

# *Hacia una historia de la soledad*

TOWARDS A HISTORY OF SOLITUDE

JAVIER RICO MORENO

Facultad de Filosofía y Letras – UNAM  
México

## *ABSTRACT*

*This article is a preview of a larger study on the experience of solitude in the western culture. It explores the phenomenon and the solitude dialectics through various forms of expression (the myth, the ascetical and mystical practices, and the poetry), both in early Christianity and the middle Ages, and in modernity and the twentieth century. It approaches the study of the phenomenon through the convergence of different perspectives to integrate a history of solitude. From the distinction between objective aspects of the solitude (being alone), and subjective one (feeling alone), the historical meaning that solitude has had through history is exposed. Hence, a historical inquiry of solitude contributes, not only to expand the dimensions of cultural history, but also, in a more specific sense, to the integration of the history of emotions.*

*Keywords:* history, solitude, fellowship, otherness

## **RESUMEN**

Este artículo es adelanto de una investigación más amplia —que dará lugar a un libro— sobre la experiencia de la soledad en Occidente. Explora el fenómeno y la dialéctica de la soledad a través de distintas formas de expresión (el mito, las prácticas ascética y mística, la poesía), tanto en el cristianismo primitivo y la Edad Media, como en la modernidad y el siglo xx. Sugiere el estudio del fenómeno mediante la convergencia de

distintas perspectivas para integrar una historia de la soledad. A partir de la distinción entre sus aspectos objetivo (estar solo) y subjetivo (sentirse solo) se aprecia la significación histórica que ha tenido en distintas épocas. De ahí que una indagación histórica de la soledad contribuye no solo a ampliar las dimensiones de la historia cultural, sino también, en un sentido más específico, a la integración de la historia de las emociones.

Palabras clave: historia, soledad, comunión, otredad.

Artículo recibido: 12 de enero de 2014

Artículo aceptado: 15 de agosto de 2014

*El lenguaje popular refleja esta dualidad al identificar a la soledad con la pena. Las penas de amor son penas de soledad. Comunión y soledad, deseo y amor, se oponen y complementan. Y el poder redentor de la soledad transparenta una obscura, pero viva, noción de culpa: el hombre solo “está dejado de la mano de Dios”. La soledad es una pena, esto es, una condena y una expiación. Es un castigo, pero también una promesa del fin de nuestro exilio. Toda vida está habitada por esa dialéctica.*

OCTAVIO PAZ

Aunque no la convencieron las promesas (que aquel era su reino y que si hoy era mendiga, mañana reinaría en la región), tan pronto como sellaron el pacto empezó a tomar conciencia del lugar que se le había asignado acorde con su nueva naturaleza: “Un lugar solitario, sin Dios, desolado, y los grandes vientos tan monótonos del Oeste, los despiadados recuerdos que la asaltan en su soledad, tantas pérdidas y tantas afrentas”.<sup>1</sup> El Príncipe la

<sup>1</sup> Jules Michelet, *La bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición*, p. 111. Las cursivas son mías.

envió a vivir a aquel lugar deshabitado, lejos de los otros, sin más contacto con seres vivos, de no ser por los cuervos que van a hablarle de las cosas del tiempo, del lobo que se acerca y la saluda sin mirarla de frente, del oso que llega y se sienta a la entrada de la cueva “como un ermitaño que visita a otro [ermitaño], tal como lo vemos a menudo en las Vidas de los padres del desierto”.<sup>2</sup> En este pasaje de Jules Michelet, la de la bruja es una soledad que preserva y aísla, que oculta y resguarda, pero, ante todo, una soledad que permite actuar libremente: “¡Áspera libertad solitaria, yo te saludo...!”<sup>3</sup> Solo en ella la bruja puede acceder a los secretos que le entrega el Príncipe de los Vientos y solo en ella podrá llevar a cabo sus prodigios. Su situación no es la del sufrimiento o la nostalgia, ni la del completo silencio; es cierto que no tiene cerca ningún ser humano para hablar o intercambiar miradas, pero a cambio cuenta con interlocutores que pertenecen a otro reino, el de la naturaleza; y con eso es más que suficiente, porque con ellos puede conversar de cosas que con sus antiguos semejantes sería peligroso: “Todos, pájaros y animales, que el hombre apenas conoce más que para la caza y la muerte, son proscritos como ella. Se entienden con ella. Satán es el gran proscrito y da a los suyos la alegría de las libertades de la naturaleza, la alegría salvaje de estar en un mundo que se basta a sí mismo”.<sup>4</sup>

El aislamiento de los otros es un rasgo invariable de la bruja; por ello su representación pasó a formar parte de una galería de personajes asociados a la soledad, entre los que destacan el mago, el alquimista, el poeta, el loco, el filósofo, el místico, el científico y el profeta. Todos ellos, en algún momento de su vida, o durante largos períodos, experimentan un estado de soledad cuyo sentido se enmarca en un determinado horizonte histórico cultural. Aunque otras imágenes pueden incluir al condenado o penitente, al

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>4</sup> *Idem*.

perseguido o al suicida, la significación histórico cultural de la soledad hace referencia no solo a una condición de aislamiento externo, sino, principalmente, a su sentido subjetivo, interno, que es el sentirse solo.

Perfilar una historia de la soledad entraña algunas dificultades. La primera de ellas es sin duda la definición del objeto a historiar; a nivel del sentido común, cualquiera es capaz de referir experiencias, propias o ajena, que parecen indicar en qué consiste. No obstante, tan pronto como se impone la necesidad de distinguir entre sus aspectos objetivo y subjetivo, el asunto se torna complejo, pues estar solo y sentirse solo son dos situaciones distintas. Aunque el vocablo procede del latín *solitatem*, el hispanista alemán Karl Vossler supone que se trata de un neologismo erudito cuyo origen se halla en la lírica galaico-portuguesa de finales de la Edad Media. En los cancioneros lusitanos de los siglos XIII y XIV aparecen sucesivamente *soëdade*, *söïdade* y *suïdade*, en donde soledad, abandono y ausencia refieren tristeza, queja, afán, abandono, languidez y nostalgia.<sup>5</sup> Para el siglo XV –continúa Vossler– es extraño reconocer su significado objetivo como aislamiento, y es mucho más común el sentido nostálgico y relativo al amor que se representa también por vocablos como *soidao*, *solidao*, *isolamiento*, *retiro*, *ermo*, *deserto*, *abandono*, *desamparo*, *ausencia*.<sup>6</sup>

En español la palabra aparece hasta uno o dos siglos después, pero al margen también de su significado objetivo. Vossler piensa

<sup>5</sup> En realidad, la palabra “nostalgia” aparece en el español hasta el siglo XVIII. Del griego *nóstos* (regreso) y *algos* (dolor, pena), tiene el significado de la pena que provoca estar ausente de la patria, de los deudos o los amigos. Cf. Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, t III, p. 2989.

<sup>6</sup> El carácter lusitano de la palabra “soledad” se plasmó en la expresión *a saudade portuguesa* (la nostalgia portuguesa), que a finales del siglo XVI representa ante todo una cualidad nacional y una característica de la nobleza del alma lusitana, de las que solían hacer burla los españoles. Es esa misma nostalgia la que distingue a varios de los cantos tradicionales de la región, entre ellos el más moderno *fado*. Vid. Karl Vossler, *La soledad en la poesía española*.

que tal vez por influencia del vocablo árabe *saudá* (padecimiento hepático, dolor del corazón, depresión, melancolía), se formó el adjetivo *saudoso* (forma abreviada de *saudadoso*), que no significa solitario, sino lleno de afán, melancólico, impregnado de sentimiento. En nuestra lengua el adjetivo correspondiente sería solitario (que significa también desamparado), o bien, soledoso (vocablo más reciente y poco usual).<sup>7</sup>

En una obra cuyo título no guarda mucha relación con su contenido, el ensayista José Clemente señala al menos una cosa cierta en relación con la soledad: “La soledad [...] necesita rostros. Sin rostros no hay soledad”.<sup>8</sup> En un sentido amplio, el de la soledad se vincula a los estados de abandono, encierro, incomunicación, pesar, melancolía y pena. A quien está solo o es un solitario suele llamársele “alma en pena”, “padre del yermo”, o bien, se dice que está desamparado, huérfano o abandonado. Y no es de extrañar, incluso, que a la soledad se le atribuya un rasgo patológico. Más que un estar, es un padecer del alma.

¿Se puede historiar la soledad? Si bien es cierto que algunos historiadores han incursionado en la historicidad de objetos hasta antes inéditos en su campo de estudio, en especial los vinculados a las emociones, debe reconocerse que fenómenos como el amor, el llanto o la soledad, por citar solo algunos, no son realidades o fenómenos cuya significación o sentido sea empíricamente observable y mesurable, menos aún, si son hechos pasados. Todo parece indicar que una historia de la soledad solo puede abordarse tratando de captar la forma en la cual, en distintas épocas, se expresan ciertas vivencias de la ella. Es posible encontrar esas manifestaciones en distintos ámbitos del acontecer humano, tales

<sup>7</sup> Alonso, *Enciclopedia del idioma...*, op. cit., pp. 3812, 3814.

<sup>8</sup> José E. Clemente, *Historia de la soledad*, p. 1. En realidad se trata de una colección de ensayos sobre algunas personalidades que han sido olvidadas por la historia de la cultura, tales como Demódoco de Córcea (a quien se atribuye el relato del caballo de Troya) y Martín Waldseemüller (el cosmógrafo alemán que propuso dar al nuevo mundo el nombre de América).

como la experiencia religiosa, los mitos y la producción literaria, así como las aproximaciones al fenómeno de la soledad desde la antropología, la filosofía y la psicología. A través de los registros de tales significaciones, podrá apreciarse que la experiencia de la soledad no ha sido siempre igual, ni se le ha valorado de la misma manera. Por otra parte, cabe señalar que, aunque la soledad en sí misma puede no considerarse una emoción, su complejidad como fenómeno subjetivo (es decir, no como aislamiento físico, sino como sentimiento) equivale a un determinado estado del alma.

En ocasiones se distingue entre “sentimiento” y “emoción”, considerándose la última como una de las especies del primero. Los sentimientos pueden ser corporales, como cuando se siente frío. Las emociones, aun si se consideran fundadas en procesos corporales, no necesitan describirse en términos corporales. Así, se estima que sentir alegría, temor, amor, etc., son emociones.

La noción de emoción está ligada a la de “pasión”, en la acepción de una afección o de un afecto. Conlleva regularmente la idea de una agitación del alma, del espíritu, de la mente.<sup>9</sup>

Como tal, una historia de la soledad puede emprenderse con la condición de estudiar al objeto a través de las manifestaciones culturales a las que aludí líneas arriba y teniendo en cuenta que las significaciones de tal emoción no dan lugar a una secuencia o historia lineal; algunas suelen coexistir en una misma época, o bien, dejan de percibirse o cobrar notoriedad en una para luego reaparecer en otra.

<sup>9</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, t. II, pp. 993-994.

## LA AMBIVALENTE SOLEDAD DE ADÁN

El día sexto, el último de la creación, dijo Dios “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza”.<sup>10</sup> Tomó polvo del suelo y con él hizo la forma del hombre, para luego soplarle aliento de vida. Como la tierra era yerta, pues no había mandado llover todavía, “plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado [...] hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal”.<sup>11</sup> El libro del Génesis no permite hacerse una idea de cuánto tiempo permaneció Adán en esa condición, antes de que Dios se decidiera a rectificar: “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una *ayuda* adecuada”.<sup>12</sup> Con una costilla que extrajo del cuerpo de Adán, formó Dios a la primera mujer y la llevó ante el primer hombre, quien expresó:

Esta vez sí que es hueso de mis huesos  
y carne de mi carne.  
Ésta será llamada mujer,  
Porque del varón ha sido tomada.

Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, *y se hacen una sola carne*.<sup>13</sup>

En mitos de otras culturas la genealogía de los dioses y la creación del hombre suelen formar parte de un mismo relato; en muchos casos, la primera alusión a los seres humanos los refiere como una entidad ya existente cuando los dioses instauran una nueva era, al tiempo que, por medio del sacrificio de alguno de ellos, emprenden la restauración o perfeccionamiento del género

<sup>10</sup> Gn 1, 26.

<sup>11</sup> Gn 2, 8.

<sup>12</sup> Gn 2, 18.

<sup>13</sup> Gn 2, 23-24. Las cursivas son mías.

humano. Entre los antiguos mexicanos, por ejemplo, los dioses habían creado el cosmos cuatro veces, y cuatro veces lo habían destruido, antes de la era presente: “Y así lo sabían, que cuando se cimentó la tierra y el cielo, *habían existido ya cuatro clases de hombres*, cuatro clases de vidas”.<sup>14</sup> En la mitología griega, tras el diluvio que Zeus provocó para castigar por sus vicios a los hombres de la edad de bronce, solo sobrevivieron Deucalión (hijo de Prometeo) y Pirra (hija de Pandora). Cuando el primero de ellos, ante un aparente sentimiento de soledad, pidió compañeros, Zeus mandó que ambos arrojaran por encima de sus hombros los huesos de su madre. Deucalión acertó al pensar que se trataba de las piedras (en correspondencia de los huesos de la madre Gea); así, de las piedras arrojadas por él surgieron los hombres, y de las lanzadas por Pirra, las mujeres.<sup>15</sup> En estos casos, la del ser humano es la génesis de un ente anónimo y colectivo (los seres humanos, los primeros hombres); los dioses crean un grupo, un conjunto, una grey. En coincidencia –y difícilmente podría ser de otro modo–, los estudios que desde una perspectiva científica se han propuesto explicar el origen del hombre, se refieren siempre a la evolución de grupos de homínidos; el fenómeno que busca desentrañar la antropología es el surgimiento de la especie, no el del primer individuo.

Pero en el Génesis, la del hombre es la creación de un individuo único, tan singular, que incluso ostenta un nombre propio: Adán (en hebreo, *adamah*: tierra labrada). Durante su estancia en el paraíso terrenal cohabita con bestias, reptiles y alimañas terrestres en pareja (macho y hembra), a los cuales él mismo les asigna un nombre.<sup>16</sup> Sin embargo, hasta antes de la llegada de Eva, no hay

<sup>14</sup> Este pasaje, bastante conocido, corresponde al relato del Quinto Sol, reproducido en Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, p. 15. Las cursivas mías.

<sup>15</sup> Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 135.

<sup>16</sup> Jacques Trublet, “La soledad de Adán”, p. 3. Consultado en <http://www.seleccionesdeteologia.net/index1024.htm>.

en torno suyo otro de su misma especie, un semejante o prójimo. ¿Se puede deducir que durante ese tiempo Adán estuvo realmente solo? ¿Qué función cumpliría su nombre propio cuando en el entorno no hay semejantes de los cuales distinguirse? ¿Cuál es la dimensión de su soledad y qué cambia con la llegada de Eva? Al narrar la creación de un hombre único, al que después se unirá una mujer única para formar la pareja originaria de la humanidad, el Génesis, a diferencia de otros relatos, contiene en germen el problema de la soledad del hombre y prefigura, así sea como un esbozo, la posibilidad de su antítesis: la comunión.

Al afrontar el dilema de la soledad de Adán, el jesuita Jacques Trublet<sup>17</sup> llama la atención en que al reconocimiento “No es bueno que el hombre esté solo”, le preceden siete afirmaciones en sentido opuesto: “Y vio Dios que era bueno”. Ello expresaría la idea de que en el relato bíblico se advierte ya una dimensión axiológica en la cual la soledad se valora en forma negativa (no solo la de Adán, sino la de cualquier ser humano). La soledad de Adán –continúa Trublet– no es buena porque en esa condición carece de un *alter ego*, de un interlocutor, situación que irremediablemente lo conduciría a una muerte social o psíquica. De ahí que la llegada de Eva signifique la salvación de Adán; la ayuda a la que se refiere el texto bíblico no es colaboración en las tareas de Adán; debería entenderse como auxilio, como salvación. En Eva, Adán tendría un semejante con el cual dialogar y, mediante el diálogo con el otro, emprender la construcción del sí mismo, de su identidad; podría decirse que sin Eva, Adán está incompleto. Y únicamente tras el proceso de la integración del sí mismo, puede entonces aspirar al opuesto de la soledad, que es la comunión: “[...] y se hacen una sola carne”.

<sup>17</sup> *Idem*. Aunque en una parte Trublet habla de muerte social (lo que sería un contrasentido, en tanto que no hay sociedad), más adelante se refiere a una muerte psíquica a causa de la soledad.

Pero en estricto sentido Adán no está solo en el paraíso. La soledad –como se verá más adelante– solo es posible en relación con el otro; los semejantes son su condición de posibilidad. Parte del dilema de la condición de Adán, antes de la creación de Eva, parece radicar en la distinción entre unicidad y soledad. Más que un individuo solitario, Adán es un ser humano único, pero su unicidad no tendría por qué equivaler a su soledad. Ni en su forma como aislamiento (sentido objetivo) ni como sentimiento o estado del alma (sentido subjetivo), Adán podría haber experimentado la soledad, pues esta siempre tiene lugar en relación con el otro, con los otros.

#### LA SOLEDAD COMO FORTALEZA Y COMO DESAMPARO

Aunque en la Grecia antigua el filósofo es más un ciudadano de la *polis* que un solitario entregado al soliloquio, la mitología y la poesía épica dejaron para la posteridad distintas expresiones de la experiencia de la soledad. Penélope se mantiene firme en su espera, que dura veinte años; con todo y ser nombrada “la más prudente de las mujeres”, reitera la misma queja en varios pasajes del poema homérico: “El señor del Olimpo me ha deparado mayores males que a todos los demás mortales que conmigo nacieron y crecieron”. En el día la alivian los suspiros, el llanto y los trabajos; de noche es presa del desvelo. Su padecer es el de una soledad a causa de una pérdida entrañable: “Empecé por perder a un ilustre esposo, sin rival entre los dánaos por su corazón de león y sus mil virtudes, el héroe cuya gloria se extiende por toda la Hélade y planea sobre Argos. Y he aquí que ahora es al hijo de mi amor a quien las tempestades arrancan de mi casa y de mis brazos”.<sup>18</sup> En otro caso, Filoctetes, el heredero del arco y las flechas de Heracles, luego de ser abandonado en Lemnos (ya a causa del hedor de la herida que le provocó la mordedura de una serpiente, o ya a causa

<sup>18</sup> Homero, *La odisea*, p. 114.

de los gritos de dolor que perturbaban los sacrificios) se lamenta del futuro que le aguarda: “Oh mísero, mísero yo y arruinado con tantos trabajos, que voy a consumirme aquí, sin ver en delante mortal alguno conmigo”.<sup>19</sup> Por otra parte, de la vida política ateniense surgió el ostracismo, la condena al destierro o aislamiento forzoso en una isla, que se practicó hacia el siglo v a. C. En un óstrakon (una concha o tejuelo), los atenienses escribieron nombres como los de Hiparco, Arístides, Tucídides y Alcibíades, que fueron condenados al ostracismo.

A partir de la asimilación de creencias y religiones provenientes del medio Oriente, sobre todo de la tradición judeocristiana, se pueden distinguir varias modalidades de la soledad. En primer lugar la que se manifiesta como renuncia al mundo y que, por medio del recogimiento, se propone alcanzar el conocimiento de sí mismo, o bien, una comunicación directa con Dios (o ambas cosas). Tales son las experiencias de los profetas en momentos de meditación o de revelación, casi siempre con la montaña y el desierto como escenario. Solo, en el monte Horeb, Moisés encuentra una zarza que arde sin consumirse y descubre en ella a Dios; luego, en el Sinaí, donde permaneció 40 días con sus noches, recibió el decálogo. Huyendo de la ira de Jezabel, el profeta Elías se refugia en una cueva en el monte Horeb, en donde Yahvé se le manifiesta no en huracán ni en terremoto, sino en “el susurro de una brisa suave”.<sup>20</sup> Juan el Bautista (“el que clama en el desierto”) predica en el desierto de Judea y anuncia la llegada del Mesías. En el desierto de Quarantania, en el monte de la Tentación, Jesús es tentado por el demonio. Incluso Mahoma se retira a la montaña de Hira, en donde escuchará las revelaciones del arcángel Gabriel. En varios de estos casos se trata de una situación de soledad como aislamiento que equivale a una etapa de preparación para una proeza espiritual.

<sup>19</sup> Sofocles, “Filoctetes”, p. 229.

<sup>20</sup> Libro primero de los Reyes: 9, en *Nueva Biblia de Jerusalén, op. cit.*, p. 1467.

En dos referencias asociadas a la pasión de Cristo, la soledad adquiere el tono de un sufrimiento del alma. En la primera de ellas, Jesús, el Dios hecho hombre, tiene en la cruz la experiencia de la soledad como abandono y desamparo: “Desde la hora sexta hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona. Y alrededor de la hora nona clamó Jesús con fuerte voz: ¡Elí, Elí! lemá sabactaní?, esto es: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”<sup>21</sup> (En varias culturas, la situación de desamparo, de un individuo o de un grupo, tiene como causa el abandono de la divinidad, o de los dioses).

La segunda referencia es la del séptimo de los dolores de María, que corresponde al estado de triste desamparo de la madre de Dios tras la inhumación de Jesús. En los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, el séptimo día de la tercera semana se dedica a la meditación sobre la pasión y, en particular, a “la soledad de Nuestra Señora con tanto dolor y fatiga”.<sup>22</sup> El poeta Lope de Vega expresó ese estado del alma de María como un estar *sin* nada ni nadie, sola *con* la mayor soledad:

[...]  
Sin Esposo, porque estaba  
José de la muerte preso;  
Sin Padre, porque se esconde;  
sin Hijo, porque está muerto;  
sin luz, porque llora el sol;  
sin voz, porque muere el Verbo;  
sin alma, ausente la suya;  
sin cuerpo, enterrado el cuerpo;  
sin tierra, que todo es sangre;  
sin aire, que todo es fuego;

<sup>21</sup> Mateo 27:45. *Nueva Biblia de Jerusalén*, op. cit., p 1467.

<sup>22</sup> *Ejercicios espirituales*, p. 97.

sin fuego, que todo es agua;  
sin agua, que todo es hielo;  
con la mayor soledad<sup>23</sup>

#### LOS PADRES DEL YERMO. ASCÉTICA Y MÍSTICA

En uno de sus exilios en Egipto, san Atanasio de Alejandría (*circa* 297-373 d. C.) pudo observar de cerca las prácticas de los monjes que vivían en el desierto, los cuales dejaron en él favorable impresión (vale la pena advertir que “monje”, en su sentido original, y en la primera acepción que registra el *Diccionario de la lengua española*, significa, precisamente, “solitario”). Años más tarde se dio a la tarea de escribir la biografía de uno de ellos, san Antonio Abad, a quien consideraba fundador de lo que luego se conocería como movimiento eremítico. Los padres del desierto, padres del yermo o padres de la Tebaida, eligieron el desierto para vivir en soledad y afrontar su propia naturaleza y la del mundo, con la sola ayuda de Dios, como parte de una práctica que eludía lo material y privilegiaba el fortalecimiento del espíritu.<sup>24</sup> Sentenciaba san Antonio: “Los peces que se detienen en tierra firme, mueren. Del mismo modo los monjes que remolonean fuera de su celda, o que pierden su tiempo con gente del mundo se apartan de su propósito de *hesyquia*. Conviene pues que lo mismo que el pez a la mar, nosotros volvamos a nuestra celda lo antes posible no sea que remoloneando *fuera*, olvidemos la guarda de lo de *dentro*”.<sup>25</sup> Santificados por la Iglesia católica, personajes como el mismo Antonio Abad, Pablo Ermitaño, Simón Estilita o Sinclética de Alejandría y Thais de la Tebaida (dado que también hubo madres del desierto, llamadas *ammas*) se convirtieron en figuras referentes

<sup>23</sup> Félix Lope de Vega, “A la soledad de Nuestra Señora”, en *Poesía lírica*, p. 127.

<sup>24</sup> “Eremita” proviene del griego *eremos*, que significa “desierto”. Jean Chevalier et al., *Diccionario de los símbolos*, p. 411.

<sup>25</sup> San Atanasio de Alejandría, “Vida de san Antonio”, p. 45.

de una vida ascética que buscaba alejarse de las cosas mundanas para alcanzar una paz interior (*hesyquia* o *hésyκια*) que allanara el camino a Dios. La ascética (del griego *askein*, que significa ejercitarse, luchar) se consolidó como un esfuerzo individual para alcanzar la máxima perfección del espíritu mediante la práctica de las virtudes y el dominio de las pasiones. Para su adecuada realización, la soledad, producto de una libre elección que renuncia a lo externo y privilegia lo interno, era ineludible.

Aunque la vida solitaria de los eremitas se vinculó a la vida monacal iniciada por san Benito, aquella forma de soledad no se extinguió con los padres del yermo. Su adopción en varias partes de Europa dio lugar a la fundación de distintos monasterios adecuados para el retiro. En muchos casos se buscaron lugares equivalentes al desierto; en Irlanda, por ejemplo, se eligieron los bosques o las “islas del mar sin caminos”, como el monasterio de la isla de Skellig Michael (construido en un lugar de muy difícil acceso, funcionó del siglo VI al XIII). Hacia el XI, en el marco de un renacimiento del ascetismo eremítico, san Romualdo fundó en 1023 la orden de los Monjes Camaldulenses de San Benito, cuyos integrantes siguen practicando una vida solitaria. Hasta Camaldoli, en la región de la Toscana, viajó la estadounidense Julia Crotta para iniciar una vida ascética a mediados del siglo XX. Tras adoptar el nombre de Nazarena de Jesús, obtuvo el permiso para ingresar a la comunidad monástica de Camaldoli; a finales de 1945 se recluyó en una rigurosa soledad, en la que permaneció hasta su muerte, en 1990, cuando tenía 82 años de edad.<sup>26</sup>

Emparentada con la ascética, la mística, que se encamina a la íntima relación del alma con Dios, experimentó un auge en el siglo XVI para luego declinar en el XVII. En un sentido específico,

<sup>26</sup> A poco más de veinte años después de que iniciara su reclusión, Nazarena de Jesús era noticia en algunas publicaciones de Estados Unidos. Cf. “Recluse Nun Keeps Serenity and Sanity”, *The Milwaukee Journal*, 15 de febrero de 1969, p. 4. Consultado en <http://news.google.com/newspapers> También: Nazarena of Jesus, en <http://www.bubblews.com>

puede entenderse como “una vida espiritual secreta y distinta de la ordinaria de los cristianos”, pues la palabra proviene del griego *myein* o *myeizai*, cuyo significado es cerrar o encerrarse, y de la cual derivan otras, como miopía y misterio.<sup>27</sup> Mientras que la mística doctrinal es el estudio de la forma en que los místicos conocen a Dios, la experimental se refiere a una experiencia o “estado psicológico producido por un don de Dios”, pero que requiere de una preparación mediante ejercicios individuales que solo una firme voluntad humana hace posible.<sup>28</sup> De nueva cuenta, la soledad (tanto objetiva, como subjetiva) es un estado que resulta de una libre elección y, al mismo tiempo, necesario para alcanzar un arrebato místico. En algunas ocasiones, la vía del misticismo fue una alternativa que, ante los ordenamientos y rigurosa formalidad de la vida eclesiástica, buscaba un contacto personal con Dios, como en el caso de Jan van Ruysbroek (1293–1381):

El flamenco Ruysbroek, en un momento dado, se niega a ser vicario de Santa Gúdula (Bruselas) y se retira a la soledad de un bosque. La parte “activa” de su mística consiste en la destrucción del pecado, pero esto no es más que el grado inicial, aunque difícil, de la ascensión del alma. Otras etapas la esperan: desde la renuncia al mundo de las apariencias terrenas hasta la imitación ferviente de Cristo y hasta la visión. En ella el intelecto recupera su pureza primitiva y se anega en lo eterno, para gustar del soporte y del goce suprasensible de la unión con Dios.<sup>29</sup>

Al principio de su *Guía espiritual*, publicada por vez primera en 1675, Miguel de Molinos señalaba a quienes aspiraban a una experiencia mística: “Haz de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios”. Como tal, el alma debía estar limpia,

<sup>27</sup> Miguel de Santiago, “Estudio crítico”, p. 30.

<sup>28</sup> Pedro Sáinz R., *apud idem*.

<sup>29</sup> Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Reforma, Renacimiento*, p. 96.

quieta, vacía y en paz; de ahí que aquel debía esforzarse en desnudarla para que al final quedara de “Dios vestida”. Desnudez del alma y soledad son para Molinos un estado de sombras, apartado del mundo, pero un estado que se desea y se busca porque en él, a diferencia de las grandes peregrinaciones y romerías, el alma no se distrae “ni derrama su sentido”. La soledad del que aspira a un arrebato es aislamiento de los otros, pero, ante todo, vacío del alma: “Consiste la interior soledad en el olvido de todas las criaturas, en el desapego y perfecta desnudez de todos los afectos, deseos y pensamientos, y de la propia voluntad. Esta es la verdadera soledad, donde descansa el alma con una amorosa e íntima serenidad en los brazos del sumo bien”.<sup>30</sup> Ya se trate del santo o del iniciado, la soledad no solo es alejamiento de las tentaciones mundanas, sino también de la palabra: soledad y silencio suelen ser parte de una misma actitud: “Su retiro a la cueva de la montaña o la celda monástica es el ademán externo de su silencio”.<sup>31</sup> Y la exaltación de esa soledad buscada no podía quedar fuera de la poesía mística:

[...]  
¡Qué descansada vida  
la del que huye del mundanal ruido,  
y sigue la escondida  
senda, por donde han ido  
los pocos sabios que en el mundo han sido  
[...]  
Vivir quiero conmigo,  
gozar quiero del bien que debo ir al cielo,  
a solas, sin testigo,  
libre de amor, de celo,  
de odio, de esperanzas, de recelo.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, p. 151.

<sup>31</sup> George Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, p. 35.

<sup>32</sup> Fray Luis de León, “Oda a una vida retirada”, p. xiv.

## EL GIRO RENACENTISTA

Lentamente, en el Renacimiento la soledad dejará de ser un acto de renuncia y de aislamiento, de retiro a un lugar sombrío, para integrarse al optimismo de una nueva forma de vida. El humanista será un solitario privilegiado que contempla, analiza y disfruta cuanto lo rodea. Pero no solo cambia la visión del mundo; el mundo mismo es otro, y comienza a ser distinto en la península itálica, donde el resurgimiento del comercio y la recepción de la cultura bizantina forman parte del crisol del que surgirá un nuevo humanismo. Ahí escribe Petrarca su elogio de la soledad, *De vita solitaria*, en el que contrasta las vidas del *felix solitarius* y del *miser occupatus*. La de aquel se entrega al goce de la hermosa naturaleza, de la proximidad de Dios y de los bienes que le depara la espiritualidad contemplativa; la del segundo es una vida insensata, cautiva de los apetitos, las obligaciones y las fatigas del hombre de la ciudad.

Pero la vida solitaria que elogia Petrarca no es la del aislamiento absoluto ni renuncia a la palabra, sino al contrario: la condición para una comunicación o diálogo de la razón consigo misma o con otros, aunque estén ausentes. Así, en la soledad de su estudio, Petrarca dialoga, escribe cartas a Homero, Cicerón, Virgilio, Séneca, Quintiliano, Tito Livio y otros, como si fueran contemporáneos suyos. La vida solitaria hace posible el auténtico cultivo de las letras, del conocimiento y, ante todo, de las humanidades.

Cierto que hay quien piensa que la vida solitaria es más funesta que la muerte, un presagio de la muerte. Pero eso sucede entre los iletrados que, no teniendo interlocutor, no tienen de qué hablar consigo mismos o con los libros, y se quedan en silencio. La soledad sin las letras es, en efecto, un exilio, una prisión, una tortura. Incorpora las letras y se harán la patria, la libertad, el goce. A propósito del ocio es famoso el dicho de Cicerón: “Qué cosa más dulce que el ocio dedicado a las letras”. Y no menos célebre aquella sentencia de Séneca: “Un ocio sin letras es la muerte, el

funeral de un hombre vivo". Y si llegara a saber que estos dos momentos tan gratos a los filósofos, la soledad y el ocio (como dije al principio), alguna vez se vuelen molestas también para los doctos, estará claro por qué.<sup>33</sup>

El nuevo solitario ya no será un recluso, ni un eremita, ni un penitente, ni un místico, sino una personalidad que se lanza a la aventura del mundo, contagiada del optimismo vital del Renacimiento, autosuficiente y orgullosa de su conciencia. El aislamiento voluntario se convierte así en un estilo que rechaza la vida mundana, pues constituye una desviación. En la poesía española, Juan Boscán y Garcilaso de la Vega introducen la "tonalidad lírico-estética" de la soledad:

La soledad es para tales naturalezas artísticas el lugar donde la alegría y el dolor se compensan, el odio y la pena se sosiegan y toda clase de agitación terrena y de capricho acaba. Es el suburbio por el cual pasamos al reino del arte puro. En la soledad se sacude el polvo del mercado. La falsedad de la vida de los negocios y todo lo que es engaño y perjudica a la dignidad y a la gracia del hombre.<sup>34</sup>

Con el giro que le imprime el espíritu renacentista, la soledad adquiere la forma de un estado previo o paralelo a la creación del artista o del genio. Y en esta dimensión se asocia a la melancolía, con la que a veces se confunde. Ya en la Antigüedad se atribuía el genio creador a una relación con un demonio, ya como pacto o ya como posesión; desde Aristóteles hasta la Edad Media se ha entendido al individuo creador a partir de la fórmula del genio melancólico. Francisco Alonso-Fernández, al estudiar la personalidad del genio creador en Francisco de Goya, reconoce la dualidad

<sup>33</sup> Petrarca, *De vita solitaria*, p. 47. Traducción propia, con la colaboración de Jorge Alberto Aguayo.

<sup>34</sup> Vossler, *La soledad en...*, op. cit., p. 74.

que suele apreciarse en tales personalidades: “Se entiende aquí la melancolía en doble sentido: en su acepción filosófica, como talante o forma de ser propia del individuo distinguido por su capacidad creadora; y, en su acepción clínica, como una enfermedad acompañada de grandes sufrimientos y de la paralización del ser”.<sup>35</sup> En los genios creadores –continúa–, artistas o científicos, el proceso creativo puede aparecer como una cura o terapéutica de la soledad-depresión que los ha llevado a un mayor grado de ensimismamiento:

[...] la actividad creadora alivia el sufrimiento por una doble vía: por una parte [...] por constituir una salida del laberinto del ser desesperado y prisionero; por otro, porque [...] es un medio para “estructurar las emociones y los pensamientos caóticos, acallando el dolor por medio de la abstracción y el rigor del pensamiento disciplinado, y apartándose de los motivos que causan la desesperación”.<sup>36</sup>

En otro ámbito de la producción artística, la soledad, más que la melancolía, es en algunos poetas condición favorable al estímulo para la creación. En su análisis de *Soledades* de Antonio Machado, el crítico Robert Ribbons encuentra en el poema “Crepúsculo” la expresión del camino hacia el atardecer y el misterio del recuerdo en la soledad, que se convierte en un estado propicio para la inspiración. Como ningún otro –señala– ese poema parece justificar el título del libro:

[...]  
la soledad, la musa que el misterio  
revela al alma en sílabas preciosas

<sup>35</sup> Francisco Alonso-Fernández, *El enigma Goya. La personalidad de Goya y su pintura tenebrosa*, p. 60.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 64. El entrecomillado del autor indica la cita de K. R. Jamison “Mood Disorders and Patterns of Creativity in British Writers and Artists” publicado en *Psychiatry*, 1989.

cual notas de recóndito salterio,  
los primeros fantasmas de la mente<sup>37</sup>

## PADECER DEL ALMA

Por distintas vías, la Ilustración proclamó la confianza en la razón, la fe en el progreso y la elevación del hombre al rango del ser llamado a dominar la naturaleza, como premisas de la felicidad humana. Generosa en promesas, la modernidad también ha sido pródiga en paradojas que de manera paulatina, pero constante, se han insertado en cada uno de los ámbitos de la vida humana: el potencial productivo de la sociedad moderna contrasta con las carencias elementales de la mayor parte de la población mundial; el desarrollo de los medios de comunicación es paralelo a la reducción de las posibilidades reales de establecer un diálogo auténtico, más allá del intercambio de información; la masificación y la concentración de aglomeraciones humanas coexisten con el sentimiento de soledad. Sin duda Marx tenía razón cuando, en su papel de humanista, denunciaba la subordinación del plano del ser al plano del tener y el consecuente empobrecimiento de la vida humana.<sup>38</sup> También acertó José Gaos al señalar el vértigo que caracteriza a la sociedad contemporánea, resultado del imperativo de hacerlo todo cada vez a mayor velocidad.<sup>39</sup> Y con ellos tienen razón muchos otros que han añadido un eslabón a la cadena de contradicciones de la sociedad moderna. La tierra prometida en la forma del perfeccionamiento de la sociedad y del individuo está lejos de motivar un “¡Tierra a la vista!”. A tantas promesas, tantos

<sup>37</sup> Antonio Machado, “Crepúsculo”, apud Geoffrey Ribbons, *Niebla y soledad, aspectos de Unamuno y Machado*, p. 166.

<sup>38</sup> “En lugar de *todos* los sentido físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior”. Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, p. 148.

<sup>39</sup> José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, pp. 636–656.

desencantos de la modernidad, tantas denuncias de propósitos fallidos o, acaso, de resultados ambivalentes. En este marco, la soledad adquiere otras formas.

Una de ellas es la alienación, que originalmente designaba un cuadro clínico que incluía todos los trastornos intelectuales, tanto accidentales como permanentes; de modo que a un ser alienado se le consideró un loco, un demente.<sup>40</sup> En *La fenomenología del espíritu* Hegel desarrolló un sentido distinto del concepto de alienación como enajenación, el cual será fundamental en el análisis de Marx sobre el trabajo enajenado. Se trata de un fenómeno propio de la sociedad industrial que consiste en el extrañamiento del individuo respecto de su trabajo y su producto, de quienes lo rodean y, ante todo, de sí mismo:

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.<sup>41</sup>

#### LA SOLEDAD DEL LABERINTO

Una última significación que se incluye en este artículo es el de la soledad como diferencia. El de la soledad fue un tema recurrente en la obra del poeta y ensayista Octavio Paz; buena parte de su creación poética y de sus reflexiones así lo confirman. Ciento que se trata de una experiencia que, paradójicamente, lo reúne con otros poetas como Francisco de Quevedo, Antonio Machado, José Gorostiza y Xavier Villaurrutia, pero en él se trata de una ex-

<sup>40</sup> Erich Fromm, “Alienación y capitalismo”, p. 11.

<sup>41</sup> Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, op. cit., p. 113.

periencia íntima, profunda y decisiva; como señala Ramón Xirau: “La experiencia radical de Octavio Paz sigue siendo la soledad, la de una al parecer incurable imposibilidad de comunicación”.<sup>42</sup> Mientras que los poetas españoles –señala Xirau– están en la soledad y Xavier Villaurrutia busca la soledad como aislamiento del mundo, Paz hace de la soledad una experiencia dialéctica que se define no solo por la tensión entre la ruptura con un mundo caduco y la tentativa por crear otro, sino que también carece de valor absoluto: siempre es relativa y expresa un ansia por su opuesto: la comunión.

En el célebre ensayo que escribió a mitad del siglo xx, la soledad es una experiencia tanto individual como colectiva y, más aún, adquiere el carácter de una situación histórica, ya como orfandad y desamparo o como diferencia. Tras la perdida de su tradición y en un entorno que no lo acepta (la sociedad estadounidense), el pachuco expresa su sentimiento de soledad en la oscilación entre el ocultamiento (su indumentaria) y la revelación violenta. En otro plano, la orfandad y el desamparo se hallan en el origen de la historia de México: es la experiencia de Moctezuma y los mexicas al interpretar la llegada de los españoles como el abandono de sus dioses y el final de un tiempo histórico.<sup>43</sup> A partir de entonces, la historia de México es la búsqueda de su filiación histórica, una oscilación entre soledad y ansias de comunión, entre cierre y apertura. La soledad del mexicano, y la de México, se presenta como

<sup>42</sup> Ramón Xirau, *Tres poetas de la soledad*, p. 48.

<sup>43</sup> Siguiendo la obra del antropólogo Amable Audins (*Les fêtes solaires*), Paz enfatiza la relación entre la orfandad y el sentimiento de soledad: “Como es sabido, el culto a Orfeo surge después del desastre de la civilización aquea, que provocó una general dispersión del mundo griego y una vasta reacomodación de pueblos y culturas. La necesidad de rehacer los antiguos vínculos, sociales y sagrados, dio origen a cultos secretos, en los que participaban solamente “aquellos seres desarraigados, trasplantados, reaglutinados artificialmente y que soñaban con reconstruir una organización de la que no pudieran separarse. Su solo nombre colectivo era el de huérfanos”. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 187. (Señalaré de paso que *orphanos* no solamente es huérfano, sino vacío. En efecto, soledad y orfandad son, en último término, experiencias del vacío).

extrañeza es decir, en palabras de Paz, cuando se es diferente y no hay con quien hablar, aunque alrededor se encuentre una multitud de otros. Más que como un aislamiento, la soledad se vive como una situación de fractura en la comunicación con el otro. De ahí que el laberinto de la soledad es una imagen que condensa el significado histórico de una nación. El recorrido por el interior del laberinto tiene un propósito: llegar al centro, en donde le aguarda el conocimiento de sí mismo; solo entonces podrá salir al encuentro con los otros y aspirar a la comunión.

#### LOS LUGARES DE LA SOLEDAD

No puede dejarse de lado que las significaciones del sentimiento de soledad se generan en un aquí y ahora; por ello, están asociadas no solo a un tiempo, sino también a un *topos*. Los lugares que han sido propios de la soledad deben esa condición a elementos naturales, pero también a su carácter simbólico.

El bosque guarda correspondencia con el principio materno y femenino, pues en él florece una vida abundante sin la intervención del ser humano; cubre de la luz del sol cuanto se halla en su interior y es, por tanto, propicio para el ocultamiento. Se le ha considerado una fuente inagotable de vida y de conocimiento.<sup>44</sup> En Europa el bosque fue un espacio alternativo al desierto para el retiro, pero también en la India los monjes *sanniasi* (renunciantes), que en la cuarta década de su vida renuncian a la vida material, tienden a retirarse a los bosques, en donde, según el *Dhammapada*, “el santo halla su reposo” y “son benignos cuando el mundo no entra allí”.<sup>45</sup> En la Antigüedad los bosques estaban consagrados a las divinidades, pero en la Edad Media fueron la morada de duendes y hadas y, particularmente, de las brujas.

<sup>44</sup> Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 112.

<sup>45</sup> Chevalier et al., *Diccionario de los símbolos*, op. cit., pp. 194-196.

El desierto, sobre todo en medio Oriente, es el *topos* predominantemente propicio para la soledad en momentos de revelación o de retiro ascético; no obstante, su simbolismo es ambivalente. En tanto que tierra árida, desolada e inhabitada, es el espacio de la indeterminación, al que corresponde el dominio de la abstracción, abierto a la trascendencia. A diferencia de las regiones húmedas (donde abunda el agua, principio de nacimiento y fertilidad, y la materia se descompone, se corrompe), el desierto favorece la espiritualidad pura y ascética; la consunción del cuerpo facilita la salvación del alma (para Ricardo de san Víctor era el corazón, el lugar de la vida eremítica exteriorizada). Así, los profetas bíblicos, en combate con las religiones agrarias de la fertilidad, presentaron su religión como la más pura de Israel cuando vivía en el desierto; en este sentido, se podía decir del monoteísmo que era la religión del desierto.<sup>46</sup> Pero, de otra parte, es un lugar poblado de demonios; un mundo alejado de Dios, donde suceden el castigo de Israel y la tentación de Jesús.

[...] el desierto es, además, morada del demonio, símbolo de lo oscuro y sin vida. Jesús es tentado en el desierto, y, según su propia enseñanza, ese es el lugar propio de los demonios. Sea cual fuere el origen de esa doble imagen del desierto, lo esencial es que participa de la paradoja de todo lo que conforma la relación de Dios con el hombre [...] Todo está marcado con el signo de la ambigüedad. Todo puede ser señal de la presencia de Dios, todo puede ser también tentación para olvidarlo. [Se presenta] como aquella realidad de nuestro mundo en la que, más que ninguna otra cosa, se está con indefensa desnudez ante la única decisión que importa: por Dios o contra Él. El desierto recuerda al hombre su pobreza y soledad esenciales [...]<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Cfr. Chevalier *et al.*, *ibidem*, pp. 410–411 y Cirlot, *Diccionario de símbolos*, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>47</sup> Monjes de la Isla Liquiña, “Introducción” a San Atanasio de Alejandría, s/p. Consultada en <<http://yermocamaldulense.wordpress.com/2012/06/06/elogio-de-la-vida-oculta/>>.

La cueva o caverna es un arquetipo de la matriz materna por su asociación a lo continente, lo oculto, lo cerrado, y es un elemento recurrente en los relatos sobre el origen y el renacer, o las ceremonias de iniciación en las que tiene lugar la imposición de un ser mágico:

Historiadores de la magia añaden: “La disposición casi circular de la gruta, su penetración subterránea, el enrollamiento de sus corredores que evoca el de las entrañas humanas, hacen siempre de ella lugar de preferencia para las prácticas de brujería [...]” La caverna cumple a este respecto la función análoga a la de la torre y la del templo, en cuanto condensador de fuerza mágica, de efluvios telúricos, de fuerzas que emanan de las estrellas de abajo.<sup>48</sup>

La isla, como entidad geográfica, es justamente una porción de tierra separada de la masa continental, y en el plano simbólico aparece como centro espiritual primordial; un lugar de elección, de ciencia y de paz en medio de la ignorancia y la agitación del mundo profano; evoca refugio. Julio César se refiere a la isla de Gran Bretaña como el lugar a donde los druidas iban a perfeccionar su instrucción, adquirir la ciencia sagrada y consolidar su ortodoxia doctrinal.<sup>49</sup> De otra parte, la isla es “símbolo de aislamiento, de soledad y de muerte”.<sup>50</sup>

Aparte de estos lugares naturales, pueden referirse algunas construcciones arquitectónicas, como el laberinto y el templo. El primero es la representación de un espacio construido para extraviarse en su interior; en general, quien habita en un laberinto se encuentra en soledad. Lo intrincado de su construcción entraña la idea de que el centro guarda algo precioso, que para el psicoa-

<sup>48</sup> Chevalier *et al.*, *Diccionario de los símbolos*, *op. cit.*, p 264.

<sup>49</sup> Julio César, *La guerra de las Galias*, pp. 99-100.

<sup>50</sup> Cirlot, *Diccionario de símbolos*, *op. cit.*, p. 263.

nálisis es el sí mismo.<sup>51</sup> El templo, por su parte, es un espacio donde se pueden observar dos manifestaciones de la experiencia religiosa: la externa del rito, que involucra a la colectividad, y la íntima, en la cual el individuo aspira a una comunicación con la divinidad o con algún ser sobrenatural.

Sin formar parte de la tradición simbólica como en los casos anteriores, la ciudad moderna se ha convertido en un espacio donde convergen las más diversas manifestaciones de la heterogeneidad: social, económica, cultural, étnica, religiosa. Los transportes contribuyen a un dinamismo sin freno; los aparatos para comunicarse son casi un apéndice de sus habitantes, y en los vagones del tren subterráneo las multitudes de cuerpos se oprimen entre sí, pero las miradas no se encuentran, solo se cruzan. La soledad es una realidad que las ciudades no pueden ocultar.

#### CIERRE PROVISIONAL

La soledad es el polo de una estructura dicotómica de la experiencia humana en el plano de su estar en el mundo (que implica su relación con el otro, con la divinidad o lo sobrenatural y consigo mismo). Se vive siempre en un juego de oposiciones: lo abierto y lo cerrado, lo de fuera y lo de dentro, el sí mismo y la otredad, diálogo y silencio, semejanza y diferencia, soledad y comunión. Si en ocasiones resulta de una elección libre, en otras es producto de la fatalidad. Hay la soledad buscada, deseada, y la soledad que se padece, porque equivale al abandono, al desamparo. Pero en ambas situaciones se evidencia que la soledad no es suficiente en sí misma, requiere siempre de su contrario. La renuncia a “lo de fuera” es condición para privilegiar “lo de dentro” (san Antonio Abad); es la misma relación que se encuentra en la voluntad de mantener algo cerrado, secreto, íntimo que expresan la bruja o los

<sup>51</sup> Chevalier *et al.* *Diccionario de los símbolos*, *op. cit.*, pp. 621-622.

místicos. La construcción del sí mismo se torna condición para sentirse solo, diferente a los demás, y en este sentido requiere del otro, del semejante, del prójimo; la conciencia de la soledad es el paso previo al deseo de comunión. A todos estos planos los cruza un mismo elemento: la palabra. Antes de la llegada de Eva, Adán no tendría con quien hablar; los eremitas y los místicos renuncian al contacto con los otros porque desean comunicarse con Dios; Petrarca busca la soledad para dialogar con otros (que están ausentes) a través de las letras. Por eso el filósofo italiano Nicola Abbagnano advierte que la soledad, más que aislamiento, es una búsqueda de formas superiores o distintas de comunicación:

No prescinde de las relaciones ofrecidas por el ambiente y por la vida cotidiana sino con miras a otros nexos con hombres del pasado y del provenir, con los cuales es posible una forma nueva o más fecunda de comunicación. Su prescindir de estas relaciones es, por tanto, la tentativa de liberarse de ellas con el objeto de estar disponible para otras relaciones sociales.<sup>52</sup> 

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, tr. de José E. Calderón, Alfredo N. Galleti et al., 4<sup>a</sup>. ed, México, FCE, 2004.
- Alejandría, san Atanasio de. “Vida de san Antonio”, en *Cuadernos Monásticos* (versión electrónica), Conferencia de Comunidades Monásticas del Cono Sur, Argentina, año 10, núms. 33-34, 1975.
- Alonso, Martín. *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, tomo III, México, Aguilar, 1988.
- Alonso-Fernández, Francisco. *El enigma Goya. La personalidad de Goya y su pintura tenebrosa*, Madrid, FCE, 1999.
- Chevalier, Jean et al. *Diccionario de los símbolos*, tr. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, 4<sup>a</sup>. ed., Barcelona, Herder, 1993.

<sup>52</sup> Nicola Abbagnano, *Problemi di sociologia, apud Diccionario de filosofía*, p. 990.

- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997.
- Clemente, José E. *Historia de la soledad*, Buenos Aires, Siglo xxI Editores, 1969.
- De Molinos, Miguel. *Guía espiritual*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, tomo II, Barcelona, Ariel, 2011.
- Fromm, Erich. “Alienación y capitalismo”, en *La soledad del hombre*, tr. de Santiago González, 8<sup>a</sup>. ed., Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.
- Gaos, José. *Historia de nuestra idea del mundo*, México, El Colegio de México/FCE, 1979.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*, tr. de Francisco Payarols, Barcelona, Paidós, 1981.
- Homero. *La odisea*, tr. de Felipe Ximénez de S., Madrid, EDAF, 1981, p. 114.
- Julio César. *La guerra de las Galias con las notas de Napoleón*, tr. de José Goya M. y Manuel Balbuena, Barcelona, Orbis, 1982.
- León, fray Luis de. “Oda a una vida retirada”, en *Poesías*, Madrid, Imprenta Real, 1808, p. xv.
- León Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 2<sup>a</sup>. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Lope de Vega, Félix. *Poesía lírica*, México, Porrúa, 1995 (Sepan Cuantos, 657).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Jordi Groch ed., Barcelona, Océano/Ediciones Abraxas, 1999.
- Marcus, Marina, Taghy Yasamy, Mark van Ommeren et al. “Depresión: una crisis global”, World Federation for Mental Health, Virginia, 2012.
- Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, tr., intr. y notas de Francisco Rubio Ll., 8<sup>a</sup>. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Michelet, Jules. *La bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición*, tr. de Rosina Lajo y Ma. Victoria Frígola, Madrid, Akal, 1987.
- Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1984.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, en *Obras completas*, vol. 8, México, FCE, 1996.
- Petrarca, Francesco. *De vita solitaria*, tr. al italiano de Antonieta Bufano, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1977.
- “Recluse Nun Keeps Serenity and Sanity” en *The Milwaukee Journal*, 15 de febrero de 1969, p. 4. Consultado en <<http://news.google.com/news>>

- [http://www.scholar.google.com/papers?nid=1499&dat=19690215&id=X9sjAAAAIBAJ&sjid=KS-gEAAAIBAJ&pg=4600,1892052>.](http://www.scholar.google.com/papers?nid=1499&dat=19690215&id=X9sjAAAAIBAJ&sjid=KS-gEAAAIBAJ&pg=4600,1892052)
- Ribbans, Geoffrey. *Niebla y soledad, aspectos de Unamuno y Machado*, Madrid, Gredos, 1971.
- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti. *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, reforma, renacimiento*, tr. de Marcial Suárez, 5<sup>a</sup>. ed., México, Siglo XXI Editores (Historia Universal Siglo XXI, 12.), p. 96.
- Santiago, Miguel de. “Estudio crítico”, en San Juan de la Cruz, *Obra poética*, Barcelona, Libros Río Nuevo, 1982.
- Sófocles. “Filoctetes”, en *Tragedias*, 3<sup>a</sup>. ed., tr. de Ignacio Errandonea, México, Ediciones Ateneo, 1984.
- Steiner, George. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, tr. de Miguel Ultorio, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Trublet, Jacques. “La soledad de Adán”, en *Selecciones de teología*, Cataluña, Instituto de Teología Fundamental/Facultad de Teología de Cataluña, vol. 38, núm. 152, octubre–diciembre de 1999. <<http://www.seleccionesdeteologia.net/index1024.htm>>.
- Vossler, Karl. *La soledad en la poesía española*, tr. de José Miguel Sacristán, Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- Xirau, Ramón. *Tres poetas de la soledad*, México, Antigua Librería Robredo, 1955.