimard, 1976, pág. 33.

25. *Ibíd.*, pág. 32.

26. *Ibíd.*, pág. 33.

27. *Le Point*, *op. cit.*, pág. 32.

28. Freud, Sigmund, en el prefacio al libro de August Aichhorn, *Jeunesse en souffrance*, Gedisa, 2000. Freud habla de los tres oficios imposibles: gobernar, educar y psicoanalizar.

29. Lacan, Jacques, *El triunfo de la religión*, *op. cit.*, pág. 76.

INTRODUCCIÓN

1. Rimbaud, Arthur, *Œuvre-vie*, Edición del centenario, establecida por Alain Borer. Arlea, 1991, pág. 73. [La traducción es nuestra.]

2. Perrot, Michelle, *Errances, Adolescence* n° 23, Bayard, 1994, pág. 21.

3. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Siglo XXI.

4. Wedekind, Franz, *El despertar de la primavera*, ed. 1984. Franz Wedekind hizo de esta crisis de la adolescencia una pieza teatral localizada por Freud y prologada por Lacan en ocasión de su traducción al francés.

5. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Paul Demeney du 15 mai 1871», en *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. 190.

6. Miller, Jacques-Alain, *Un comienzo en la vida*, Síntesis, 2002, pág. 13.

7. Lacan, Jacques, «Televisión», en *Autres Écrits*, Seuil, 2001, pág. 512.

8. Lacan, Jacques, «Prefacio al *Despertar de la primavera*», en *Autres Écrits*, Seuil, 2001, pág. 562.

9. Hacemos aquí uso del verbo «predicar» para designar el hecho de calificar a un sujeto de manera afirmativa y a menudo arbitraria.

10. Esta mancha negra la hemos encontrado en numerosos escritores. En Roger Munier, en su bello texto sobre Rimbaud, *J'y suis*; en *La Nouvelle Revue Française* n° 444, junio de 1990, págs. 48-50. El autor habla allí del punto de tedio que estructura toda la vida de Rimbaud, quien decía haber sido sumergido en un «agua siempre negra», lugar del «sufrimiento raro» del que habla en «Déserts de l'amour», *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. 175.

11. Freud, Sigmund, *Obras completas de Sigmund Freud*, tomo II, Biblioteca Nueva, 4ª ed., 1981.

12. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro X. La angustia*, Paidós, 2006, pág. 279.

13. Musil, Robert, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Seix Barral, 2004.

14. Rimbaud, Arthur, «Exilé ici», en *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. 336.

15. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», en *Obra poética completa*, DVD Ediciones, 2008, pág. 365.

16. En 1991, Henri Thomas, en su libro autobiográfico *Ai-je une patrie* escribe: «Tuve que mezclar en mi historia algunos de los romances de Rimbaud que me salvaron a los quince años, abriéndome mi patria escondida;

el lenguaje; esto respondía a una esperanza mucho más profunda que todos los amores». De la misma manera, en 2004, Faïza Guène da testimonio, en su libro *Kiffe Kiffe demain*, de la vida difícil de una adolescente que, en la ciudad, había dejado muy pronto la escuela, y el rol decisivo que tuvieron dos personas: su psicoterapeuta y «Hammoudi, uno de los grandes de la ciudad, que le recitaba poemas de Rimbaud que le parecían preciosos».

17. Hölderlin, Friedrich, *Fragments Thalia*, en *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1976, pág. 113.
18. Rimbaud, Arthur, citado por Alain Borer en su prefacio a *Œuvre-vie*, *op. cit.*
19. Película escrita y realizada por Abdellatif Kechiche, estrenada en 2004. Véase el capítulo 3.
20. Fifty cent, *50 Cent: Ma vie, ma vérité*, City Editions Autobiographie, enero de 2006.
21. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 1984.
22. Barthes, Roland, *Leçon*, Seuil, 1978, pág. 231.
23. Miller, Jacques-Alain, *Un comienzo en la vida*, *op. cit.*, pág. 13.

PREFACIO

1. Hölderlin, Friedrich, *Fragments Thalia*, en *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1967, pág. 114. [La traducción es nuestra.]
2. Musil, Robert, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Seix Barral, 2004.
3. Zweig, Stefan, *Compte-rendu du journal d'une adolescente*, en *Essais psychanalytiques* de Hermine Von Hug-Helmut, Payot, 1991, pág. 188.
4. Rimbaud, Arthur, «Vergüenza», en *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 251.
- * En francés, *jouissance* contiene la homofonía *joui sens* [goce sentido]. (*N. del t.*)
5. Perrot, Michelle, «La fin du charivari», en *L'Âne, Le magazine freudien*, n° 22, págs. 44-45, julio de 1985.
6. Buffon, *De l'homme*, citado por Michelle Perrot, *op. cit.*, pág. 44. [La traducción es nuestra.]
7. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio. Libro IV*.
8. Sartre, Jean-Paul, *L'idiote de la famille*, Gallimard.
9. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», en *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 365.
10. Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, págs. 489-490.
11. Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, pág. 518.
12. Freud, Sigmund, «Sobre la psicología del colegial» (1914), en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, Biblioteca Nueva, 1981.
13. Freud, Sigmund, «Contribuciones al simposio sobre el suicidio» (1910), en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, Biblioteca Nueva, 1981.
14. *Ibíd.*, pág. 1.636.
15. *Ibíd.*
16. *Ibíd.*
17. *Ibíd.*
18. Freud, Sigmund, «Sobre la psicología del colegial» (1914), en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, *op. cit.*, pág. 1.892.
19. Rimbaud, Arthur, en «Vagabundos», en *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 365.

20. Radiguet, Raymond, *Le diable au corps*, Pocket, 1998.
21. Neologismo de Lacan en *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*, Paidós.
22. Laurent, Éric, *Élucidation*, nº 3, 26 de junio de 2002.
23. Victor Hugo: «Ella tenía esta gracia fugitiva del paso que marca la más delicada de las transiciones de la adolescencia, los dos crepúsculos mezclados, el comienzo de una mujer con el fin de una niña». Citado por Alexandre Stevens en su remarcable texto «Salidas de la adolescencia», en *La Petite Girafe*, nº 13, marzo de 2001. [La traducción es nuestra.]
24. Hölderlin, Friedrich, «Carta 88 a Neufer, del 10 de octubre de 1794», en *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, pág. 323.
25. Hölderlin, Friedrich, en *Fragments Thalia, op. cit.*
26. Laplanche, Jacques, «Hölderlin et la question du père», PUF, 1961, págs. 38-39.
27. Hölderlin, Friedrich, «Carta 102 a Schiller», *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, págs. 358-359.
- * La traducción es nuestra. (*N. del t.*)
28. Laurent, Éric, *Élucidation*, nº 3, págs. 23-30.
29. *Ibíd.*
30. Sartre, Jean-Paul, Prefacio a *Aden Arabie*, P. Nizan, La Découverte y Syros Poche, París, 2002, págs. 50-51. [La traducción es nuestra.]

FUGAS Y ERRANCIAS

1. Rimbaud, Arthur, «Lo imposible», en *Una temporada en el infierno, op. cit.*, pág. 307.
2. Lacan, Jacques, «El psicoanálisis y su enseñanza», en *Escritos, op. cit.*, pág. 432.
3. La corriente de la psiquiatría universitaria francesa, que abandona la gran tradición clínica que se apoyaba en la palabra de los pacientes, y que se orienta cada vez más en las TCC, proviene de las clasificaciones del DSM retomadas por el CIE y validadas por la OMS. Estas clasificaciones elaboradas por investigadores cognitivo-conductuales están fundadas en evaluaciones y cálculos estadísticos. El uso de cálculos estadísticos enmascara problemas hasta hoy no resueltos, tanto de fiabilidad como de validez. En estas clasificaciones, no aparece nunca la cuestión del sujeto, ni de la clínica del caso, sino del consenso de los psiquiatras. Esta dictadura del consenso ha conducido a la reabsorción de la psiquiatría por el campo biológico y social. En efecto, desde la edición del DSM 3, la clínica y la psiquiatría clásicas, y los aportes del psicoanálisis, han desaparecido. La garantía científica que se persigue transforma la psicología en una cuestión de aprendizaje. La ayuda de las neurociencias y de la sociología acaba de construir una vertiente «científica» de la psiquiatría y de hacer de ella una disciplina bio-psico-social. Retomamos aquí los elementos del trabajo de Agnès Aflalo publicados en *Ornicar digital*, en mayo de 2004.
4. Rimbaud, Arthur, «Sensación», *op. cit.*, pág. 27.
5. Freud, Sigmund, «Carta a Fliess nº 46», en *Sigmund Freud. Cartas a Wilhelm Fliess*, Amorrortu, 1986.
6. Rimbaud, Arthur, «Carta a Georges Izambard, de mayo de 1871», *op. cit.*, pág. 183. [La traducción es nuestra.]
7. Rimbaud, Arthur, «Alquimia del verbo», *op. cit.*, pág. 293.
8. Lacan, Jacques, *Les nom-dupes-errent* (inédito). Lección del 13 de noviembre de 1973. [La traducción es nuestra.]

nuestra.]

9. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro V. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, 1999, pág. 103.

10. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, Paidós, 2007.

11. Lacan, Jacques, *op. cit.*

12. Lacan, Jacques, *op. cit.*

* En francés, *dit-mention* guarda la homofonía entre *dimention* [dimensión] y *ditmention* [mención del dicho].

(N. del t.)

13. Lacan, Jacques, *op. cit.*

14. Las TCC son una aplicación directa de las investigaciones universitarias. La medicina conductista, convertida hoy en la «psicología de la salud», impone la idea de que existiría una salud psíquica. Ya sea éste el ideal etológico del conductismo o el de la máquina de inteligencia artificial del cognitivismo, se trata en todos los casos de negar la dignidad del ser hablante, es decir, del ser sexuado y de la verdad de su queja.

Estas terapias son aprendizajes estandarizados, metódicos y breves, con fines de rentabilidad. Los terapeutas educadores se califican ellos mismo de pedagogos. Su tratamiento está concebido como una interacción con el individuo. Es una pedagogía que se pretende democrática y que se apoya en un «contrato terapéutico para la gestión de uno mismo». No es la eficacia de estos métodos, fundados en parte en la sugestión, lo que ponemos en duda, sino sus límites y lo que hay en su objetivo declarado que pretenda eliminar al sujeto.

15. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro X. La angustia*, Paidós, pág. 129.

16. *Ibid.*, pág. 129.

17. *Ibid.*, pág. 129.

18. Walser, Robert, *L'étang*, Mini Zoé, Editions Zoé, 1999.

19. Perrot, Michelle, «Le chevalier errant comme figure valorisante de l'errance», en *Adolescence* nº 23, *Errances*, *op. cit.*, pág. 22.

20. Cadoret, Michelle, *Le paradigme adolescent*, Dunod, 2003, pág. 26.

21. Rimbaud, Arthur, citado por Alain Borer, en *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. LXX.

22. Rimbaud, Arthur, «Alquimia del verbo», en *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 293, y en «Chanson de la plus haute tour»: «¡Ay! Que venga el tiempo en que los corazones se enamoran», en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pág. 302.

23. Rimbaud, Arthur, «Carta de Delahaye a Berrichon del 21 de agosto de 1996», citada por Borer, en *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. LXXII.

24. Rimbaud, Arthur, «Carta a Izambard del 25 de agosto de 1870», *op. cit.*, pág. 105.

25. Lacan, Jacques, *Les non-dupes-errent* (inédito), *op. cit.*, lección del 13 de noviembre de 1973.

26. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, Delirios I. Virgen necia, «El esposo infernal», *op. cit.*, pág. 422.

27. Fondane, Benjamin, *Rimbaud le Voyou*, Denöel et Steele, 1933, pág. 81.

28. *Ibid.*, pág. 68.

29. *Ibid.*, pág. 67.

30. Rimbaud, Arthur, «Iluminaciones», *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pág. 330. Philippe Sollers demuestra en su libro *Illuminations* (Robert Laffont, 2003, pág. 23) que Rimbaud no recuerda para nada la imagen piadosa de un santo de catequesis o de calendario: «De ahí esta cuestión paradójica: ¿en qué parecía Rimbaud la santidad futura? A menos que se necesite considerar otra hipótesis más radical, que consistiría en redefinir retrospectivamente la noción de santidad a partir de él. Pues, ¿qué es un santo si no es un hombre que santifica su vida?».

UNA VIDA NO SIN RIESGOS

1. Freud, Sigmund, *Obras completas de Sigmund Freud*, Biblioteca Nueva, 1981.
2. Lacadée, Philippe, «Le trouble de cognitiva», en *Mental. Revue internationale de santé mentale et psychanalyse appliquée*, nº 14, septiembre de 2004, págs. 14-19. La historia de esta chica muestra bien cómo las quemaduras que se hacía sobre el cuerpo le servían para «dar una cara a su dolor de existir».
3. Le Breton, David, *Conduites à risque*, Quadrige, PUF, 2002, pág. 30. Esta parte ha sido escrita teniendo en cuenta un trabajo de investigación llevado a cabo por Agnès Giraudel y presentado en el marco de uno de los laboratorios del CIEN en París, en 2005.
4. *Ibíd.*, pág. 30.
5. *Ibíd.*, pág. 62.
6. *Ibíd.*, pág. 15.
7. Le Breton, David, *op. cit.*, pág. 19.
8. Lacan, Jacques, «Televisión», en *Radiofonía y televisión*, Anagrama, 1977, pág. 107.
9. Le Breton, David, *op. cit.*, pág. 45.
10. Le Breton, David, *op. cit.*, págs. 23-26.
11. *Ibíd.*, pág. 20.
12. *Ibíd.*, pág. 10.
13. *Ibíd.*, pág. 29.
14. *Ibíd.*, págs. 16-17.
15. Es esencial sobre este punto recordar las declaraciones de Jacques Lacan en 1960 concernientes a la ciencia que él estudiaba entonces, a las vertientes del arte y de la religión como uno de los «términos de sublimación».
16. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*, Paidós, 1997, pág. 162.
17. Le Breton, David, *Conduite à risque*, Métailié, 2000, pág. 10.
18. *Ibíd.*, pág. 12.
19. *Ibíd.*, pág. 65.
20. *Ibíd.*, pág. 12.
21. *Ibíd.*, pág. 11.
22. *Ibíd.*, pág. 11.
23. Le Breton, David, *Passions du risque*, Métailié, 1991, pág. 11.
24. *Ibíd.*, pág. 12.
25. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*, *op. cit.*
26. *Ibíd.*, pág. 180.
27. Le Breton, David, *Conduite à risque*, *op. cit.*, pág. 9.
28. *Ibíd.*, pág. 65.
29. Lacadée, Philippe, *Le malentendu de l'enfant*, Payot Lausanne, 2003.
30. *Ibíd.*, pág. 93.
31. Le Breton, David, *Passions du risque*, *op. cit.*, pág. 119.
32. *Ibíd.*, pág. 103.
33. Le Breton, David, *Conduites à risque*, *op. cit.*, pág. 10.

34. Le Breton, David, *Passions du risque*, op. cit., págs. 22-24.
35. Lacan, Jacques, cf. capítulo siguiente.
36. Le Breton, David, ibíd., pág. 30.
37. Ibíd., págs. 35-36.

El tiempo gramatical de la transición

1. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, «Adiós», en *Obra poética completa*, op. cit., pág. 319.
2. Augé, Mac, posfacio a Michelle Cadoret, *El paradigma adolescente*, op. cit., pág. 261.
3. Utz, Peter, *Robert Walser, Danser dans les marges*, Éditions Zoé, 1998.
4. Lacan, Jacques, «Prefacio a *El Despertar de la primavera*», *Autres écrits*, Seuil, 2002, pág. 562.
5. «La mancha negra de América», en *Cahiers du cinéma* n° 583: *L'Amérique au risque des adolescents*, octubre de 2003.
6. *L'Âne*, n° 22, op. cit., pág. 45.
7. Miller, Jacques-Alain, «Cliniques ironique», en la *Cause freudienne, revue de psychanalyse*, n° 23, 1993.
8. Lacan, Jacques, «Réponses à des étudiants en philosophie», *Autres Écrits*, Seuil, 2001, pág. 209.

¿QUÉ DECIR DE LO IMPOSIBLE DEL DESPERTAR Y EL EXILIO?

1. Freud, Sigmund, «Tres ensayos sobre una teoría sexual», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, Biblioteca Nueva, 1981, pág. 1.169.
2. Lacan, Jacques, «Posición del inconsciente en el congreso de Bonneval retomado de 1960 a 1964», en *Escritos*, Siglo XXI, 1966, pág. 827. Para Lacan, si hay órgano, debe llamarse irreal, no siendo aquí lo real lo imaginario, sino más bien lo que «precede a lo subjetivo que lo condiciona por estar en contacto directo con lo real». Lacan rebautiza la libido freudiana como *lamelle* [laminilla]: «La libido es esa laminilla que desliza el ser del organismo hasta su verdadero límite, que va más allá que el del cuerpo».
3. Lacan, Jacques, «Prefacio a *El despertar de la primavera*», *Intervenciones y textos*, 2ª ed., Manantial, 1988.
4. Lacan, Jacques, *La familia*, Argonauta, 1997.
5. Rimbaud, Arthur, en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 282.
- * Neologismo que condensa *trou* [agujero] y *traumatisme* [traumatismo]. (N. del t.)
6. Thomas, Henri, *Ai-je une patrie*, Gallimard, 1991.
7. Freud, Sigmund, Prefacio al «Diario de una niña pequeña de Hermine von Hug Helmut», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, Biblioteca Nueva, 1981, pág. 2.121.
8. Stevens, Alexandre, «L'adolescence symptôme de la puberté», en *Les feuillets du courtis*, n° 15, Publicación del Campo Freudiano de Bélgica, 1998.
9. Louis-Combet, Claude, *D'île et de mémoire*, José Corti, 2004. Breve texto interesante sobre la soledad del

joven adolescente frente a las pulsiones de su sensualidad que le reenvían al silencio en que mueren las palabras.

10. Hölderlin, Friedrich, «Vocation du poète», *op. cit.*, págs. 778-779.

11. Miller, Jacques-Alain, en «À propos des structures de la psychose», en *Archives de psychanalyse: L'enfant et la psychanalyse*, Eolia, 1988-1989, pág. 13. El autor habla de *realización* de lo simbólico para designar un proceso inverso a la realización de lo simbólico. Es a partir de esta *real-ización* del cuerpo, que quiere escapar de la castración simbólica para conservar su verdadera realización, que proponemos escribir aquí: *corpo-real-izar*.

12. Hölderlin, Friedrich, *Fragment Thalia*, *op. cit.*, pág. 113. [La traducción es nuestra.]

13. *Ibid.*, pág. 113.

14. Miller, Jacques-Alain, «Du nouveau!», *Introducción a la lectura del Seminario V de Jacques Lacan*, Publicación de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano.

15. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, lección del 13 de abril de 1976, *op. cit.*

* Neologismo en el que se condensa la homofonía entre *Les noms du père* [Nombres del Padre] y les *non-dupes-errent* [los no-incautos yerran]. (*N. del t.*)

16. Lacadée, Philippe, «La demande de respect», en *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*, pág. 325.

1. Char, René, citado en «Rimbaud après Rimbaud», en *Anthologie de textes de Proust à Jim Morrison*, Textuel, 2004, pág. 21. [La traducción es nuestra.]

2. Musil, Robert, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Seix Barral, 2004, pág. 11.

3. *Ibid.*, pág. 11.

4. *Ibid.*, pág. 11.

5. *Ibid.*, pág. 12.

6. *Ibid.*, pág. 13.

7. *Ibid.*, pág. 14.

8. Laurent, Éric, en *Letterina* n° 16, Bulletin de l'ACF-Normandie, págs. 5-23, sesión del curso de Jacques-Alain Miller del 4 de diciembre de 1996. Departamento de psicoanálisis de París VIII.

9. Musil, Robert, *ibid.*, pág. 25.

10. Freud, Sigmund, «Nacimiento del psicoanálisis», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo III*, Biblioteca Nueva.

11. Musil, Robert, *ibid.*, pág. 26.

12. *Ibid.*, pág. 28.

13. *Ibid.*, pág. 29.

14. *Ibid.*, pág. 35.

15. *Ibid.*, pág. 35.

16. *Ibid.*, pág. 39.

17. *Ibid.*, págs. 46-47.

18. *Ibid.*, pág. 45.

19. *Ibid.*, pág. 46.

20. *Ibid.*, pág. 50.

21. Lacadée, Philippe, «L'adolescente entre raison et passion», en *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*, págs. 345-364.

22. Musil, Robert, *op. cit.*, pág. 65.

23. *Ibid.*, pág. 67.

24. *Ibid.*, pág. 75.

25. *Elephant*, película de Gus van Sant, 2003.
26. Laurent, Éric, *op. cit.*, pág. 45.
27. Musil, Robert, *op. cit.*, págs. 97, 100.

LAS VERSIONES MODERNAS DE «EL SUFRIMIENTO RARO»

1. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, «Adiós», en *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 319.
- * Véase la nota del traductor de la pág. 77.
- * Las siglas HIV (VIH en castellano) se confunden homofónicamente con *la chose achevée*. (*N. del t.*)
2. Leguil, François et Silvestre, Danièle, en «Psychanalystes confrontés au Sida», *Ornicar?*, nº 45, abril-junio de 1988, págs. 5-13.
3. Lacan, Jacques, «Petit discours aux psychiatres», 1967, inédito [La traducción es nuestra].
4. Lacan, Jacques, *Scilicet I*, Seuil, pág. 3.
5. Lacan, Jacques, «Clôture aux journées d'étude des cartels», 1975, *Lettres de l'École freudienne*, nº 18, 1976, pág. 268.
6. Freda, Hugo, «La toxicomanie: un symptôme moderne», en *Analytica*, nº 57, Navarin, 1989.
7. *Ibíd.*
8. *Ibíd.*
- * El autor pone de relieve la familiaridad de los términos: *joint* [porro y adjunto] y *conjoint* [cónyuge]. (*N. del t.*)
9. Lacan, Jacques, «Dos notas sobre el niño», *Intervenciones y textos II*, Manantial, 1998, pág. 55.
10. Rimbaud, Arthur, *op. cit.*, pág. 326.

LA INFLACIÓN DEL OBJETO Y LA CAÍDA DEL IDEAL

1. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, 1984, pág. 281.
2. Miller, Jacques-Alain y Laurent, Éric, en «El Otro que no existe y sus comités de ética», *La Cause freudienne, revue de psychanalyse*, nº 35, París, 1997.
3. *Ibíd.*
4. Lacan, Jacques, «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela», *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, 2000, pág. 20.
5. Miller, Jacques-Alain, «La théorie du partenaire», *Quarto*, nº 77, pág. 30. [La traducción es nuestra.]
6. Freud, Sigmund, «Tres ensayos sobre una teoría sexual», *op. cit.*, pág. 171.

7. Freud, Sigmund, «El malestar en la cultura», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo III*, Biblioteca Nueva, 1981, pág. 3.017.
8. *Ibíd.*, pág. 169.
9. Freud, Sigmund, «Contribuciones al simposio sobre el suicidio», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, Biblioteca Nueva, 1981, pág. 1.636.
10. *Ibíd.*
11. Lacan, Jacques, «Proposición sobre el psicoanalista de la Escuela», *op. cit.*, pág. 21.
12. Lacan, Jacques, «Discurso de clausura de las Jornadas sobre las Psicosis en el niño», *Revista El Analicón*, nº 3, 1987, pág. 13. «Lo que he llegado a creer, fíjese, en ese ocaso de mi vida, le dijo, es que no hay personas mayores», «Esto es lo que rubrica la entrada de un inmenso gentío en el camino de la segregación».
13. Lacan, Jacques, «Radiofonía», *Radiofonía y Televisión*, Anagrama, 1977, pág. 58.
14. Marx, Karl, *El Capital*, Libro I, tercera sección, capítulo VII.
15. Lacan, Jacques, «Radiofonía», *op. cit.*, págs. 58-59.
16. Miller, Jacques-Alain, *El partenaire síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Paidós, 2008, pág. 389.
17. *Ibíd.*, pág. 16.
18. Miller, Jacques-Alain, Comentario a *La Tercera*, France Culture, 7 de abril de 2001, en ocasión del centenario de Jacques Lacan.

PUNTO DESDE DONDE» Y ESCRITURA

1. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *op. cit.*, pág. 278.
2. Walser, Robert, *Institut Benjamenta, L'imaginaire*, Gallimard, 1960, pág. 209. [La traducción es nuestra.]
3. Walser, Robert, *Le commis*, Gallimard, 1985, pág. 23. [La traducción es nuestra.]
- * La palabra *perspective* en francés contiene la homofonía con *père* en su primera sílaba. (*N. del t.*)
4. Hölderlin, Friedrich, «Carta a Nathanael Kostlin Diacre en Nürtingen», *op. cit.*, pág. 16. [La traducción es nuestra.]
5. Lacadée, Philippe, *op. cit.*, págs. 337-338.
6. IAM 2000, «Petit frère», en *Le rap français*, Jean-Claude Terrier, La Table Ronde, 2000.
7. Snipper, canción «Sin referentes paternos», en *Addenda 4* del presente libro.
8. Rimbaud, Arthur, «Les déserts de l'amour», *Avertissements*, *op. cit.*, pág. 185.
9. Dostoievski, Fiodor, *El adolescente*, Bruguera, 1974.
10. Freud, Sigmund, «Carta a la doctora Hermine von Hug-Hellmuth», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, Biblioteca Nueva, 4ª edición, Madrid, pág. 2.121.
11. Lejeune, Philippe, *op. cit.*, pág. 7.
12. Aguéev, M., *Roman avec cocaïne*, Belfond, 2003.
13. Lejeune, Philippe, *op. cit.*, pág. 7.
14. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Georges Izambard, 2 novembre 1876», en *Œuvre*, *op. cit.*, pág. 165.
15. Rimbaud, Arthur, «El durmiente del valle», en *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 99.

16. Bonnefoy, Yves, *Rimbaud, Écrivains de toujours*, Seuil, 1961, pág. 108.
17. Walser, Robert, *Le brigand*, Folio, Gallimard, 1994, pág. 64. [La traducción es nuestra.]
18. Walser, Robert, *Le territoire du crayon*, Microgramas de Peter Utz, Edition Zoé, 2003. Walser habla allí de su modo de escritura miniaturizada con el bolígrafo en pequeños trozos de papel. [La traducción es nuestra.]
19. Walser, Robert, *op. cit.*, pág. 53. [La traducción es nuestra.]
20. Walser, Robert, *Institut Benjamenta, op. cit.*, pág. 234.
21. Walser, Robert, *Le Commis, op. cit.*, págs. 21-23. [La traducción es nuestra.]

UNA TRADUCCIÓN POSIBLE DEL DESASOSIEGO Y DE LA ANGUSTIA DEL ADOLESCENTE

1. Paulhan, Jean, *La peinture moderne et le secret mal gardé*, Envois, L'échoppe, 1991. [La traducción es nuestra.]
2. Musil, Robert, *op. cit.*, pág. 120.
3. *Ibíd.*, pág. 122.
4. *Ibíd.*, pág. 127.
5. *Ibíd.*, pág. 135.
6. *Ibíd.*, pág. 138.
7. *Ibíd.*, pág. 142.
8. *Ibíd.*, pág. 144.
9. *Ibíd.*, pág. 148.
10. *Ibíd.*, pág. 148.
11. *Ibíd.*, pág. 154.
12. *Ibíd.*, pág. 163.
13. *Ibíd.*, pág. 176.
14. *Ibíd.*, pág. 181.
15. *Ibíd.*, pág. 182.
16. *Ibíd.*, pág. 183.
17. *Ibíd.*, pág. 187.
18. *Ibíd.*, pág. 195..
19. *Ibíd.*, pág. 197.
20. *Ibíd.*, pág. 197.
21. *Ibíd.*, pág. 202.
22. *Ibíd.*, pág. 203.
23. *Ibíd.*, pág. 209.
24. *Ibíd.*, pág. 214.
25. *Ibíd.*, pág. 228.
26. *Ibíd.*, pág. 229.
27. *Ibíd.*, pág. 232.

- 28. [Ibíd.](#), pág. 233.
- 29. [Ibíd.](#), pág. 233.
- 30. [Ibíd.](#), pág. 238.

LA TRADUCCIÓN DEL SUFRIMIENTO DE UNA JUVENTUD GRACIAS A LA PRESENCIA DEL PSICOANALISTA

- 1. Leiris, Michel, *Brisées*, Mercure de France, 1966, pág. 102. [La traducción es nuestra.]
- 2. Aichhorn, August, *Jeunes en souffrance*, Éditions du champ social, 2000, pág. 27. [Hay trad. cast.: *Juventud desamparada*, Barcelona, Gedisa, 2006.]
- 3. [Ibíd.](#), pág. 137.
- 4. [Ibíd.](#), pág. 19.
- 5. [Ibíd.](#), pág. 48.
- 6. Freud, Sigmund, «Tres ensayos de teoría sexual», *op. cit.*
- 7. [Ibíd.](#), pág. 49.
- 8. [Ibíd.](#), pág. 48.
- 9. [Ibíd.](#), pág. 207.
- 10. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro X. La angustia*, *op. cit.*
- 11. [Ibíd.](#)
- 12. Musil, Robert, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, *op. cit.*, pág. 176.

EL DESPERTAR DE LA PROVOCACIÓN LENGUAJERA Y EL EXILIO DEL SENTIDO COMÚN

- 1. Rimbaud, Arthur, *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. 458.
- 2. Rousseau, Jean-Jacques, «Sus ojos, estos órganos del alma, que no han dicho nada hasta ahora, encuentran un lenguaje y la expresión; un fuego les anima, sus miradas más vivas cobran entonces una santa inocencia, no tienen ya su primera imbecilidad; siente ya que puede decir mucho, empiezan a saber besarlos y rugir; se vuelve sensible antes de saber lo que siente, está inquieto sin razón alguna», *op. cit.*, pág. 490. [La traducción es nuestra.]
- 3. Labov, William, *Le parler ordinaire*, Éditions Minuit, 1933, pág. 403. «Inspirándose en *The dozens*

americanos, pullas o injurias por las cuales los sujetos demuestran una agilidad verbal extraordinaria que no les sirve para nada para la adquisición de un saber escolar...». [La traducción es nuestra.]

4. Expresión de las chicas de ciudad.

5. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XII. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, que permite situar los cuatro discursos que sostienen el vínculo social.

6. El CIEN, Centro Interdisciplinar sobre el Niño, estudia las diferentes modalidades de discurso en las que estos adolescentes se inscriben.

* *Rejouissante* contiene *jouissante* [gozante]. (N. del t.)

7. Expresión de Lydia en *L'Esquive*, que Lacan había empleado en su *Seminario XX. Encore*, Seuil, 1975. Lacan decía, después de haber evocado el trabajo de Jean Paulhan sobre la experiencia del proverbio (L'Échoppe, 1993), esto: «En efecto, podemos darnos cuenta, en los márgenes de la función proverbial, de que la significación es algo que se abanica, si me permiten este término, del proverbio a la locución».

8. Cécile Ladjali enseña desde hace varios años en el Lycée Evariste-Galois de Noisy-le-Grand.

9. *Télérama*.

10. Bentolila, Alain, *Tout sur l'École*, Odile Jacob, 2004, pág. 18. Para Bentolila esta palabra, *bufón*, no tiene nada que ver con el uso de una palabra antigua. Es una palabra reciclada, utilizada para designar todo aquello que de la conducta de un individuo parece negativo. Ya no tiene ningún sentido, participa de una amnesia semántica como *divertido*, *serio*. Bentolila se sirve de estos ejemplos para ilustrar su tesis de la inseguridad lingüística debida a la generación de guetos sociales.

11. Director del colegio en Bobigny, véase *Terre du CIEN*, n° 14.

* *Kiffe* significa «amar» en el argot de los jóvenes a los que se hace referencia. (N. del t.)

12. Autenticidad reivindicada por los jóvenes en las conversaciones propuestas en el marco del CIEN, en *Le malentendu de l'enfant*: «Una conversación en una clase de cuarto», págs. 400-411.

13. Cherfi, Magyd, *Livret de famille*, Actes Sud, 2004, y Guène Faiza, *Kiffe kiffe demain*, Hachette, 2004. [La traducción es nuestra.]

14. Laurent, Éric, «Du langage public au langage privé, topologie du passage», en *La Cause freudienne, revue de psychanalyse*, n° 58, 2004, Navarin, pág. 116.

* Véase nota del traductor de pág. 147.

* Véase nota del traductor en pág. 147. (N. del t.)

1. Tolstói, Lev, *Enfance. Adolescente. Jeunesse*, Folio, Gallimard, 1960, pág. 174. [La traducción es nuestra.]

2. Rimbaud, Arthur, *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 73.

3. Lacan, Jacques, op. cit., pág. 109.

4. Rimbaud, Arthur, op. cit., págs. 183, 188.

5. *Télérama*.

6. Rimbaud, Arthur, «Démocratie», op. cit., pág. 373. «Masacramos las revueltas lógicas».

7. Rimbaud, Arthur, «Délires», «Alquimia del verbo», en *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 293.

8. Rimbaud, Arthur, «Ouvriers», op. cit., pág. 343. «La ciudad, con su humo y sus ruidos de los oficios, nos acompañaba muy lejos en los caminos».

9. Char, René, *Fureur et mystères*, Gallimard, 1966.

10. Fondane, Benjamin, op. cit., pág. 67.

11. Rimbaud, Arthur, «Mala sangre», *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 271.

* El autor juega con la homofonía entre *interdire* [prohibir] y *inter-dire à plusieurs* [decirse entre varios]. (N.

del t.)

12. Stevens, Alexandre, «L'adolescence symptôme de la puberté», en *Les feuillets du courtail*, nº 15, Publicación del Campo Freudiano en Bélgica, 1998.

13. Rimbaud, Arthur, La bella expresión de Rimbaud, pág. 188: «Todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura; él busca por él mismo», no debe hacernos olvidar que estos momentos llamados «de locura» representan para algunos el modo de entrar en la psicosis.

14. Aichhorn, August, *op. cit.*, cap. II.

ADDENDA 1

1. Conferencia pronunciada en Saint-Nazaire el 1 de febrero de 2005.

2. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», *op. cit.*, pág. 365.

3. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, *op. cit.*, pág. 263. «¡Qué vida! La verdadera vida está ausente. No estamos en el mundo».

4. *Ibíd.*, pág. 422.

5. Rimbaud, Arthur, «Lettre de Rimbaud à Théodore de Banville du 24 mai 1870», en *Œuvre-vie*, pág. 73.

6. Baudelaire, Charles, Sexto poema en prosa: «Cada uno su quimera», en «Pequeños poemas en prosa. *Le spleen de Paris*». *Poesía completa*, Espasa, 2000, pág. 559.

7. Lacan, Jacques, «Homenaje a Marguerite Duras. Del rapto de Lol V Stein», *Intervenciones y textos II*, *op. cit.*, págs. 65-66.

8. Miller, Jacques-Alain, emisiones del mes de junio en France Culture, 2004.

9. Musil, Robert, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, *op. cit.*

10. *L'Esquive*, película de Abdelatif Kechiche, enero de 2004.

11. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, *op. cit.*

12. Lacan, Jacques, «Prefacio a *El despertar de la primavera*», *Intervenciones y textos II*, *op. cit.*, pág. 109.

13. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, *op. cit.*

14. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Georges Izambard, mai 1871», en *Œuvre-vie*, pág. 183.

15. Rimbaud, Arthur, en *Œuvre-vie*, págs. 183-184. [La traducción es nuestra.]

16. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, *op. cit.*

17. Rimbaud, Arthur, «Alquimia del verbo», *Una temporada en el infierno*, *op. cit.*, pág. 293.

18. Rimbaud, Arthur, en *Œuvre-vie*, *op. cit.*

19. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, *Obra poética completa*, *op. cit.*, pág. 263.

20. Guène, Faïza, *Kiffe Kiffe demain*, Hachette, París, 2004.

21. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, *op. cit.*

22. *La Marche de l'empereur*, película dirigida por Luc Jacquet y Yves Darondeau.

23. Fondane, Benjamin, *Rimbaud le voyou*, col. Le Regard littéraire, Éditions Complexe, 1990.

24. Rolland de Renéville, André, *Rimbaud le voyant*, 1929, reedición Le Grand Souffle, 2004.

25. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, *op. cit.*

26. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Georges Izambard, mai 1871», en *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. 183.

27. Rubi, Stéphanie, *Les «crapuleuses», ces adolescentes déviantes*, Le Monde, PUF, 2005.

28. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Georges Izambard, mai 1871», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 183.
29. Rimbaud, Arthur, «El herrero», en *Obra poética completa*, op. cit., pág. 51.
30. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», op. cit., pág. 365.
31. Laboratorio del CIEN en el colegio Pierre Sémar en Bobigny.
32. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Georges Izambard, 25 août 1870», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 183.
33. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 185.
34. Freud, Sigmund, «La novela familiar del neurótico», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II*, op. cit., pág. 1.361.
35. *Ibid.*, pág. 158.
36. *Ibid.*, pág. 157.
37. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 190.
38. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Ernest Delahaye, 5 février 1875», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 458.
39. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 263.
40. Laboratorio del CIEN, *La apuesta por la conversación*.
41. Barthes, Roland, *Leçon*, Seuil, 1978, pág. 21.
42. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», en *Obra poética completa*, op. cit., pág. 365.
43. *Ibid.*, pág. 430.
44. Rimbaud, Arthur, «Lettre à Paul Demeny, août 1871», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 240.
45. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», en *Obra poética completa*, op. cit., pág. 349.
46. *Ibid.*, pág. 340.
47. Rossetto, Joseph, *Une école pour les enfants de Seine-Saint-Denis*, L'Harmattan, 2004.
48. Bentolila, Alain, *Tout sur l'école*, Odile Jacob, 2005.
49. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXIII. El Sinthome*, op. cit., pág. 131.
50. Freud, Sigmund, «Carta a Fliess nº 46», *Sigmund Freud. Correspondencia con Wilhelm Fliess*, op. cit.
51. Rimbaud, A., «Sensación», en *Obra poética completa*, op. cit., pág. 27.
52. Véase Addenda 4.
53. Perrot, Michelle, *Revue de l'adolescence*, nº 23, Bayard, 1944, pág. 22.
54. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 263.
55. Rimbaud, Arthur, «Chanson de la plus haute tour», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 432.
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, pág. 423.
58. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXI. Les non-dupes-errent* (inédito). Clase del 13 de noviembre de 1973, pág. 9
59. Rimbaud, Arthur, en «Lettre à Georges Izambard, 25 d'août 1871», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 105.
60. Rimbaud, Arthur, en «Lettre à Paul Demeny, août 1871», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 240.
61. Rimbaud, Arthur, en «Lettre à Georges Izambard, 2 novembre 1870», en *Œuvre-vie*, op. cit., pág. 165.
62. Neologismo creado por Lacan el 4 de noviembre de 1971 en su seminario El saber del psicoanalista.
- * El autor utiliza el juego homofónico de Lacan entre *jouissance* [goce] y *joui-sens* [goce-sentido]. (N. del t.)
63. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit.
64. Miller, Jacques-Alain, «Introducción a la lectura del Seminario V de Jacques Lacan», op. cit.
65. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XXI. Les non-dupes-errent*, op. cit., pág. 10.
66. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 307.

67. Lacan, Jacques, en «A propósito de la causalidad psíquica», en *Escritos*, Siglo XXI, 1998, pág. 177.
68. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 285.
69. Fondane, Benjamin, op. cit., pág. 81.
70. Ibíd., pág. 68.
71. Ibíd., pág. 67.
72. Rimbaud, Arthur, «Infancia», en *Una temporada en el infierno*, op. cit., pág. 330.
73. Lacan, Jacques, «Discurso a los católicos», en *Le triomphe de la religion*, Seuil, 2005, pág. 76.
74. Quignard, Pascal, *Sordidissimes*, Grasset, 2005, pág. 44.
75. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro X. La angustia*, op. cit., pág. 279.
76. Freud lo pone de manifiesto en un prefacio que había hecho en 1927 para el libro de August Aichhorn, *Jeunes en souffrance*, Éditions Champ social, 2000.
- * Véase nota del traductor de pág. 147.
77. Bégaudeau, François, *Entre les murs*, Verticales, Gallimard, 2006.
78. Pascal, Blaise, *Les Pensées*, Seuil, pág. 509.
79. Faïza, Guène, *Kiffe-Kiffe demain*, op. cit.
80. Sobre todo si se le dice que no es más que una mancha por limpiar.
81. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XVII, El reverso del psicoanálisis*, op. cit.
82. Lacan, Jacques, *Seminario XX. Aun*, Paidós, Buenos Aires, 1988.
- * La traducción es nuestra. En francés: *Centre d'Éducation Fermée*. (N. del t.)
- * *Motérialisme* es un neologismo de Lacan que condensa *mot* [palabra] y *matérialisme* [materialismo]. (N. del t.)
83. Lacan, Jacques, «Conferencia en Ginebra sobre el síntoma», *Intervenciones y textos*, 2ª ed., Manantial, 1988.
84. Lacan, Jacques, «Televisión», *Radiofonía y Televisión*, op. cit., págs. 110-111.
- * El autor juega con la homofonía entre *tache* [mancha] y *tâche* [trabajo]. (N. del t.)
- * La homofonía aquí es triple: *tache* [mancha], *tâche* [trabajo] y *attache* [amarre]. (N. del t.)
- 85.Cuál fue nuestra sorpresa cuando nos pusimos a hablar de limpiar a lo Kärcher.

ADDENDA 2

1. Laboratorio de investigación interdisciplinar de Bobigny: *El consejo de docentes*, bajo la responsabilidad de Joseph Rossetto, director del colegio y de Philippe Lacadée, con Ariane Chottin (psicóloga clínica y escritora) y Valérie Guidoux (escritora que, para cada una de las reuniones de este laboratorio, redactó las actas, sin las cuales este trabajo no habría podido hacerse).

2. Henri, Catherine, «Question de mot», en *Un professeur sentimental*, P.O.L., 2005, págs. 67-72. Ella explica allí muy bien la importancia para ella de la palabra *profesor* en relación con la de *docente*, precisando que ella no se reconocía en la de profesor. Aquí, ella denuncia la lengua perezosa y vulgar, vehículo de una familiaridad despreciativa, una especie de mutilación simbólica que no está lejos de una denegación del Otro y signo de la caída de su autoridad. Ahí está lo que debemos dejar, la autoridad de la lengua (véase Addenda 3).

- * El autor juega con la homofonía entre *maux* [males] y *mots* [palabras]. (N. del t.)
3. Lacan, Jacques, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», *Escritos, op. cit.*, pág. 291.
4. Laboratorio creado en 2002 a partir de la demanda de Joseph Rossetto, director del colegio Pierre Sémar de Bobigny.
5. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XX. Aún*, Paidós, 1998, pág. 70.
6. Rimbaud, Arthur, en *Œuvre-vie, op. cit.*, pág. 458. «Vapuleo la lengua con frenesí».
7. Rimbaud, Arthur, «Lettres à Georges Izambard des 13 et 14 mai 1871», en *Œuvre-vie, op. cit.*, pág. 183.
8. Freud, Sigmund, «Para introducir la discusión sobre el suicidio», en *Obras completas de Sigmund Freud, op. cit.*
9. Expresión de Joseph Rossetto, en *Une école pour les enfants de Seine-Saint-Denis*, L'Harmattan, 2004, y que es diferente de lo que dice el lingüista Bentolila en su libro *Tout sur l'école*.
10. Henri, Catherine, «Es siempre la elipse la que me cautiva, lo que no se da a ver, sino a adivinar, a imaginar, a construir», «Cuestión de palabra» [la traducción es nuestra], en *Un professeur sentimental, op. cit.*, pág. 70.
11. Diamant, Carole, *École, terrain miné*, Liana Levi, 2005, pág. 26.
- * Expresión francesa para referirse a retroactivamente. (N. del t.)
12. Freud, Sigmund, «Sobre la psicología del colegial» y «Contribución para un simposio sobre el suicidio», en *Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II, op. cit.*
13. Henri, Catherine, *Un professeur sentimental, op. cit.*
14. Expresión de un alumno de Marianne Bourineau, en *Le Pari de la conversation*, folleto nº 3, 2000-2001.
15. Henri, Catherine, «Prière de rentrée», *op. cit.*, pág. 13.
16. Diamant, Carole, *op. cit.*, pág. 35.
17. Lacan, Jacques, Columbia University, Auditorium School of International Affairs 1-12-1975, en *Scilicet*, 6/7, Seuil, 1976, pág. 44
18. Diamant, Carole, *op. cit.*, pág. 37.
19. Henri, Catherine, *De Marivaux et du Loft*, P.O.L., 2003, pág. 86.
20. Henri, Catherine, *Un professeur sentimental, op. cit.*, pág. 29.
21. Rimbaud, Arthur, «Lettres à Georges Izambard du 13 mai 1871», en *Œuvre-vie, op. cit.*, pág. 183.
22. Diamant, Carole, *op. cit.*, pág. 36.
23. *Le pari de la conversation*, tres folletos, 1999-2001.
- * El autor juega con la homofonía entre *récréation* [recreo] y *création* [creación]. (N. del t.)
24. Freud, Sigmund, «Prefacio al libro de August Aichhorn», *Jeunesse en souffrance*, Les éditions du champ social, 2000.
25. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro X. La angustia, op. cit.*
26. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis, op. cit.*
27. *Ibid.*, pág. 31 y págs. 191-208. En este seminario, Lacan sitúa los cuatro discursos que hacen de vínculo social para un sujeto y demuestra su utilidad en relación con las tres profesiones imposibles de las que Freud había hablado: gobernar, educar, psicoanalizar. Con el discurso de la histérica, el del amo, el de la universidad y el del analista, y la manera lógica con la que Lacan articula sus lugares, nos ayuda a situar mejor nuestra acción en el campo social, fijándonos cómo estos cuatro discursos tienen ahí sus funciones. «Los discursos de los que se trata no son otra cosa que la articulación significativa, el aparato, del que la presencia misma, el estatus existente, domina y gobierna todo lo que puede surgir como palabras. Éstos son discursos sin la palabra, la cual viene a

alojarse allí enseguida». Este seminario nos es de una gran utilidad en nuestra acción en el seno de los laboratorios de investigación interdisciplinaria, para dar cuenta de la parte de imposible que estos discursos revelan y con el que nos confrontamos en las tres profesiones imposibles descritas por Freud.

28. François Bégaudeau describe muy bien cómo, en tanto que profesor de francés, no retrocede ante la manera de hablar de sus alumnos: haciéndoles frente en el uso de las palabras, exigiendo de ellos que se expresen de manera correcta, incluso para que digan su insoportable: «No se dice insultar calificando de putas... se dice simplemente insultar... o tratar de...»; él actúa así hasta que esas chicas al final argumentan que, en el fondo, el sentido de la palabra *puta* no era del todo el sentido común, de ahí el malentendido de ese enfrentamiento. Para ellas, *puta* quería decir «prostituida» y por eso se sentían insultadas. En *Entre les murs*, Éditions Verticales, Gallimard, 2006, págs. 77-87. [La traducción es nuestra.]

29. Henri, Catherine, *De Marivaux et du Loft*, *op. cit.*, pág. 41.

30. *Ibid.*, pág. 47.

31. *Le Pari de la conversation*, *op. cit.*

32. Lacan, Jacques, «Conferencia en Ginebra sobre el síntoma», *Intervenciones y textos II*, *op. cit.*, pág. 12.

33. Bentolila, Alain, *Tout sur l'école*, *op. cit.*

34. *Ibid.*, pág. 15: «¿Cómo combatir la incapacidad de poner en palabras su pensamiento?»; pág. 14: «No serán buenos en nada si son incapaces de poner en palabras suyas un saber que permanecerá para siempre como el de otros»

* El autor juega con la homofonía entre *souci* [cuidado, preocupación] y *social* [social]. (*N. del t.*)

35. Jacques Lacan lo explica así de manera muy simple en una conferencia en la Universidad de Yale, el 24 de noviembre de 1975: «Eso consiste en que, en el momento en que alguien se considera bastante preparado para osar ser analista, pueda confesarle a una persona de su generación, —a un igual, no a su maestro o su seudomaestro— qué es aquello que le ha dado el temple suficiente para tratar pacientes en nombre del análisis», *Scilicet*, 6/7, Seuil, pág. 15. [La traducción es nuestra.]

36. Véase Addenda 3: «La autoridad de la lengua».

37. Conversación reproducida en el anexo del libro *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*

38. Einstein, Albert, «Généralités sur l'école, Science, Ethique, Philosophie», en *Œuvres Choisies*, tomo 5, Seuil, CNRS 1991, págs. 205-207.

39. Lacadée, Philippe, «La gourmandise du surmoi», en *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*

40. Tesis que desarrolla Lacan en *El Seminario. Libro VII. La ética del psicoanálisis*, *op. cit.*

ADDENDA 3

1. Rimbaud, Arthur, «Los desiertos del amor», en *Œuvre-vie*, *op. cit.*, pág. 175.

2. Lacan, Jacques, *La familia*, *op. cit.*, pág. 17.

3. *Ibid.*, pág. 24.

4. *Ibid.*, pág. 25.

5. *Ibid.*, pág. 25.

6. *Ibid.*, pág. 27.

7. *Ibid.*, pág. 60.

8. Ibíd., pág. 59.
9. Ibíd., pág. 60.
10. Ibíd., pág. 60.
11. Rimbaud, Arthur, *Una temporada en el infierno*, op. cit.
12. Lacadée, Philippe, expresión de Martine Matteudi Gorrech en *Le malentendu de l'enfant*, op. cit., pág. 384.
13. Leguil, François, «L'heur de l'autorité», en *Elucidation*, nº 3, págs. 18-21.
14. Kojève, Alexandre, *La notion de l'autorité*, Gallimard, 2004, pág. 50.
15. Recuerdo aportado por Freud en *La interpretación de los sueños*.
16. Lacan, Jacques, «Observación sobre el informe de Daniel Lagache», *Escritos*, op. cit., pág. 646.
17. Freud, Sigmund, *Malestar en la cultura*, op. cit.
18. Ibíd., pág. 88.
19. Lacan, Jacques, «Televisión», op. cit.
20. Freud, Sigmund, *Malestar en la cultura*, op. cit.
21. Ibíd., pág. 87.
22. Ibíd., pág. 87.
23. Ibíd., pág. 81.
24. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XVI. De un Otro al otro*, Paidós, 2009.
25. Lacan, Jacques, «Le malentendu», 1980, en *Ornicar?*, nº 22-23, Lyre, 1981, págs. 11-14. [La traducción es nuestra.]
26. Leguil, François, «L'heur de l'autorité», op. cit., págs. 18, 21.
27. Lacan, Jacques, «Conférence aux Américains, Columbia University», 1 de diciembre de 1975, en *Scilicet*, 6/7, Seuil, 1976, pág. 47.
28. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., pág. 61.
29. Lacan, Jacques, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», op. cit., pág. 291.
30. Leiris, Michel, «...reusement», en *Brisures*, en *La règle du jeu*. Tomo I. Gallimard, 1990., pág. 11
31. Ibíd., pág. 11.
32. Ibíd., pág. 12.
33. *La règle du jeu* reúne cuatro libros de Michel Leiris: *Biffures*, *Fourbis*, *Fibrilles*, *Frêle bruit*.
34. Ibíd., pág. 12.
35. Ibíd., pág. 12.
36. Ibíd., pág. 12.
37. Ibíd., pág. 12.
- * La traducción de los pasajes de *Biffures* es nuestra.
38. Ibíd., pág. 12.
39. Lacan, Jacques, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», op. cit., pág. 287.
40. Greg, T., «Quinze bonnes raisons de croire en l'avenir du hip-hop», en *Art presse, Territoires du hip-hop*, diciembre de 2000, Hors série, pág. 94.
41. Discurso del ministro del Interior que desencadenó una violencia urbana en noviembre de 2005, en las ciudades gueto de donde emergió el hip-hop en Francia, hace más de veinte años.
42. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XX. Aún*, op. cit.
43. Lacan, Jacques, *El Seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*, op. cit.

44. *Ibid.*, pág. 100.
45. *Ibid.*, pág. 108.
46. Lacan, Jacques, «Televisión», *op. cit.*, pág. 509.
47. Lacadée, Philippe, *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*, págs. 107-125.
48. Kafka, Franz, *La lettre au père*, Ombres, París, 1994, pág. 24.
49. *Ibid.*, pág. 27.
50. *Ibid.*, pág. 33.
51. Freud, Sigmund, «La novela familiar del neurótico», *op. cit.*
52. Fernando Jr, S.H., *The new beats: culture, musique et attitudes du hip-hop*, Éditions Kargo, 2000, pág. 372.
53. Citado en *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*, pág. 332.
54. Arendt, Hannah, *Crise de la culture*, Folio, Gallimard, 1972. [Hay trad. cast.: *Crisis de la Cultura: Ejercicios de pensamiento político*, Madrid, Trotta, 1972.]
55. Conversación en *Le malentendu de l'enfant*, *op. cit.*, págs. 399-411.
56. Lacan, Jacques, citado por François Leguil, *op. cit.*
57. Einstein, Albert, «Généralités sur l'école, Science, Ethique, Philosophie», *op. cit.*, págs. 205-207.
58. *Ibid.*, pág. 206.
- * El autor juega con la homofonía entre *père* [padre] y *perspective* [perspectiva]. (*N. del t.*)
59. Rimbaud, Arthur, «Vagabundos», en *Obra poética completa*, *op. cit.*
60. Arendt, Hannah, «Crisis de la educación», en *Crisis de la autoridad*, *op. cit.*

ADDENDA 4

1. «Sans (re) pères», canción del grupo Sniper.
2. Texto de Akhenaton del grupo IAM, de 1991, que nos describe de la mejor manera la condición de estos niños convertidos ellos mismos en objetos de consumo.
3. Suprême NTM, Joey Starr y Kool Echen tienen una actitud de provocación llevada al extremo, pero este texto de 1995 habla de la condición de objetos dejados en el abandono de estos jóvenes de ciudad, y ese tunel negro que encarna la delicada transición de la adolescencia.
4. Oxmo Puccino está considerado como uno de los más originales, de los más creativos de los raperos franceses. Posee un verdadero talento de poeta, que le sirve para escribir de la mejor manera en este texto de 1991 esta condición del niño solo, asentado en la soledad de su goce.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:

www.rbalibros.com

Índice

PREFACIO MODIFICAR EL USO DEL SUJETO	5
INTRODUCCIÓN	13
I. LA MÁS DELICADA DE LAS TRANSICIONES	18
FUGAS Y ERRANCIAS	30
UNA VIDA NO SIN RIESGOS	42
EL TIEMPO GRAMATICAL DE LA TRANSICIÓN	52
II. EL DESPERTAR Y EL EXILIO	55
¿QUÉ DECIR DE LO IMPOSIBLE DEL DESPERTAR Y DEL EXILIO?	57
LA LECCIÓN DE MUSIL	65
LAS VERSIONES MODERNAS DE «EL SUFRIMIENTO RARO»	74
LA INFLACIÓN DEL OBJETO Y LA CAÍDA DEL IDEAL	87
III. TRADUCCIONES E INVENCIONES	93
«PUNTO DESDE DONDE» Y ESCRITURA	95
UNA TRADUCCIÓN POSIBLE DEL DESASOSIEGO Y DE LA ANGUSTIA DEL ADOLESCENTE	101
LA TRADUCCIÓN DEL SUFRIMIENTO DE UNA JUVENTUD GRACIAS A LA PRESENCIA DEL PSICOANALISTA	109
EL DESPERTAR DE LA PROVOCACIÓN LENGUAJERA Y EL EXILIO DEL SENTIDO COMÚN	114
CONCLUSIÓN	128
ADDENDA 1. APREMIADO YO POR ENCONTRAR EL LUGAR Y LA FÓRMULA	133
ADDENDA 2. HACER SUS CLASES EN LA ESCUELA	167
ADDENDA 3. LA AUTORIDAD DE LA LENGUA O LA AUTORIDAD PUESTA EN TENSIÓN POR LA SUBVERSIÓN CREADORA	189
ADDENDA 4	203
SIN REFERENTES PATERNOS, DE SNIPER	205
PETIT FRÈRE, DE IAM	207
HERMANO PEQUEÑO, de IAM	208
QUI PAIERA LES DÉGATS?, DE SUPRÊME NTM	212
QUIÉN PAGARÁ LAS PÉRDIDAS, DE SUPRÊME NTM	213

ENFANT SEUL, D'OXMO PUCCINO	217
EL NIÑO SOLO, DE OXMO PUCCINO	218
BIBLIOGRAFÍA	223
NOTAS	232