

LUGARES Y TIEMPOS DE INICIACIÓN EN NUESTRA SOCIEDAD POST-MODERNA

Jacques Arènes¹

LA VIDA PSÍQUICA SE INSCRIBE EN LA TEMPORALIDAD

El ser humano está en perpetua transformación, desde el nacimiento hasta la muerte. La visión evolutiva de lo humano apareció en el siglo XIX, que fue el siglo de las edades y las etapas de la vida, en paralelo con el pensamiento evolutivo de las culturas y las sociedades, etapas cuyo avance se pensó científicamente. De ahí el interés desde entonces por los procesos del “sujeto psíquico” y por la identificación de ciertas etapas de la existencia, como la adolescencia.² Nuestra visión del “sujeto en desarrollo” implica identificar los pasos que conducen a un organismo vivo -humano, en este caso- desde un estado elemental primitivo a un estado más elaborado. Se trata entonces de analizar los mecanismos ontogenéticos que permiten el paso de una etapa a otra, tratando de articular los datos heterogéneos de la maduración del sistema nervioso, de la experiencia subjetiva y de los factores sociales, dentro de un equilibrio dinámico, puestos en juego en una nueva etapa.

1 Psicólogo, psicoanalista, profesor a la Facultad de Ciencias Sociales y económicas (FASSE) del Instituto Católico de París.

2 Jean-Claude CARON, *De l'anonymat à l'avant-scène. Évolution de la notion d'adolescence au XIXe et XXe siècle*, in François MARTY et al., *L'adolescence dans la psychanalyse*, éd. In Press, Paris 2003, 49-68.

El estudio de las etapas de maduración también supone pensar en la temporalidad, que constituye nuestra forma de habitar el tiempo, con su valor particular, que es el de la irreversibilidad. El concepto de tiempo está orgánicamente ligado al de espacio. El tiempo de la vida y el espacio del desarrollo del hecho individual y colectivo están fuertemente conectados. El tiempo sería entonces el espíritu del espacio, mientras que el espacio sería el cuerpo del tiempo. El filósofo Samuel ALEXANDER planteó así la hipótesis de la existencia de un material espacio-temporal que constituye el tejido de la realidad.³ El espacio y el tiempo serían las dimensiones entrelazadas del mismo fenómeno. En el corazón de este fenómeno espacio-temporal, el tiempo es el vector de emergencia y novedad. El tiempo vivido, entonces, supone un “trabajo”. La regeneración es posible solo en una alianza del “ya ahora” y lo que surge, mientras en el espacio, se depositan los estratos del tiempo. Estos no se sedimentan de una vez por todas; se acumulan constantemente y se recomponen en el psiquismo de cada uno, en el corazón del burbujeo de las emergencias. El tiempo no se puede pensar sin el espacio, así como el cambio no puede captarse sin el horizonte de las repeticiones. Pero el tiempo no es el espacio. No consiste en una acumulación horizontal de datos, sino que se piensa en términos de dinamismo. Además, la temporalidad no se desarrolla solo a nivel individual; tiene una dimensión colectiva y, por lo tanto, “compartida”. Este intercambio es inherente a la naturaleza subjetiva de la temporalidad, que se inscribe, en el mismo movimiento, en el registro de un devenir más general, que no reduce el yo a la nada, sino que, por el contrario, es parte de él. El devenir individual está, desde una perspectiva fenomenológica, trenzado en una especie de “dualidad indivisa” con el devenir colectivo.⁴ A nivel individual, el término psicoanalítico de “historización” significa la forma en que la materia psíquica está inscrita en la temporalidad, articulada de modo sutil entre el individuo y lo colectivo.⁵ Se trata de analizar la manera en que el sujeto “digiere” el tiempo. En la actualidad se usa otro término psicoanalítico: el de la subjetivación. El concepto de “subjetivación” explica la apropiación subjetiva. Insiste en el proceso de convertirse en “sujeto”, con el telón de fondo de la *desubjetivación*,

3 Samuel ALEXANDER, *Space, Time, and Deity*, Whitefish, éd. Kessinger Publishing, (1927), 2004.

4 Eugène MINKOWSKI, *Le temps vécu : Études phénoménologiques et psychopathologiques*, 1933, 45.

5 René ROUSSILLON, *Le plaisir et la répétition*, Dunod, Paris 2001.

que siempre es posible. Este enfoque tiende a reflejar una manera de construcción del sujeto en la que es central el registro narcisista. El sujeto en cuestión es un proceso. Es el que tiende a la unificación, aunque quede siempre como horizonte, más allá del yo y de los mecanismos de defensa.

El tiempo se deposita así en cada uno de nosotros. El depósito psíquico de las generaciones pasadas se inscribe en la dinámica del sujeto -y se realiza de una manera singular en cada uno- dentro de la capacidad y la temporalidad colectivas, de ahí la afirmación freudiana, atribuida a GOETHE: “Lo que has heredado de tus padres, adquiérela para poseerlo”.⁶ Este aforismo es indicativo del paradigma de la modernidad, que pone en crisis el concepto de transmisión, en el que la incertidumbre del vínculo requiere un trabajo psíquico de reapropiación “propuesta” a cada generación.⁷ Pero este depósito psíquico de generaciones anteriores despierta en el sujeto un trabajo psíquico particular. En el modelo freudiano, todos tendríamos un “aparato para interpretar” (*Apparat zu deuten*), en parte tomado de la psique individual, cuyo funcionamiento reflejaría la continuidad psíquica entre las generaciones. Este aparato permitiría a cada uno tener una “comprensión” del depósito de generaciones anteriores. El sujeto incorpora, por sí mismo, los objetos de transmisión que hereda. Estos objetos no están enteramente constituidos y entregados como tales; son “borrosos” y solo valen la pena en la medida en que son individualmente “reelaborados” en el corazón de la capacidad colectiva.

CRISIS DE LA TEMPORALIDAD COMPARTIDA

¿En qué medida existe hoy una crisis de la temporalidad? Esto sería complejo: encajaría en el horizonte de lo que se ha llamado posmodernidad. Se caracterizaría por el «final de las grandes narraciones»⁸ propias de la configuración del tiempo compartido. En el nivel histórico,⁹ la

6 Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, in *Œuvres complètes*, t. XI, trad. J. ALTOUNIAN et al., PUF, (1913), Paris 2005, 379.

7 René KAËS, *Le sujet de l'héritage*, dans René KAËS et al., *Transmission de la vie psychique entre générations*, Dunod, (1993), Paris 2008, 1-16.

8 Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, éd. de Minuit, Paris 1979.

9 Lo que Maurice HALBWACHS llamaba los “cuadros sociales” de la memoria, ver Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris 1925.

posmodernidad consiste en el estallido de las referencias temporales; ya no hay ningún apoyo en la tradición, ni fe en el progreso. La posmodernidad se basa en la duda, el énfasis en las subculturas y la ética personal, más que en propuestas colectivas de sentido. La buena gestión y la búsqueda del bienestar reemplazan la voluntad de transformación de la sociedad. Se descarta el recurso a la razón como paradigma universal y trascendente. La posmodernidad es, entonces, un modo de reproducción social que se regula por decisiones y operatividad más que de una manera político-institucional.¹⁰ De ahí el renacimiento de los pensamientos utilitarios, en los cuales el bien colectivo se reduce a una suma de cálculos personales de utilidad, en un contexto en el que concurren las identidades y la competencia narcisista. La crisis de la temporalidad individual depende de la fragmentación y la heterogeneidad de la capacidad y de la temporalidad colectiva. El concepto de envoltura psíquica modela las estructuras que contiene el psiquismo.¹¹ Envolturas que no son solo individuales, sino que también funcionan a nivel de grupo y, por lo tanto, son culturales. En resumen, la psique individual está constantemente envuelta en una psique colectiva que la engloba. Este aspecto propio de la cultura común es, desde una perspectiva histórica, con frecuencia, fallido y potencialmente traumático en la actualidad. La dificultad de vivir juntos en la línea del tiempo es, en parte, el resultado de esta falta de capacidad. Comprende un sufrimiento individual para pensar sobre el futuro e incluso para inventarlo. Esto se traduce de manera muy concreta en la dificultad de algunos de nosotros para construir una narración de su historia, incluso si es de fantasía. Los recuerdos son raros, y surgen como islotes sin relación entre sí. La iniciación de una curación analítica se enfrenta a esta ausencia de historización, de capacidad individual de pensar en la historia. El trabajo psíquico individual de lo que se recibe se vuelve más problemático debido a la falta de capacidad de la psique colectiva.

Cada persona, ya sea adolescente o adulto, se refiere constantemente a sí misma para «llevar» la flecha del significado de su vida, lo que presupone un esfuerzo y una creatividad particulares. En física, el término «levantar»

10 Yves BONNY et Michel FREITAG, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Presse Universitaires de Laval, Québec 2002.

11 Didier HOUZEL, *L'enveloppe psychique: concept et propriétés*, in Didier ANZIEU et al., *Les enveloppes psychiques*, Dunod, Paris 1987, 43-72.

define una fuerza que se ejerce perpendicular a la dirección de la velocidad y permite sostener una masa. Esto permite que un avión sea «levantado» en el aire. La noción de sustentación se puede extender al soporte psíquico.¹² La sensación de elevación depende de la relación humana: le da al individuo los medios para lidiar con la duración, a fin de crear un equilibrio dinámico en las relaciones de objeto, y en la capacidad del ego para enfrentar la ansiedad de la separación. Si hay un sujeto de empuje, el que busca un entorno de soporte, es posible analizar el objeto de éste, que elude o no el soporte relacional. La hipótesis presentada aquí es la de falta de soporte colectivo, que lleva a algunos de nosotros a una interminable llamada al apoyo relacional -el sujeto busca constantemente el apoyo del otro-, tanto más cuanto las estructuras colectivas de tipo institucional tienen menos capacidad. La falta de elevación de las estructuras colectivas conduce a una crisis del tiempo y de las etapas de existencia que se experimentan de una manera hipersubjetiva, con una referencia más compleja a la temporalidad compartida.

LOS NUEVOS RITOS DE PASO

Los umbrales y etapas de la vida personal están, en parte, relacionados con lo que permite y despierta la vida colectiva. Existe una dimensión institucional de estos umbrales, en el sentido de que el sujeto está «instituido», es decir, el sentido lo precede y estructura. En la visión de MERLEAU-PONTY, uno debe ir más allá de los límites del mundo «constituido», que respaldaría el dualismo de sujeto y objeto. El mundo no estaría «constituido» -por un sujeto no comprometido que piensa frente a nosotros- sino «instituido». Lo constituido tiene que ver con el pensamiento que lo constituye, lo instituido «tiene significado sin mí».¹³ El sujeto no sólo constituye el mundo común, sino que también es instituido por él. ¿Qué pasa con las etapas de la vida, en relación con la institución del sujeto? Hemos mencionado la crisis del concepto de transmisión, vinculado a la modernidad. ¿Y la fase actual de la modernidad, evocada en términos de “posmodernidad”? Está habitada por la fascinación por la transmisión entre pares, por la cual los adolescentes se

12 Jean-Michel QUNIDODOZ, *La Solitude apprivoisée*, PUF, coll. «Quadrige», Paris 2002.

13 Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, (1955), Paris 2003, 37.

construirían, especialmente, con las referencias de la generación a que pertenecen. FREUD postula que los procesos de identificación entre individuos funcionan en las multitudes. Una identificación con el “líder” tendría lugar en las masas “organizadas”, y una identificación con el semejante y el rival aparecería como un lugar de vuelta de la hostilidad al corazón de la multitud.¹⁴ El joven está, por tanto, sujeto a una identificación con otra persona anónima, y el colectivo como tal se convierte en una figura identificadora. Adherirse al grupo no es separarse del otro que otorga reconocimiento y existencia. Esta proclamada horizontalidad de la transmisión subraya el aspecto problemático de la relación de nuestra cultura con la temporalidad. En el modelo pensado por la etnóloga Margaret MEAD en la década de los 60, tendemos a considerar como “nueva” la idea de la construcción horizontal de sí mismo. MEAD se refirió a los diferentes tipos de cultura: las culturas de transmisión tradicional, postfigurativas, donde los niños son educados por los mayores; las culturas figurativas en las que los niños y los adultos aprenden con sus pares, y las culturas prefigurativas en las que los adultos aprenden del niño. Ella apoyó la idea de la transformación de nuestra cultura en un tipo prefigurativo. Este estado de cosas ha sido ampliamente adoptado desde los años ochenta y noventa, particularmente desde el ángulo de la crisis del mundo adulto. Lo que tiene autoridad ya no ha sido legado del pasado y transmitido por los iniciadores del mundo adulto¹⁵. Sería lo que se está construyendo actualmente, en el presente del mundo. El mundo de la opinión, con sus fluctuaciones y el de la influencia de sus pares, se tiene como creativo y es, de hecho, uniforme, incluso si toma la apariencia de una continua novedad.

El período de la adolescencia está tradicionalmente vinculado a la transmisión, los ritos de paso, -religiosos o no-, participan en la introducción a la vida adulta. De manera general, el rito es una acción que tiende a actuar sobre la realidad, incluso para transformar al individuo, pero también para conectar su existencia con el mundo sobrenatural. Está bajo el signo del sentido y de la coherencia, y apunta al resultado, como una acción simbólica eficaz. Expresa una similitud simbólica entre las dos realidades, pero va más allá de

14 Sigmund FREUD, *Psychologie des masses et analyse du moi* en “Œuvres complètes”, t. XVI, trad. J. ALTOUNIAN et al., PUF, (1921), Paris 1991, 5-83.

15 Gérard ARTAUD, *La crise d'identité de l'adulte et ses incidences éducatives*, in “Revue des sciences de l'éducation” 8 (1982), n° 3, 463-480

la metáfora: la acción ritual “intenta transformar el signo en la presencia operativa de su significado”.¹⁶ El rito está del lado del habla performativa como acto de anuncio. Es una forma de superar la ambivalencia y defenderse de la ansiedad.¹⁷ En el marco de la transmisión de la fe, el mundo occidental ha pasado de un modelo religioso donde la transmisión era evidente por sí misma, a una concepción de la transmisión influida por la psicología, centrada en el crecimiento psíquico y espiritual del joven.¹⁸ La ritualización contemporánea del ingreso en la edad adulta se desarrolla en un despliegue cada vez más individual, en relación con la subjetivación. La polisemia y la riqueza del rito lo sitúan tanto a la vez como un lugar de eficacia posible y como un espacio de transformación personal.

Los antiguos ritos de incorporación al mundo de los adultos durante la pubertad permanecen (por ejemplo, la profesión de fe en el mundo católico, Bat Mitzvah y Bar Mitzvah en la religión judía), pero la mayoría se presentan en forma de rituales de subjetivación.¹⁹ Estos nuevos ritos toman en cuenta el paso contemporáneo de la acogida del significado a la búsqueda del mismo.

De manera más general, y no sólo en el campo religioso, el adolescente se pone cada vez más a inventar ritos personales “útiles”, entre otros, para sellar la separación de su infancia.²⁰ Los acompañantes adultos tratan de personalizar los ritos para darles un contenido cada vez más significativo de la personalidad del joven, poniendo el énfasis más en el aspecto de la transformación “hacia sí mismo” que sobre la participación en una transformación para lo común.

Este espacio de transformación, a veces encuadrado por los adultos, es

16 Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Mardaga, Bruxelles 1983, 283.

17 Robert HINDE, *Why God persists: A scientific Approach to Religion*, Routledge, London 1999.

18 Micheline MILOT et Fernand OUELLET, *Religion, éducation et démocratie*, L'Harmattan, Montréal 1997.

19 Jacques ARENES, *La religion et les rites à l'adolescence*, en D. MARCELLI et al., *Dictionnaire de la jeunesse et de l'adolescence*, PUF, Paris 2010, 718-721

20 Richard CAHN, *De l'Objet et du sujet du croire*, in “Adolescence”, (1994) n. 22, 19-35.

también, en algunos casos, muy personal, e imita las propuestas del mundo adulto, más o menos presentes en el universo común, y que son del orden de los ritos de iniciación. Los soportes de memoria se vuelven más individuales y se inscriben en el registro más subjetivo. Así, aparecen ritos «autoiniciáticos» en los que el sujeto se introduce él mismo, o en pequeños grupos, en el mundo adulto. Esta dimensión «auto» es paradójica y parece contradictoria con el aspecto social del rito, que tiene una función de conexión con lo colectivo. Por poner un ejemplo, entre otros, las ceremonias matrimoniales ya no son un cambio importante de una generación a la siguiente, sino que son cada vez más una autocelebración por parte del grupo de compañeros de los recién casados (por medio de, por ejemplo, videos inventados por hermanos o amigos). La generación anterior está asociada todavía, pero está lejos de ser un organizador, incluso si se contribuye económicamente

El mundo adulto construye menos que antes el marco del rito de iniciación. Los adolescentes y los jóvenes adultos, de alguna manera son «obligados» a crear ritos. En las sociedades llamadas «tradicionales», el rito de paso es la representación de una muerte y una resurrección, un rito fuertemente insertado en la necesidad colectiva. El rito luego propone una regeneración de lo viejo en lo nuevo. Es una experiencia de la vida sujeta a la muerte, y se pone de relieve el equilibrio entre Eros y Thanatos, en una escenificación de realismo trágico.

En una cultura en que la dimensión ritual se individualiza hasta el extremo, durante los ritos de subjetivación de la adolescencia, el posible nacimiento o muerte del objeto están indisolublemente ligados al nacimiento o muerte del sujeto, puesto en escena en los ritos «clásicos» de iniciación. La ansiedad de que el objeto pueda desaparecer responde a la falta de capacidad colectiva. Se busca entonces la elevación del colectivo, en una solicitud de reconocimiento constantemente repetida. El objeto, es decir, el adulto cercano o menos cercano, el grupo de referencia y, más ampliamente, la cultura en su conjunto, se vuelve evanescente. El joven busca, por ejemplo, existir frente a otro a través de la escritura en el diario personal, en blogs o redes sociales. Por supuesto, es más probable que un blog sea leído que un cuaderno íntimo de notas; en cualquier caso, se solicita el lector imaginario o real. Estos ritos de subjetivación apoyan un narcisismo decadente y piden un soporte relacional

que se escapa. Intentan contener la dispersión relacionada con la fuerza pulsional de la adolescencia. El ego evoluciona en un esfuerzo continuo de «historización», confrontado con un impulso colectivo aleatorio.

DESGASTE DE LA TEMPORALIDAD Y ACTO DE TRANSMISIÓN

La noción de régimen de historicidad cuestiona los modos de articulación de tres categorías del pasado, presente y futuro, según los lugares y los tiempos.²¹ Nuestra era se caracterizará por un cambio en el régimen de historicidad: el futurismo (la autoridad del futuro), habiendo sucedido a la autoridad del pasado, ha cedido el paso al presente, en el corazón del cual los sujetos narcisísticamente frágiles están luchando por llevar a cabo la «función futura» necesaria para la continuidad del ser. Una crisis de temporalidad afecta el espacio público,²² pero también, más ampliamente, a las esferas pre-políticas, como la educación y, en consecuencia, la psique de cada uno de nosotros. La «función» futura es, entonces, esta capacidad personal y colectiva para «llevar» el presente, imaginando un futuro que se pueda representar, y que motive en parte la decisión y la acción. La «función futura» está relacionada con el narcisismo y el sentimiento de prolongación que necesita.

La pérdida narcisista desestructura la temporalidad psíquica individual, que es un parámetro de la transmisión. Si el inconsciente no conoce el tiempo, el aparato psíquico como un todo es atravesado por una situación de emergencia, motor de la transmisión narcisista. El sujeto humano se inscribe, en el mejor de los casos, en una vectorización temporal que lo «salva» del abismo narcisista. Esta vectorización es cada vez más difícil de pensar. El sujeto está atrapado en los agujeros de su historia y se percibe como incapaz de ser él mismo, con respecto a los que siguen el orden de las generaciones, el soporte de la transmisión.

Henry MALDINEY lo afirma, al analizar la dimensión fenomenológica de la temporalidad, la existencia es «discontinua por sí misma». Se compone de

21 François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Éd. du Seuil, Paris 2003.

22 Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, éd. du Seuil, coll. «Points», Paris 2006.

momentos críticos, fallas, grietas, donde «se pone en situación de desaparecer o de renacer».²³ Toda la vida está marcada por crisis y umbrales. La crisis es siempre crisis del sujeto. La búsqueda del tiempo personal se basa, en un marco ideal, en la presencia del colectivo. El tiempo colectivo participa del tejido de una linealidad temporal, paliando la discontinuidad del tiempo individual. Este es el significado profundo de los ritos de paso, que estructuran una capacidad colectiva y dan continuidad a las rupturas en la temporalidad individual. Si falla la trama de la temporalidad colectiva, el tiempo individual se hace difícil de sobrellevar.

Surge un evento doloroso -fracaso amoroso, dificultad escolar, duelo familiar-, y el tiempo parece detenerse. La expectativa vis-a-vis del otro es intensa. En el corazón del evento, que es radicalmente nuevo -aunque este evento sea «obligatorio», como, por ejemplo, la transición a la edad adulta- y requiere un trabajo psíquico que los momentos de la identificación demuestran ser desastrosos. Para tomar una metáfora técnica, los radares internos a la psique de niños o adolescentes se ponen en marcha, esperando tener eco. No es raro que los adultos desaparezcan de las pantallas de radar. Una forma de distorsionar la transmisión sería, de parte del transmisor, rechazarla, aunque sea a veces inconscientemente.

«Como si los padres dijese cada día: «En este mundo no estamos seguros en casa; cómo moverse, qué saber, qué equipaje adquirir, son para nosotros otros tantos misterios. Debéis tratar de hacer vuestro mejor esfuerzo para salir adelante; de todos modos, no tenéis que pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos».²⁴

Esta dificultad se racionaliza conscientemente por parte del padre con el deseo de dar al joven la oportunidad de «elegirse» a sí mismo. También hay un «rechazo» inconsciente de tipo narcisista, en el cual el adulto está como «vacío», y ya no es un soporte de identificación para aquellos que le siguen. Sin

23 Henri MALDINEY, *Crise et temporalité dans l'existence et dans la psychose*, en *Penser l'homme et la folie*, éd. Jérôme Million, Paris 2007, 87-105, aquí 90-91.

24 Hannah ARENDT, *Between past and future*, Londres, Faber & Faber; trad. fr. par M.-C. BROSSOLLET et al., *La crise de la culture*, Gallimard, Coll. «Folio Essais», Paris 1972, 245.

darse cuenta siquiera, no permite la dinámica de un soporte mínimo por parte de quien «recibe» la transmisión. El acto de transmisión se vacía desde dentro. «La base misma de la transmisión en la humanidad, marcada por las culturas más diversamente estilizadas, es el acto de transmitir.²⁵ [...] Una transmisión no se basa [por tanto] en un contenido, sino en el acto de transmitir». El contenido, al final, importa poco. El acto de transmitir supone, en el registro de una parte inconsciente, la capacidad de existir ante el otro y de mantener una posición subjetiva.

Ciertas existencias señaladas luchan por inscribirse en un dispositivo de narratividad, en nuestro tiempo en el que los regímenes de historicidad ya no están orientados por una finalidad que garantice la continuidad de la vida psíquica entre generaciones. Este proceso, en el que el desgaste de la transmisión reduce al infinito los contenidos transmitidos, solo da una imagen estática temporal. Este desgaste lleva a habitar una temporalidad estancada, y a dejar de ofrecer una narrativa de futuro a las generaciones posteriores. Algunos padres evolucionan hacia una forma de condena de por vida, de condena kafkiana por la falta de existencia. Se perciben a sí mismos como vacíos e incapaces de existir a los ojos de sus hijos, lo que no les impide expresar su pesar por la falta de gratitud de estos últimos.

MALDINEY enfatiza que el estancamiento melancólico, -la depresión severa-, deconstruye la cronogénesis, es decir, la génesis subjetiva de la temporalidad. La melancólica no se aferra solo al pasado; es incapaz de crear algo nuevo y de sobrevivir a la crisis del acontecimiento. El modelo de depresión nos hace pensar en la crisis contemporánea de la temporalidad. Tenemos dificultad para sobrellevar el tiempo, individual y colectivamente. En el movimiento de la existencia y de los eventos de la vida, el narcisismo individual está constantemente expuesto a la muerte y al renacimiento. La pérdida de homogeneidad y del contenido cultural común conduce a un sobrecalentamiento del trabajo de la cronogénesis que cada uno compone frente a los acontecimientos. Los umbrales «obligatorios» de la vida están vinculados a las etapas de maduración y separación (adolescencia, adultez, accidentes de la vida adulta, jubilación y envejecimiento); se trata de adaptarse

25 Pierre LEGENDRE, *L'inestimable objet de la transmission: étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 1996, 50.

a cambios internos y externos, pero también, cada vez, de reinventar una forma de habitar el tiempo. Esta tarea se ha convertido hoy en día en algo muy individual, en el corazón de «la crisis filosófica de las edades de la vida», como resultado de esta deconstrucción individualista que acabamos de mencionar.²⁶

¿Tienen sentido los umbrales? ¿Es la edad adulta un término? La psicología se formó con esta insistencia en la dimensión heurística de la noción de etapas y edades de la vida. Del lado de los clínicos, en cualquier caso, de los psicoanalistas, el «estadismo» (de estadio o etapa) no ha tenido su curso por mucho tiempo. La temporalidad ya no se piensa en términos de pasos obligatorios; se da más importancia a la singularidad de las trayectorias que a la urgencia del devenir adulto. Si esta relativización de edades y etapas permite una mejor reflexión del clínico, ¿qué significa para todos los actores contemporáneos? En el contexto de un pensamiento «estadista», la irreversibilidad de la temporalidad se percibe tanto más necesaria que culturalmente prescrita y acompañada.

En el mundo actual, el avance temporal es más difícil de pensar y se practica sin una red. ¿Deberíamos crecer o envejecer? ¿Deberíamos pasar por cierta maduración, enmarcada colectivamente? ¿Es la edad adulta un término? Las edades se piensan más como estratos sociales contiguos: tenemos que interesarnos por los jóvenes y a veces por los mayores, los famosos de la «tercera edad» a la que no se concede la marca del tiempo, ya que se evita el concepto de edad, para dar paso a una dimensión de competencia; hay que analizar los problemas causados por estas luchas de castas (gerontocracia contra juvenismo), pero esto es negar la idea de que la contigüidad espacial recubre una entrada diferente en el flujo del tiempo. El flujo temporal en el que las generaciones abrazan el paso del tiempo con el apoyo mutuo, en la medida en que algunos han abordado antes las riberas de la vida, y las dejarán con más precocidad, es menos relevante que antes. BERGSON lo declaró, cuando el tiempo se transforma en espacio, se agota. El tiempo de vida traducido en términos de espacio tiene algo de muerte.²⁷

26 Éric DESCHAVANNE et Pierre-Henri TAVAILLOT, *Philosophie des âges de la vie*, Hachette, París 2007, 24.

27 Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1969

La espacialización del tiempo trae consigo una forma de sufrimiento. La temporalidad se vuelve insignificante y la posición subjetiva lucha por elaborarse en el tiempo. Lo que estoy experimentando es como una primera vez, en el corazón del despliegue continuo del tiempo humano. La emergencia de lo nuevo parece entonces imposible, y el depósito psíquico de los estratos del tiempo se vuelve engorroso. La memoria, en sí misma, supone una reelaboración constante, incluso el olvido. La memoria total es abrumadora. Una historia corta de BORGES, «Funes el memorioso», pone en escena el funcionamiento límite de un hombre pobre que recuerda todo y no puede establecer una jerarquía en sus recuerdos, que terminan por ahogarlo.²⁸

Funes se encuentra pesado de lo que ya es, recordando los detalles más pequeños de su vida, e incapaz de pensar en el futuro. La clínica psicoanalítica a veces se hace eco de los sufrimientos de Funes. Émilie, una paciente joven y muy activa, lucha con su memoria. A menudo se siente abrumada por el recuerdo obsesivo de ciertos hechos y fallos, y los repite cíclicamente. Su trabajo, siendo emocionante, la devora. El tiempo, por todas partes, está fuera de control. Se acumula sin que pueda asirlo. Ella piensa que su tiempo se ha detenido. Sin embargo, su temporalidad vivida no se interrumpe *ad vitam*, pero su aspecto sincopado aún sigue marcado. Los umbrales se eternizan, -como, para algunos, la transición a la edad adulta-, pero en algunos períodos se aceleran. Experimentamos así otra manera de habitar el tiempo: los marcos rígidos de la temporalidad individual están muertos. Lo que emerge puede hacerlo en cualquier momento, con mayor flexibilidad y una dimensión más errática. La dinámica de las opciones se vuelve compleja y agonizante; algunos jóvenes adultos relatan el vértigo de la apertura de posibilidades: las decisiones profesionales, las elecciones amorosas, son difíciles de llevar. Se trata realmente de «llevar» el presente. ¿Qué decir? El «ahora» es, de hecho, lo que se da para vivir del tiempo. Solo el ahora existe, pero el «ahora» está huyendo, es imposible asir. La vivencia del presente supone un trabajo psíquico de homogeneidad que da alcance al ahora, basado en la energía del flujo narcisista. En el presente es donde el pasado y el futuro toman forma, o no. La gestación del futuro -y el paso de los umbrales- se sostiene así por esta fuerza narcisista, por este impulso vital. «El futuro y el impulso vital

28 Jorge Luis BORGES, *Funes ou la mémoire*, in “Fictions”, Gallimard/Folio, (1974), Paris 1983, 109-118.

están tan íntimamente ligados entre sí que son uno. De hecho, si el espacio es para habitarlo, el tiempo es para vivirlo”.²⁹ Cuando la habitación común del espacio deja algo que desear, la cronogénesis tartamudea o, por el contrario, se deja llevar, imitando un mosaico del espacio en una sucesión de momentos desconectados. Esta tarea, hoy en día enormemente individual, de *vivir el tiempo*, se refleja en el estancamiento en la temporalidad. Al no poderse digerir psíquicamente, el tiempo se transforma en espacio. La aparición de lo nuevo es dolorosa; las emergencias son como el agua de una fuente helada.

A menos que la película no se ejecute en movimiento rápido. El tiempo personal tiene un aspecto sincopado aún más marcado. Está sombreado con paradas y nuevos comienzos. La glaciación o la precipitación constituyen entonces dos modalidades opuestas del mismo déficit de metabolismo del tiempo. Todo se apresura, después todo se detiene. El sujeto está buscando un tiempo más lineal, más habitable, que pueda volver a apropiárselo: “Me gustaría encontrar un lugar donde estar tranquila”, me dice en voz baja Émilie, constantemente en actividad e insatisfecha consigo misma. «En el fondo, mi tiempo ya no me pertenece», se lamenta, reconociendo, sin embargo, que el lugar de la cura le parece uno de los raros momentos en los que «se toma su tiempo»...

29 E. MINKOWSKI, *Ibid.*, 35.