

EL INDIVIDUO, EL AMOR Y EL SENTIDO DE LA VIDA EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, SPC, miembro del IUF, CERLIS-CNRS

Desde su creación, el análisis sociológico de la modernidad fue inseparable de una serie de diagnósticos sombríos: sobre la fragmentación y el debilitamiento de la cohesión social, sobre el aumento de la racionalización y el control de las personas, sobre la privatización excesiva de los individuos, sin olvidar, por supuesto, la crisis asociada a la pérdida del sentido de la existencia. Desde hace ya casi dos siglos, estos diagnósticos acompañan el despliegue de la modernidad, tomando rostros distintos en diversos periodos.

Sin embargo, y a pesar de esta larga filiación, no puede ignorarse la indudable especificidad de la crisis del sentido de las sociedades contemporáneas. Para comprenderlo, es preciso reconocer y analizar cómo, por qué y hasta qué punto el amor, en el registro familiar y sobre todo conyugal, se ha convertido, con una intensidad sin precedentes, en el primer soporte de sentido individual. Es desde esta transformación como es necesario comprender una de las grandes crisis del sentido actual: *en pocas palabras, lo que da sentido a nuestras vidas personales, no le da sentido –o insuficientemente– a nuestra vida colectiva.*

Desarrollaremos las implicaciones de esta tesis en cuatro etapas. En primer lugar, vamos a explicar lo que entendemos por la afirmación de que el amor da sentido a nuestras vidas. En segundo lugar, y con el fin de subrayar la especificidad de nuestra época, contrastaremos este nuevo ideal con otros propios a épocas distintas. En tercer lugar, evocaremos rápidamente las razones estructurales que propician esta transformación. Por último, trataremos de esbozar los desafíos específicos que este nuevo horizonte de sentido entraña en las sociedades modernas.

I. / El amor como sentido de la vida

El amor es, en la vida moderna, tanto un ideal como una de nuestras mayores promesas de felicidad. Por supuesto, el amor, como experiencia, entraña grandes diferencias según se trate del amor hacia los hijos (o los propios padres o hermanos) o el amor conyugal o erótico. Progresivamente, iremos subrayando las diferencias, pero en una primera aproximación es importante partir reconociendo que el amor no solo amalgama diferentes experiencias, sino

que tiende incluso a presentarse como una experiencia ampliamente transversal en términos de edad, género, posiciones sociales. Ciertamente, el amor no siempre “suena” de la misma manera, pero tiende a “resonar” en todos

El amor se ha convertido en uno de los grandes ideales contemporáneos. Entendamos por ideal aquello por lo que las personas están dispuestas –en verdad dicen estar dispuestas – a morir¹. No es algo menor. En el mundo de ayer, el impuesto de sangre de los Estados-nación (sobre todo en Europa y desde la Revolución francesa) impuso la obligación de tener que morir por la patria. Hoy en día, y a medida que esta exigencia –sin desaparecer– se atenúa (incluso por la generalización de ejércitos profesionales), el amor tiende a ocupar esta función de ideal. Para muchos es una evidencia afirmar que están dispuestos a morir por sus seres queridos.

¿Pero es realmente una novedad? Después de todo, incluso la letra de la Marsellesa, el himno revolucionario francés, estimula el compromiso patriótico evocando la amenaza de extranjeros que vienen a “matar a nuestras mujeres e hijos”. Pero lo que ha cambiado es que el amor aparece cada vez más como el único ideal por el que un número considerable de personas están dispuestos a morir. Lo esencial es pues comprender esta nueva legitimidad y esta nueva función. Obviamente, esta afirmación del amor como ideal –aquello que justifica el sacrificio de sí– no conlleva, por supuesto, y por suerte, al sacrificio efectivo. Sin embargo esto no le quita al amor su dimensión ideal. Pensemos, por ejemplo, y en contra de lo que un discurso absurdo sobre la crisis generalizada de los compromisos entre personas afirma, la fuerza de las relaciones intrafamiliares, la seriedad con la que los actores se hacen cargo en este ámbito de sus deudas recíprocas de cuidado que se prodigan, incluyendo el alto precio (moral, psíquico, económico) que muchos de ellos pagan por asumir estas responsabilidades y obligaciones morales en el dominio de la familia (Attias-Donfut, 1995; Martuccelli, 2006; Araujo y Martuccelli, 2012).

Imposible minimizar esta novedad. En términos institucionales, los individuos han estado dispuestos –o conminados– a morir por Dios, la Patria o la Revolución. Hoy en día muchos de nuestros contemporáneos están dispuestos a morir por amor. No en la versión romántica de Romeo y Julieta, pero en el sentido de un sacrificio ordinario y razonado hacia la persona amada. En cualquier caso, es en nombre de este ideal –muy bien traducido y asumido por las

¹ Ferry (2011) ha subrayado con justeza este aspecto, sin lograr empero extraer, nos parece, todas las consecuencias y las dificultades que el amor como ideal produce en las sociedades actuales (un límite que por lo demás comparte con muchos trabajos sociológicos sobre la individualización y el amor).

obligaciones morales parentales– que muchos hombres y mujeres encuentran la fuerza, todos los días, para ir a sus lugares de trabajo.

Pero el amor no es sólo nuestro gran ideal de sacrificio, es también, y cada vez más, lo que supone debe darle –le da – sentido a nuestras existencias. En su ausencia, el sentido de la vida –todos lo hemos experimentado de una u otra manera– se vuelve opaco. En su ausencia, para muchas personas, el interés por el trabajo, la ambición, el poder, la búsqueda de la riqueza, sin desaparecer, se viven como desprovistos de significación. La felicidad –y no solamente el Ideal– está en el amor.

Diferentes estudios cuantitativos apoyan esta afirmación. Pensemos por ejemplo a los estudios sobre la relación entre la riqueza económica y la felicidad personal que han mostrado desde hace décadas (Easterlin, 2001) que una vez superado en una sociedad un umbral de ingresos (por lo general fijado alrededor de US\$ 15.000 dólares de PBI per cápita anuales), el incremento de ingresos no se traduce por un aumento de la “felicidad” –las aspiraciones personales tienden una vez este umbral superado a desplazarse en dirección de valores espirituales o post-materialistas. Sintetizando una amplia información sobre distintos componentes del bienestar subjetivo, Tim Jackson (2010: 71) llega a la conclusión que los más altos porcentajes de correlación con la felicidad se encuentran en un 47% con relaciones satisfactorias en el matrimonio y la familia, a continuación con un 24% con la salud, antes de caer a cifras mucho más modestas para todos los demás factores. Estas cifras no son sorprendentes en sí mismas, incluso si el pleno reconocimiento de su importancia es difícil de admitir por el hecho de que las sociedades contemporáneas siguen estando fuertemente organizadas y orientadas en torno a la comodidad material, el crecimiento del ingreso, la expansión del consumo. Y sin embargo imposible descuidar la veracidad de estas cifras. ¿Cómo desconocer el sentimiento de vacío existencial que una cierta prensa se delecta en señalar a propósito de personas célebres y ricas –los *people*? ¿Cómo minimizar, más seriamente, el sentido de vacío existencial que tantos empresarios de éxito testimonian? Regresaremos en un momento, pero por ahora lo que nos interesa es llamar la atención sobre el consenso creciente en torno a la legitimidad fundamental del amor como lugar de pregnancia central del sentido de la vida.

II. Las figuras colectivas del sentido y el auge del amor

La doble realidad contemporánea del amor –como ideal y como promesa de felicidad–, y la consolidación del Amante como nueva figura de sentido, se inscribe en contraste, e incluso en oposición, con otras grandes figuras históricas de sentido. Con el fin de comprender la fuerza

de la inflexión en curso, no está de más describir rápidamente cada una de ellas –el Creyente, el Ciudadano, el Burgués.

1 / El Creyente

En primer lugar, es preciso comprender la inflexión que el amor intramundano como sentido de la vida implica con respecto al tema tradicional de la muerte de Dios, el desencantamiento o la secularización. A diferencia notoria de lo que este diagnóstico afirma (de Nietzsche a Taylor, pasando por Weber o Heidegger), la situación contemporánea no es la de un nihilismo suscitado por la increencia. En este sentido, la expresión contemporánea de la crisis de sentido no puede asociarse directamente con el fin de la religión como economía general del mundo. En este punto, la toma de distancia con la afirmación de tantos filósofos de la existencia debe ser radical: en el fondo, y bien vistas las cosas, lo que corroe a muchos de nuestros contemporáneos es menos una vida sin sentido, que una vida “insoportable” cotidianamente; lo que frustra no es el vacío de valores, sino la dificultad en experimentar las promesas de felicidad depositadas en el amor, y que para algunos, sólo el amor es capaz de transmitir.

Por lo demás, en este punto, la diferencia es sensible entre la situación en Europa y en América Latina. Contrariamente a lo que ciertas interpretaciones evolucionistas dejaron entender a comienzos del siglo XX, la modernidad no se ha acompañada por una desaparición de las creencias religiosas. En este sentido, Europa occidental es más una excepción que una norma (Hervieu-Léger, 1999). Durante casi un siglo, las ciencias sociales impusieron un relato único y lineal a propósito de la secularización. Con el advenimiento de la modernidad, se asistiría progresivamente a un desencantamiento del mundo y a un descenso de la práctica religiosa. Una evolución histórica que haría que la subjetividad se busque por otras vías y lenguajes. Esta representación sólo es válida, hoy por hoy, y parcialmente, en los países europeos. En el resto del mundo, por el contrario, se observa la revancha activa de Dios. Ésta toma a veces la forma de una reinstitucionalización, otras la de una expansión de nuevas redes sociales, muchas otras la de una búsqueda cada vez más personalizada de cultivo de la propia espiritualidad. Esto tiene una consecuencia mayúscula: muchos individuos se constituyen como sujetos, y buscan el sentido de sus vidas trabajando activamente su subjetividad desde la espiritualidad. En todo caso, la importancia de la práctica religiosa, las conversiones o la creencia en diferentes entidades invisibles en la América Latina son tales que –pareciera–esto debería llevar a atenuar el diagnóstico de la centralidad del amor intramundano.

La espiritualidad, y en mucho la religión, “llena” la subjetividad de muchos latinoamericanos. Para muchos, la religión es tanto una actividad social como una verdadera inquietud

espiritual². Y sin embargo, incluso de manera subterránea o no enteramente reconocida, muchas veces las prácticas espirituales individuales priman sobre las prácticas y los rituales colectivos. Muchos no van a misa los domingos pero rezan todas las noches. La espiritualidad es una realidad cotidiana. En la región el porcentaje de personas que declaran creer en Dios o que se definen como miembros de una religión sigue siendo muy significativo.

Si la búsqueda espiritual puede ser personal, se inserta empero en procesos colectivos como lo indica la importante adhesión a iglesias evangélicas, especialmente pentecostales. La extraordinaria expansión del pentecostalismo constituye uno de los fenómenos religiosos más importantes de las últimas décadas. No sólo porque logró abrirse en dirección de las capas sociales más pobres y desfavorecidos de las áreas urbanas, sino también porque por ser una religión basada en la conversión, incide profundamente sobre las subjetividades de sus fieles que tienden muchas veces a adoptar un nuevo estilo de vida y encontrar un nuevo sentido a la existencia (y esto incluye también a católicos que, voluntariamente, se acercaron a la Iglesia). En todos los casos, esta transformación de sí mismo pasó por inserción de los individuos en redes y grupos sociales –soportes– capaces de sostenerlos en su determinación subjetiva.

La búsqueda espiritual personal está así activamente enmarcada por organizaciones y eventos que, como es por ejemplo el caso de los encuentros o retiros matrimoniales, canalizan esta inquietud dándole contenidos y disciplinas particulares. El desarrollo espiritual personal se (con)funde entonces con un conjunto de ejercicios efectuados bajo la impronta de una autoridad institucional. Los grupos de religión hacen en verdad oficio a la vez de sociabilidad y de exploración personal, en la que, por momentos, es difícil saber cual de las dos facetas prima.

Sin embargo, progresivamente, incluso entre los miembros de los sectores populares, se observa una práctica más individualizada de la religión: un número importante de personas, por ejemplo afirman creer en Dios a su manera: por doquier se impone la representación de una fuerte diferenciación e individualización, en el marco de asociaciones colectivas, de prácticas y creencias religiosas. En algunos, por ejemplo, el vínculo religioso toma la forma de una conversación muy personal, y a veces cotidiana, con la divinidad. Una conversación que transmite a muchos la convicción, en clara ruptura con muchas otras versiones de la subjetividad moderna, que gracias a la fe nunca están solos. La divinidad protege de una soledad que no sólo hay que entender en términos espirituales, sino también sociales, como si, frente a la desafección de las instituciones y el desinterés que éstas son capaces de mostrar

² En lo que sigue nos apoyamos en los resultados de la investigación presentes en Araujo y Matuccelli, 2012. Ver también Sorj, Martuccelli, 2008.

hacia los individuos, la divinidad sería una protección y compañía constante. El sentimiento es inequívoco –alguien cuida de uno.

Ante las experiencias difíciles de la vida, la espiritualidad, y la fe, son soportes permanentes. Ante la muerte, la fe transmite un coraje –una fortaleza– particular, que permite, incluso, negarla. Frente a las dificultades de la vida, la fe, sin que pueda reducirse a esta dimensión, es lo que permite encontrar la fuerza para enfrentar los desafíos. La fe es a la vez un soporte puesto que se despliega muchas veces dentro de un entramado institucional particular y un cemento cultural del yo puesto que se apoya sobre una representación colectiva particular de la subjetividad. La fe es un soporte frente a las tragedias irremediables de la vida. Peculiar mecanismo: los individuos se “apoyan” en una eficacia simbólica colectiva que les da, de manera absolutamente personal, la capacidad de soportar experiencias límites.

Sin embargo, y a pesar de la importancia de esta dimensión, para muchos individuos, y a veces los mismos, el sentido intramundano de la vida se construye desde otro horizonte (Crespi, 1996). En efecto, a pesar de la fuerza de la espiritualidad propiamente religiosa, la búsqueda espiritual excede, incluso en América Latina, a la sola religión. Para muchos, la vida tiene un sentido –en y por el amor–, y es sólo su ausencia lo que abre una verdadera crisis de sentido. Ciertamente, el amor no elimina enteramente la cuestión de la crisis de sentido abierta en los tiempos modernos tras la secularización; pero produce una profunda transformación. El amor hace que esta crisis se vuelva más “carnal”, más “episódica” y sobre todo más “biográfica” e “individual”. A lo largo de la historia, no han sido raros los momentos en los que las personas sienten que aquello que durante siglos o décadas había dado sentido a sus vidas, de repente, se había quedado sin valor (Barel, 1984). Sin embargo, a lo que asistimos hoy en día es diferente. No estamos ante el eclipse de un significado amplio y compartido del mundo (el famoso “Dios ha muerto”), sino frente a un Ideal de pregnancia de sentido –el amor– que, activo como creencia, induce un sinnúmero de experiencias, múltiples y más o menos reversibles, de sin-sentido individual. Todo tiene y hace sentido en el amor; fuera de él, la vida se vive como un sin-sentido.

2./ El Ciudadano

En segundo lugar, el discurso de la Virtud Republicana (o los valores patrióticos o el compromiso militante) siguen teniendo una fuerte legitimidad a la hora de definir los deberes que el individuo debe a los colectivos. Sin embargo, aquí también, y un poco por doquier, existe un notorio descenso del grado de identificación de los individuos con los partidos políticos, y más allá de ello, una profunda transformación del vínculo con lo político. Por

supuesto, también es posible encontrar individuos para quienes la figura del Ciudadano –la Patria, la República o incluso la Revolución– sigue siendo un horizonte de sentido, sin embargo el cambio no es menos importante y a veces incluso profunda la cesura operada en las últimas décadas.

Ya hemos evocado rápidamente el declive del imperativo de morir por la patria, imposible minimizar en este mismo marco la crisis de la militancia revolucionaria. La militancia era a la vez una manera de ser un Hombre y un universo social. La intransigencia ideológica cotidiana fue el precio que muchos tuvieron que pagar para encarnarse como un Sujeto revolucionario y desde ahí darle un sentido a sus vidas. Salir de este universo supuso para muchos verse forzados a recorrer etapas dolorosas, no sin retrocesos, no sin dudas, no sin temores. Los relatos de esta experiencia lo tienen todo de una historia de amor fallida: progresivamente, como tantos testimonios lo evocan por doquier, la derrota revolucionaria se transformó en fracaso personal. El Sentido político no fue más capaz de darle un Sentido a la vida personal. La vida personal (el “elemento pequeño burgués” como escribió Lenin) ganó letras de nobleza frente al compromiso político.

Progresivamente, la vida personal –aquí y ahora– empezó a ganar fuerza y legitimidad frente al proyecto colectivo y a la utopía –allá y más tarde. Detrás de la inflexión política, se deslizó *otra* revolución. La vida personal dejó de ser un “detalle”. La oblación de sí en y para una causa colectiva dejó de ser “el” modelo. Frente a esta modalidad de compromiso, el termómetro se desplazó. Para muchos es desde la vida personal como se pensará la implicación política. E incluso que se la juzga.

El militante revolucionario nunca fue una experiencia de masas. Miembro auto-designado de una vanguardia, exigiendo una dedicación exclusiva y total, en los hechos se trató de una experiencia marginal y en el fondo episódica en la vida de muchos. Pero a pesar de su modestia práctica, su peso imaginario fue central. Fue un modelo político de sujeto cuya impronta en las luchas sociales no puede desconocerse: una figura en la cual la realización de sí se subordinaba al advenimiento de un sujeto colectivo. La lucha con los otros era un horizonte de sentido personal.

No hay por ende que confundir las conclusiones. La crisis del militante, o más moderadamente del Ciudadano, no suponen en absoluto una desmovilización radical de la sociedad civil. Las acciones colectivas no han desaparecido, ni las militancias políticas o sindicales. Sin embargo, ayer la implicación política, sin desconocer otras formas de participación, jerarquizaba una gran figura y todas las otras formas de participación (caritativas, gremiales...) eran juzgadas, y muchas veces condenadas, desde ella. Hoy no

solamente se rechaza la antigua figura sino que se valorizan otras –muchas– formas de participación. Algunas son nuevas, otras son, muy tradicionales. Lo común es que los nuevos activistas son más pragmáticos, menos ideologizados y más propensos a circular en organizaciones político-degradables, e incluso, en asociaciones definidas más por su acción moral o asistencial que por su conflictividad propiamente política.

Este pragmatismo se expresa por el abandono de visiones ideológicas totalizadoras en beneficio de implicaciones más puntuales –como ello es visible, por ejemplo, en tantas asociaciones barriales o de mujeres donde, una vez que el objetivo es logrado (el acceso a la electricidad, a una mayor seguridad, a un reclamo específico...), la movilización tiende a deshacerse. La militancia tiende a inscribirse en el horizonte de la vida personal y familiar. Este tipo de acción colectiva no es por supuesta nueva. Pero ayer sus alcances y virtudes eran políticamente menoscabados. En cambio, hoy, este tipo de participación se reivindica como una experiencia plenamente política. La militancia se declina en acciones cotidianas. Su sentido debe buscarse desde el Sentido de la propia vida.

La figura del Ciudadano sigue siendo un referente moral y el compromiso político un horizonte posible de movilización para muchos. Pero es cada vez menos un verdadero horizonte de sentido. Su fuerza en *este* registro, esta contrabalanceada por la gran inflexión de la individualización: la necesidad de acordarle un suplemento de valor a la vida personal e incluso de leer el compromiso político desde lo que éste aporta a la vida personal. La militancia exige un equilibrio entre diversos ámbitos de la vida. Una actitud tanto más importante que este equilibrio se busca incluso entre militantes que, en el mismo período, como es el caso del feminismo, han politizado la esfera personal. Bajo este nuevo talante, las críticas a las organizaciones colectivas y partidarias se vuelven más frecuentes. La pérdida de la singularidad que muchas veces implica la participación política es severamente criticada. La dimensión distorsionadora de toda organización, y sus tentaciones autoritarias, se convierte en el blanco de muchas críticas. La oblación de sí en la figura del sujeto colectivo se diluye. En algunos incluso, lo importante no es más ni la causa defendida, ni solamente el compromiso moral contraído con los otros, sino las habilidades y el reconforte personal que se obtiene gracias a la militancia. La militancia se convierte en un proceso alternativo de formación de sí mismo. La participación deja de explicarse únicamente por una adhesión ideológica o por la justicia de una lucha, y se explica desde la propia personalidad. Incluso desde el propio temperamento.

Este cambio contemporáneo debe ser interpretado en la estela de un cambio más amplio y más importante. No estamos solamente delante del tránsito del centro de gravedad de nuestras

vidas de lo público a lo privado. A menudo recreada a partir de la caracterización dada por Tocqueville, a mediados del siglo XIX, esta distinción no hace justicia a la profundidad de la inflexión en curso. Recordemos que para Tocqueville (1986), cuyo trabajo se publicó entre 1836 y 1840, esta separación fue el gran telón de fondo del nacimiento del individualismo –ese apacible sentimiento de origen democrático, distinto del egoísmo, que vuelve *legítimo* el desinterés de los individuos hacia la “Gran sociedad” y legítimo su interés en la “pequeña sociedad”, en sus negocios y empresas, para vivir rodeados de sus familiares y amigos. Tocqueville llama la atención sobre la emergencia de este nuevo “hábito del corazón”, pero también subraya, a pesar de sus temores, la legitimidad de este nuevo orden de cosas frente a la tradición republicana. Ahí donde la Virtud republicana –reactualizada por la Revolución francesa– exigía la participación en la vida de la Ciudad (y en caso de necesidad, dar la vida por la Patria), la igualdad y el individualismo valorizan la reclusión de los actores en sus propias vidas y asuntos económicos.

En el fondo, Tocqueville observa y diseña el conflicto entre el Burgués y el Ciudadano –lo cual, sin duda, es algo muy distinto de la valoración actual de la intimidad o de la vida privada. Si algunos pasajes de Tocqueville pueden ser leídos retrospectivamente en esta dirección, la situación contemporánea es en verdad una realidad diferente. En efecto, a pesar de la similitud aparente tras la legitimidad del retiro de los individuos hacia sus intereses personales, un abismo separa las dos épocas. Para Tocqueville se trata de legitimar el Ideal del Trabajo –el “Burgués”– contra la Virtud republicana del Ciudadano –una variante axiológica de la distinción de Benjamin Constant entre la libertad de los Antiguos y la de los Modernos. En nuestra sociedad, y más allá de este proceso, se asiste a una valorización del Ideal del amor –el “Amante”– tanto contra el Ciudadano como contra el Burgués (como lo veremos en un momento). Si el anhelo actual se inscribe en la descendencia de las aspiraciones del individualismo (y en este punto, la visión de Tocqueville sigue siendo certera), las formas de las aspiraciones a la felicidad propias al individualismo contemporáneo difieren de las del individualismo del pasado. En el “antiguo” individualismo –regresemos a las palabras de Tocqueville– hay una tensión entre la felicidad colectiva y el interés personal. Hoy, en cambio, existe más bien, como lo muestran los límites de la figura del Ciudadano, una tensión entre los intereses colectivos y la felicidad personal.

3./ El Burgués

A estos dos grandes referentes de sentido, actualizados y transformados en los tiempos modernos, la modernidad añadió un nuevo gran referente de sentido –el trabajo: una actividad

en sus inicios inseparable del Burgués. Más allá de su carácter coercitivo (la obligación en la cual se encuentra todo trabajador libre, como Marx lo expresó con claridad, de vender en una sociedad capitalista su fuerza de trabajo en un mercado laboral, ya sea como asalariado, ya sea como trabajador independiente), el trabajo es en los tiempos modernos un valor, y una fuente importante de sentido vital.

El trabajo es una realidad presente en todas las sociedades. Pero el trabajo no tiene el mismo sentido en todas ellas. Es en Occidente, y en los tiempos modernos, que el trabajo obtiene un peso civilizatorio sin precedentes, al punto que Simone Weil (1968) pudo afirmar, no sin razón, que se trataba de la única verdadera conquista del espíritu humano desde el mundo griego. En verdad, incluso en los tiempos modernos, es posible observar una pluralidad de “antropologías”, según el papel y el significado que se le acuerda al trabajo, desde “la inclinación natural por el intercambio” de Adam Smith, la praxis prometeica del marxismo o la vocación protestante de Max Weber. En el caso de América Latina es indispensable reconocer que el trabajo estuvo asociado a otros registros de significación. Si la omnipresencia del trabajo no puede ser cuestionada en la región (piénsese en las encomiendas, los latifundios, sin olvidar las haciendas y las manufacturas, o al mercado de trabajo actual), su *significación* ha sido empero, y es, distinta.

En parte en contraste, y en parte de manera análoga a lo que hemos visto con las figuras del Creyente y el Ciudadano, en lo que respecta al Burgués –el trabajador– se ha asistido al tránsito de *una hetero-significación a una personalización del sentido*. Principal resultado: ni la conciencia obrera o de clase, ni la identidad profesional cualquiera que hayan sido la fuerza de una y otra en el pasado, permiten comprender cabalmente la significación del trabajo hoy.

En verdad, la conciencia prometeica de un sujeto trabajador productor del mundo fue globalmente tenue en América Latina, como también lo fue la asimilación de la personalidad a un solo oficio, a tal punto la identidad fue, en las capas medias, mejor descrita por una “decencia” (que marcaba la pertenencia, social y cultural, a un grupo social privilegiado) y a tal punto, entre los sectores trabajadores, la pluriactividad fue la regla. Una perspectiva que los regímenes nacional-populares vinieron consolidar y reforzar, incluso paradójicamente, puesto que hicieron del trabajo el ámbito por excelencia de la producción de derechos y de la ciudadanía. Pero lo hicieron no exaltando el valor-trabajo en sí mismo (lo que hicieron a lo más de manera ambigua), sino haciendo del trabajo un factor clave de la dignificación social y política de los sectores populares³. El principal significado del trabajo provenía desde el

³ Para un ejemplo paradigmático de este proceso desde lo que fue la principal experiencia nacional-popular en la región, el peronismo, cf. Martuccelli y Svampa, 1997.

“exterior”. El significado del trabajo pasó sobre todo por la conquista de una serie de derechos ciudadanos, y en este proceso, en el fondo, la lógica de diferenciación entre grupos sociales fue decisiva. Por supuesto (¿es necesario decirlo?) muchos trabajadores del período estuvieron satisfechos con su trabajo, y muchos se esforzaron en hacerlo lo mejor posible, por probidad y conciencia profesional. Pero, reconozcámoslo, no fueron estos los factores que fueron durante décadas avanzados cuando se evocó el trabajo en la región. Lo que primó fue su rol en la independencia nacional, en la integración social, en la dignidad política del trabajador. Incluso en la versión latinoamericana de la tradición socialista y marxista, el trabajo estuvo lejos de poseer la significación prometeica que tuvo en otros lugares (Löwy, 2007). El sentido del trabajo estaba fuera de él –heterocentrado.

La relativa convergencia actual observable a nivel de las experiencias laborales tanto en el Norte como en el Sur, debe pues interpretarse en el marco de una profunda divergencia histórica. Sí, también en los países del Norte, el trabajo ha perdido lo esencial de su aura prometeica en aras de una significación esencialmente instrumental. Un fenómeno que, ya en los años 1930, los esposos Lynd (1959: 81) observaron en su célebre estudio sobre Middletown, al diagnosticar la afirmación creciente de una relación *instrumental* con el trabajo. Lo importante no era la satisfacción que se obtenía en el trabajo, sino el salario –los ingresos– que éste procuraba. El trabajo, como el “obrero de la abundancia” lo encarnó, es un tiempo sin interés, un “precio” que se acepta pagar, afín de disponer de recursos para soliviantar gastos familiares y realizar actividades de ocio (Golthorpe, 1972). Un fenómeno similar se da sin duda actualmente también en América Latina, pero este se inscribe en una filiación histórica distinta, y en este marco, la instrumentalización del sentido del trabajo no debe percibirse en la región como una “degradación” de una genuina “vocación” laboral. Ciertamente, la importancia en el trabajo del “esfuerzo” personal y colectivo (piénsese, por ejemplo, en la connotación que este término tiene en el mundo andino) nunca fue ignorada, pero jamás obtuvo una verdadera centralidad analítica.

Es dentro de esta realidad, indisociablemente experiencial, política e intelectual, que en las últimas décadas se observa una transformación de talla. Por caminos distintos, lo que se impone es el reconocimiento del hecho que los individuos acuerdan significaciones subjetivas cada vez más singulares al trabajo. La principal transformación puede así enunciarse simplemente: el sentido del trabajo es cada vez más autocentrado.

Pero, ¿qué se debe entender por esto? ¿Un avatar de la individualización y su expresión en el mundo del trabajo? (Beck, 2000) ¿Una transformación que hace que el trabajo pierda centralidad en la vida de los individuos, al punto de desencantarse, y pasar a ser sino una

actividad entre otras, desprovista del aura que se le otorgó en las sociedades industriales – sobre todo europeas? Es indispensable no mezclar las cosas. El *trabajo sigue teniendo significaciones subjetivas importantes en la sociedad actual*, como lo muestra, por ejemplo, la profundidad de la erosión identitaria observable entre los individuos –sobre todo los varones– cuando se ven en la incapacidad de ser los proveedores principales de sus familias. Lo que cambia es que, sin que ello implique una pérdida de su valor, el sentido del trabajo tiende a individualizarse, dotándose de significaciones cada vez más singulares.

Y en este registro, y a diferencia de lo que muchos trabajos afirman, las significaciones autocentradas del trabajo no pueden reducirse a un corte único entre asalariados que, efectuando trabajos poco calificados, expresarían esencialmente una relación “instrumental” con el trabajo y aquellos que, ocupando puestos de responsabilidad o empleos más prestigiosos, testimoniarían de una relación más “expresiva”. Si una correspondencia de este tipo es por momentos observable, en el fondo, lo que nuestros trabajos de investigación arrojan son formas *plurales* de valorización del trabajo en todos los grupos sociales. Es así que si las experiencias laborales de las mujeres están marcadas por menores ingresos, por una menor tasa de participación laboral, por una inserción en actividades menos prestigiosas y de menor reconocimiento social o por una mayor vulnerabilidad, todo esto no impide la expresión, incluso entre aquellas que ejercen los oficios más precarios o “humildes”, de expresar una valorización positiva del trabajo. Por supuesto, las diferencias existen, pero lo que prima es globalmente una valorización subjetiva positiva del trabajo, incluso cuando los individuos dan cuenta de aspectos sombríos o penosos en el trabajo. Esta realidad es tan omnipresente que en las últimas décadas, todo un conjunto de estudios se han visto obligados a reconocer, muchas veces con sorpresa, la enunciación de un placer en el trabajo, sobre todo cuando los asalariados que lo expresaban trabajaban en sectores de escasa remuneración y en medio de difíciles condiciones laborales (Baudelot y Gollac, 2003; Durand, 2004). Si dejamos de lado las interpretaciones que se limitan a ver en ello una forma de alienación, lo interesante es constatar que a estos estudios les cuesta asumir lo que está en la raíz de estas experiencias – el hecho que el trabajo se perciba cada vez más desde una dimensión profundamente singular. El trabajo es un foco de sentido porque es el ámbito en el cual se obtiene, y se afirma, una autopercepción positiva particular de sí mismo: ser un *buen profesional*. El sentimiento de ser un buen profesional, aparece como una virtud propiamente moderna, dotada de una dimensión esencialmente ética (Camps, 1993). Una forma de virtud, de excelencia de sí mismo, que permite manifestar a los otros, pero sobre todo a sí mismo, la posesión de un conjunto de calidades. El trabajo como sentido de la existencia, más allá de la satisfacción laboral, tiene

pues un mínimo común denominador que no es otro que la conciencia de poseer –y demostrar poseer– virtudes prácticas e intersubjetivas.

El trabajo es una fuente de satisfacción y de realización importante, y sigue dando sentido a muchas vidas personales. Pero a pesar de ello, la disminución de su función central en tanto que horizonte de sentido, individual y colectivo, no puede ser desconocido. El trabajo es más un sostén personal y un factor de integración social, incluso un ámbito de excelencia ética, que un horizonte de sentido –como ayer lo fue desde la conciencia de clase o la vocación. Repitémoslo: el trabajo es lo que permite sostenerse a los individuos, sobre todo cuando otras esferas (a comenzar por la vida privada) se hundan; pero este sostén toma más la forma de un soporte material que de un horizonte de sentido de la existencia. Obviamente, la oposición no es inevitable entre estos registros, y muchas personas logran articular con éxito dimensiones laborales y afectivas, como lo muestra el hecho que los hombres (pero no las mujeres) con hijos tengan mayor “éxito” profesional que los solteros; y que en muchos otros casos, la vida profesional sea tanto más agradable que es prolongada por una vida afectiva satisfactoria. El doble individualismo moderno, la articulación entre los intereses bien comprendidos y las pasiones bien temperadas, es la expresión justamente de esta posibilidad. Y sin embargo, y sin minimizar lo anterior, lentamente el trabajo empieza a ser cuestionado en su función de sentido de la existencia –como lo ilustran, por ejemplo, las críticas contemporáneas de la adicción al trabajo o las políticas públicas que apuntan a un mejor equilibrio entre vida laboral y vida familiar.

4./ *El auge del amor*

Hemos traído a colación estas tres grandes figuras del sentido, porque es importante comprender que las sociedades modernas, en lo que al sentido de la vida se refiere, disponen de una *pluralidad* de grandes significados colectivos, cada uno de ellos atravesado por cambios específicos. Sin embargo, y a pesar de sus innegables diferencias, algo es doblemente común a estos tres grandes ámbitos de sentido. Por un lado, en cada uno de ellos es observable, incluso con modalidades y por caminos distintos, *una tendencia hacia una singularización de la cuestión del sentido*. Por el otro lado, y a pesar que las vidas sigan siendo moldeadas por esta pluralidad de sentidos, esto no impide observar la progresiva constitución de *una nueva jerarquía de sentidos vitales* en la cual, de manera más o menos “subterránea”, el amor (sin desplazar enteramente a los precedentes) tiende empero a volverse en el nuevo foco de *pregnancia* significativo de la existencia. Curiosamente, esta centralidad

solo ha sido reconocida por los críticos, y a través de fórmulas negativas: nihilismo, declive del hombre público, tiranía de la intimidad, narcisismo, triunfo de la insignificancia.

Sin embargo, para comprender la crisis del sentido en las sociedades modernas, tal como ésta aparece desde las experiencias de los individuos, es preciso ir más allá de ciertas constataciones críticas o nostálgicas. Los sentidos de lo colectivo o de lo público no han desaparecido, pero en lo que concierne los horizontes de sentido de la vida personal, las formas tradicionales ampliamente basadas en soportes de sentido colectivos, están hoy por hoy fuertemente desafiados por un nuevo soporte de sentido individual –la experiencia amorosa. En breve: a las tres grandes figuras de sentido –el Creyente, el Ciudadano y el Burgués– las sociedades actuales añaden una nueva figura –la del Amante.

Aquí reside el corazón del reto que en términos de sentido de la vida, el auge del amor proyecta en las sociedades contemporáneas. La vida personal ni se ha impuesto a expensas de las obligaciones colectivas, ni ha abolido otras formas de sentido. Sin embargo, se tiende a hacer del amor –como ideal y como promesa de felicidad– el foco central del sentido de la vida. Es desde aquí como debemos comprender pues *la especificidad de la crisis del sentido de nuestra época*. Una crisis que proviene de la tensión entre la fuerza del amor como ideal de sentido y de felicidad en nuestras vidas individuales, y su dificultad en lograr transmitir un sentido a nuestra vida en común. Para muchos, sin amor la vida no tiene sentido; pero este amor intramundano no es una fuente de sentido para la sociedad. En breve: *el soporte de sentido individual no es un soporte de sentido colectivo*⁴.

III. ¿Por qué?

Antes de adentrarnos a evocar algunas de las grandes tensiones que esto suscita, es preciso aclarar las razones del auge del amor en las sociedades actuales. ¿Por qué y sobre todo cómo el amor ha llegado a convertirse en el foco de pregnancia de sentido de muchas vidas?

I / La otra secularización

En primer lugar, el primado del amor debe entenderse como una variante de la secularización moderna. Al lado de la secularización estrictamente política, la transferencia de la aureola religiosa al ámbito estatal, se produjo una segunda secularización –aquella que transfirió el aura de la experiencia divina a la experiencia del amor. Es en este sentido que algunos

⁴ La afirmación precedente permite entender dicho sea de paso, un fenómeno particularmente frecuente y álgido en la sociedad francesa, en los últimos lustros: el contraste entre pesimismo de los individuos acerca de “la” sociedad y la felicidad que estos mismos individuos expresan en lo que concierne sus vidas personales.

sociólogos han podido hablar del amor como la “religión de los tiempos modernos” (Beck y Beck- Gernsheim, 1995). De hecho el amor se ha convertido en una experiencia encantada en un mundo desencantado.

Muchos pensadores religiosos entendieron rápidamente los peligros que el amor intramundano, y más allá de él, la representación y el placer estético implicaban para la religión. La interpretación que de estas reflexiones da Max Weber (1992) es concluyente: muchos teólogos comprendieron la amenaza que se escondía detrás de la proximidad preocupante entre el sentimiento religioso y el sentimiento amoroso, entre la adoración de Dios por las imágenes y el puro placer estético, y por lo tanto la necesidad de producir, por prescripciones o prohibiciones, una mayor diferenciación entre ambas experiencias con el fin de controlar la posible confusión psicológica entre ellas. El temor se convirtió en una realidad: progresivamente se olvidó que la meta final del arte religioso era poner la experiencia de lo sublime al servicio de la gloria de Dios y se dio paso a un placer inmanente hacia el arte en tanto que tal, a la belleza de las imágenes y los sonidos. De igual modo el amor intramundano, y su encantamiento, se desligaron del amor a Dios.

Esta secularización de la religión hacia el amor tomó proporciones inéditas en un mundo desencantado en el que, como lo señala Charles Taylor (2011), la incredulidad es la experiencia de base, incluso para los creyentes; un mundo en el que es posible explorar muchas preocupaciones espirituales de auto-trascendencia en diversas direcciones, y sobre todo en y por el amor. Si durante siglos, la religión fue la gran respuesta a esta inquietud de sentido, sin desaparecer –como lo hemos evocado–, ya no posee más este monopolio de sentido. La religión ya no es más “la” respuesta espiritual inevitable, o sólo lo es de manera particular, e incluso sólo para algunos de nuestros contemporáneos. La búsqueda de la espiritualidad ya no se reduce al mero ámbito religioso (Hervieu-Léger, 1999; Ferry, 1996) sin dejar por ello de ser una búsqueda espiritual.

El amor y las palabras de intensidad afectiva que lo expresan, indican la fortaleza del “encantamiento” que aún rodea a los individuos en la modernidad. El amor es una experiencia encantada que se supone, y esta es la gran novedad, está al alcance de todos. Si ayer no todos los individuos habían “visto” milagros, hoy todos son propensos a experimentar el amor-encantado en sus vidas. Detrás de la secularización del amor –la transferencia de la aureola de la experiencia divina a la experiencia del amor secular– es pues una nueva forma social y cultural de amor intramundano que se impone.

El sentido de la vida había sido durante mucho tiempo depositado “fuera de sí”, en el misterio, en una experiencia “más alta” y “más allá” de los individuos, en el ámbito de la

profundidad y de lo inefable. El cambio es notorio. A través del amor, este sentido de la vida se ha vuelto un rasgo enteramente antropológico y en este marco, objeto de un trabajo simbólico de un nuevo cuño (Taylor, 2011: 621). Los individuos sienten en “sí mismos” una demanda de “sentido”, cuyo destino último se deposita en otra persona que, sin embargo, y a pesar de la intensidad afectiva o amorosa, en ningún momento es percibida como “más grande” que uno mismo. Esta *transcendencia horizontal* es sin duda uno de los grandes misterios espirituales de las experiencias contemporáneas del amor.

2 / *La explosión simbólica del amor y las industrias culturales*

La secularización de la experiencia del amor es inseparable de un tipo de producción cultural. El amor se convirtió no sólo en el gran protagonista del arte (novela, films), sino también de la cultura visual y musical contemporánea. Si bien puede ser una exageración decir que la generalización valorativa de la experiencia del amor es una consecuencia directa y más o menos orquestada por las industrias culturales, sin embargo, es obvio que su extensión es inseparable de su representación masiva en la publicidad, novelas, películas o canciones. El poder del amor en nuestra imaginación, y su promesa de sentido, son inseparables de su ubicuidad cultural en la vida social: de su descripción por la industria cultural como una experiencia imprevista pero ansiada, encantada pero ordinaria.

En las sociedades del pasado el amor era juzgado una experiencia rara –o extraordinaria– al punto de que ni siquiera tuvo una función social específica (algo que evidencia el no reconocimiento del matrimonio-por-amor durante siglos). Por el contrario, en las sociedades actuales, el amor se considera una experiencia esencial y común, e incluso necesaria, en todas las existencias. El amor se ha convertido en un imperativo emocional. Resulta así imposible, por ejemplo, pensar nuestras vidas –incluso nuestra normalidad o la maduración mental– “sin amor”. Su ausencia se vive –y a veces incluso se diagnostica– como el signo inequívoco de un fracaso personal. Incluso, repitémoslo, se trata de un script reiterado y trillado en las industrias culturales: la de individuos, ricos y famosos, que descubren, sin embargo, un día, que sus vidas no tienen sentido... por falta de amor.

3 / *El triunfo de la vida cotidiana*

El tercer factor importante que da cuenta del auge del amor es la consolidación de la vida cotidiana como uno de los grandes “inventos” de la sociedad moderna –al punto de convertirse en una de las grandes temáticas de la novela occidental durante casi dos siglos (Barrère y Martuccelli, 2009). La vida cotidiana, su “insignificancia”, es un blanco frecuente

de la crítica de todos aquellos que mantienen una nostalgia más o menos secreta hacia la Gran Historia y los “momentos estelares de la humanidad”. Pero la importancia y la valorización de la vida cotidiana es un signo irrevocable de la democratización de la sociedad. Los individuos hablan y se interesan de lo que les concierne; esto no implica, necesariamente, la desafección por temas políticos o sociales, pero da una importancia incontestable a los eventos de la vida cotidiana. La cotidianidad refleja el bienestar económico y la seguridad política, y se constituye como un lugar de búsqueda de una felicidad apacible. Esta valoración de lo cotidiano, no se limita por supuesto únicamente a las sociedades actuales, pero obtiene en ellas significados renovados y centrales. Y no olvidemos que la valoración de la cotidianidad, significativamente diferente entre hombres y mujeres, es inseparable de la revolución cultural que acompañó el nacimiento de la familia moderna desde el siglo XVIII hasta las formas actuales del individualismo expresivo.

La vida cotidiana ha sido objeto de una importante transformación tecnológica, que ha acentuado su confort, su ritmo, su intensidad. Cambios importantes en la cotidianidad han sido suscitados por los electrodomésticos –piénsese, por ejemplo, en el refrigerador o la televisión, más recientemente en las TIC, que acentuaron la “casa” como “hogar”, y tras ello, la acentuación del centro de gravedad de la vida en torno a la vida familiar. Y dentro de la familia, la expresión de las emociones (hijos, conyugues) se vuelve el epicentro de la vida para muchos individuos. Esto no quiere decir, repitámoslo, ni que esta dimensión estuvo ausente en el pasado, ni que la cotidianidad ha desplazado a otros objetivos, pero sí indica la importancia que la vida cotidiana ha tomado en nuestras sociedades –haciendo de ella uno de los grandes focos de la “felicidad” en el mundo de hoy. Es la cotidianidad la que, envuelta con el hálito del amor, da una versión ordinaria y vivida a lo extraordinario: en verdad permite la doble promesa de conversión a través del amor de lo cotidiano en extraordinario (una historia de amor) y de lo extraordinario (el amor) en vida ordinaria.

La creciente importancia de la vida cotidiana, y en su corazón del amor como gran horizonte de sentido, también puede entenderse como un efecto colateral del prolongamiento del tiempo de vida disponible fuera del trabajo y del sueño. Como Jean Viard (2011: 14-15 y 32) lo señala para la sociedad francesa, este alargamiento ha traído como principal consecuencia, desde una perspectiva estrictamente temporal, la constitución de dos centros de gravedad de igual importancia – el trabajo y la vida fuera del trabajo. No es absurdo en todo caso asociar la extensión del tiempo de vida desde 1900 hasta hoy, con la creciente expansión y valoración de la demanda de amor: en el caso francés, el “suplemento de vida” del que dispone hoy en día un individuo con respecto a su antepasado de hace un siglo, avicina el 40%. Seamos más

claros: en 1900, el trabajo y el sueño ocupaban el 70 % del tiempo de vida disponible, ambos no ocupan hoy más que 40 %. En cifras absolutas, en Francia, se ha pasado de 100.000 horas disponibles fuera del sueño y del trabajo en 1900, a casi cuatrocientos mil en la actualidad. Es un cambio esencial. Los franceses viven “más” tiempo, al punto que se expande el anhelo, en comparación con las generaciones anteriores, de tener “muchas” vidas en una “sola” (y esto tanto en el registro profesional como emocional). En cualquier caso, el tiempo “libre”, en verdad, el tiempo disponible fuera del trabajo y del sueño, hacen que la vida cotidiana se vuelva más importante. Un ámbito que, estructuralmente, favorece la importancia creciente que los individuos otorgan a sus experiencias amorosas.

4 / Un nuevo horizonte de la identidad

Finalmente, es posible añadir a esta lista no exhaustiva, un último gran factor. Si el amor es tan significativo en muchas vidas, es porque se ha convertido en una importante fuente de identidad social y subjetiva. Es en el amor y solo en el amor que se expresa para muchas personas, una de las facetas más importantes de su personalidad. Esta importancia subjetiva del amor está acentuada, sino por la crisis, al menos por el debilitamiento, como lo hemos evocado, de otras dimensiones (ciudadanía, trabajo, religión), lo que le da una función específica y creciente al amor en tanto que importante vehículo para el reconocimiento interpersonal (Singly, 1996; Honneth, 2000). El amor, para muchas personas, es el mejor testimonio de la propia valía personal.

Esta transformación también debe entenderse en una perspectiva histórica. Si la modernidad occidental, al menos desde el siglo XVII, se encontró bajo la influencia del modelo del individualismo posesivo (y de su corolario: la independencia económica e incluso la autarquía social), el siglo XX ha asistido al triunfo de una representación más interactiva, dialógica y relacional del individuo. En este proceso la importancia de los soportes materiales del individuo son esenciales (capitales, políticas públicas...), pero también lo es el reconocimiento que se recibe de los Otros significativos. Y entre todos esos Otros significativos, los hijos, pero sobre todo el conyugue, aparece como un Otro particularmente significativo. François de Singly (2006) ha llamado acertadamente la atención sobre este punto: nuestras vidas están marcadas por una serie de socializaciones secundarias, pero entre ellas, una es más importante que todas las otras –precisamente la socialización conyugal.

La importancia de esta dimensión es visible en muchos ámbitos. Pensemos, por ejemplo, en las narraciones biográficas y en la importancia creciente que los individuos otorgan, explícita y espontáneamente, a sus cónyuges e hijos en sus historias de vida: lo que durante mucho

tiempo fue una característica reservada a las mujeres, tiende hoy –con diferencias notables entre grupos sociales– a generalizarse. No es, por supuesto, la única ilustración. Es incluso de esta manera como *también* puede entenderse el creciente interés del público por el cónyuge de los responsables políticos. El tema es controvertido, pero como Bernard Manin (1995) lo señala, para muchos electores no es absurdo, con el fin de conocer la “verdadera” personalidad de un líder, conocer su vida privada y familiar. En la comprensión de los otros la vida privada, y en ella, la dimensión amorosa, se convierte en una dimensión central de la percepción y de la evaluación interpersonal.

IV./ Retos sociales del amor

Las razones evocadas no tienen otra función que señalar hasta qué punto la expansión y el auge del amor como horizonte de sentido de la vida, se inscribe en un conjunto de grandes transformaciones estructurales. Ante este auge, surge inmediatamente una pregunta: ¿qué desafíos plantea el hecho que el sentido de la vida se organice crecientemente alrededor del amor sensible, interpersonal e intramundano?

1./ El amor y la sociedad

Antes de discutir este punto, una aclaración es necesaria. Hasta ahora hemos hablado del amor intramundano combinando más o menos indistintamente el amor parental y el amor conyugal (o para ser más precisos, el amor erótico). Sin embargo, las posibles funciones sociales de estas dos formas de amor son muy diferentes. Si sus expresiones actuales son el resultado de una larga historia cultural y social, asociada con diversas transformaciones de la familia (Shorter, 1975), su capacidad para suministrar un sentido colectivo no son los mismos. Para decirlo rápidamente: mientras que el amor de los padres, a pesar del retraimiento posible en el ámbito familiar, puede tener y en gran medida tiene una dimensión funcional obvia en la sociedad, el amor erótico plantea desafíos mucho más consecuentes y problemáticos en la vida colectiva. Es un aspecto que, digámoslo de paso, muchos de los trabajos sobre el amor contemporáneo tienden a descuidar.

Precisemos mejor la problemática. Si el amor tiende a convertirse en el gran horizonte de sentido de las vidas individuales, ¿es posible volver crear a partir de él un sentido colectivo? ¿Es posible afirmar, como lo hace Francesco Alberoni (1981) que puesto que el compromiso colectivo y el compromiso entre dos personas (el amor-como-movimiento social) son de naturaleza similar, el tránsito entre uno y otro no sería un problema? ¿Podemos realmente

apostar a la “inundación” más o menos directa de la esfera pública por los sentimientos de la vida privada? Nada es menos seguro.

Sin embargo, la pregunta, en sí misma, no sólo es legítima, sino que incluso se inserta en una muy larga tradición cultural. Un proyecto explícito de construir la vida social alrededor del amor –de hecho, en torno al ágape– se encuentra, por ejemplo, en la tradición cristiana. Ágape fue el proyecto de construir a través de una solidaridad religiosa y política, una comunidad universal de fraternidad. Figura ejemplar del ágape, el buen samaritano expresa a cabalidad los cimientos de este proyecto: a pesar de no tener ninguna relación con el hombre anónimo accidentado, el samaritano lo socorre por amor a la humanidad. Ciertamente, este amor desinteresado y abstracto comporta un “interés” – la salvación del alma. Pero sin entrar en detalles, es obvia la distancia que separa el ágape universal del amor erótico e intramundano.

Algo análogo ocurre con la evocación de los sentimientos en las tradiciones políticas. En el liberalismo, por ejemplo, a través del concepto del “espectador imparcial”, en Hutcheson y en Adam Smith, se desarrolló una versión política de la “empatía” universal entre los seres humanos. En esta misma línea, David Hume fue particularmente sensible al proceso de expansión de la simpatía que, gradualmente, pasaría de pequeños círculos a grupos cada vez más amplios de personas, e incluso vio en ello uno de los grandes pilares de la política y de las sociedades modernas. Pero aquí también, como en el ágape, la simpatía es dada como un dato natural (algo ya presente en los estoicos y en su concepción del cosmopolitismo), y sobre todo, como en el ágape, se deja de lado los desafíos que otras formas de amor, más individualizadas y carnales, y no son tan gregarias, como el amor erótico y conyugal, producen en la vida social. Por lo demás, observaciones similares podrían traerse a colación a partir de conceptos análogos como el altruismo en el marco del humanismo, y más tarde a propósito de la fraternidad revolucionaria, la solidaridad socialista o nacional, y hoy en día a propósito de la reactualización del cosmopolitismo como respuesta a la interdependencia ecológica o la tradición del *care* en el pensamiento feminista. Todos estos enfoques, a pesar de sus diferencias, comparten el presupuesto común que es posible establecer los vínculos sociales sobre y a través de la “simpatía” original entre los individuos, incluso a través del amor, sin que, en apariencia, esto plantee dificultades mayores.

Ahora bien, cuando el horizonte de sentido se vuelve el amor conyugal o erótico, este presupuesto puede ser legítimamente interrogado. Con esta forma de amor (“la comunión del alma y del cuerpo”), ya no estamos más en presencia de un altruismo sereno o moral, sino frente a una relación específica, sensible, pasional, exigente, y exclusiva con un ser querido singular. Una forma de amor que, *en tanto que horizonte de sentido de la vida*, suscita una

tensión inédita con y en los colectivos. Esta forma de amor compromete en todo caso la idea – utópica– de que el “amor” podría ser, sin grandes dificultades, la matriz de los vínculos en la sociedad. El amor conyugal-erótico en su funcionamiento práctico y simbólico, y la sensación de intensidad que transmite en la vida individual, desestabiliza (más o menos durablemente) el proceso de ilusión social y de inversión libidinal que exige la vida colectiva. La razón es simple y Martha Nussbaum (1992) la ha resumido con inteligencia: entre los requisitos éticos de la vida social y los del amor erótico la tensión es inevitable. El primero requiere el despliegue de un interés universal y descentrado de la propia persona, mientras que el último es inseparable de lo sensible y lo carnal, de la exclusividad y de la privacidad y no puede hacer nunca enteramente la economía del miedo o los celos.

Por supuesto, en este punto, la distinción es enorme entre el amor parental y el amor conyugal. El primero está construido alrededor de un elemento de abnegación y desprendimiento que lo vuelve apto a insertarse, al menos en parte, como un referente de sentido de la vida colectiva; el segundo, por el contrario, al menos en sus formas más apasionadas, es inseparable de un proceso de indiferencia hacia los colectivos a pesar, por supuesto, de los esfuerzos que los colectivos han producido para canalizarlo a través de formas institucionalizadas. La oposición entre estas dos representaciones del amor es extrema. El amor de los padres es, pensemos en la construcción del “instinto maternal”, una experiencia de abnegación, sin límites, incluso de ofrenda de sí mismo, sentimientos y actitudes que han sido puestos en fuerte relación y subordinación con las necesidades funcionales de la sociedad. Nada de equivalente del lado del amor pasión; incluso el reconocimiento institucional de la libre elección del cónyuge se tradujo, con el aumento de las separaciones, en una fuente de desestabilización de la familia (y de la sociedad). El amor parental es “moral”, inseparable del bien y del mal, lo que hace que, y como las instituciones lo saben desde hace siglos, éste sea ampliamente armonizable con el orden social. Un aspecto incluso visible, por ejemplo, en el momento de los divorcios o separaciones, en donde, en nombre de los intereses del hijo (y detrás de él, de la sociedad) la justicia trata de regular las pasiones maritales subordinándolas a la obligación de un lazo parental indefectible. Nada de similar del lado del amor erótico o de la pasión que, por el contrario, y en la mayor parte de las representaciones culturales actuales se presenta como desprovisto de todo “deber”.

Por supuesto, las instituciones han tratado de canalizar el amor erótico y conyugal en dirección del matrimonio y los deberes conyugales. Y sin embargo, las instituciones no tardaron en descubrir la volatilidad de los sentimientos. El amor apasionado no tiene otras obligaciones que las que se derivan de la propia pasión y sus ansiedades. El amor apasionado

tiene, a lo más, una relación ambivalente con la moral: asociado en los tiempos modernos con la expresión la más pura de nuestra autenticidad, muchas veces se envuelve de una impunidad moral absoluta hacia el orden de las convenciones sociales. Todo es posible en y en nombre de la pasión. Puede ser sublime –a veces–; es muchas otras veces injusta y mezquina. Solo pareciera depender de circunstancias contingentes el que un amor apasionado discurra por la traición de un rey o de un clan, por un conjunto de mentiras o engaños cotidianos, o por una resistencia heroica hacia los dictados de una comunidad. En todos los casos, la “autenticidad” es el único criterio de juicio⁵.

Es esta versión contemporánea del amor apasionado (conyugal y erótico) que al tender a convertirse en el horizonte de sentido de muchos de nuestros contemporáneos plantea una serie de grandes desafíos a la sociedad. La pasión amorosa puede ser un foco de pregnancia de sentido de la vida personal; no puede ser ni una brújula moral de la existencia ni, mucho menos, una experiencia desde la cual construir un sentido colectivo. Ciertamente, la pasión amorosa nos socializa, en proporciones incluso extremas, puesto que hace de la persona amada uno de los grandes soportes de nuestras vidas (Martuccelli, 2002), dando incluso lugar a muchas experiencias de codependencia (Giddens, 2004): pero también hace particularmente dolorosas las separaciones y se revela particularmente reactivo cuando se trata de promover el paso de lo interpersonal a lo colectivo.

En tanto que horizonte de sentido individual, el amor pasión plantea por lo menos dos grandes tensiones: a la vez como ideal y como promesa de felicidad.

2./ La tensión entre el sentido y el Ideal

La primera tensión se observa por la dificultad del amor-pasión en constituirse en un soporte de sentido colectivo y sobre todo a funcionar en tanto que Ideal colectivo. En este punto, la diferencia es mayúscula con las figuras evocadas del Creyente, el Ciudadano o el Burgués. La guerra fue un ideal –primero aristocrático, luego nacional– de transcendencia personal: tras la obligación de “morir por la patria” (o por una causa política), la guerra dio una figura del heroísmo, de la dedicación a los demás, incluso de magnanimidad. La guerra, no fue –salvo en ciertos casos– un verdadero horizonte de sentido individual, pero fue un importante soporte de sentido colectivo y de obligación civil. En la misma dirección, la Santidad fue también otra manera de articular lo personal y lo colectivo, a través de la divinidad: si dejamos de lado las

⁵ Aunque el número de crímenes pasionales no ha aumentado en un país como Francia en los últimos años, el lado oscuro –y, a menudo inmoral y asocial– del amor se manifiesta muchas veces en el momento de la separación (secuestro de niños, la falta de pago de la pensión alimenticia, terrores emocionales diversos...).

experiencias de renuncia al mundo, en muchas de las variantes intramundanas de la santidad se trataba de transformar el mundo para ponerlo en consonancia con los preceptos de la fe. Y aún podríamos evocar la dimensión colectiva y prometeica presente en el ideal de trabajo que, como bien lo vieron Marx y Weber, fue a la vez un soporte de sentido individual y colectivo (ya sea como conciencia de clase o vocación). En los tres casos, el ideal y el sentido eran colectivos, y el individuo plegándose a ellos, daba un rumbo a su existencia. *El soporte de sentido colectivo era el soporte de sentido individual.*

Nada de parecido es realmente visible en el amor-pasión. La dedicación, e incluso la abnegación a los otros –la persona amada–, es muchas veces renuente a toda extensión colectiva. Aspecto importante de la dificultad, no es empero lo más importante. Lo esencial es que a pesar de su vigor como Ideal, el amor, curiosamente, siempre palidece frente a las obligaciones colectivas. Comprendámoslo bien: si el amor es, para muchas personas, el horizonte de sentido de sus vidas personales, y en este registro posee una plenitud e intensidad indesmayables, sin embargo, este horizonte de sentido personal no tiene curiosamente vocación a transformarse en un Ideal colectivo.

Sobre este punto incluso podría decirse que no hay realmente diferencia entre el amor parental y el amor conyugal. Ciertamente, muchas personas suelen decir “trabajar para sus hijos” (o para “su familia”) pero curiosamente este objetivo es ampliamente subordinado –e incluso postergado– frente a las obligaciones profesionales; una tensión bien visible en el tema de la conciliación temporal entre trabajo y familia, y la subordinación de la segunda a la primera. Ciertamente, muchas personas dicen que aman por encima de todo a sus “hijos”, y sin embargo, curiosamente, por lo menos hasta ahora, este sentimiento no ha engendrado, sobre esta base, verdaderos movimientos antimilitaristas (a diferencia notoria de lo que, por ejemplo, Antígona encarnó al desafiar las leyes de la Polis en nombre de la tradición y las obligaciones familiares). Es cierto que algunos movimientos políticos han recientemente evocado o movilizado el amor, especialmente el amor materno, como un recurso legítimo para pedirle cuentas a los Estados (como en el caso de los desaparecidos) o para llevar a cabo acciones pacifistas, y que incluso es en nombre del “amor” hacia las generaciones futuras como se desarrolla una cierta conciencia ecológica. Sin embargo, globalmente, lo que prima, ampliamente, es la disociación entre la fuerza de sentido que el amor da en las vidas personales y su escasa función colectiva.

Por supuesto, los conflictos entre los ideales y las prácticas son recurrentes en la historia y las necesidades de compromiso entre los ideales y las experiencias una verdad común a cualquier sociedad. Sin embargo, la tensión toma una expresión más aguda tratándose del amor-pasión.

En él, la tensión es mucha veces mayúscula entre un sentido de la vida, muchas veces presentado como inequívoco o absoluto (“la vida no tiene sentido sin amor”), y su tendencia a someterse, por doquier, a los imperativos de la vida social.

¿Por qué esta inconsistencia? ¿Por qué este exceso de “valor” cuando se trata de triunfar contra el orden social en nombre del interés propio y de la persona amada (convenciones, barreras...) y esta “cobardía”, en verdad, esta subordinación cuando se trata de sostener la jerarquía del amor como Ideal frente a tantas exigencias funcionales de la vida social? Hay muchas razones para ello, pero una de ellas reside en la representación misma del amor-pasión: el amor es un ideal, pero un ideal cuya fuerza de acción está ligada a una aventura personal que se concibe en lucha, pero sobre todo como necesariamente paralela a la vida social. Los relatos del amor pasión se han construido desde el principio, si seguimos los trabajos clásicos de Denis de Rougemont (1982), para interrumpir cualquier transacción con el mundo. Es en este sentido que el amor-pasión es, en su intensidad diádica, radicalmente anti-funcional para un colectivo. Los amantes no resienten la necesidad de cambiar el mundo; les es suficiente tomar distancia de él.

Aquí reside uno de los principales límites que el amor como sentido vital experimenta a la hora de convertirse en un Ideal para la vida social: la subversión romántica de los amantes nace y muere con ellos. Se trata de una revuelta –en el caso en que sea necesaria– exclusiva a los amantes. El relato del amor-pasión se concibió como un “arma” para legitimar el deseo de los amantes contra los dictados del grupo. Sin embargo, y en la medida en que en las sociedades contemporáneas, la mayoría de las personas ya no tienen que recurrir a esta forma de heroísmo sentimental, el amor-pasión, horizonte de sentido personal, pierde fuerza a la hora de erigirse en un verdadero Ideal de vida. La sociedad ya no se opone –o casi nunca– a los proyectos de amor de los individuos. Por el contrario, el amor se ha convertido en una poderosa norma social y prescripción institucional.

El amor se ha convertido pues en un ideal por el cual los individuos dicen estar dispuestos a morir, en el momento mismo en que ya no cumple –o muy poco– esta función. El amor es más que nunca un horizonte de sentido personal, pero a diferencia de los Ideales del Creyente, el Ciudadano o el Burgués, esta plenitud de sentido no es una base sobre la cual los individuos cuestionan o erijan su lealtad hacia los colectivos. En verdad, el amor es más un soporte de sentido individual que un Ideal colectivo: incluso es posible observar una disociación radical entre ambos registros. La historia de amor en su clausura pasional, en su intensidad diádica y carnal, difícilmente puede convertirse en un Ideal colectivo.

3./ El amor y los impases de la felicidad

La segunda tensión se produce como un efecto colateral de la omnipresencia del amor en las industrias culturales y de las prescripciones omnipresentes a “tener que tener” experiencias de amor. En su promesa de intensidad de sentido, más o menos vivida, más o menos cíclica, el amor termina por trazar a ojos de muchos individuos una frontera entre “la” vida –sus vidas de todos los días– y “la vida real”, en verdad, la vida iluminada por la experiencia cotidiana del amor extraordinario y encantado. Un número importante de personas consideran que sus vidas sólo tienen sentido a la sombra de este horizonte. “La vida real” está en otra parte: detrás de la televisión y en las novelas, en un mundo extraordinario y tanto más anhelado que el relato social dominante subraya su posible omnipresencia vital. El amor que es así el gran horizonte de sentido de la vida, produce colateralmente una extraña desvalorización de la vida personal y de sus bajas intensidades. Inútil tratar de escapar del amor. Incluso si muchas parejas tienen más de amistad y compañerismo que de pasión y choque amoroso, la sombra de la posible historia de amor sigue siempre ahí, al punto que muchos individuos perciben sus vidas en referencia a una plenitud de sentido que hace que terminen concibiendo sus vidas, sus propias vidas, a través de un largo proceso de “decepciones” y “ausencias”. Muy pocos escapan del todo a la sombra del amor-pasión y el corte que desde él se traza entre la “vida real” y la “vida”. Horizonte de soporte de sentido individual, paradójicamente, el amor pasión mucha vez termina pues por desestabilizar, en su idealización, el sentido de las vidas personales y el horizonte de la felicidad.

La cuestión es lo suficientemente seria como para que cada vez más ciertas voces pidan –o propongan– nuevos relatos de amor; narraciones capaces de tomar en cuenta la nueva situación y las nuevas necesidades afectivas entre los amantes. Los intentos no son raros: tanto ciertos ensayistas como muchos novelistas (Barrere y Martuccelli, 2009) se esfuerzan en proponer un nuevo relato del amor, uno en el cual se trata de valorizar, muchas veces en contra de lo que hizo el relato del amor-pasión, la vida cotidiana, el amor que dura, la “maravillosa sorpresa de las repeticiones conyugales” de todos los días, la afirmación de nuevos principios que tienden a otorgar no sólo una mayor independencia entre sí a los amantes, sino a promover formas de relación más equilibradas –como en el amor confluyente de Giddens (2004). Algunos no dudan incluso en oponer los requisitos del amor terapéutico contra las morbosidades del amor romántico, promoviendo una racionalización del amor en aras de una gestión pacificada de la vida marital, gracias a un “enfriamiento” de la inversión emocional amorosa (Illouz, 2008). En el fondo, la mayor parte de estas orientaciones, incluso

si el procedimiento no es siempre explícito, tratan de neutralizar el carácter antisocial del discurso romántico.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, y en contra de lo que afirman muchos de estos trabajos, de hecho la gran historia de amor-pasión es lo que sigue obnubilando como horizonte de sentido a muchos individuos y lo que sigue siendo hegemónico en las industrias culturales. Imposible predecir el futuro, pero por ahora, muchos de nuestros contemporáneos están lejos de adherir a una concepción aséptica y enfriada del amor. Si las vidas de muchos individuos discurren en este universo, estos mismos individuos no son empero capaces de deshacerse enteramente de la sombra y de la promesa de plenitud de sentido de la Gran historia de amor. El amor sigue siendo, para muchos, el gran horizonte de sentido, felicidad y pasión. Y la pasión, todo el mundo lo sabe, es por sobre muchas cosas una gran máquina de producción de problemas –tanto en la vida personal como colectiva. En el fondo tal vez, tras la pasión, lo que muchos individuos persiguen es la deflagración de problemas que, tarde o temprano, se producirá en sus vidas. Es la razón por la cual, apenas una pasión extinguida, tantos individuos, se precipitan y se proyectan, si la oportunidad se entreabre, en una nueva historia de amor (Bruckner, 2009). A su defecto, vivirán a su sombra y desde la distancia, más o menos dolorosa o resignada, que establecerán con la promesa del amor-pasión. El amor-pasión es así una fuente paradójica (a causa de su sobre-intensidad), de la crisis de sentido de la vida en las sociedades contemporáneas.

En efecto, la intensidad de la promesa de felicidad del amor produce malestares particulares. ¿Cómo mantener la intensidad del amor? La pregunta es profunda, y para nada trivial: la cuestión de cómo conservar el amor erótico es una de las grandes preocupaciones de la vida marital contemporánea (bien reflejado por el aumento, y la generalización, del consumo de productos eróticos en las parejas). Detrás de estas prácticas es importante reconocer la hegemonía creciente de un nuevo imperativo amoroso: la prescripción de la búsqueda, juzgada legítima, del placer sexual y de la fantasía con el partenaire principal. La intensidad del amor, y su horizonte de sentido vital, se materializan, deben materializarse, aquí y ahora, con otro y de manera durable. El amor pasión como horizonte de sentido promete una experiencia única y especial con otra persona –y en sus momentos de máxima intensidad afectiva, con una sola y única persona.

El sentido de la vida se deposita en una transcendencia horizontal, en verdad, en otra persona. Los problemas éticos y morales de esta postura son inevitables e insolubles. A la diferencia de la divinidad o de la Patria, e incluso de las obras materializadas en el trabajo, el amor como sentido de la vida se construye en el horizonte de una vida. *De otra vida*. Ya sean los hijos o

el amante, en los dos casos, los riesgos son reales: ya sea porque se descubre la inanidad del sentido que se creía tener cuando el sujeto de amor se va (“el síndrome del nido vacío”) o desaparece (“el desamor”). Pero incluso en su intensidad plena, el amor como sentido de la vida suscita legítimos problemas: *¿cómo y quién puede aceptar ser el sentido de la vida de alguien otro?*

Es en este sentido que el horizonte de sentido del amor está constantemente asaltado, en su fragilidad constitutiva, por el temor de la “catástrofe”. Y de la conciencia de la catástrofe. El sentido que el amor da a nuestras vidas, en su clausura diádica (e incluso familiar), es inseparable del reconocimiento y del miedo de la vulnerabilidad en un mundo en el que todos saben que el amor es doblemente mortal: como sentimiento y por la realidad mortal del ser querido. Martha Nussbaum (1986) ha escrito páginas esclarecedoras y conmovedoras al respecto: el amor es un deseo de transcendencia como compensación a la finitud humana, y al mismo tiempo, a pesar de este deseo, y casi contra él, el amor impone a los hombres la necesidad de aceptar la fragilidad de la felicidad en medio de su finitud.

* * *

El sentido de la vida es plural entre nuestros contemporáneos. Desde un cierto punto de vista, los horizontes de sentido del Creyente, el Ciudadano y el Burgués siguen siendo activos en nuestras sociedades. Y sin embargo, progresivamente, al lado de ellos, incluso ya por delante de ellos, se asiste a la consolidación del Amor como nuevo gran horizonte de sentido de la vida.

Es desde él en todo caso como deben interpretarse y diferenciarse un conjunto de desafíos actuales. Distinguir sobre todo entre el problema de cómo lograr soportar la existencia (lo que ya Pascal denominaba, en el siglo XVII, las “diversiones” mundanas para escapar a los dilemas de la finitud humana) y la cuestión, más circunscrita, del sentido de la vida. Las Iglesias, los Estados, las Empresas son, sin lugar a dudas, soportes de la existencia, y en parte, siguen siendo, horizontes de sentido colectivos e incluso individuales. Como soportes permiten matizar e incluso anestesiar la cuestión del sentido gracias a los rituales, el éxito o las ambiciones. Pero como focos de pregnancia de sentido, no logran más, muchas veces, y para muchos, erigirse en un verdadero horizonte.

Esa promesa de sentido la confisca el amor. En su intensidad sensible y enigmática; en su poder encantado, extraordinario y cotidiano; en su hedonismo y en su profundidad; en la comunión de los cuerpos y de las almas; en su inmortalidad presentista. En el amor, sólo en el amor y durante el amor, todo parece tener sentido. El amor, a ojos de muchos, es capaz de

clausurar, y para siempre, la cuestión lancinante del sentido de la vida. Y la vida, descubren tantos otros, reabre incansablemente, una y otra vez, el abismo de la pregunta.

Para los Creyentes, los Ciudadanos y los Burgueses, aquellos para quienes el sentido de la vida sigue depositado en Dios, la Patria o el Trabajo todo esto parecerá insignificante. Pero para todos aquellos que, en tanto que individuos modernos insertos en sociedades modernas, buscan el sentido de la vida –de sus vidas– desde y por el Amor intramundano, la insignificancia de la vida es, con una intensidad inédita, el destino y el gran reto significativo de nuestra época.

Bibliografía

- ALBERONI Francesco, 1981, *Le choc amoureux* [1979], Paris, Ramsay.
- ARAUJO Kathya, MARTUCCELLI Danilo, 2012, *Desafíos comunes*, Santiago, LOM Ediciones, 2 tomos.
- ATTIAS-DONFUT Claudine (dir.), 1995, *Les solidarités entre générations*, Paris, Nathan.
- BAREL Yves, 1984, *La société du vide*, Paris, Seuil.
- BARRERE Anne, MARTUCCELLI Danilo, 2009, *Le roman comme laboratoire*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.
- BAUDELLOT Christian, GOLLAC Michel, 2003, *Travailler pour être heureux?*, Paris, Fayard.
- BECK Ulrich, 2000, *Un nuevo mundo feliz* [1999], Barcelona, Paidós.
- BECK Ulrich Beck, BECK-GERNSHEIM Elisabeth, 1995, *The Normal Chaos of Love* [1990], Cambridge, Polity.
- BERGER Peter, KELLNER Hansfried, 1988, « Le mariage et la construction de la réalité » [1960], *Dialogue*, n°102, pp.6-23.
- BRUCKNER Pascal, 2009, *Le paradoxe amoureux*, Paris, Grasset.
- CAMPS Victoria, 1993, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe.
- CRESPI Franco, 1996, *Aprender a existir* [1994], Madrid, Alianza.
- DURAND Jean-Pierre, 2004, *La chaîne invisible*, Paris, Seuil.
- EASTERLIN Richard A., 2001, « Income and Happiness: Toward a Unified Theory », *The Economic Journal*, 111, pp. 465-484.
- FERRY Luc, 1996, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.
- FERRY Luc, 2011, *La révolution de l'amour* [2010], Paris, Editions J'ai lu.
- GIDDENS Anthony, 2004, *Les transformations de l'intimité*, Rodez, Le Rouergue/Chambon.
- GOLTHORPE Johan et al., 1972, *L'ouvrier de l'abondance* [1968], Paris, Seuil.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance* [1992], Paris, Cerf.
- ILLOUZ Eva, 2008, *Saving the Modern Soul*, California, University of California Press.
- JACKSON Tim, 2010, *Prosperité sans croissance*, Bruxelles, De Boeck.
- MANIN Bernard, 1995, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy.
- LÖWY Michael, 2007, *El marxismo en América Latina*, Santiago, LOM Ediciones.
- LYND Robert S. y LYND Helen Merrell, 1959, *Middletown. A Study in American Culture* [1929], New York, Harcourt, Brace and World.
- MARTUCCELLI Danilo, 1995, *Décalages*, Paris, P.U.F.
- MARTUCCELLI Danilo, 2002, *Grammaires de l'individu*, Paris Gallimard.
- MARTUCCELLI Danilo, 2006, *Forgé par l'épreuve*, Paris, Armand Colin.

MARTUCCELLI Danilo, SVAMPA Maristella, 1997, *La plaza vacía*, Buenos Aires, Losada.

NUSSBAUM Martha, 1986, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, University Press.

NUSSBAUM Martha, 1992, *Love's Knowledge*, New York, Oxford UP.

ROUGEMENT Denis de, 1982, *L'amour et l'Occident* [1938], Paris, coll. 10/18.

SHORTER Edward, 1975, *The Making of Modern Family*, New York, Basic Books.

SINGLY François de, 1996, *Le soi, le couple, la famille*, Paris, Nathan.

SINGLY François de, 2006, « Sur la socialisation secondaire », postface in Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité* [1966], Paris, Armand Colin, pp.335-352.

SORJ Bernardo, MARTUCCELLI Danilo, 2008, *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*, Buenos Aires, Siglo XXI.

TAYLOR Charles, 2011, *L'âge séculier* [2007], Paris, Seuil.

TOCQUEVILLE Alexis de, 1986, *De la démocratie en Amérique* [1836-1840], Paris, Gallimard, 2 volumes.

VIARD Jean, 2011, *Nouveau portrait de la France*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.

WEBER Max, 1992, « Parenthèse théorique : du refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés », *Enquête*, 7, pp.127-192.

WEIL Simone, 1968, *L'enracinement* [1943], Paris, Gallimard.