

O indivíduo, o amor e o sentido da vida nas sociedades contemporâneas

DANILO MARTUCCELLI¹

DESDE SUA criação, a análise sociológica da modernidade mostrou-se inseparável de uma série de diagnósticos sombrios: a fragmentação e o enfraquecimento da coesão social, o aumento da racionalização e do controle de pessoas, a privatização excessiva de indivíduos – sem esquecer, é claro, a crise associada à perda de sentido da existência. Há quase dois séculos, esses diagnósticos acompanham a instauração da modernidade, assumindo aparências diferentes em diferentes períodos. No entanto, apesar dessa extensa filiação, não se pode ignorar a especificidade inegável da crise de sentido nas sociedades contemporâneas. Para entendê-la, temos de reconhecer e analisar como, por que e em que medida o amor – no registro familiar e, sobretudo, conjugal – tornou-se, com intensidade sem precedentes, o principal esteio de sentido individual. É a partir dessa transformação que se deve entender uma das grandes crises de sentido moderna, a saber, *o que confere sentido à nossa vida pessoal não confere sentido – ou o faz insuficientemente – à nossa vida coletiva*.

Elaboraremos as implicações dessa tese em três etapas. Primeiro, explicaremos o que queremos dizer com a afirmação de que o amor dá sentido à nossa vida. Segundo, e a fim de enfatizar a especificidade do nosso tempo, contrastaremos esse novo ideal com os de outras épocas distintas. Por fim, tentaremos delinear os desafios específicos que esse novo horizonte de sentido implica para as sociedades modernas.

O amor como sentido da vida

O amor é, na vida moderna, tanto um ideal como uma de nossas maiores promessas de felicidade. Por certo, o amor, como experiência, assume formas muito diferentes, dependendo de ser amor pelos filhos (ou pelos pais ou irmãos) ou amor conjugal ou erótico. Destacaremos progressivamente as diferenças, mas numa primeira aproximação é importante reconhecer que o amor não é apenas um amálgama de experiências distintas, mas também tende a apresentar-se como uma experiência transversal em termos de idade, sexo e posição social.

O amor se tornou um dos grandes ideais contemporâneos. Entendamos por ideal algo pelo qual as pessoas estão dispostas – ou dizem estar dispostas – a morrer.¹ Não é pouca coisa. No mundo de ontem, o imposto de sangue das Na-

ções-Estado (especialmente na Europa e desde a Revolução Francesa) impunha a obrigação de morrer pela pátria. Hoje, à medida que essa exigência se atenua – sem, todavia, desaparecer (até mesmo pela disseminação de exércitos profissionais) –, o amor tende a exercer essa função ideal. Para muitos, é evidente em si que estão dispostos a morrer por seus entes queridos.

Mas será algo realmente novo? Afinal, até mesmo a letra da Marselhesa, o hino revolucionário francês, incita o compromisso patriótico evocando a ameaça de estrangeiros que vêm “matar nossas mulheres e filhos”. O que mudou é que, cada vez mais, o amor aparece como o único ideal pelo qual um número considerável de pessoas está disposto a morrer. O essencial, portanto, é entender essa nova legitimidade e essa nova função. Obviamente, essa afirmação do amor como um ideal – como algo que justifica o sacrifício de si – não envolve, é claro, e felizmente, um sacrifício efetivo. Isso em nada diminui a dimensão ideal do amor. Pensemos, por exemplo (e contrariando o que afirma o discurso absurdo sobre a crise generalizada de comprometimento entre pessoas), na força das relações familiares, na seriedade com que os protagonistas assumem a dívida recíproca de cuidarem generosamente uns dos outros – incluindo o elevado preço (moral, psicológico, econômico) que muitos pagam por assumir essas responsabilidades e obrigações morais no âmbito da família (Attias-Donfut, 1995; Martuccelli, 2006; Araujo; Martuccelli, 2012).

É impossível minimizar essa novidade. Em termos institucionais, as pessoas sempre se dispuseram – ou foram forçadas – a morrer por Deus, pela Pátria ou pela Revolução. Hoje, muitos de nossos contemporâneos estão dispostos a morrer por amor. Não na versão romântica de Romeu e Julieta, mas no sentido de um sacrifício prosaico e refletido na pessoa amada. Seja como for, é em nome desse ideal – devidamente traduzido e assumido pelas obrigações morais parentais – que muitos homens e mulheres encontram força, todos os dias, para se levantar e ir trabalhar.

Mas o amor não é apenas o nosso grande ideal de sacrifício; é também, e cada vez mais, o que supomos deve conferir – e confere – sentido à nossa existência. Na ausência dele, o sentido da vida – todos já o vivenciamos de uma forma ou de outra – se torna opaco. Na ausência dele, para muitas pessoas, o interesse pelo trabalho, a ambição, o poder, a busca da riqueza, embora não desapareçam, são vividos como destituídos de sentido. A felicidade – e não apenas o ideal – está no amor.

Diversos estudos quantitativos confirmam isso. Pensemos, por exemplo, nos estudos sobre a relação entre riqueza econômica e felicidade pessoal, que há décadas mostram (Easterlin, 2001) que depois que a sociedade ultrapassa certo limiar de renda (geralmente em torno de US\$ 15 mil de PIB per capita por ano), o aumento da renda não se traduz em aumento da “felicidade” – ou seja, superado esse limiar, as aspirações pessoais tendem a se deslocar para valores espirituais ou pós-materialistas. Sintetizando uma gama de informações sobre os

vários componentes do bem-estar subjetivo, Tim Jackson (2010, p.71) concluiu que os maiores percentuais de correlação com felicidade são os relacionamentos conjugais e familiares satisfatórios (47%) e a saúde (24%), com percentuais bem mais modestos para todos os outros fatores. Esses números não são surpreendentes em si, embora reconhecer plenamente sua importância seja difícil devido ao fato de as sociedades contemporâneas ainda serem altamente hierarquizadas e voltadas para o conforto material, o aumento da renda e a expansão do consumo. É impossível descartar a veracidade desses números.

Como ignorar o sentimento de vazio existencial de celebridades e pessoas muito ricas que é tão enfatizado, e com tanto deleite, por certo tipo de mídia? Mais seriamente, como minimizar a sensação de vazio existencial de tantos empresários bem-sucedidos? Voltaremos a isso em breve, mas por ora queremos chamar a atenção para o crescente consenso em torno da legitimidade fundamental do amor como algo prenhe de sentido da vida.

Figuras coletivas de sentido e o apogeu do amor

A dupla realidade contemporânea do amor – como ideal e como promessa de felicidade – e a consolidação do/a “Amante” como uma nova figura de sentido contrastam com (ou se opõem a) outras grandes figuras históricas que tradicionalmente conferiram sentido para a humanidade. Para melhor compreendermos a força da inflexão em curso, não é demais descrever rapidamente cada uma delas – o Crente, o Cidadão e o Burguês.

O Crente

Em primeiro lugar, é preciso compreender a inflexão que o amor intramundano, como sentido de vida, implica para as questões tradicionais da morte de Deus, do desencantamento e da secularização. Em forte contraste com esse diagnóstico (desde Nietzsche a Taylor, passando por Weber e Heidegger), a situação contemporânea não é a de um niilismo suscitado pela incredulidade; vale dizer, a expressão contemporânea da crise de sentido não pode ser associada diretamente ao fim da religião como economia geral do mundo. Nesse ponto, o distanciar-se das afirmações de tantos filósofos da existência deve ser radical: no fundo, se examinarmos bem as coisas, o que corrói muitos de nossos contemporâneos não é tanto uma vida sem sentido como uma vida cotidiana “insuportável”; o que frustra não é a ausência de valores, mas a dificuldade de vivenciar as promessas de felicidade depositadas no amor e que, para alguns, só o amor é capaz de transmitir.

Nesse aspecto, a diferença é perceptível entre a situação na Europa e na América Latina. Contrariamente ao que certas interpretações evolucionistas deixaram entender o início do século XX, a modernidade não foi acompanhada de um desaparecimento de crenças religiosas, ou seja, a Europa Ocidental é mais a exceção do que a regra (Hervieu-Léger, 1999). No resto do mundo, observa-se uma revanche ativa de Deus, que toma às vezes a forma de uma reinstitucionalização, às vezes de uma expansão de novas redes sociais, e frequentemente de

uma busca cada vez mais personalizada do cultivo da própria espiritualidade. Seja como for, a importância da prática religiosa, as conversões religiosas ou a crença em diferentes entidades invisíveis na América Latina são tais que – pareceriam – levar a uma atenuação do diagnóstico da centralidade do amor intramundano.

A espiritualidade e boa parte da religião “preenchem” a subjetividade de inúmeros latino-americanos. Para muitos, a religião é tanto uma atividade social como uma verdadeira inquietação espiritual.² No entanto, incluídas de modo sub-reptício ou não inteiramente reconhecido, muitas vezes as práticas espirituais individuais prevalecem sobre as práticas e rituais coletivos. Muitos não vão à igreja aos domingos, mas rezam todas as noites. Para eles, a espiritualidade é uma realidade cotidiana. Na região, a porcentagem de pessoas que afirmam crer em Deus ou que se definem como membros de uma religião ainda é bastante significativa.

Se a busca espiritual pode ser pessoal, ela, não obstante, está inserida em processos coletivos, como indica a forte adesão a igrejas evangélicas, especialmente as pentecostais. A extraordinária expansão do pentecostalismo é um dos fenômenos religiosos mais importantes das últimas décadas. Não só porque conseguiu abrir-se para grupos sociais mais pobres e desfavorecidos em áreas urbanas, mas também porque, sendo uma religião baseada na conversão, tem profundo impacto sobre a subjetividade dos fiéis, que muitas vezes adotam um novo estilo de vida e encontram um novo sentido para a existência (isso inclui também os católicos que voluntariamente se aproximam da igreja). Em todos os casos, a transformação de si mesmo incluiu a inserção dos indivíduos em redes e grupos sociais – suportes – capazes de ampará-los em sua determinação subjetiva.

Desse modo, a busca espiritual pessoal está efetivamente emoldurada por organizações e eventos (por exemplo, encontros ou retiros matrimoniais) que canalizam essa inquietação com conteúdos e disciplinas específicas. Assim, o desenvolvimento espiritual pessoal se (con)funde com um conjunto de exercícios realizados sob a tutela de uma autoridade institucional. Na verdade, os grupos religiosos transformam a sociabilidade e a exploração pessoal em um ofício e em certos momentos é difícil saber qual das duas facetas predomina.

Mas, em forma progressiva, mesmo entre membros dos setores populares, observa-se uma prática mais individualizada da religião: por exemplo, um número significativo de pessoas afirma crer em Deus à sua maneira: em toda parte, impõe-se uma representação de forte diferenciação e individualização no âmbito das associações coletivas e das práticas e crenças religiosas. Para alguns indivíduos, por exemplo, o vínculo religioso toma a forma de uma conversa bastante pessoal, e por vezes cotidiana, com a divindade – uma conversa que, em clara ruptura com várias outras versões da subjetividade moderna, transmite a convicção de que por meio da fé nunca se está sozinho. A divindade protege-os de uma solidão que deve ser entendida não apenas em termos espirituais, mas também

sociais – como se diante do desafeto das instituições e do desinteresse que estas são capaz de demonstrar pelos indivíduos a divindade fosse uma proteção e uma companhia constantes. O sentimento é inequívoco: alguém se importa.

Em face das experiências difíceis da vida, a espiritualidade e a fé são suportes permanentes. Diante da morte, a fé transmite uma coragem especial – fortaleza –, que permite até mesmo negá-la. Quando se confrontam as dificuldades da vida, a fé (sem que se possa reduzi-la a essa dimensão apenas) é o que permite encontrar força para enfrentar os desafios. A fé é tanto um suporte (pois frequentemente se manifesta num quadro institucional específico) e um cimento cultural (pois se baseia em uma representação coletiva particular da subjetividade). A fé é esteio diante das tragédias irremediáveis da vida. É um mecanismo peculiar: os indivíduos se “apoiam” em uma eficácia simbólica coletiva que, de forma absolutamente pessoal, lhes confere a capacidade de suportar experiências-limite.

Apesar, no entanto, da importância dessa dimensão, para muitas pessoas o sentido intramundano da vida é construído a partir de outro horizonte (Crespi, 1996). Com efeito, apesar da força da espiritualidade estritamente religiosa, a busca espiritual, mesmo na América Latina, vai além da mera religião. Para muitos, a vida encontra sentido no amor e por meio do amor, e é apenas a ausência de amor que inicia uma verdadeira crise de sentido. Por certo, o amor não elimina totalmente a questão da crise de sentido que se formou com a secularização da modernidade, mas produz uma profunda transformação. O amor faz que essa crise se torne mais “carnal”, mais “episódica” e, acima de tudo, mais “biográfica” e “individual”. Ao longo da história, não foram raros os momentos em que as pessoas sentiram que o que havia dado sentido à vida durante décadas ou séculos de repente perde o valor (Barel, 1984). Sem dúvida, o que estamos presenciando hoje é diferente. Não estamos diante do eclipse de um sentido de mundo generalizado e compartilhado (o famoso “Deus está morto”), mas sim de um ideal prenhe de sentido – o amor –, que, ativo como crença, induz um sem-número de vivências mais ou menos reversíveis de ausência individual de sentido. Tudo tem e faz sentido no amor; fora dele, a vida é vivida como um absurdo.

O Cidadão

Em segundo lugar, o discurso da virtude republicana (ou dos valores patrióticos ou do engajamento militante) continua tendo forte legitimidade no momento de definir os deveres que o indivíduo tem perante a coletividade. Sem dúvida, também aqui e certamente um pouco em toda parte, há uma diminuição notável do grau de identificação dos indivíduos com os partidos políticos, e, além disso, uma profunda transformação dos vínculos com a política. Por certo, ainda é possível encontrar pessoas para quem a figura do Cidadão – a pátria, a república ou até mesmo a revolução – continua sendo um horizonte de sentido. Mas a mudança não é menos importante e, por vezes, inclui as profundas cesuras das últimas décadas.

Já mencionamos rapidamente o declínio do imperativo de morrer pela pátria e, nesse contexto, é impossível minimizar a crise da militância revolucionária. A militância era ao mesmo tempo uma forma de ser um Homem e um universo social. A intransigência ideológica cotidiana foi o preço que muitos tiveram que pagar para se encarnar como um Sujeito revolucionário e, com isso, dar sentido à sua vida. Sair desse universo significou para muitos ter de percorrer etapas dolorosas – não sem contratempos, não sem dúvidas, não sem medo. Os relatos dessas experiências estão cheios de histórias de amor fracassado: pouco a pouco, como tantos testemunhos evocam em toda parte, a derrota revolucionária se transformou em fracasso pessoal. O Sentido político não foi mais capaz de dar Sentido à vida pessoal. A vida pessoal (o “elemento pequeno-burguês”, como escreveu Lenin) ganhou ares de nobreza em relação ao compromisso político.

Aos poucos, a vida pessoal – no aqui e agora – começou a ganhar força e legitimidade ante o projeto coletivo e a utopia – no lá e depois. Por trás da inflexão política, imiscui-se *outra* revolução. A vida pessoal deixou de ser um “detalhe”. A oblação de si mesmo em prol de uma causa coletiva deixou de ser “o” modelo. Diante dessa modalidade de compromisso, o termômetro foi deslocado. Para muitos, seria a partir da vida pessoal que pensariam – e julgariam – a participação política.

A militância revolucionária nunca foi uma experiência das massas. O militante se autodesignava membro de uma vanguarda, exigindo dedicação exclusiva e total, e para muitos seus feitos eram uma experiência marginal e, no fundo, episódica. Contudo, apesar dessa prática modesta, seu peso imaginário foi fundamental. O militante foi um modelo político de sujeito cuja marca nas lutas sociais não pode ser ignorada, uma figura em que a realização de si estava subordinada ao advento de um sujeito coletivo. A luta com os outros era um horizonte de sentido pessoal.

Não se devem, portanto, confundir as conclusões. A crise do militante – ou mais moderadamente, do Cidadão – não implica de forma alguma uma desmobilização radical da sociedade civil. As ações coletivas não desapareceram, nem as militâncias políticas ou sindicais. Contudo, outrora o envolvimento político, embora reconhecendo outras formas de participação, hierarquizava uma grande figura e julgava – e às vezes condenava – todas as outras formas de participação (instituições de caridade, sindicatos...). Hoje não apenas se rejeita a antiga figura, como se valoriza – várias – outras formas de participação. Algumas são novas, outras bastante tradicionais. O comum é que os novos ativistas sejam mais pragmáticos, menos ideológicos e mais propensos a circular em organizações políticas degradáveis, e até mesmo em associações definidas mais por suas ações morais ou assistenciais do que por suas inquietações políticas propriamente ditas.

Esse pragmatismo se expressa pelo abandono das visões ideológicas totalizadoras em prol de implicações mais específicas – como se pode ver, por

exemplo, em muitas associações de bairro e ou de mulheres, onde, depois de alcançada a meta (acesso à eletricidade, mais segurança ou qualquer outra reivindicação específica), a mobilização tende a se desfazer. A militância tende a se inscrever no horizonte da vida pessoal e familiar. Por certo, esse tipo de ação coletiva não é novo. Mas ontem seu âmbito e suas virtudes eram politicamente menosprezadas. Hoje, porém, reivindica-se esse tipo de participação como uma experiência totalmente política. A militância se deslocou para as ações cotidianas. Seu sentido deve ser buscado a partir do Sentido da própria vida.

A figura do Cidadão continua sendo uma referência moral e, para muitos, o engajamento político é um horizonte possível de mobilização. Mas é cada vez menos um verdadeiro horizonte de sentido. Sua força, *nesse* registro, é contrabalançada pela grande inflexão da individualização: a necessidade de conferir um complemento de valor para a vida pessoal e até mesmo de interpretar o engajamento político segundo o que ele traz para a vida pessoal. A militância requer um equilíbrio entre os vários âmbitos da vida. Uma atitude ainda mais importante que esse equilíbrio é buscada entre militantes que, no mesmo período, como no caso do feminismo, politizaram a esfera pessoal. Sob esse novo talante, críticas às organizações coletivas e partidárias se tornam mais frequentes. A perda da singularidade, que muitas vezes implica engajamento político, é severamente criticada. A dimensão deformadora de toda organização, bem como suas tentações autoritárias tornam-se o alvo de muitas críticas. A oblação de si mesmo na figura do sujeito coletivo se dilui. Para alguns, o mais importante não é mais a causa a ser defendida nem o compromisso moral com os outros, mas sim as habilidades e o reconforto pessoal que se obtêm por meio da militância.

Essa mudança contemporânea deve ser interpretada na sequência de uma transformação mais ampla e mais importante, pois não estamos diante apenas da transição do centro de gravidade da nossa vida – do público para o privado. Recriada inúmeras vezes a partir da caracterização feita por Tocqueville essa separação foi o grande pano de fundo do nascimento do individualismo moderno. Para Tocqueville, trata-se de legitimar o Ideal do Trabalho – o “Burguês” – contra a Virtude republicana do Cidadão –, uma variante axiológica da distinção feita por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a dos modernos. Em nossa sociedade, para além desse processo, assistimos a uma valorização do ideal do amor – o “Amante” – contra o Cidadão e contra o Burguês (como veremos mais adiante). Se o anelo atual descende em parte das aspirações do individualismo (e, nesse aspecto, a visão de Tocqueville continua certa), as formas de aspiração à felicidade próprias do individualismo contemporâneo diferem das do individualismo do passado. No individualismo “antigo” – retomemos as palavras de Tocqueville – há uma tensão entre a felicidade coletiva e o interesse pessoal. Hoje, por outro lado, como mostram os limites da figura do Cidadão, há uma tensão entre os interesses coletivos e a felicidade pessoal.

O Burguês

A essas duas grandes referências de sentido, atualizadas e transformadas nos dias atuais, a modernidade acrescentou mais uma: o trabalho – uma atividade inseparável, em seus primórdios, do Burguês. Além de sua natureza coercitiva (em uma sociedade capitalista, como Marx explicou claramente, todo trabalhador livre é obrigado a vender sua força de trabalho no mercado, o trabalho nos tempos modernos é um valor e uma importante fonte de sentido vital.

O trabalho é uma realidade em todas as sociedades. Mas o trabalho não tem o mesmo sentido em todas elas. É no Ocidente, e na modernidade, que o trabalho adquiriu um peso civilizatório sem precedentes, a ponto de Simone Weil (1968) afirmar, não sem razão, que se trata da única verdadeira conquista do espírito humano desde o mundo grego. De fato, mesmo nos tempos modernos, é possível observar uma pluralidade de “antropologias” conforme o papel e a importância atribuídos ao trabalho, seja a “inclinação natural para a troca” de Adam Smith, a práxis prometeica do marxismo ou a vocação protestante de Max Weber. No caso da América Latina, é essencial reconhecer que o trabalho foi associado a outros registros de significação. Se a onipresença do trabalho não pode ser contestada na região (pensemos nas rendas vitalícias, nos latifúndios, sem esquecer as fazendas e as fábricas, ou o mercado de trabalho atual), sua *significação* tem sido, e ainda é, diferente.

A consciência prometeica do sujeito trabalhador/ produtor sempre foi ténue na América Latina, como foi a assimilação da personalidade a um único trabalho – a tal ponto que a identidade, nas classes médias, acabou sendo descrita como uma “decência” (indicando o pertencimento social e cultural a um grupo social privilegiado), e a tal ponto que, entre os trabalhadores, a pluriatividade foi sempre a regra. Essa foi uma perspectiva que os regimes nacionais populares consolidaram e fortaleceram, ainda que paradoxalmente, pois fizeram do trabalho o âmbito por excelência da produção de direitos e da cidadania. É claro (será necessário dizê-lo?) que muitos trabalhadores da época estavam satisfeitos com seu trabalho, e muitos se esforçaram para realizá-lo da melhor maneira possível, por probidade e por consciência profissional. Mas, o que prevaleceu foi seu papel na independência nacional, na integração social, na dignidade política dos trabalhadores. Mesmo na versão latino-americana da tradição socialista e marxista, o trabalho esteve longe de adquirir o significado prometeico que possuía em outros lugares (Löwy, 2007). O sentido do trabalho estava fora dele – heterocentrado.

É dentro dessa realidade, inextricavelmente experiencial, política e intelectual, que nas últimas décadas se observou uma transformação de grande porte. Por diferentes vias, o que se impôs é o reconhecimento de que as pessoas conferem significados subjetivos cada vez mais singulares ao trabalho. A principal transformação pode ser assim enunciada: o sentido do trabalho é cada vez mais autocentrado.

Mas o que se quer dizer com isso? É essencial não misturar as coisas. O trabalho *continua tendo significações subjetivas importantes na sociedade atual*, como mostra, por exemplo, o grau de erosão identitária observável entre muitos indivíduos – especialmente homens – quando se veem incapazes de ser o principal provedor de sua família. O que muda é que, sem implicar uma perda de valor, o sentido do trabalho tende a individualizar-se, adquirindo significações cada vez mais singulares.

Nesse registro, ao contrário do que muitos afirmam, as significações auto-centradas do trabalho não podem ser reduzidas a uma única distinção entre os assalariados, a saber aqueles que realizam tarefas pouco qualificadas e expressam essencialmente uma relação “instrumental” com o trabalho, e aqueles que ocupam posições de responsabilidade ou cargos de maior prestígio e dão testemunho de uma relação mais “expressiva”. Se uma correspondência desse tipo pode ser observada em certos momentos, no fundo o que nossos trabalhos de investigação rejeitam são formas *plurais* de valorização do trabalho em todos os grupos sociais. Desse modo, se a experiência profissional das mulheres é caracterizada por renda menor, taxa de participação na força de trabalho menor, inserção em atividades menos prestigiosas, de menos reconhecimento social ou de maior vulnerabilidade, nada disso as impede de expressar uma apreciação positiva do trabalho – mesmo aquelas que exercem as tarefas mais “humildes” ou precárias.

Claro, há diferenças, mas o que prevalece em toda parte é uma valorização subjetiva positiva do trabalho, mesmo quando os indivíduos estão cientes de seus aspectos sombrios ou dolorosos. Essa realidade é tão onipresente que, nas últimas décadas, inúmeros estudos foram forçados a reconhecer (muitas vezes exprimindo surpresa) a enunciação de prazer no trabalho, sobretudo quando os trabalhadores que o expressam atuam em áreas de baixa remuneração e condições inóspitas (Baudelot; Gollac, 2003; Durand, 2004). Deixando de lado as interpretações que se limitam a ver nisso uma forma de alienação, é interessante notar que esses estudos têm dificuldade para assumir o que está na raiz dessas experiências, a saber, o fato de que o trabalho é cada vez mais visto a partir de uma dimensão profundamente singular. O trabalho é uma fonte de sentido porque é o âmbito em que obtemos – e afirmamos – uma autopercepção positiva particular de nós mesmos: a necessidade de sermos *bons profissionais*. O sentimento de ser um bom profissional é uma virtude estritamente moderna, dotada de uma dimensão essencialmente ética (Camps, 1993). Uma forma de virtude, excelente em si mesma, que permite sinalizar para os outros, mas principalmente para nós mesmos, que possuímos um conjunto de qualidades. O trabalho como sentido da existência, e não como mera satisfação profissional, tem como mínimo denominador comum a própria consciência de que o sujeito possui – e demonstra possuir – virtudes práticas e intersubjetivas.

O trabalho é uma fonte de satisfação e de realização importante, e continua dando sentido a muitas vidas pessoais. Todavia, apesar disso, o declínio de

sua função principal como horizonte de sentido – individual e coletivo – não pode ser ignorado. O trabalho é mais um arrimo pessoal e um fator de integração social (mesmo no âmbito da excelência ética) do que um horizonte de sentido (como foi outrora fator de consciência de classe ou de vocação). Repetindo, o trabalho é o que permite que as pessoas se sustentem, especialmente quando outras áreas (a começar pela vida privada) malogram; mas esse sustento assume mais a forma de suporte material do que de um horizonte de sentido da existência. Obviamente, a oposição não é inevitável nesses registros e muitas pessoas conseguem articular com sucesso as dimensões profissionais e afetivas. No entanto, sem minimizar o que foi dito, lentamente o papel do trabalho como sentido da existência começa a ser questionado – como ilustram, por exemplo, as críticas contemporâneas aos viciados em trabalho ou as políticas públicas que visam melhor equilíbrio entre a vida profissional e a vida familiar.

O apogeu do amor

Agrupamos essas três grandes figuras de sentido porque é importante entender que as sociedades modernas, no que diz respeito ao sentido da vida, dispõem de uma pluralidade de grandes significados, cada um perpassado por mudanças específicas. No entanto, e apesar de suas inegáveis diferenças, algo é duplamente comum a essas três grandes áreas de sentido. De um lado, observa-se, em cada uma delas, *uma tendência à singularização da questão do sentido*. De outro, e apesar de a vida continuar a ser moldada por essa pluralidade de sentidos, isso não impede que observemos o estabelecimento progressivo de *uma nova hierarquia de sentidos vitais*, na qual, de modo mais ou menos “subterrâneo”, o amor (sem desalojar inteiramente as hierarquias precedentes) tende a tornar-se o novo foco prenhe de sentido de existência. Curiosamente, essa centralidade foi reconhecida somente por aqueles que a criticam e mediante fórmulas negativas: niilismo, declínio do homem público, tirania da intimidade, narcisismo, triunfo da insignificância.

Para entender a crise de sentido nas sociedades modernas, tal como essa se manifesta nas experiências das pessoas, é necessário ir além de certas constatações críticas ou nostálgicas. Os sentidos do coletivo ou do público não desapareceram, mas, no que concernem os horizontes de sentido da vida pessoal, as formas tradicionais firmemente baseadas em suportes de sentido coletivo estão sendo desafiadas por um novo suporte de sentido individual, a saber, a experiência amorosa. Em suma: às três grandes figuras de sentido – o Crente, o Cidadão e o Burguês – as sociedades atuais acrescentaram uma outra: a do Amante.

É no amor e apenas no amor que muitas pessoas expressam uma das facetas mais importantes da personalidade. Essa importância subjetiva do amor torna-se ainda maior, se não pela crise, ao menos pelo enfraquecimento, como já mencionamos, das demais dimensões (cidadania, trabalho, religião), o que lhe confere um papel específico e cada vez maior como importante veículo de reco-

nhecimento interpessoal (Singly, 1996; Honneth, 2000). Para muitos, o amor é o melhor testemunho de seu valor pessoal.

E dentre todos esses Outros significativos, os filhos, e sobretudo o cônjuge, despontam como um Outro particularmente significativo. François de Singly (2006), acertadamente, chamou a atenção para esse ponto: nossas vidas são marcadas por uma série de socializações secundárias, mas entre elas, uma é mais importante que todas: precisamente a socialização conjugal.

Desafios sociais do amor

Os motivos mencionados não têm outra função que não assinalar até que ponto a expansão e o apogeu do amor como horizonte de sentido da vida fazem parte de um conjunto de importantes transformações estruturais. Diante desse apogeu, surge imediatamente uma pergunta: Quais desafios são colocados pelo fato de o sentido da vida ser cada vez mais organizado em torno do amor sensível, interpessoal e mundano?

O amor e a sociedade

Antes de discutir esse ponto, um esclarecimento se faz necessário. Até aqui, temos falado de amor intramundano agrupando mais ou menos indistintamente o amor parental e o amor conjugal (ou, para sermos mais precisos, o amor erótico). No entanto, as possíveis funções sociais dessas duas formas de amor são muito diferentes. Se suas expressões atuais são o resultado de uma longa história cultural e social associada a várias transformações na família (Shorter, 1975), suas respectivas capacidades de proporcionar um sentido coletivo não são idênticas. Em poucas palavras: enquanto o amor dos pais, apesar de seu possível retraimento no seio familiar, pode ter e em grande medida tem uma dimensão funcional óbvia na sociedade, o amor erótico representa desafios muito mais consequentes e problemáticos para a vida coletiva. É um aspecto que, diga-se de passagem, muitos trabalhos sobre o amor contemporâneos tendem a negligenciar.

Especifiquemos melhor a problemática. Se o amor tende a se tornar o grande horizonte de sentido das vidas individuais, é possível recriar um sentido coletivo a partir dele? É possível afirmar, como faz Francesco Alberoni (1981) que, visto que o compromisso coletivo e o compromisso entre duas pessoas (o amor-como-movimento-social) são de natureza similar, a transição de um para outro não seria um problema? Podemos realmente apostar na “inundação” mais ou menos direta da esfera pública pelos sentimentos da vida privada? Nada é menos certo.

A questão, em si, não só é legítima, como está inserida em uma tradição cultural muito extensa. Um projeto explícito de construir a vida social em torno do amor – na verdade, em torno da ágape – pode ser encontrado na tradição cristã. A ágape foi o projeto de construir, por meio da solidariedade política e religiosa, uma comunidade universal de fraternidade. Figura exemplar de ágape, o Bom Samaritano expressa plenamente os alicerces desse projeto: apesar de não

ter nenhuma relação com o homem anônimo acidentado, o samaritano o socorre por amor à humanidade. Sim, esse amor desinteressado e abstrato comporta um “interesse” – a salvação da alma –, mas, sem entrar em detalhes, fica evidente a distância que separa a ágape universal do amor erótico e intramundano.

Algo semelhante acontece com a evocação dos sentimentos nas tradições políticas. No liberalismo, por exemplo, mediante o conceito de “espectador imparcial” em Hutcheson e em Adam Smith, elaborou-se uma versão política da “empatia” universal entre os seres humanos. Na mesma linha, David Hume foi particularmente sensível ao processo de expansão da “afinidade”, que gradualmente passaria de pequenos círculos para grupos cada vez maiores de pessoas, chegando a ver nisso um dos principais pilares da política e da sociedade modernas. Todavia, também aqui, como na ágape, a afinidade é apresentada como um fato natural (já presente entre os estoicos e em sua concepção de cosmopolitismo) e, acima de tudo, como na ágape, são deixados de lado os desafios que outras formas amor – mais individualizadas e carnais, e não tão gregárias, como o amor erótico e conjugal – produzem na vida social. Além disso, observações semelhantes poderiam ser feitas sobre conceitos análogos (e.g., o altruísmo sob o humanismo) e, mais tarde, sobre a fraternidade revolucionária, a solidariedade socialista ou nacional, e hoje, sobre a reatualização do cosmopolitismo como resposta à interdependência ecológica e ou sobre a tradição de *zelo* no pensamento feminista. Todas essas abordagens, apesar de suas diferenças, compartilham o pressuposto comum de que é possível estabelecer laços sociais a partir e por meio da “afinidade” original entre as pessoas, ou mesmo através do amor, sem que, aparentemente, isso apresente grandes dificuldades.

Hoje em dia, quando o horizonte de sentido se volta para o amor erótico ou erotização do conjugal, esse pressuposto pode ser legitimamente questionado. Com essa forma de amor (“a comunhão de alma e do corpo”), já não estamos mais na presença de um altruísmo sereno ou moral, mas sim diante de uma relação específica, sensível, passional, exigente e exclusiva, com um único ente amado – uma forma de amor que, *enquanto horizonte de sentido da vida*, suscita uma tensão inédita com e na coletividade. Seja como for, essa forma de amor compromete a ideia – utópica – de que o “amor” pode ser, sem grandes dificuldades, a matriz dos vínculos na sociedade. O amor conjugal-erótico, em sua manifestação prática e simbólica, e a sensação de intensidade que transmite para a vida das pessoas, desestabilizam (de forma mais ou menos permanente) o processo de ilusão social e inversão libidinal exigido pela vida coletiva. O motivo é simples e Martha Nussbaum (1992) resumiu-o com inteligência: entre as exigências éticas da vida social e as do amor erótico a tensão é inevitável. A primeira requer a consagração de um interesse universal e descentrado da própria pessoa; o último é inseparável do sensível e do carnal, da exclusividade e da privacidade, e não pode nunca se esquivar inteiramente da economia do medo ou do ciúme.

É claro que, a essa altura, é enorme a distinção entre o amor parental e o amor conjugal. O primeiro é construído em torno de um elemento de abnegação e desprendimento que o torna adequado a ser inserido, ao menos em parte, como uma referência de sentido da vida coletiva; o segundo, ao contrário, ao menos em suas formas mais apaixonadas, é inseparável de um processo de indiferença em relação à coletividade – a despeito dos esforços coletivos para canalizá-lo através de formas institucionalizadas. A oposição entre essas duas representações de amor é extrema. Se pensarmos na construção do “instinto materno”, o amor dos pais é uma experiência de abnegação, sem limites, de entrega de si – sentimentos e atitudes que sempre tiveram forte relação e subordinação às necessidades funcionais da sociedade. Não há nada equivalente do lado do amor apaixonado; até o reconhecimento institucional da livre escolha do cônjuge resultou, com o aumento das separações, em uma fonte de desestabilização da família (e da sociedade). O amor parental é “moral”, inseparável do bem e do mal, o que faz que (e as instituições sabem disso há séculos) seja amplamente harmonizável com a ordem social. Um aspecto bem visível dessa conciliabilidade, por exemplo, é o momento do divórcio ou da separação, quando, em nome dos interesses da criança (e subjacente a eles, os da sociedade), a justiça cuida de regular as paixões conjugais subordinando-as à obrigação de um laço parental indefectível. Não há nada similar do lado do amor erótico ou da paixão; pelo contrário, na maioria das representações culturais atuais, esse amor é apresentado como desprovido de qualquer “dever”.

Claro, as instituições tentam canalizar o amor erótico e conjugal na direção do casamento e dos deveres conjugais. Entretanto, as instituições não demoraram a descobrir a volatilidade dos sentimentos. O amor apaixonado não tem outras obrigações senão as que derivam da própria paixão e de suas ansiedades. O amor apaixonado tem, na melhor das hipóteses, uma relação ambivalente com a moral: identificado, nos tempos modernos, com a mais pura expressão da nossa autenticidade, muitas vezes envolve uma impunidade moral absoluta no que tange a convenções sociais. Tudo é possível na paixão e em nome da paixão. Pode ser – às vezes – sublime; mas é muitas vezes injusto e mesquinho. Esse amor apaixonado – que perpassa a traição de um rei ou de um clã, conjuntos de mentiras ou enganos diuturnos, ou uma heroica resistência aos ditames de uma comunidade – parece depender somente de circunstâncias contingentes. Em todos os casos, a “autenticidade” é o único critério de juízo.³

É essa versão contemporânea do amor apaixonado (conjugal e erótico) que, por sua tendência a tornar-se o horizonte de sentido de muitos de nossos contemporâneos, suscita uma série de grandes desafios para a sociedade. A paixão amorosa pode ser um foco de gestação de sentido na vida pessoal, mas não pode ser nem uma bússola moral da existência nem, muito menos, uma experiência a partir da qual construir um sentido coletivo.

A tensão entre o sentido e o ideal

É verdade que a paixão amorosa nos socializa, em proporções até mesmo extremas, pois faz da pessoa amada um dos maiores suportes de nossa vida (Martuccelli, 2002), chegando até mesmo a provocar experiências de codependência (Giddens, 2004), mas também torna as separações particularmente dolorosas e se revela particularmente reativa quando se trata de promover a transição do interpessoal para o coletivo. O amor passional tem dificuldade de tornar-se um suporte de sentido coletivo e, sobretudo, de atuar como um ideal coletivo. Nesse aspecto, há uma diferença enorme das figuras mencionadas do Crente, do Cidadão e do Burguês. A guerra foi um ideal – primeiro aristocrático, logo nacional – de transcendência pessoal, trazendo consigo a obrigação de “morrer pela pátria” (ou por uma causa política). Legou-nos uma figura de heroísmo, de dedicação ao próximo, até mesmo de magnanimidade. A guerra nunca foi – salvo em certos casos – um verdadeiro horizonte de sentido individual, mas foi um suporte importante de sentido coletivo e de dever cívico. Na mesma direção, a santidade foi outra forma de articular o pessoal e o coletivo, por meio da divindade: deixando de lado as experiências de renúncia ao mundo, muitas variantes intramundanas de santidade visavam transformar o mundo para conformá-lo aos preceitos da fé. E ainda poderíamos evocar a dimensão coletiva e prometeica presente no ideal de trabalho que, como viram Marx e Weber, foi ao mesmo tempo um suporte de sentido individual e coletivo (ou fator de consciência de classe ou de vocação). Nos três casos, o ideal e o sentido eram coletivos, e o indivíduo, submetendo-se a eles, dava um rumo à sua existência. *O suporte do sentido coletivo era o suporte do sentido individual.*

Nada de parecido pode realmente ser visto no amor passional. A dedicação e mesmo a devoção ao outro – à pessoa amada – são muitas vezes refratárias a qualquer tipo de extensão coletiva. Esse é um aspecto importante da dificuldade, mas não o mais importante. O essencial é que, apesar de sua força como ideal, o amor, curiosamente, sempre empalidece ante as obrigações coletivas. É preciso deixar claro: se o amor, para muitas pessoas, é o horizonte de sentido da vida pessoal, e nesse registro tem uma plenitude e uma intensidade insofismáveis, no entanto esse mesmo horizonte de sentido pessoal não tem vocação para se tornar um ideal coletivo.

Acerca desse ponto, pode-se mesmo dizer que não há realmente nenhuma diferença entre o amor parental e o amor conjugal. É verdade que muitas vezes as pessoas dizem “trabalhar para os filhos” (ou “família”), mas, estranhamente, esse objetivo é subordinado às obrigações profissionais – ou mesmo postergado. Muitas pessoas dizem que amam seus “filhos” acima de tudo; no entanto, curiosamente, pelo menos até agora, esse sentimento não engendrou nenhum verdadeiro movimento antimilitarista (em nítido contraste com Antígona, por exemplo, que desafiou as leis da pólis em nome da tradição e das obrigações familiares). Se alguns movimentos políticos recentes evocaram ou mobilizaram

o amor, especialmente o amor materno, como recurso legítimo para exigir prestação de contas do Estado (como no caso dos desaparecidos) ou demandas pacifistas, em termos gerais, o que prevalece é a dissociação entre o sentido que o amor dá à vida pessoal e a sua falta de função coletiva.

Por que essa inconsistência? Por que esse excesso de “valor” quando se trata de triunfar sobre a ordem social em nome do interesse próprio e da pessoa amada (convenções, barreiras...) e essa “covardia” – na verdade, essa “subordinação” – quando se trata de sustentar a hierarquia do amor como ideal ante todas as exigências funcionais da vida social? Há muitos motivos para isso, mas um deles está na própria representação do amor passional: o amor é um ideal, mas um ideal cuja força de ação está ligada a uma aventura pessoal concebida como luta e, sobretudo, como necessariamente paralela à vida social. É nesse sentido que o amor passional, em sua intensidade diádica, é radicalmente antifuncional para a coletividade. Os amantes não sentem a necessidade de mudar o mundo; é suficiente distanciarem-se dele.

Aqui reside um dos principais limites que o amor como sentido vital enfrenta no momento de converter-se em um ideal para a vida social: a subversão romântica dos amantes nasce e morre com eles. Trata-se de uma revolta – nos casos em que ela é necessária – exclusiva dos amantes. As histórias de amor passional são concebidas como uma “arma” para legitimar o desejo dos amantes contra os ditames do grupo. Contudo, uma vez que nas sociedades contemporâneas a maioria das pessoas já não precisa recorrer a essa forma de heroísmo sentimental, o amor passional, esse horizonte do sentido pessoal, perde força na hora de ser erigido como um verdadeiro ideal de vida. A sociedade já não se opõe – ou quase nunca – aos projetos de amor dos indivíduos. Pelo contrário, o amor transformou-se em uma poderosa norma social e prescrição institucional.

O amor se tornou, pois, um ideal pelo qual as pessoas dizem estar dispostas a morrer, ao mesmo tempo em que já não cumpre – ou quase nada – essa função. O amor é mais que nunca um horizonte de sentido pessoal; porém, ao contrário dos ideais do Crente, do Cidadão ou do Burguês, essa plenitude de sentido não é uma base sobre a qual os indivíduos questionem ou ergam sua lealdade para com a coletividade.

A questão é grave o suficiente para fazer que, cada vez mais, certas vozes peçam – ou proponham – novas histórias de amor, isto é, narrativas capazes de retratar a nova situação e as novas necessidades afetivas dos amantes. Tentativas desse cunho não são incomuns: alguns ensaístas e romancistas (Barrere; Martuccelli, 2009) se esforçam para propor uma nova história do amor, uma que valorize (muitas vezes contrariando a história do amor passional) a vida cotidiana, o amor duradouro, a “maravilhosa surpresa das repetições conjugais” de todos os dias, a afirmação de novos princípios que não só tendem a proporcionar mais independência entre si aos amantes, mas também promover formas de relacionamento mais equilibradas – como o amor confluyente de Giddens (2004).

Apesar desses esforços, no entanto, é de fato a grande história de amor passional que continua nublando o horizonte de sentido de muitos indivíduos e que continua sendo hegemônica nas indústrias culturais. É impossível prever o futuro, mas, por ora, muitos de nossos contemporâneos estão longe de aderir a uma concepção asséptica e resfriada de amor.

A intensidade da promessa de sentido feita pelo amor produz perturbações específicas. Como manter a intensidade do amor? A pergunta é profunda e nada trivial: a questão de como preservar o amor erótico é uma das principais preocupações da vida conjugal contemporânea (bem refletida no aumento, e na generalização, do consumo de produtos eróticos pelos casais). Por trás dessas práticas é importante reconhecer a crescente hegemonia de um novo imperativo amoroso: a prescrição da busca, tida como legítima, de prazer sexual e de fantasias com o parceiro principal. A intensidade do amor e seu horizonte de sentido vital se materializam, devem se materializar, aqui e agora, com o outro e de forma duradoura. O amor passional como horizonte de sentido promete uma experiência única e especial com outra pessoa – e nos momentos de máxima intensidade afetiva, com uma única e mesma pessoa.

O sentido da vida é depositado em uma transcendência horizontal – na verdade, em uma outra pessoa. Os problemas éticos e morais dessa postura são inevitáveis e insolúveis. Diferentemente da divindade ou da pátria, e até mesmo das obras materializadas pelo trabalho, o amor como sentido da vida é construído no horizonte de uma vida. *De outra vida*. Mas, mesmo em sua máxima intensidade, o amor como sentido da vida suscita problemas legítimos: *como e quem pode aceitar ser o sentido da vida de outra pessoa?*

É assim que, por sua fragilidade constitutiva, o horizonte de sentido do amor é constantemente acometido por um medo da “catástrofe” – e da consciência da catástrofe. O sentido que o amor dá à nossa vida, em sua clausura diádica (ou mesmo familiar), é inseparável do reconhecimento e do medo da vulnerabilidade em um mundo em que todos sabem que o amor é duplamente mortal: como sentimento e pela realidade mortal de ser amado. Martha Nussbaum (1986) escreveu páginas esclarecedoras e comoventes a esse respeito: o amor é um desejo de transcendência que almeja compensar a finitude humana e, ao mesmo tempo, apesar desse desejo, e quase contra ele, o amor impõe aos homens a necessidade de aceitar a fragilidade da felicidade em meio a sua finitude.

* * *

O sentido da vida é plural entre nossos contemporâneos. De certo ponto de vista, os horizontes de sentido do Crente, do Cidadão e do Burguês continuam ativos em nossas sociedades. No entanto, gradualmente, *pari passu*, ou mesmo à sua frente, estamos assistindo à consolidação do amor como o novo grande horizonte de sentido da vida.

Seja como for, é assim que devemos interpretar e diferenciar uma série de desafios atuais – em particular, distinguir entre o problema de como suportar a existência (o que Pascal chamava, no século XVII, de “divertimento” mundano para escapar aos dilemas da finitude humana) e a questão, mais circunscrita, do sentido da vida. As igrejas, os Estados, as empresas são, sem dúvida, suportes da existência, e em parte continuam sendo horizontes de sentido coletivo e até mesmo individual. Como suportes, permitem refinar e até mesmo anestesiarem a questão do sentido por meio de rituais, do sucesso ou das ambições. Mas como polos de gestação de sentido, não conseguem mais, muitas vezes e para muitos, se erigir como um verdadeiro horizonte.

Essa promessa de sentido confisca o amor – em sua intensidade sensível e enigmática; em seu poder encantado, extraordinário e cotidiano; em seu hedonismo e sua profundidade; na comunhão dos corpos e das almas; em sua imortalidade presente. No amor, só no amor e durante amor, tudo parece fazer sentido. O amor, aos olhos de muitos, é capaz de enclausurar, para sempre, a questão lancinante do sentido da vida. E a vida, muitos outros acabam descobrindo, reabre incansavelmente, uma e outra vez, o abismo da pergunta.

Para os Crentes, os Cidadãos e os Burgueses, aqueles para quem o sentido da vida continua depositado em Deus, na pátria ou no trabalho, tudo há de parecer insignificante. Mas para aqueles que, como indivíduos modernos inseridos em sociedades modernas, procuram o sentido da vida – e de suas vidas – a partir de, e por meio do amor mundano, a insignificância da vida é, com intensidade sem precedentes, o destino e o grande desafio de significado da nossa era.

Notas

- 1 Ferry (2011) salientou, com razão, esse aspecto. Porém, parece-nos que não conseguiu extrair todas as consequências e dificuldades que o amor como ideal produz nas sociedades contemporâneas (um limite que é compartilhado por muitos estudos sociológicos sobre a individualização e o amor).
- 2 Nas páginas que seguem, valemo-nos dos resultados das pesquisas presentes em Araujo e Martuccelli (2012). Ver também Sorj e Martuccelli (2008).
- 3 Embora o número de crimes passionais não tenha aumentado em um país como a França nos últimos anos, o lado sombrio – e muitas vezes imoral e antissocial – do amor se manifesta amiúde no momento da separação (rapto de filhos, não pagamento de pensão alimentícia, variados terrores emocionais...).

Referências

- ALBERONI, F. *Le choc amoureux*. Paris: Ramsay, 1981.
- ARAUJO, K.; MARTUCCELLI, D. *Desafios comuns*. Santiago: LOM Ediciones, 2012. 2v.
- ATTIAS-DONFUT, C. (Org.) *Les solidarités entre générations*. Paris: Nathan, 1995.
- BAREL, Y. *La société du vide*. Paris: Seuil, 1984.

- BARRERE, A.; MARTUCCELLI, D. *Le roman comme laboratoire*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- BAUDELLOT, C.; GOLLAC, M. *Travailler pour être heureux?* Paris: Fayard, 2003.
- BECK, U. *Un nuevo mundo feliz*. Barcelona: Paidós, 2000.
- BECH, U.; BECK-GERNSHEIM, E. *The normal chaos of love*. Cambridge: Polity, 1995.
- BERGER, P.; KELLNER, H. Le mariage et la construction de la réalité. *Dialogue*, n.102, p.6-23, 1988.
- BRUCKNER; P. *Le paradoxe amoureux*. Paris: Grasset, 2009.
- CAMPS, V. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe, 1993.
- CRESPI, F. *Aprender a existir*. Madrid: Alianza, 1996.
- DURAND, J.-P. *La chaîne invisible*. Paris: Seuil, 2004.
- EASTERLIN, R. A. Income and Happiness: Toward a Unified Theory. *The Economic Journal*, n.111, p.465-84, 2001.
- FERRY, L. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996.
- _____. *La révolution de l'amour*. Paris: Editions J'ai lu, 2011.
- GIDDENS, A. *Les transformations de l'intimité*. Rodez: Le Rouergue/Chambon, 2004.
- GOLTHORPE, J. et al. *L'ouvrier de l'abondance*. Paris: Seuil, 1972.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion, 1999.
- HONNETH, A. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2000.
- ILLOUZ, E. *Saving the modern soul*. California: University of California Press, 2008.
- JACKSON, T. *Prosperité sans croissance*. Bruxelles: De Boeck, 2010.
- LÖWY, M. *El marxismo en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones, 2007.
- LYND, R. S.; LYND, H. M. *Middletown: a study in american culture*. New York: Harcourt, Brace and World, 1959.
- MANIN, B. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- MARTUCCELLI, D. *Décalages*. Paris: PUF, 1995.
- _____. *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. *Forgé par l'épreuve*. Paris: Armand Colin, 2006.
- MARTUCCELLI, D.; SVAMPA M. *La plaza vacía*. Buenos Aires: Losada, 1997.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Love's Knowledge*. New York: Oxford UP, 1992.
- ROUGEMENT, D. de. *L'amour et l'Occident*. Paris: s. n., 1982. (coll. 10/18).
- SHORTER, E. *The making of modern family*. New York: Basic Books, 1975.
- SINGLY, F. de. *Le soi, le couple, la famille*. Paris: Nathan, 1996.
- _____. Sur la socialisation secondaire. Posfácio, In: BERGER, P.; LUCKMANN, T. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin, 2006. p.335-52.

- SORJ, B.; MARTUCCELLI, D. *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- TAYLOR, C. *L'âge séculier*. Paris: Seuil, 2011.
- TOCQUEVILLE, A. de. *De la démocratie en Amérique [1836-1840]*. Paris: Gallimard, 1986. 2v.
- VIARD, J. *Nouveau portrait de la France*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, 2011.
- WEBER, M. Parenthèse théorique: du refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés. *Enquête*, n.7, p.127-92, 1992.
- WEIL, S. *L'enracinement*. Paris: Gallimard, 1968.

RESUMO – O texto propõe uma reflexão sobre a perda do sentido da vida coletiva na sociedade contemporânea como produto da crescente importância do amor como fonte de sentido na existência pessoal. A tese é desenvolvida em três etapas. Após uma caracterização inicial do amor como central na vida dos indivíduos contemporâneos, exploramos, num segundo momento, os contrastes entre as grandes figuras de significado (o Crente, o Cidadão, o Burguês, o Amante), insistindo nas características específicas de amante em relação às figuras precedentes. Numa terceira etapa analisamos as principais tensões que a figura do Amor produz na vida social atual, desestabilizando os coletivos.

PALAVRAS-CHAVE: Amor, Sentido, Individualismo, Modernidade.

ABSTRACT – This paper argues that the loss of meaning of collective life in contemporary societies is a result of the increasing importance of love as source of meaning for personal existence. The argument is developed in three steps. Firstly, it discusses the importance that love as producer of meaning has acquired in the lives of contemporary individuals. Secondly, we explore four main figures of meaning (the Believer, the Citizen, the Bourgeois and the Lover), highlighting the specific traits of the figure of the Lover by contrasting it with the other three. Thirdly and finally, we discuss the most salient tensions that the figure of Love poses to today's social life, destabilizing the collective arrangements.

KEYWORDS: Love, Meaning, Individualism, Modernity.

Danilo Martuccelli é professor na Université Paris Descartes, SPC, e membro da UTA, CERLIS-CNRS. @ – danilomartuccelli@gmail.com

Recebido em 4.11.2015 e aceito em 18.12.2015.

Tradução de Carlos Malferrari. O original em espanhol – “El individuo, el amor y el sentido de la vida en las sociedades contemporáneas” – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

¹ Université Paris Descartes, Paris, França.

