

Las formas de terminar y de no terminar la juventud

Merece la pena analizar las razones por las cuales la rama de la sociología dedicada a la juventud se decanta por su «final» frente a otras cuestiones. ¿A qué se debe esta cuasi obsesión por saber lo que limita la salida de la juventud? ¿Quizá simplemente porque esta entrada en la edad adulta se ha convertido en algo problemático puesto que, contrariamente a lo que sucede en las sociedades «globalistas», no existe ningún ritual de paso que se pueda tomar como indicador irrefutable de la entrada en la edad adulta? Por ejemplo, el matrimonio sigue siendo significativo a título individual –tanto los hombres como las mujeres pueden contraerlo como quieran a lo largo de su vida– sin que marque necesariamente la entrada en la vida conyugal y sin que se viva como una de las salidas de la juventud. Ninguna persona en Francia sostiene que una persona que viva con otra sin casarse sea menos madura que una persona casada. Esta confusión de las fronteras entre las edades, incluso de la noción de edad, determina en gran medida el hecho de que la sociología de la juventud se centre en «el final», retome ciertas preguntas formuladas por los individuos y los grupos y se haga eco de sus inquietudes. La tesis de este artículo, para dar cuenta de las dificultades que conlleva finalizar la juventud, se basa en la teoría del individualismo y de la individualización en las sociedades modernas avanzadas (Giddens, 1991) (Beck, Beck-Gernsheim, 2002) (Singly, 2005). En nuestro caso, en el marco de la segunda modernidad –periodo que, desde la década de 1960, rompe con la mayor parte de los frenos que existían durante el periodo de la primera modernidad para contener en especial la expresión del individualismo (Wagner, 1996; Beck, 2001)–, todos los individuos deben estar «individualizados»; es decir, deben demostrar ciertas competencias «personales». Entre estas últimas, se pueden distinguir tres: la primera es la de una cierta desafiliación necesaria frente a los padres; la segunda consiste en una cierta coherencia entre las dos dimensiones del proceso de individualización, la independencia y la autonomía y, por último, la tercera es la de una formación permanente del yo, imperativo contrario a la concepción clásica de la edad adulta. El efecto que tiene la combinación de estas tres exigencias es el de conducir a cada uno a no terminar sino de manera parcial con la juventud, incluso una vez alcanzada la edad adulta.

Salir de la infancia y de la juventud poniendo distancia con el vínculo de la filiación

El proceso de individualización se basa necesariamente en una cierta «desafiliación», en un distanciamiento de la definición del yo como «hijo» o «hija» y en el derecho al inventario de la herencia y de la transmisión (Singly de, 2000b). Esta separación es visible con la evidencia para la gran mayoría de los habitantes del mundo occidental del rechazo al matrimonio

«acordado» y aún más hacia el matrimonio «obligado». El amor ha impuesto de forma progresiva sus normas sobre la institución del matrimonio y ha desestabilizado su sentido casi universal; es decir, el hecho de que sea una alianza entre dos linajes familiares. Ahora bien, la invención del amor cortés, de la fantasía amorosa –como demuestran *Tristán e Isolda*– no tiene sentido sino con la formación de una concepción dual de la identidad. Un individuo siempre es «hijo de» o «hija de» sin que esta dimensión estructure en lo sucesivo la totalidad de su existencia con el fin de que pueda elegir como hombre o mujer «libre» y no en nombre de los intereses de su linaje familiar. Desde el siglo XII, el amor nace fuera del matrimonio por esta discrepancia: una mujer puede ser «esposa» al mismo tiempo que «hija de» y ser amada a título personal por otro hombre. Los cauces del amor rechazaban la confusión entre el marido y el amante porque consideraban que ambos vínculos conducían a funciones distintas. Cuando el amor entró en el matrimonio, este último reunió con mayor frecuencia a individuos que no habían sido elegidos por otras personas porque fuesen el «hijo de» o la «hija de». La libertad amorosa demuestra la fuerza del ideal de un individuo que debe desafiliarse mediante algunos de sus actos, lo que no le impide que siga siendo «hijo» o «hija de» (esto es posible si los padres aceptan esta separación).

Esta individualización no es el resultado de un decreto, sino que se desprende de un largo proceso que comienza a partir de la niñez. Esto se traduce en un cambio de la educación entre la primera y la segunda modernidad. Durante la primera modernidad (de una forma esquemática desde finales del siglo XIX hasta la década de 1960), la educación se basaba en la obediencia y en la disciplina. El curso de Émile Durkheim sobre «la educación moral» (Durkheim, 1963) es un testimonio de este punto de vista. Durante la segunda modernidad, el valor de la autonomía –el niño debe evolucionar él mismo y para conseguirlo debe aprender a separarse de manera progresiva del mundo familiar, en especial de sus padres– compite con el valor de la obediencia.

Este imperativo del «individuo individualizado» (Singly de, 2001) dibuja los contornos de nuevas formas de patología. En aquellas sociedades en donde uno de los rasgos dominantes es la psicologización de la existencia, una de las fuentes del malestar individual puede residir en una «desafiliación» insuficiente, en una separación muy escasa de los padres. El análisis de un caso (1) permite conocer una de las modalidades de este proceso de emancipación frente a los padres. Se trata de una mujer joven, hija única, de veintitrés años. Sus padres son de origen humilde y han llegado a ocupar altos cargos. Después del bachillerato (fin de los estudios superiores), Aurora se matricula en la universidad, facultad de letras, su madre es catedrática de clásicas. Ella lo ve como una obligación, tiene el aspecto de «la buena estudiante» y alberga un gran temor: *«Creo que hacía años que estaba programada, que no reflexionaba sobre lo que hacía, así que iba a clase, hacía lo que se me decía que hiciese, lo que yo creía que era una apariencia de normalidad... Siempre he tenido los automatismos que se me había dicho que tuviera... Al mismo tiempo, estaba terriblemente insatisfecha con esa vida, pero era incapaz de encontrar cualquier cosa que me... De hecho, si funcionaba como un autómata era para conservar a mis padres porque es lo que esperaban de mí»*. Aurora empieza a tener problemas de sueño, deja de asistir a clase y se refugia en los cafés y en los transportes públicos: *«Me salvaba de mi vida... Todo el mundo creía que yo estaba en un lugar y yo me*

(1)
Recogido por Audrey Palma para su tesis de DEA (Palma, 2002).

iba a otro. Me levantaba por la mañana y me convertía en otra persona. Así de insoportable se había hecho mi vida». El proceso «normal» de separación durante la adolescencia o de divergencia de identidad (es decir, de una identidad que oscila entre la dimensión de filiación y la personal) se produce con retraso en el caso de Aurora y esto parece tener como efecto que sea más difícil vivir, la crisis adopta una forma más «pesada» con este desfase. En lo sucesivo, ella intenta desdoblarse en «hija de» que sabe obedecer, conformarse, y en otra joven, la que le gustaría ser y que aún no ha encontrado. Según los términos de *Le soi, le couple et la famille* (Singly de, 1996), Aurora no logra formar una identidad personal porque está asfixiada por una identidad legal demasiado pesada (que se produce por una pertenencia demasiado fuerte a sus padres de origen). Aurora, tomando una de sus expresiones, vive «una apariencia de normalidad», la de una buena hija (de); no puede llegar al fondo de sí misma para descubrir el mito de las sociedades contemporáneas, el verdadero yo original que no se deja vencer por las presiones exteriores. No tiene amigos, el único «prójimo importante» a su disposición es su gato. Este último puede consolarla, pero no puede ayudarla en esta construcción personal. La construcción del «individuo individualizado» de las sociedades modernas no se lleva a cabo –se trata de una de las paradojas de una sociedad que se ha denominado rápidamente narcisista– sin la ayuda de alguien cercano o de un profesional.

Perdida en su «falso yo» (2), Aurora cree que debe actuar: «Estaba dándome cuenta de que si quería romper con la forma en que se desarrollaba mi vida, hacía falta que tomase una iniciativa que tuviera que ver conmigo y que no tuviese que ver con el apoyo de mis padres». De este modo, decide solicitar que la hospitalicen: «Si quería construir mi vida, tener una vida, ser un individuo, eso era lo que tenía que hacer». Ella asocia claramente el cambio de identidad con un cambio de espacio; había probado con los cafés y los transportes públicos, que son espacios comunes considerados como lo contrario al espacio privado y familiar en cuyo seno ella es «hija de». Esto no había sido suficiente, así que Aurora optó por un espacio institucional sólido. Aurora emplea una metáfora para dar cuenta de este paso: «Es como si estuviera en un circuito automovilístico y de repente me metiese en el garaje. Eso es todo, paré la parte superestresante de dar vueltas y me fui a hacer una revisión general». Aurora recuerda el círculo (vicioso) del circuito olvidándose de mencionar la carrera a la que está sometida por parte de sus padres en ascenso social. Ella se detiene en el taller no para que la «reparen», sino para abandonar. El término de «revisión» tiene efectivamente otro sentido: la esperanza del descubrimiento, en definitiva, del sentido de su vida: ya no quiere seguir dando vueltas, quiere trazar su propio itinerario. La idea del «individuo individualizado» conduce a menudo al viaje, a la libertad de movimiento libre de las identidades legales impuestas y recibidas.

Pese al coste social y psicológico del garaje y de la revisión, Aurora está contenta por haber cambiado de «motor» y de no seguir siendo un coche de carreras: «Por fin soy un individuo y no sólo la hija de mis padres. Por fin soy una persona». En otro momento de la entrevista, Aurora vuelve sobre este punto: «Empiezo a ser un verdadero individuo con una auténtica vida [su gato maúlla], y tengo un gato». Ha alquilado un piso para ella, ha cambiado de orientación profesional: quiere hacerse maquilladora de teatro, proyecto ante el cual se sonríen sus padres, incluso se ríen (¿de dientes para fuera?). ¿Maquilladora de teatro? ¡Aurora es una persona competente! Ella sabe que

(2)
En un sentido diferente del de
Donald Winnicott.

en otro nivel significa «guardar las apariencias». ¿Consiste la «verdadera vida» de Aurora en ayudar a los demás a guardar sus apariencias? El futuro lo dirá. Lo que cuenta, en el amanecer de su renacimiento, es el hecho de haber logrado romper con una identidad definida por los demás y haber afirmado una autonomía relativa.

En la actualidad es imposible ser uno mismo en un mundo diseñado por los demás. Por ello, es necesario de una u otra forma ser el autor de la propia vida o al menos intentarlo. En este ámbito, salir de la juventud presupone alcanzar esta formación del yo, con frecuencia gracias a una tarea de distanciamiento de la propia filiación con su dimensión identificativa de hija o de hijo, lo que no excluye, según el contexto espacial e histórico, la defensa de las «raíces» (Ramos, 2006) y conservar relaciones estrechas con los padres sin dejar por ello de ser un joven adulto económicamente independiente (Gaviria, 2005).

La posibilidad de finalizar la juventud acumulando autonomía e independencia

La educación específica de la segunda modernidad oscila entre la lógica clásica de la transmisión y la lógica de la propia revelación. Según la primera, se debe disciplinar al niño, que no tiene sino que aprender las reglas de la vida en sociedad y socializar lo más completamente que pueda. Según la segunda, el joven debe aprender a crear un mundo personal (en el sentido estricto de «autonomía») sin esperar a haber alcanzado esta socialización. La función del segundo programa es una propia autoproducción, en parte bajo el control de los educadores y de las personas cercanas que lo rodeen (Singly de, 1996).

El ajuste de la tensión entre las dos lógicas educativas produce a menudo una identidad dividida. En algunos momentos de su existencia, el joven está en un mundo que le es propio y en otros momentos circula por un mundo impuesto por sus padres (y también por sus profesores). La primera dimensión cae bajo la responsabilidad del joven, concierne a todo lo que se refiera a los amigos, a la vida sexual, al ocio y la segunda cae bajo la doble responsabilidad del joven y de sus padres e incluye sobre todo los asuntos escolares (Dubet, 1991) (Singly de, 1996). El alumno o la alumna de un instituto tendrán más derecho a escoger a su novia o a su novio que la rama de su bachillerato. Las fronteras del mundo personal no son estables, el joven pone en práctica «estrategias de destrucción lenta» (Ramos, 2003) para prolongar su dominio, tal como señala Frank: *«Ellos [sus padres] lo hacen bien porque a la vez no me dan órdenes ni me ponen límites, sino que lo hago yo, es una auténtica interacción y yo, al mismo tiempo, intento no pasarme de los límites para que no haya problemas. Me dan libertad y a veces puedo presionar para que me den un poco más»* (Ramos, 2003).

(3)

La divergencia de identidad –entre el capital educativo, controlado por los padres y la vida personal, netamente menos controlada por los padres– es una de las formas en donde se inscribe una divergencia de la identidad más teórica que existe entre la pertenencia a la familia y la expresión de uno mismo entre la identidad legal y la personal.

Esta separación de identidades (3) permite definir la especificidad de la juventud en la segunda modernidad. Esta interpretación se basa en la distinción entre dos nociones de la filosofía política, la autonomía y la independencia, confundidas con tanta frecuencia en los registros corrientes y cultos y expuestas como equivalentes (Renaut, 1989), (Renaut, 1995), (Chaland, 2001). La independencia se basa en la concepción monadológica de Leibniz: el individuo no tiene que rendir cuentas a nadie porque él dispone de recursos que le permiten evolucionar de forma independiente. Defendida por Kant, la autonomía es, por lo que se refiere a la misma, la

capacidad de un individuo de otorgarse a sí mismo su propia ley, de formar una visión del mundo, un «mundo» en el sentido de la sociología constructivista. Gracias a esta distinción, hemos propuesto que la juventud se puede definir en la segunda modernidad como el periodo de la vida durante el cual se disocian las dos dimensiones de la individualización (Singly de, 2000a), (Singly de, 2004). Los jóvenes se hallan en las condiciones sociales y psicológicas que les permiten acceder a una cierta autonomía sin disponer por ello de recursos, especialmente económicos, suficientes para ser independientes de sus padres. En este ámbito, se puede comprender en teoría la ayuda financiera del padre y de la madre como una de las formas mediante las cuales se garantiza la necesaria protección del hijo. Los jóvenes pueden disponer de una cierta autonomía sin ser independientes.

Desde este punto de vista, se deben reconsiderar los acontecimientos que la sociología de la juventud «clásica» considera como puerta de acceso a la edad adulta, ya que no todos son equivalentes en relación con la independencia y la autonomía. Algunos permiten una mayor independencia, otros sostienen la construcción de la autonomía. Así, para algunos jóvenes el permiso de conducir es un paso significativo, ya que permite acrecentar en parte una cierta independencia espacial. Incluso contar con una actividad asalariada o profesional suficiente para pagarse los gastos es un criterio decisivo de independencia. Esta última se debe definir en teoría como el elemento más significativo para no depender de alguien. En efecto, mientras el joven sea dependiente, será más difícil establecer el balance de su herencia familiar porque se le sigue definiendo objetivamente por su vínculo de filiación debido a esta dependencia económica. Por el contrario, si el joven tiene acceso a recursos económicos personales y relativamente estabilizados, puede poner en práctica su derecho al inventario y transformar, por ejemplo, la relación con sus padres como vínculo «heredado» en uno más «electivo».

El acceso a la independencia económica no tiene por tanto el mismo sentido que mudarse a una casa que no sea la paterna. Esta salida del domicilio paterno (Maunaye, 1997) señala sobre todo un aumento del perímetro de un universo personal. Por esta razón, parte de los jóvenes dejan en casa de sus padres un buen número de objetos para que su nuevo mundo, su nueva «casa» no esté atestada del pasado y permita expresar con más facilidad una nueva autonomía. El hecho de ser «heredero» (aquí entendido como un yo prolongado por los bienes familiares) subraya bastante sus antiguos vínculos de dependencia. Para aceptar la herencia simbólica en las sociedades contemporáneas, es necesario con mucha frecuencia haber adquirido por uno mismo la propia independencia. Por el contrario, heredar una cierta suma de dinero de los abuelos o recibir una ayuda económica de los padres no es incompatible con la creación de un universo autónomo (Cicchelli, 2001).

La autonomía no impide la vida en común con los padres, con un amigo, en un piso compartido o con el cónyuge siempre que su o sus «socios» le dejen la posibilidad de llevar a cabo este trabajo de apropiación de reglas y principios. Sin embargo, las personas que viven solas (Kaufmann, 1999) se convencen más fácilmente de que son «autónomas» en la medida en que la ausencia de negociación se vive como un indicador de la autodeterminación. Al crecer, y siempre bajo el régimen de dependencia, los jóvenes logran su

autonomía de dos formas, ya sea negociando el contenido de las prácticas comunes con los otros residentes de la vivienda familiar, ya sea creando el «pequeño mundo» en el interior de su habitación (Singly de, Ramos, 2000) o en el exterior con los amigos. Así, los padres aceptan -la madre, encargada del buen mantenimiento de la casa, a menudo con mayor dificultad- el desorden que marca netamente la separación entre dos universos: el de la familia con los principios de orden y el del joven amenazado cuyos principios no son necesariamente perceptibles por los demás, sino su preocupación por desmarcarse, por que no lo confundan con «la familia».

El éxito de la «cultura de los jóvenes» -especialmente con este o aquel tipo de música, revista, película, radio o emisora de televisión- se explica, por el lado de la recepción, por el hecho de que autorice a una clase de edad (cuyos contornos se difuminan) para que se afirme como tal en el seno de las esferas pública y privada. Esta cultura es uno de los soportes propuestos para que los jóvenes puedan reelaborar su mundo. Existen otros recursos para construirse y de este modo algunos estudiantes (aunque económicamente dependientes de sus padres) se van de viaje de estudios con el fin de facilitar la construcción de su mundo personal. Es el caso de Julia, que decide irse un tiempo a Londres para «coger las riendas». Con anterioridad, quizá para resistirse a sus padres y mostrarse autónoma, invertía poco en sus estudios y tenía la impresión de «dejarse llevar». Por este motivo, ha trazado este proyecto: *«No sé, quizá necesitaba encontrarme a mí misma, encontrar referencias en otra ciudad y alejarme de todo. Creo que necesitaba una especie de pauta, una que no viniera impuesta, sino que me la impusiera yo misma. Es lo que he intentado hacer este año en Londres»* (Moisset, 1996).

Los orígenes de la disociación

La disociación entre autonomía e independencia se engendra por un doble mecanismo: la valorización de la propia expresión, de la expansión, de la autenticidad; dicho en pocas palabras, el individuo individualizado -más notable en occidente a partir de la década de 1960- y la prolongación de la educación en el caso de la mayoría de los jóvenes de toda extracción social y de ambos sexos (Terrail, 1990), (Baudelot, Establet, 1992) que constituye el nuevo capital de la familia (Singly de, 1992). Esta escolarización ha impedido por tanto la incorporación al mercado laboral (incluido el efecto paradójico para quienes la abandonan pronto sin cualificaciones puesto que se ven excluidos de este mercado) y, por tanto, en consecuencia el acceso a la independencia económica. Esta última, que sigue a la obtención de un capital educativo y de un empleo estable, se obtiene mucho después de la mayoría de edad legal. Cuanto se adopta un indicador más subjetivo, la respuesta a la pregunta «¿A qué edad has accedido a tu primer empleo real?», también se encuentra este límite: «Sea cual sea la categoría socioprofesional y sea cual sea el sexo, el empleo *real* se obtiene por regla general antes de los veinticinco años» (Rougerie, Courtois, 1997). Los jóvenes no esperan a esta edad para llevar una existencia autónoma.

Es innegable que la disociación no forma por tanto un ideal. El modelo del individuo «completo» es hoy día el de una persona que logra conciliar la independencia (relativa) con la autonomía y se percibe la desvalorización del modelo de la «mujer en casa» (dominante durante la primera modernidad), mujer «adulta», dependiente y no obstante eventualmente autónoma. Se

considera que la unión de ambas dimensiones autoriza más al individuo a que sea autónomo porque dispone de un grado mayor de independencia económica y cuenta con los medios para transformar eventualmente el universo y las relaciones que lo rodean.

El aplazamiento de la salida de la juventud percibido como fin de la formación de la identidad

Desde el punto de vista de una sociología de la juventud en la segunda modernidad occidental, no se trata entonces de plantear la equivalencia entre todas las edades, de negar la especificidad de los jóvenes en relación con los adultos, sino que es necesario, al mismo tiempo, romper con la representación del sentido que se asocia por lo general a estas categorías de edad. La edad adulta sirve para ser «superior», lo cual es preferible por un lado, aunque también se puede percibir –por los propios individuos– como «inferior» por otro lado. De manera esquemática, el hecho de poder disponer de recursos propios y de no seguir siendo dependiente se considera algo positivo; la vinculación al trabajo asalariado se enraiza en esta dimensión. Así, se puede considerar que ser adulto es un riesgo, el de no volver a ser capaz de experimentar, de encerrarse en las rutinas, de autodestruirse por una identidad fijada que se vuelve no auténtica. La edad adulta, según esta dimensión, ya no es atractiva. Algunos denuncian esto con un término peyorativo –el «jovencismo»– y consideran que los jóvenes que acceden a un exceso de autonomía «maduran» muy rápidamente, e incluso son adultos demasiado jóvenes, y que los adultos obran en sentido inverso intentando volver a ser jóvenes demasiado viejos (Deschavanne, Tavoillot, 2004). (4) En lugar de lamentarse por lo que se construye como una regresión de los individuos y una amenaza para el buen funcionamiento social –cada uno debe estar en su sitio– intentemos comprender las razones de la atracción de la juventud por los «adultos». Para que sea inteligible este movimiento histórico de una juventud que todos lamentan abandonar, sería necesario desarrollar una teoría más completa de la modernidad y de las transformaciones del tiempo y de la relación con el tiempo.

Nos limitaremos a algunas observaciones. Comencemos con la lectura de una sección de un semanario cristiano, *La Vie*, en la cual se plantearon durante años tres preguntas a distintas personalidades: «¿Qué es ser adulto? ¿Es usted adulto? ¿Le parece importante ser adulto en esta sociedad?». Las respuestas muestran el aprieto de la mayoría de las personas entrevistadas a la hora de afirmar con claridad que son adultas cuando su edad había rebasado hacía bastante tiempo la treintena. El término «adulto» no recibe una aceptación tan fácil tal como subraya, por ejemplo, Jacqueline Kelen, escritora: «¿Ser adulto? Yo prefiero el concepto de madurez que se refiere menos a un tipo de edad y expresa la capacidad de renovación del ser. Existe una expresión que me gusta y espero vivir: 'Mantenerse en la juventud'». Quizá sea Jean-François Deniau, de la Academia Francesa, antiguo ministro, quien dio la respuesta más significativa de la relación contemporánea con la edad adulta: «*Todo depende de la definición que se le dé a la palabra adulto. Si ser adulto quiere decir ser consciente de las responsabilidades, desde luego que espero ser un adulto. Si por el contrario acepta mi definición: 'Ser humano que ha dejado de crecer', espero sinceramente no serlo del todo. No hay que olvidar la infancia ni declararla terminada*» (5). Incluso en la última etapa de su vida este hombre se niega a ser adulto en la medida en que no desea salir definitivamente de la infancia. ¿Por qué? Porque se perciben la

(4)
«Dans nos sociétés: l'infantilisme généralisée a étouffé l'adulte», entrevista de P.-H. Tavoillot, *Enjeux*, diciembre de 2005.

(5)
Un libro a recogido algunas de las secciones publicadas (Tuininga, 1996).

infancia y la juventud como edades de posibilidades y, por tanto, de la esperanza. Así, se percibe al adulto como un ser acabado que no tiene nada por descubrir en el mundo y, sobre todo, de sí mismo.

La sociología de la juventud también debería tener en cuenta el sentido social que se concede a la categoría que centra su análisis y escucha la advertencia de Georges Lapassade quien, desde 1963, criticó el término adulto insistiendo sobre lo incompleto que está el individuo (Lapassade, 1963). Adulto es una palabra cargada con varios sentidos, algunos positivos y otros negativos. Esto es lo que se descubre escuchando a un joven alemán de la calle: *«Cuanto más trabajas, más conservador te vuelves. Por eso me gustaría tener un oficio en el que me sienta bien y me pueda realizar... porque de algún modo me da miedo hacerme adulto, hacerme de verdad adulto. Para mí hacerse adulto significa volverse conservador, eso quiere decir volverme como mis padres»* (Zoll, 1993). Dicho con otras palabras, este joven expresa lo mismo que Jean-François Deniau. Para él, los adultos -tomando a sus padres como referencia- son a menudo individuos que de algún modo ronronean adormecidos por la rutina. No desea bajo ningún concepto volverse como ellos; quiere realizarse. Los sociólogos estiman que los imperativos de la modernidad, y en especial el que ordena al individuo que sea él mismo, no existen sino para los individuos mejor dotados social y culturalmente, y el enunciado de este joven (así como los resultados del estudio de Rainer Zoll en su conjunto) revela que es un error de interpretación: si las condiciones de la puesta en práctica de este imperativo experimentan fuertes variaciones, no siendo las sociedades modernas menos desiguales que las precedentes, algunas creencias pueden ser comunes; la de una edad adulta que se pueda equiparar al final del trabajo sobre uno mismo constituye una de esas creencias con la referencia a la creencia de un «yo» siempre parcialmente oculto que está por descubrir (Taylor, 1998).

Un modelo basado en la incorporación a la edad adulta definida como objetivo prioritario no corresponde a las sociedades modernas avanzadas que funcionan conforme a otro mito, el de la búsqueda del yo que puede conducir a que se retomen los estudios, a abandonar a la pareja, a pasar por un periodo de vida «en solitario», a rehacer la vida común, a marcharse de la empresa para comenzar una nueva actividad. Así, en una entrevista, un hombre de treinta años que se acababa de casar tras el nacimiento de su primer hijo y de acceder a un puesto de trabajo estable como funcionario confesaba que se encontraba angustiado por lo que él señalaba bajo la imagen idílica de «la línea recta». Tenía la impresión de que su vida estaba acabada, confesó que soñaba con «zigzaguear». La depresión que provoca la sociedad contemporánea no nace necesariamente de un exceso de flexibilidad o de una competencia demasiado dura entre los individuos en el mercado del rendimiento, sino que también puede derivarse de una disonancia entre el deseo de una vida rica en acontecimientos y una realidad demasiado uniforme: el desarrollo de la carrera profesional y de la vida familiar.

Los individuos -«jóvenes» o no- pueden temerle al encierro en una vida que no les permita ser ellos mismos más que con dificultad. Se trata de la historia que nos cuenta Douglas Kennedy en *L'homme qui voulait vivre sa vie* (1998). Ben Bradford ha tenido éxito en la vida; tiene treinta años, es abogado de un importante despacho, tiene mujer y dos hijos. A pesar de todo está insatisfecho y quiere hacer realidad su vocación: hacerse fotógrafo. Se

encuentra con un amigo en un barco y siente la tentación de romper y dejar todo atrás: «No dejamos de soñar con una existencia más libre al tiempo que nos dejamos atrapar cada vez más por las obligaciones y las trampas domésticas. Nos gustaría marcharnos, viajar sin equipaje y, sin embargo, no dejamos de acumular más peso que nos lastra y nos inmoviliza. Es culpa nuestra porque más allá del sueño de la evasión, jamás renunciamos; además, está la irresistible atracción de las responsabilidades: la profesión, la casa, los escrúpulos paternos, las deudas, todo eso nos vuelve a poner constantemente los pies sobre la tierra... Eso sí, aunque todas las personas que conozco rabien en secreto por haber ido a parar a un callejón sin salida doméstico, seguimos entrando en él e instalándonos allí» (Kennedy, 1998). Ben Bradford decide dejarlo todo. ¿Pierde así su categoría de adulto y se convierte en un «postadolescente»? Esta conclusión sería absurda. Al contrario que algunas tesis que dicen que «el infantilismo generalizado ha asfixiado al adulto», lo que se ha de pensar es una nueva definición de la edad adulta (¿por qué la sociología de la juventud ha intentado comprender los nuevos significados de la juventud sin volver a cuestionar la categoría de «adulto»?). El mito del individuo, del tesoro escondido, de una identidad personal por construir sin parar, asociado al derecho a varias vidas lleva a la invención de una categoría «adulta» que no excluye ciertas características de la categoría de la «juventud». De ello es testigo el realizador Michel Blanc cuando evoca la trayectoria de su héroe en *Mauvaise passe*: «Se ha hecho profesor porque hay que ganarse la vida. A los 45, se encuentra con una cátedra de instituto, una mujer y un hijo. Eso no es lo que soñaba cuando era joven. De repente, se da cuenta de que es casi un viejo y que si quiere cambiar de vida, es ahora o nunca». El realizador y el héroe se parecen porque el primero evoca su propia vida tras el éxito de su película, *Marche à l'ombre*: «Tenía la sensación de que si continuaba por el mismo camino, habría sido una mentira. Eso habría querido decir: 'Claro que sí, soy el que creéis, no soy más que el personaje que siempre he representado» (6).

La definición de la categoría de «adulto» es objeto de una lucha teórica e ideológica entre dos visiones del mundo, entre dos relaciones en la segunda modernidad. Para los partidarios de la primera, la existencia «normal» debería ser una sucesión de etapas de tipo institucional que conduce obligatoriamente a la edad adulta, lo que ya no permite «hacerse el niño» (Anatrella, 1988). Para los partidarios de la segunda, hay que replantearse las edades. Así, el filósofo Yves Michaud pide que se rebaje la mayoría de edad a los doce años (7): el niño debe tener el derecho de votar, incluso si no se le considera maduro. No es necesario «ser prisionero de la ilusión de la racionalidad perfecta de los ciudadanos». Los adultos se dejan manipular, no se les retira el derecho de voto a los viejos. Entonces, por qué ser exigentes de entrada: «la capacidad civil es variable y la grandeza de la democracia consiste en acomodarse a ella». El niño podría tener el derecho de voto no porque fuese «adulto» antes de lo establecido por la ley, sino porque las desigualdades de la madurez (que deben incluir las pérdidas de esta competencia) ya no dividen las edades. La edad adulta ya no es la gran puerta que se abre al mundo de los mayores. Los jóvenes cobran «anticipos de la madurez» gracias a sus decisiones de compra o a su acceso a la sexualidad. Los adultos quieren conservar «recursos» asociados a la juventud para poder no quedarse encerrados de una vez por todas en una identidad estabilizada con demasiada firmeza. El novelista Christian Bobin defiende en sus libros esta postura trasladando un enunciado de los Evangelios: sólo los niños irán al Paraíso. Los demás son muy serios, demasiado, para dejarse

(6)
Entrevistado por Olivia de Lamberterie y Michel Palmiéri, *Elle*, 15 de noviembre de 1999.

(7)
Y. Michaud, « Pour le droit de vote à 12 ans », *Psychologies*, enero 2001.

llevar por la locura de Dios, de los demás, de sí mismos. Adulto se convierte en un equivalente de «serio». Christian Bobin evoca con ternura la frase citada por la mujer amada: «*Nadie está exactamente en su sitio y más vale porque una adecuación estricta sería inaguantable*» (Bobin, 1999). Él niega que cada uno esté definido por el lugar que ocupa; debe haber juego (en todos los sentidos del término) para que nadie se quede en el lugar, para que la vida continúe: «*La infancia continúa mucho tiempo después de la niñez: es lo que viven los enamorados, los escritores y los volatineros*» (idem). Según este concepto, el individuo no está terminado – «¿Qué haces en la vida? Nada, aprender» (idem)–, se transforma sin cesar para encontrarse gracias a la mirada del ser amado, gracias al trabajo sobre sí mismo realizado en la escritura, gracias a que asume riesgos que le permiten no quedarse varado en la definición de sí mismo, a que sube a la altura del volatinero. Desde este punto de vista –muy conforme según nosotros con lo que exigen las creencias de la segunda modernidad– el adulto puede convertirse en una categoría poco atractiva.

Este rechazo de la compleción de un individuo en el momento de pasar a la vida adulta, esta reivindicación de una «parte de la infancia» siempre presente no implican, sin embargo, la negación de un proceso, de un desarrollo personal (Singly, 2001a). El yo se transforma de forma continua e ilimitada. Lo que se exige es la conservación de una parte de la infancia en uno mismo no sólo con el fin de contar siempre con recursos de creación del mundo y de uno mismo, sino también para poder tener el sentimiento de unidad del yo elaborado con referencia a los propios orígenes. Los individuos contemporáneos no se niegan a crecer; sin embargo, no quieren renunciar a lo que simboliza la juventud: su propio nacimiento y a la vez la posibilidad de renacer. Los jóvenes pueden soñar con convertirse en «adultos» –entendido en el sentido de acceso a recursos económicos estables y suficientes – y los adultos pueden soñar con seguir siendo «jóvenes» –entendido en el sentido de una capacidad de experimentar su propio yo–. En este sentido, los individuos no desean terminar la juventud, sino que quieren tener siempre proyectos, un «por-venir», incluso si las condiciones sociales objetivas en las que viven limitan seriamente sus posibilidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Anatrella T., 1988, *Interminables adolescences*, Paris, Le Cerf/Cujas.
- Baudelot C., Establet R., 1992, *Allez les filles I*, Paris, Seuil.
- Bobin C., 1999, *Autoportrait au radiateur*, Paris, Gallimard-Folio.
- Beck U., 2001, *La société du risque*, Paris, Aubier (première édition, 1986).
- Beck U., Beck-Gernsheim E., 2002, *Individualism*, Londres, Sage Publication.
- Chaland K., 2001, « Pour un usage sociologique de la double généalogie philosophique de l'individualisme », in Singly de F. (ed.), *Soi d'un âge à l'autre*, Famille et individualisation, tome 2, Paris, L'Harmattan.
- Cicchelli V., 2001, *La construction de l'autonomie. Parents et jeunes adultes face aux études*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Deschavanne E., Tavoillot P.-H., 2004, « La querelle du jeunisme », in Dubet F., Galland O., Deschavanne E (eds), *Comprendre les jeunes*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 223-242.

- Durkheim E., 1963, *L'éducation morale*, Paris, Presses Universitaires de France (cours des années 1902-1903).
- Dubet F., 1991, *Les lycéens*, Paris, Seuil.
- Gaviria S., 2005, *Quitter ses parents. Une comparaison franco-espagnole*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Giddens A., 1991, *The transformation of intimacy : sexuality, love and eroticism in modern societies*, Stanford University Press, Stanford.
- Lapassade G., 1999, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, Economica (première édition, 1963).
- Kaufmann J.-C., 1999, *La femme seule et le prince charmant*, Paris, Nathan.
- Kennedy D., 1998, *L'homme qui voulait vivre sa vie*, Paris, Belfond.
- Maunay E., 1997, *Le départ des enfants. Analyse de la séparation des jeunes de la famille d'origine*, Thèse de doctorat (dir. F. de Singly), Faculté de sciences humaines et sociales de la Sorbonne, Université de Paris 5.
- Moisset P., 1996, *Les routes du soi*, mémoire de maîtrise (dir. F. de Singly), Faculté de sciences humaines et sociales de la Sorbonne, Université de Paris 5.
- Palma A., 2002, *Approche sociologique du mal-être des jeunes adultes*, mémoire de Dea (dir. F. de Singly), Faculté de sciences humaines et sociales de la Sorbonne, Université de Paris 5.
- Ramos E., 2003, *Rester enfant, devenir adulte*, Paris, L'Harmattan.
- Ramos E., 2006, *L'invention des origines*, Paris, A. Colin.
- Renaut A., 1989, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard.
- Rougerie C., Courtois J., 1997, « Une étape du passage à l'âge adulte : l'emploi qui compte », *Population*, n°6, pp. 1297-1328.
- Singly de F., 1992, *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan.
- Singly de F., 1996, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan.
- Singly de F., 2000a, « Penser autrement la jeunesse », *Lien social et politiques*, n°43, pp. 9-21.
- Singly de F., 2000b, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Nathan, Paris.
- Singly de F., Ramos E., 2000, in Singly de F., 2000, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Nathan, Paris
- Singly de F., 2001a, « Les âges du soi », in Singly de F. (ed.), *Etre soi d'un âge à l'autre*, tome 2. Famille et individualisation, L'Harmattan, Paris.
- Singly de F., 2001b, « La naissance de l'individu individualisé et ses effets sur la vie conjugale et familiale », in Singly de F. (dir.), *Etre soi parmi les autres*, tome 1. Famille et individualisation, L'Harmattan, Paris, pp. 5-14.
- Singly de F., 2003, *Les uns avec les autres*, Paris, A. Colin.
- Singly de F., 2004, « La spécificité de la jeunesse dans les sociétés individualistes », in Dubet F., Galland O., Deschavanne E. (eds), *Comprendre les jeunes*, pp. 259-274, Presses Universitaires de France, Paris.
- Singly de F., 2005, *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aigues, éditions de l'Aube.
- Taylor C., 1998, *Les sources du moi*, Paris, Seuil.
- Terrail J.-P. (dir.), 1990, *La scolarisation de la France*, Paris, La Dispute.
- Tuininga M. (dir.), *Etre adulte*, Paris, Albin Michel.
- Wagner P., 1996, *Liberté et discipline. Les deux crises de la modernité*, Paris, Métailié.
- Zoll R., 1993, *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Paris, éd. Kimé.