

¿El amor todavía hace parte de la vida buena?*

DOI: 10.4324/9781315542126-15
DOI: 10.17230/co-herencia.21.40.00

Eva Illouz**

illouz@mscc.huji.ac.il

Traducción: Mateo Jaramillo Amaya***

Aristóteles ha considerado el amor como una parte importante de la *eudaimonía*, la vida buena, aunque, por sorprendente que parezca, fue Platón quien nos ofreció la elaboración más significativa de por qué el amor haría parte de la vida buena. En su conocido *Banquete*, Fedro inaugura el diálogo con la afirmación de que Eros es el más antiguo de los dioses. El amante, indica Fedro, quiere ganar la admiración de su amado al mostrar su coraje en la guerra y en el campo de batalla, dado que nada trae mayor vergüenza a un hombre que el ser visto por su amado cometiendo un acto ignominioso. Una tropa de amantes observados por sus respectivos amados sería un ejército invencible y vencería al mundo entero. Los amantes encuentran en sí mismos el impulso más sublime hacia el sacrificio, con tal de ser admirados por su amado. (Aquiles se sacrifica en nombre de la venganza por su amante Patroclo, y Alcestris se sacrificó entregando su vida para así permitir que Admeto viviera). Con todo, y acorde con la conclusión del discurso de Fedro, el amor es el dios más poderoso y venerado cuando se trata de ayudar al hombre a conseguir honor y bienaventuranza.

* Eva Illouz, 2017, "Is love still a part of the good life?", en H. Rosa & C. Henning (Eds.), *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* (pp. 177-187), Routledge. Esta traducción al español se realiza gracias a la gentil autorización de la doctora Illouz y la publicación en esta revista se da bajo la autorización de la editorial Routledge con una licencia CC BY-NC-ND 4.0. Esta traducción ha sido revisada por Carolina Vásquez Villegas.

** Socióloga, profesora de Sociología y Antropología en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Israel. ORCID: 0000-0002-5609-6991

*** Psicólogo y magister en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: mjaram99@eafit.edu.co ORCID: 0000-0003-2139-1058

Fedro también dice algo más (aunque de manera indirecta): el amor es una fuente muy poderosa para el orden social, ya que, de todas las organizaciones, los ejércitos son las más disciplinadas. En un sentido similar, Agatón, quien habla después de Fedro, afirma que el amor está reservado solo a los jóvenes (este es un tema sobre el cual retornaremos) y es una fuente de justicia, moderación, coraje y sabiduría. De modo que, en la filosofía antigua, hay un motivo que ya ha desaparecido de nuestra cultura: a saber, que el amor surge de -o suscita- el orden social, las virtudes morales y el buen carácter. Diotima, la portavoz de Sócrates, va un paso más allá y asegura que el amor tiene un objetivo, y que ese objetivo es la posesión perpetua de aquello que es bueno y perfecto. En síntesis, este texto de Platón expone claramente las maneras en las que el amor, para muchos filósofos, conducía al bien, a la vida buena, concebida aquí como un orden social y un bien moral conocido por todos. A pesar de las diferentes posiciones de varios de los oradores del *Banquete*, lo que podemos indicar de manera muy clara es que el amor es, en efecto, un hecho objetivo que conduce hacia las virtudes y hacia una sociedad buena, y que enriquece al ser individual como tal.

En lo que sigue voy a hablar solamente del amor en la modernidad, y si empecé por el *Banquete* de Platón fue para subrayar el hecho de que el amor ha estado conectado al discurso sobre las virtudes. Así, por todas estas razones, podemos afirmar que el amor ha sido parte de la vida buena, y que la mayoría de las teorías modernas de la vida buena no pueden prescindir de él (la vida buena se entiende aquí en el sentido aristotélico de las virtudes que conducen a una vida buena). Y, no obstante, es aquí donde la comunión entre filósofos y sociólogos debe desunirse. Es justo en este punto donde creo que las teorías filosóficas de la vida buena confunden lo descriptivo y lo normativo y no erigen su teoría normativa a partir de una comprensión empírica de la vida buena tal como realmente es vivida y practicada (y en su lugar proyectan ideales normativos en una realidad idealizada de la Antigüedad). Así que en lugar de hablar del amor como una especie de proyecto normativo que debería hacer parte de la vida buena, me gustaría examinar si el amor moderno en realidad nos brinda un marco con el cual se pueden construir tales teorías normativas. La

pregunta que me gustaría plantear es si el amor romántico, tal como ha evolucionado en la modernidad, todavía nos ofrece un modelo adecuado de la vida buena. Como una práctica y un modelo que emergió en la premodernidad, ¿aún es una forma social que puede orientar nuestros modelos normativos de la vida buena? Esta es la pregunta amplia que me propongo abordar en esta disertación.

La diferencia más llamativa entre el amor moderno y el premoderno fue la desvinculación del amor de las virtudes morales tradicionales, de las concepciones morales del yo y de la cosmología social. Desde el siglo xvi hasta el xx, el amor sufrió una serie de transformaciones. Se individualizó, privatizó, y se tornó en asunto central de las concepciones de la identidad que enfatizaban la interioridad y la subjetividad como fuentes de experiencia y conocimiento. También se convirtió en una versión secularizada del amor a Dios, trasladando a los seres humanos la devoción y exclusividad que se dedicaba a Dios. De manera paradójica, el amor también cumplió un papel fundamental en las concepciones sobre la autonomía. El amor -la emoción fusional por excelencia- irónicamente contiene un fragmento de la vasta y compleja historia de la autonomía y la libertad, una historia que ha sido contada sobre todo en términos políticos. Por tomar un ejemplo, el género de la comedia romántica -que emergió con el griego Menandro, continuó con los romanos (en las obras de teatro de Plauto o Terencio) y floreció en el Renacimiento- expresó el reclamo de libertad de los jóvenes frente a sus padres, tutores y personas mayores. Mientras que en la India o en China el amor fue narrado en historias moldeadas por valores religiosos, era parte integral de la vida de los dioses, y no se oponía a la autoridad social, en Europa Occidental y en Estados Unidos el amor se desligó cada vez más de la cosmología religiosa, fue cultivado por las élites aristocráticas en busca de un estilo de vida, y contribuyó a la secularización del mundo al trasladar a los seres humanos el amor antes destinado a Dios.¹ Este proceso fue clave para la formación del individualismo moral, la visión según la cual las personas están dotadas de un valor y una interioridad independiente

1 A este respecto, véase Singer (1999), Lystra (1989), Seidman (1991) y Bloch (1992).

de su relación con Dios y de las instituciones sociales.² A través de múltiples géneros culturales diferentes -en el teatro, la poesía y las novelas- el amor se afirmó poco a poco en contra de las leyes de la endogamia, la autoridad patriarcal o eclesiástica y el control de la comunidad. En el siglo XVIII, el individualismo y una nueva forma de interioridad autointrospectiva confluiría en la práctica cultural del amor romántico, afirmando el derecho del individuo a sus sentimientos, y por tanto el derecho a elegir el objeto de su amor y a casarse de acuerdo con su propia voluntad. Interioridad, libertad, emociones y elección formaron una única matriz. La voluntad, en este nuevo orden cultural y emocional, ya no se definía como la capacidad de regular los propios deseos (como en la religiosidad cristiana), sino precisamente como la capacidad opuesta, de actuar de acuerdo a su mandato, y de elegir un objeto que correspondiera a las emociones individuales que emanaban de la propia voluntad. A ese respecto, en el ámbito personal el amor romántico y las emociones se convirtieron en el fundamento de los reclamos morales de libertad y autonomía, tan potentes como llegarían a ser en la esfera pública y masculina de la política, solo que esta revolución no tuvo sus demostraciones públicas, con proyectos de ley parlamentarios y contiendas físicas. Fue un agente para la autonomía y la autonomización del individuo, mucho antes de que las teorías políticas pusieran a la autonomía en el centro de la acción humana. Entiendo por autonomía el hecho de que las personas llegaron a percibirse como la fuente legítima de autoridad sobre sus emociones, deseos y metas, y que pensaron que debían perseguir solo aquellas actividades que ni perjudicaran ni comprometieran dicha autonomía. Así pues, la afirmación de la autonomía fue ante todo visible en el reclamo cultural de que el amor debería soslayar las censuras de los padres y de la comunidad. Esta ha sido una temática constante en los últimos siglos en Europa Occidental, presente por doquier en el teatro, las novelas o, más tarde, en las películas. El amor, pues, tuvo un rol crucial en la afirmación de la autonomía emocional, y como tal se convirtió en

2 Extrañamente, fue omitido por Max Weber (2015) en su monumental estudio sobre los diferentes caminos culturales tomados por Occidente y Oriente.

un elemento central del proyecto del individuo moderno, como una forma de poner a prueba y desplegar la propia individualidad.

Al final del siglo XIX, y con más claridad en el siglo XX, el amor sufrió un cambio adicional: pasó a ser asociado e incluso a ocupar un lugar fundamental en un valor cardinal de la gente moderna, a saber, la felicidad, concebida como un proyecto utilitarista de maximización del propio placer. De manera más precisa, el amor se convirtió en el proyecto de maximizar el placer de dos personas, lo que no era el caso antes, porque el amor se asociaba ante todo con la formación del carácter y el sufrimiento. Así, se podría decir que el vínculo entre el amor y la felicidad no fue más que un invento hollywoodense, pero creo que la fórmula de Hollywood no hubiese sido tan exitosa si no hubiera resonado con una estructura de necesidades y aspiraciones de la modernidad. La razón por la cual el amor y la felicidad estaban vinculados de una manera tan estrecha fue porque el amor realmente contenía la posibilidad de la promesa de la felicidad.

Esto se debía a tres razones fundamentales que tienen que ver con la modernidad. La primera es que el amor ofreció lo que Anthony Giddens (1997) denomina una seguridad ontológica, cuando la tendencia de la modernidad parecía cuestionar las bases de la propia identidad social y las propias aspiraciones. En la modernidad, todos los valores y las normas están a merced de quien lo desee, un punto desarrollado con acierto por Ulrich Beck (por ejemplo, en Beck y Beck-Gernsheim, 2001). Por tanto, el amor ofreció de esta manera una suerte de certeza sobre nuestra propia identidad. La segunda razón fue que el amor ofreció el reconocimiento supremo de la propia individualidad en un mundo que estandarizaba la individualidad. En este sentido, el amor permitió alcanzar con facilidad un sentido de singularidad, y así mismo, fue crucial para los procesos de individuación e individualización. La tercera razón es que el amor deparaba una intimidad intensa en un mundo donde la solidaridad parecía faltar o, por lo menos, se tornó problemática. Un vínculo intenso que parecía compensar la fluidez geográfica, social, moral, etcétera, del mundo moderno. Y esto ancló al yo en la realidad de la intimidad de pareja.

Así pues, por estas razones creo que no es sorprendente que el amor estuviera asociado a la felicidad. Había, no obstante, grietas y

fisuras en el proyecto de convertir al amor en la piedra de toque de la felicidad moderna. Y dado que me gusta pensar con historias, me gustaría utilizar una historia, más exactamente una novela que pone de manifiesto esta idea, el comienzo de estas grietas y fisuras. Si tuviera que elegir un punto de entrada para examinar esta relación problemática entre el amor y la felicidad, elegiría *Madame Bovary*. Como saben, es la historia de una mujer que está casada con un médico provincial que carece de ambiciones, pero es respetado por sus conciudadanos. Charles, el esposo de Emma, se deleita al volver a casa tras una larga jornada de trabajo para comer la cena que ella ha preparado, leer el periódico, y luego caer dormido. Él siente el contento de quienes no sueñan con nada más allá de lo que tienen. Emma, en cambio, aunque posee todo lo que podría tener la esposa de un médico de provincia, anhela otra vida. Sus sueños se extienden mucho más allá de su esposo y su entorno social. Tal como se lo expresa a Léon, uno de sus amantes decepcionantes, en un acto de autodefinición inconsciente: “¡Si usted supiera [...] cuántos sueños he acariciado! Si tan solo supiera todas las cosas con las que he soñado” (Flaubert, 2012, parte III, cap. 1).³ Así que *Madame Bovary* quería desesperadamente redefinir su vida como una vida buena, una vida en la que el amor pudiera determinar la cualidad principal de su existencia. En lugar de tener una vida determinada por la rutina, por su rol público de esposa y madre, por la religión, quiere tener una vida definida por un gran amor, por las emociones, por su sentido de autonomía, por un sentido de autorrealización, por desplegarse, por ser quien realmente es, a saber, una gran amante. Lo que Emma quiere en realidad es una mejor vida, quiere una vida buena. Sin duda, de acuerdo con un principio hedónico, y de acuerdo con su visión de que al vivir más amor podría realizar su capacidad de vivir una vida más autodeterminada, ella podría cumplir un bien superior que le daría sentido a su vida inane. Pero Flaubert, quien es un observador extraordinario de la Francia posterior a la revolución fallida de 1848, tiene una mirada mucho más irónica y aguda sobre el rol del amor en la vida de una mujer de provincia que aspira a modernizarse, esto es, a vivir tanto el amor como la felicidad.

3 Aquí se recurre a la traducción de Juan Bravo Castillo (N. del T.).

Por un lado, la novela muestra muy bien cómo los sueños de amor de Emma están entremezclados con el emergente mercado de consumo en Francia. *Madame Bovary* fue publicada en 1856 y Le Bon Marché, que fue el primer gran almacén y el antecesor de la Galería Lafayette, se inauguró en 1852, cuatro años antes. Muchos estudios sobre el consumismo muestran cómo Le Bon Marché cambió la manera en la que las mujeres fantaseaban sobre la vida buena. Emma Bovary sueña al mismo tiempo tanto con el amor como con un estatus social más alto. Utiliza la cultura y los artefactos de consumo (vestidos, baratijas, etcétera) para imaginar y proyectarse hacia una vida diferente. Imagina su vida y su amor a través de objetos de consumo, los bellos objetos que le compra a Lheureux, el comerciante que termina obligándola al final a suicidarse. La cultura del consumo es entonces otra manera de imaginar su vida, y como el amor, ambos son vectores fundamentales de la vida buena como un proyecto imaginado. Así, la vida buena en la modernidad se convierte en un proyecto imaginado.

La novela de Flaubert es tanto más potente al mostrar que ambos proyectos, esto es, el proyecto consumidor y el proyecto romántico resultan ser vacuos. Giran en torno a sí mismos en interminables bucles de anhelo; el sujeto que desea objetos y el sujeto romántico, ambos anhelan un horizonte más alcanzable de felicidad emocional y material, una meta, sugiere Flaubert, que nunca puede ser satisfecha o alcanzada. Su novela es la primera en mostrar que parte de la vida buena es imaginada, que la vida buena en la modernidad está íntimamente conectada al motor del capitalismo y ello, al menos, de dos formas. La primera forma en la que el amor romántico y el capitalismo están conectados en esta novela es que, con el mercado masivo de libros, los romances, y la cultura de masas que empezó a emerger en el siglo XIX, el capitalismo codificaría de un tirón y de manera perversa el ámbito de la familia como una esfera privada, que era central para la creación de la familia burguesa, en la que el amor y la intimidad prevalecerían. Y lo hizo al proveer la fórmula heterosexual del amor que circulaba una y otra vez por la cultura de masas. La visión de la esfera privada y la promesa del amor y la intimidad se convirtieron en las nuevas materias primas culturales de

la cultura de masas. Pero esa esfera doméstica, con sus restricciones y promesas sin cumplir, resultó ser un lugar sofocante como Freud lo demostró de manera magistral pocas décadas después de Flaubert. La familia burguesa era, después de todo, bastante banal. Era lo que Emma Bovary descubrió que es; de hecho, es una institución para la reproducción económica y biológica de la familia burguesa. También hizo del amor un escape de la esfera doméstica, de esa agobiante y burguesa esfera doméstica; el amor es automáticamente casi adúltero, como en el caso de Emma Bovary. Es adúltero en la medida en que apunta a transgredir la estructura doméstica de la familia, y a activar fantasías constantes para superarla.

Así pues, el capitalismo cultural, la invención de la novela, la circulación de romances en un mercado masivo, la centralidad de la familia y del amor dentro de la familia, y el amor en la esfera privada, situaron la fórmula heterosexual del amor en el centro de la subjetividad. Lo que hizo, entonces, fue narrativizar el yo y le dio un *télos* narrativo, un *télos* narrativo y emocional, todo en uno a través del amor. Y Madame Bovary es un ejemplo de la narrativización del yo, solo que ella no puede terminar la historia como quiere, o más bien, que la historia que quiere escribir es hueca en su interior, y esto es lo que de hecho la novela quiere transmitir.

La segunda forma en la que el capitalismo y el amor se entrelazan, y este es un hilo de la novela, es que el amor y el sexo fueron las principales cintas transportadoras de la oferta interminable de bienes de consumo y de un deseo perpetuo de estos bienes de consumo, lo que creó, de manera paulatina, una autonomización del deseo sexual del terreno de la religión, la moralidad, la domesticidad, e incluso, de las propias emociones. Por primera vez, según creo, la sexualidad, el deseo sexual que luego se convirtió en sensualidad, en atracción sexual, etcétera, empezaron a tener una lógica interna, una autonomía impulsada por las fuerzas económicas y de consumo. La misma Madame Bovary no pudo haber sido todavía un agente de esa plena autonomización del deseo sexual, pero sin duda estaba en el inicio de ese proceso. Con lo que se entiende que Madame Bovary, si hubiese sido una mujer de 1990, habría sabido acumular sus amantes como parejas sexuales, y no hubiera querido convertirlos en el blanco

identificado e inalcanzable de las historias de amor imaginadas y fantaseadas que se contaba a sí misma. Así, lo que resulta interesante aquí es que la autonomización del deseo sexual por la cultura de consumo socavaría poco a poco la narrativización del yo en el amor, y este es el escenario en el cual creo que estamos en nuestro presente.

Así que ahora paso a la revolución sexual. Todo esto era en realidad una manera de destacar mi punto principal, el cual es que la revolución sexual fue de hecho una reacción a la inmensa maquinaria deseante liberada por la conjunción del amor y la cultura de consumo, y a la contradicción entre la esfera familiar doméstica y la esfera del consumo en la que el deseo fue puesto a rotar sinfín. Por revolución sexual entiendo el movimiento de ideas que critican el patriarcado, las relaciones de género y la organización social de la sexualidad en aras de crear una igualdad de género en el sexo. Fue un movimiento dirigido a alcanzar igualdad y autonomía, y la legitimación del sexo y la sexualidad como tales. Así que la revolución sexual aún forma parte considerable de quienes somos, y ha alcanzado tantos bienes esenciales que olvidamos ver sus efectos sociales. Tuvo algunos efectos sociales potentes, a mi modo de ver, en especial sobre el propio amor romántico.

Permítanme revisar estos efectos de manera breve. El primero es que la sexualización de las relaciones románticas o heterosexuales significa que la relación entre heterosexuales se volvió enteramente legítima sin la autorización del matrimonio. En este sentido, estamos hablando de la emergencia de una nueva relación social, que es la “relación sexual”. Esta tiene su propia forma en el sentido simmeliano de la palabra, en la que aquello que buscamos es el desempeño y el placer sexual. El otro aspecto de la sexualización de las relaciones es que el placer y el atractivo sexuales como tales se han convertido en criterios autónomos para evaluar a otra persona y una relación. En términos sociológicos, yo diría que esta sexualización de las relaciones significa también que crea sus propios campos sociales autónomos. Como campos sociales, vale decir, donde también hay enormes intereses económicos invertidos. Desde las discotecas hasta la pornografía, pasando por las poderosas industrias que crean atracción sexual, como la moda, la cosmética, las cirugías plásticas,

el deporte, todas ellas tienen como propósito crear un cuerpo atractivo que esté constantemente listo para la relación sexual. Y debemos sumarles los recién llegados sitios de citas sexuales *online* que son usados sobre todo por la juventud (por cierto, en los cambios y procesos de los que hablo la juventud asume un rol significativo, es la juventud la que estructura las normas que son luego seguidas por los mayores).

De modo que el campo sexual se ha convertido en un campo autónomo que activa una enorme maquinaria económica. Si eliminamos el sexo de la economía, pienso que la totalidad de la economía mundial colapsaría. Entonces, mi punto aquí es que la sexualización de las relaciones ha tenido el mismo efecto sobre el amor que el del capitalismo en las relaciones económicas. Esto es, siguiendo la tesis de Karl Polanyi, el historiador económico, realmente desarticuló las relaciones románticas o sexuales de las redes morales y sociales; las desreguló. De hecho, el resultado de esta desregulación ha sido el permitir que el capitalismo colonice enteramente el ámbito del amor y haga con él lo que el mercado hizo con las relaciones sociales en general.

Paso al último punto de mi artículo. Quiero afirmar ahora que la analogía entre los procesos que ocurrieron en el ámbito del trabajo y el consumo y en el ámbito del amor no deja de ser sorprendente. El primer cambio que noté en el amor como resultado de la sexualización de las relaciones es el increíble ensanchamiento de las muestras a partir de las cuales las personas escogen a sus parejas. Después de la revolución sexual estas muestras se volvieron enormes. Antes de la revolución sexual, la elección de pareja era más o menos horizontal. De hecho, hay incluso estudios ahora en Estados Unidos que muestran que una gran cantidad de matrimonios previos a la Segunda Guerra Mundial ocurrieron entre personas que vivían en la misma manzana, entonces esto en verdad muestra una fuerte homogamia, personas que elegían a otras dentro de su mismo grupo. Pero la revolución sexual tuvo un efecto revolucionario en la medida en que levantó los tabúes y las constricciones externas de clase, religión, raza, etcétera, en la elección de una pareja. Las anteriores barreras de religión y clase cayeron, y crearon muestras

amplias de personas con quienes podemos tener relaciones sexuales. El segundo efecto es que también creó una nueva competencia: si ahora todos están disponibles, las personas compiten entre ellas de acuerdo con criterios en ocasiones incompatibles. Una mujer hermosa compete con una mujer inteligente, quien a su vez compete con una mujer rica, etcétera. Aquí quisiera citar a otro novelista: esta es exactamente la situación que Michel Houellebecq describe en su primera novela, *Ampliación del campo de batalla*. Dijo que el liberalismo económico es la extensión del campo de batalla; es la extensión para todas las épocas de la vida, y todas las clases sociales. Así mismo, dijo que el liberalismo sexual (creo que fue el primero en utilizar esta expresión) es la extensión del campo de batalla, es su extensión a todas las edades.

Así que permítanme decir rápidamente cómo creo que puede impactar la relación romántica. Lo primero es que el volumen de interacciones ha aumentado de manera considerable. De nuevo, esto es muy distinto al siglo XIX, cuando una mujer podía aspirar a tener máximo tres a cuatro pretendientes. La misma Jane Austen, cuando Tom Lefroy le propuso matrimonio y ella lo rechazó, supo que quizá no tendría otra oferta de matrimonio, y esto en efecto fue lo que sucedió: nunca tuvo otra propuesta matrimonial. Por tanto, el volumen de personas con quienes interactuamos sexual y románticamente se ha incrementado de un modo extraordinario. Podemos entonces hablar aquí de volumen de interacciones del mismo modo en que podemos hablar del volumen de producción. Podemos preguntarnos si este efecto no afecta la capacidad de construir una historia con un claro inicio y unos personajes nítidos; en otras palabras, si todavía somos capaces de singularizar a los otros del mismo modo en que podíamos hacerlo en el régimen previo. Esto, creo, ha llevado a nuevas formas de poliamor, a un declive de las normas monogámicas, que son un reflejo directo del mero volumen de interacciones en las que las personas pueden ahora legítimamente participar dentro del ámbito romántico y sexual.

El segundo punto es que la velocidad en sí misma se convirtió en una característica de las relaciones sexuales y románticas. Conuerdo con Rosa (2009) en que esta es una de las características de la

modernidad y del capitalismo. Si hay una cosa que lo caracteriza, es la noción de velocidad. La famosa fábrica de alfileres de Adam Smith o el fordismo, que considero los dos desarrollos tecnológicos e intelectuales más importantes del capitalismo, tienen todo que ver con la velocidad. Y podemos observar algo muy similar en el terreno del amor en el que tenemos una rotación de relaciones que es en extremo rápida, y una constante invención de nuevas formas, como lo son la cultura del sexo casual, los encuentros de una noche, las citas rápidas, etcétera. Zygmunt Bauman (2012) ha tomado nota de este cambio y lo llamó “amor líquido”. Él busca hablar también sobre la disposición a moverse hacia las siguientes experiencias o las relaciones que siguen. Pero creo que la noción de amor líquido no incluye el aspecto de la velocidad. Cuando decimos “amor líquido” o “modernidad líquida”, hay un sentido de flujo, del flujo simple de una experiencia a otra, mientras que el nuevo asunto sexual que estoy describiendo se trata de acumular experiencias eróticas, tanto así que se me ocurre la idea de capital erótico, cuando acumulas parejas sexuales como si fueran de hecho un capital (Illouz, 2013, p. 79; cf. Michael, 2004).

Todo esto me lleva a sugerir que encontramos en el amor romántico elementos que se asemejan mucho a los fenómenos que hallamos en la esfera del trabajo y del consumo. Permítanme enumerar solo algunos. Lo que Sennett (2006) describió como las características de los trabajadores, puede ahora encontrarse en la época moderna, contemporánea-romántica. Una de ellas es la gran inestabilidad y una ansiedad por temor a ser “despedido” de una relación. Hombre o mujer: no importa. Hay un sentimiento de que las personas están constantemente en movimiento y desarrollando una personalidad adaptable al cambio, para desarrollar la personalidad que tomará en consideración la precariedad de las relaciones. Dicho de otro modo, la precariedad está integrada de antemano como un hecho dado en las relaciones, así como una gran necesidad de administrar la arremetida contra la autoestima que las rupturas de hecho hacen surgir.

El segundo cambio, y esto ha sido tematizado por sociólogos como Robert Bellah (yo misma lo continué en Illouz, 2009 y 2013), es que

las personas se relacionan entre sí como una utilidad que ha de ser maximizada, y la sospecha de que uno es solo un instrumento de un deseo ajeno.⁴ En otras palabras, se introduce la lógica de consumo de desear personas, de relaciones desechables, relaciones sexuales desechables. La lógica de la esfera del consumo está muy presente.

Y diría que el tercer impacto es que hay una mayor dificultad para narrativizar el yo porque uno no sabe de antemano en qué historia se encuentra. ¿Se trata de una historia sexual; es solo amor; es matrimonio? Así que hay mucha mayor dificultad para saber en qué historia estás, cuál historia quieres escribir. Por lo que la confusión, ambivalencia, falta de deseo, y dificultad para proyectarse hacia el futuro, todas apuntan a la dificultad para saber en qué historia se encuentra uno. Y aquí, también, como lo expresó Sennett (2006), uno de los grandes cambios que notó en los trabajadores de hoy es que tienen dificultades para proyectarse hacia el futuro. Esto es exactamente lo que ocurre con los jóvenes que tienen dificultades para imaginar su futuro. Esta es una contraparte irónica a *Madame Bovary*: mientras que ella sufrió y murió por su imaginación febril, por su capacidad ferviente de imaginar el futuro, yo creo que estamos ahora en un punto donde tenemos mucho menos capacidades de imaginar con precisión nuestro futuro en una línea narrativa clara, como fue el caso de ella. Así, lo que ha cambiado de una manera profunda es la conexión histórica que existió entre el relato o la novela, la capacidad de narrativizar el yo, y la capacidad de imaginar el yo como feliz. Es esta conexión histórica la que se ha deshecho, y que sugiere que el amor ya no es más un repositorio de la vida buena. Y con esto lo que quiero decir es que se ha vuelto más difícil tener las condiciones sociales que sean conductivas al amor. No digo que las personas no están enamoradas y contentas o felizmente casadas, etcétera, lo que digo es que uno necesita lanzar una suerte de batalla en contra de las condiciones sociales de la sexualidad y el amor para que esto suceda.

Entonces, para contestar a mi pregunta de si el amor hace parte de la vida buena, mi respuesta es no. Quisiera concluir con

4 Véase Bellah *et al.* (1989) e Illouz (2009, 2013).


otra novela que guarda, de hecho, un diálogo cercano con *Madame Bovary*. Esta novela es *Stoner*, escrita por John Williams (2017). Esta es una novela que es una suerte de reescritura de *Madame Bovary*, solo que se trata en este caso de un personaje masculino. *Stoner* mantiene un diálogo intertextual muy cercano con *Madame Bovary*, e incluso es un reflejo de esta. Las similitudes entre las dos novelas son demasiado sorprendentes para ser fortuitas. Ambas tienen como título epónimo el nombre de su protagonista. Emma Bovary y William Stoner ingresan a la vida al descubrir los libros, Emma como una adolescente y Stoner como un estudiante universitario. Ambos se casan con personas socialmente apropiadas; ambos viven matrimonios infelices; ambos tienen una única hija quien crece descuidada por su madre. Ambos conocieron un gran amor solo por fuera del matrimonio. Ambos consideran disolver sus matrimonios; ambos terminan viviendo vidas de concesiones y miseria, por elección en el caso de Stoner y por necesidad en el de Emma; ambos, en definitiva, son aplastados por un entorno provincial y estrecho; ambos tienen lo que podríamos llamar una vida fracasada, una vida sin amor. No obstante, mientras que la vida de *Madame Bovary* no es una que caracterizaríamos como digna de ser vivida, la vida de Stoner es una que sí lo es, aun si es una vida apagada en muchos sentidos. ¿Por qué? Esta es la pregunta con la que me gustaría terminar.

La interioridad de Stoner no está organizada alrededor de un *télos* o por imágenes fijas, o incluso por un deseo de vivir una vida mejor. Está organizada por aquello que Charles Taylor (2006) denominaría “valoraciones fuertes”, esto es, objetos morales y categorías que existen por fuera del yo y lo orientan a través del sentido (véase Taylor, 2018). Estos sentidos le son dados a conocer al lector de la novela porque Stoner tiene la oportunidad en todo momento de tomar decisiones, y siempre renuncia a la opción hedonista. Stoner es un hombre que a cada instante renuncia a la alternativa cómoda y hedonista. Por ejemplo, él pudo haber sido un trabajador de la tierra como su padre quiso que fuera, pero en su lugar eligió la academia y ser un profesor de literatura inglesa. Y como en el caso de Emma Bovary, los libros son de extrema importancia para él. Pero los utiliza de manera muy diferente, y es esta elección de ser un académico la

que orienta los eventos principales de su vida. Como, por ejemplo, tener que renunciar al gran amor que encuentra en Katherine Driscoll. ¿Cuál es el sentido de esta elección anti-Emma Bovary? Renunció a su amor porque sabe que, en la muy puritana América de la década de 1960, no encontraría otro trabajo universitario. Todos sus colegas lo rechazarían en todos los departamentos universitarios. Entonces creo que sería un error concluir que Stoner tomó la decisión masculina de renunciar al amor por su profesión, o por presiones de su entorno. En efecto, lo que determinó su decisión es su relación con los libros y el aprendizaje, porque su relación con su profesión encarna lo que Max Weber denomina una vocación (*Beruf*). Y si hay un héroe en toda la literatura que simboliza lo que la idea weberiana de “*Beruf*” significa, es Stoner. Porque su vocación, su amor por los libros y su amor por la literatura organizan su yo, están en el centro de su ser y, de hecho, les dan forma a las acciones de la novela. Entre millares de personajes literarios, Stoner sobresale porque le da una importancia moral y narrativa a la idea de vocación. Los libros y la academia le revelan un mundo que es a la vez inasible y que solo se vive verdaderamente a través de la consciencia.

Recuerdo aquí la cita de Nietzsche en la sección 3 del *Crepúsculo de los ídolos*, “cómo el mundo verdadero terminó convirtiéndose en una fábula”. Dijo: “El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo” (2002, p. 57).⁵ El uso que Emma hace de los libros solo puede llevar a la decepción, a una intempestiva decepción, porque los libros que ella lee están llenos de promesas, y porque lee en ellos su propia necesidad de promesas. Stoner, en cambio, como en la cita de Nietzsche, usa los libros para vislumbrar la dimensión inalcanzable e inasible de la experiencia y la existencia. Lo que convierte a Emma en una heroína bovarista es que ella no puede desarrollar una consciencia, que una dimensión de su vida es inalcanzable y que solo el mundo pensado nos consuela del mundo que nos falla. Pero Stoner, a pesar del hecho de que ha fracasado o perdido la mayor parte de lo que era valioso en su vida, al contrario

5 Este pasaje de Nietzsche sigue la traducción de Andrés Sánchez Pascual (N. del T.).

que Emma, no es un amargado; nunca está amargado. En realidad, defiende y apoya por entero su vida al final de la novela. Es a la vez lúcido y resignado, que es la posición que Max Weber (2012) le asigna al científico en su inolvidable “La ciencia como vocación”. En efecto, es la ética heroica de la resignación la que le da sentido a su decisión de renunciar al gran amor de su vida y elegir su vocación de docente y académico. ¿Qué es la resignación? La definiría como la moralidad de una cualidad específicamente intelectual; es una moralidad intelectual. Es, ante todo, la capacidad de aceptar que el abismo entre el “debiese ser” y lo que “es”, es insuperable, y es la capacidad de aceptar que debes renunciar a algunos bienes para conseguir otros. Aun si esta comprensión puede llevar a la desesperanza o a una cínica capitulación, la resignación está marcada por la lucidez de comprender que el mundo no puede ser de otra manera y ubica la dignidad de la existencia en dicho conocimiento. Así como lo vieron Weber y Kierkegaard, el académico podría ser el único que defienda la ética heroica de la resignación contra las promesas vacías de felicidad, subjetivistas y consumistas, de nuestro tiempo 

Referencias

- Bauman, Z. (2012). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (M. Rosenberg y J. Arrambide, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa* (D. Schmitz, Trad.). Paidós.
- Bellah, R. N. (1989). *Hábitos del corazón* (G. Gutiérrez, Trad.). Alianza.
- Bloch, H. R. (1992). *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. University of Chicago Press.
- Flaubert, G. (2012). *Madame Bovary* (J. Bravo Castillo, Trad.). Austral.
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (J. L. Gil Aristu, Trad.). Península.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo* (M. V. Rodil, Trad.). Katz.

- Illouz, E. (2013). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica* (M. V. Rodil, Trad.). Katz.
- Lystra, K. (1989). *Searching the Heart. Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth Century America*. Oxford University Press.
- Michael, R. T. (2004). Sexual Capital: An Extension of Grossman's Concept of Health Capital. *Journal of Health Economics*, 23(4), 643-652. <https://doi.org/10.1016/j.jhealeco.2004.04.003>.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Rosa, H. (2009). *High Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity*. PennState University Press.
- Seidman, S. (1991). *Romantic Longings. Love in America, 1830-1980*. Routledge.
- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo* (M. A. Galmarini Rodríguez, Trad.). Anagrama.
- Singer, I. (1999). *La naturaleza del amor. 3 El mundo moderno* (C. Arizmendi, Trad.). Siglo XXI.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (A. Lizón, Trad.). Paidós.
- Taylor, C. (2018). Resonance and the Romantic Era. A Comment on Rosa's Conception of the Good Life. En H. Rosa & C. Henning (Eds.), *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* (pp. 55-69). Routledge.
- Weber, M. (1951 [1915]). *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (H. Gerth Ed. y Trad.). Collier-Macmillan.
- Weber, M. (2012 [1918]). La ciencia como vocación. En *El político y el científico* (5.ª ed., pp. 180-231; F. Rubio Llorente, Trad.). Alianza.
- Williams, J. (2017). *Stoner* (A. Díez Fernández, Trad.). Baile del Sol.