

La inesquivable soledad

Jorge Vicente Arregui

The paper firstly focuses on the different ways in which human being lives its loneliness. It is maintained that there exists an historical process of arising of selfconsciousness and there exists a close relationship between the stages of that process and the degrees of an increasing loneliness. Secondly, the paper considers the unsormountable limits of human communication clearing up the deepest causes of the experience of incommunication. Thirdly, it is analysed the role of loneliness in the growth of human subjectivity.

Uno de los hechos más sorprendentes acerca del hombre y la vida humana es su variabilidad. Tendemos a pensar que todos los fenómenos humanos son constantes a lo largo del tiempo, permaneciendo absolutamente idénticos consigo mismos a través de la historia; que el hombre se ha entendido a sí mismo y, en consecuencia, ha vivido su vida, siempre del mismo modo. Pero la filosofía del siglo XIX puso de manifiesto que el hombre es un ser esencialmente histórico que resulta intrínsecamente afectado por la historia. Desde este punto de vista, conviene distinguir entre el plano ontológico y el plano psicosociocultural. Desde la perspectiva ontológica hay una identidad de la naturaleza humana porque todo hombre es igualmente persona, pero desde la perspectiva psicosociocultural no hay tal identidad por cuanto que la conciencia que el hombre tiene de su propio carácter de persona es variable y, por consiguiente, el modo en que el hombre *objetiva* en el sistema social su propia personalidad es distinto. Por tanto, los fenómenos humanos —el modo en que se vive los distintos fenómenos o experiencias— adquieren matices distintos a lo largo del tiempo. Como el hombre no se ha interpretado a sí mismo siempre igual, ha vivido su vida de diversas maneras.

De esta forma, al plantear el tema de la soledad, lo primero que hay que considerar es su variación a lo largo de la historia, porque el hombre no se ha sentido solo siempre igual. La soledad vivida en las sociedades ágrafas es considerablemente distinta de la vivida en el período clásico grecorromano o en nuestra sociedad del capitalismo avanzado. El modo en que el hombre ex-

perimenta su soledad es variable y creciente— a lo largo de la historia¹. Es obvio que a la hora de exponer en estas páginas los diversos modos en que el ser humano ha vivido históricamente la soledad va a simplificarse en buena medida la cuestión al estereotiparla, pero lo que interesa ahora es marcar diferencias, aunque pueda decirse que los tipos descritos nunca se han dado de modo puro.

La segunda advertencia importante a la hora de considerar la soledad humana es percatarse de las diferencias en su objeto. Cabe definir la soledad en términos de ausencia de compañía, pero ¿compañía de quién? Según la respuesta, aparecen grados crecientes de soledad, que se corresponden con grados de la autoconciencia que el hombre ha adquirido. En primer término, cabe hablar de ausencia de compañía de la naturaleza, pues el hombre está solo frente a la naturaleza. En segundo lugar, el ser humano está solo frente a la sociedad, y se experimenta a sí mismo como un desarraigado. En tercer lugar, puede experimentar la soledad en las relaciones interpersonales al advertir que quienes debieran comprenderle no logran hacerlo. Por último, en una postura indiscernible de la desesperación, las personas pueden carecer de la amistad consigo mismas que es condición de posibilidad de cualquier otra amistad.

Estas dos consideraciones, la que versa sobre la variabilidad histórica de la soledad y la que concierne a sus diferentes objetos, pueden reducirse a una sola perspectiva ya que los diversos objetos se suceden a lo largo de la historia y determinan grados crecientes de soledad. Además, habrá que señalar que el proceso histórico que ha seguido la soledad no es puramente negativo sino más bien ambivalente, pues el modo en que se vive la soledad depende de la forma en que el hombre se entienda a sí mismo, de la autoconciencia que haya alcanzado de sí. Ya Buber señaló en este sentido que el crecimiento de la autoconciencia se daba precisamente en los momentos en que el hundimiento del mundo dejaba al hombre a solas consigo mismo.

1. El crecimiento histórico de la soledad

El hombre primitivo, los miembros de las sociedades ágrafas, e incluso, los del período arcaico griego, se comprenden a sí mismos como parte integrante de la naturaleza. El mundo humano, la propia sociedad, aparece ante sus ojos como algo *natural*, como algo soportado por las leyes que rigen el cosmos. Ni el hombre individualmente considerado ni la sociedad se *destacan* de la naturaleza. El hombre y sus productos están incrustados en el todo de la naturaleza, y el ser humano se vive a sí mismo como parte de un cosmos, de un universo ordenado. El mundo aparece así como una mansión cósmica, como el hogar del hombre, que vive en él como en casa, sintiéndolo-

¹ Sobre esta cuestión puede verse el excelente libro de ALVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad*, Sígueme, Salamanca 1983, que ha inspirado en muy buena medida estas páginas

se protegido e inmerso en un mundo que le es profundamente familiar y que está lleno de significados humanos. Para él, la naturaleza no es un puro conjunto de hechos físicos o biológicos carentes de sentido. También la sociedad humana pertenece a ese mundo que aparece como un hogar cósmico. Las costumbres, el estilo de vida, las normas culturales, las instituciones, la organización social etc., tienen la misma rotundidad y consistencia que los seres naturales, y están soportados por la ley que rige la totalidad del mundo. Las instituciones humanas no aparecen como un arbitrario producto de la libertad, como algo que los hombres se han dado a sí mismos, sino que se fundamentan en la misma ley de la naturaleza que hace que la aurora siga a la noche o la primavera al invierno.

De este modo, en las sociedades primitivas aparece una unidad entre el hombre y el cosmos por la que, a la vez que el hombre se siente parte integrante de la naturaleza, ésta aparece revestida de caracteres humanos. El hombre vive, al decir de Rilke, en el mundo interpretado como en casa, habita una tierra que le es profundamente familiar. La sociedad humana, el grupo al que cada uno pertenece, es parte de y está sustentado por el mundo natural, de manera que el hombre no se distingue ni de la sociedad ni de la naturaleza. Ser hombre es ser miembro de la propia sociedad, incrustada en el orden natural. Ser hombre y realizarse como tal, alcanzar la plenitud, o lograr los fines de la vida humana se identifica con desempeñar los propios roles sociales, con cumplir lo que la sociedad espera de cada uno, por lo que ser hombre y ser miembro de la propia sociedad se identifican sin residuos.

Es claro que en esta forma de comprenderse a sí mismo y al mundo no queda espacio para la soledad. La compañía está siempre garantizada porque el hombre pertenece a un todo social que se identifica con la naturaleza; está siempre en casa y con los suyos, en una fusión tal que no deja grietas por las que pueda introducirse la soledad. Pero también es patente que en esta situación se es mínimamente consciente de sí, tanto a nivel personal como colectivo. No hay conocimiento de la propia individualidad porque el hombre se entiende a sí mismo exclusivamente como un nudo de la red social y tampoco hay conciencia de la propia sociedad puesto que ésta aparece a sus ojos como un elemento más del mundo natural. Hombre, sociedad y naturaleza coinciden sin residuos y, por consiguiente, no hay ni soledad ni conciencia de sí.

Esta unidad entre el hombre, la sociedad y la naturaleza se rompe en el momento en que el hombre comienza a tomar conciencia de sí mismo tanto personal como colectivamente, en que empieza a percatarse de su puesto único en el cosmos, lo que sucede ya en el pensamiento griego. Suele decirse que en los primeros filósofos griegos, que son los pensadores de la *physis*, el hombre aparece como un ser natural más en continuidad con los demás seres mundanos. Pero el pensamiento sofista empieza a advertir ya la singularidad del hombre frente al mundo, pues las leyes sociopolíticas que rigen la convivencia humana, que establecen las pautas de nuestro estilo de vida, son diferentes en unos lugares y en otros, y por tanto, aparecen como arbitrarias. Puesto que son distintas entre sí, las normas humanas no están cimentadas ni

garantizadas por el orden natural o por las leyes que rigen el cosmos. Se tematiza así específicamente lo humano frente al cosmos natural.

En efecto, la sofística supone la advertencia de que el hombre no es un ser más de la naturaleza incrustado en el cosmos, sino que determina su vida desde sí mismo. Es el ser humano quien empuña las riendas de su existencia, quien organiza su vida y quien es responsable del modo en que vive. Desde este punto de vista, la ética comienza a verse en toda su importancia y se convierte en el centro de la especulación filosófica. Si es el hombre quien determina su existencia, y su modo de vivir no está garantizado por ninguna ley cosmológica, es preciso buscar nuevos puntos de referencia respecto de los cuáles vivir la propia vida. Si la persona humana se posee a sí misma, y puede vivir su vida como quiera, surge imperiosamente la pregunta por cómo vivir para que la vida merezca la pena.

Ahora bien, en este momento del pensamiento griego se produce la primera gran toma de conciencia de la especificidad del hombre frente al mundo, y el hombre se sorprende de su propia existencia. Pero esta capacidad humana de preguntar por sí mismo, la necesidad específicamente humana de comprender e interpretar la propia existencia, hace de él un sujeto. Se advierte en este momento que, si el mundo es el conjunto de cosas u objetos, el hombre no es un ser mundano más, porque no es meramente un *objeto* o una *cosa*, un *qué*, sino un *sujeto* o un *quién*. Si antes el ser humano se entendía a sí mismo como una parte del mundo, ahora se autocomprende como algo opuesto a él. Ni el hombre es un ser natural más ni la naturaleza garantiza la rectitud de su vida. El ser humano vive radicalmente a la intemperie, expuesto a la rosa de los vientos, en una situación de profundo riesgo existencial. Se establece una distancia entre los hombres y el mundo por la que éste aparece como algo lejano e indiferente. Si antes el mundo aparecía como un hogar cósmico, se convierte ahora en un lugar inhóspito, carente de sentido. La naturaleza no contiene ya los puntos de referencia respecto de los que orientar la vida humana, sino que empieza a aparecer opaca y estúpida: una estepa desolada carente de relieve humano. El hombre se encuentra arrojado a la intemperie cósmica; ya no habita una tierra que es madre, sino que se siente extranjero en un mundo del que, por volver a usar la expresión del poeta, los dioses han huído. La naturaleza, el templo de vivos pilares que dejan salir de vez en cuando confusas palabras, los bosques de símbolos que nos observan con ojos familiares, que dijera Baudelaire, queda reducida a una facticidad muda.

El hombre no se experimenta ya como parte del mundo, sino como un sujeto separado e independiente de él, pues el mundo es el conjunto de hechos o cosas y él no es ni un hecho ni una cosa. Así, en consecuencia, la primera toma de conciencia del hombre de sí mismo implica la primera forma de soledad. El ser humano está aislado y separado, *enfrentado* a la naturaleza. Ni la naturaleza es humana, porque es una pura serie de procesos estúpidos, ni el hombre es natural, puesto que es un ser libre que ha de decidir sobre sí mismo. De este modo, el ser humano comienza a sentirse forastero en el mundo natural.

Una vez que el hombre ha sido expulsado de la naturaleza toma refugio en la cultura, o sea, en el nuevo mundo que él mismo ha creado según su imagen y semejanza, en el ámbito de la sociedad, que es producto de su propia actividad. Desterrado del jardín de la naturaleza, el ser humano se refugia tras los muros de la ciudad. Si el hogar cósmico se ha derrumbado y el espíritu humano vaga errabundo por sus ruinas, puede buscar refugio en sus productos. La sociedad, el mundo cultural será, en consecuencia, el nuevo hogar humano. Ahora bien, el refugio tras los muros de la ciudad se vuelve extraordinariamente inseguro, ya que los fundamentos mismos de la edificación parecen vacilar y socavarse. Si el orden social y cultural no está sustentado por la naturaleza, ¿en qué se fundamentan las normas sociales de comportamiento, nuestro estilo de vida, las instituciones o la organización social? Una vez desechada la naturaleza como fundamento, aparece la sospecha de arbitrariedad, y si antes se rompía la identidad entre hombre y naturaleza, ahora se fractura la identidad entre el hombre y la sociedad, pues ésta se presenta como arbitraria. Sólo en la medida en que la organización social y el estilo de vida se destacan respecto de la naturaleza, puede el hombre tomar conciencia de su carácter cultural y específicamente humano. Sin duda, el hombre obtiene una cierta liberación al percatarse de que el orden y la configuración social son algo *obrado* o *hecho* por él mismo y no un producto de la naturaleza o el destino, pero esta toma de conciencia del carácter cultural del orden social implica un distanciamiento. La liberación del hombre respecto de su sociedad paga el precio del desarraigo.

En la mentalidad arcaica ser hombre y ser miembro del propio grupo social se identifican, pero ahora la identidad se rompe porque al tomar conciencia de la arbitrariedad del propio sistema sociocultural, el hombre descubre que antes que ateniense o espartano, o que antes que griego o persa, es un ser humano y que ser humano no se identifica con ser miembro de ningún grupo, pues ninguna determinación cultural —que es necesariamente particular— agota la universalidad de la esencia humana. Si al principio la conciencia de ser hombre se identifica con la conciencia de pertenencia al propio grupo, ahora se descubre que toda identidad grupal es relativa, apareciendo el fenómeno del cosmopolitismo. «Soy hombre y nada humano me es ajeno». La toma de conciencia del propio carácter de hombre conduce al cosmopolitismo, pues cosmopolita es quien descubre que su verdadera patria no es una tierra o un grupo particular, sino el mundo entero. En concordancia con el cosmopolitismo aparece también la noción de *humanitas*, porque ahora se ha descubierto precisamente que existe una profunda y radical identidad bajo todas las diferencias culturales. Antes y más allá de las divergencias grupales, se constata una radical comunidad entre los hombres que funda la familia humana, la humanidad.

Pero la toma de conciencia del propio carácter de hombre, como distinto de, y contrapuesto a, el de miembro de un determinado grupo social, implica necesariamente un cierto desarraigo puesto que la persona humana sabe ya que no se agota en sus roles o relaciones sociales. El hombre es ahora cons-

ciente de su propia individualidad no sólo al margen, sino más bien *en contra* de la sociedad. Como ya no se es ante todo griego o escita, sino hombre, se establece una distancia entre el propio yo y la sociedad griega o escita. De esta forma, al antiguo distanciamiento respecto de la naturaleza, ha de sumarse ahora el extrañamiento respecto de la sociedad.

La percatación del valor de la propia individualidad y el consiguiente desarraigo son muy característicos de los momentos históricos de crisis cultural. Quizá la primera vez que se cumple en la historia el proceso descrito sea la gran crisis del pensamiento griego que suele denominarse «helenismo». Posteriormente, se produce en la modernidad una crisis bastante semejante. El sociólogo Peter Berger ha descrito a este respecto muy certeramente el modo en que el «proceso de modernización» conduce al desarraigo², que cabría definir como la situación en la que la tematización de la propia subjetividad es máxima y la cohesión social mínima. En la vivencia del desarraigo los hombres, que se entienden a sí mismos como individuos, flotan por encima de una sociedad reducida a su mínima expresión. Hay una máxima conciencia de la propia individualidad, pero hay también una incapacidad de realizar esa individualidad en el mundo social. La sociedad aparece lejana, abstracta, opaca y complicada. Ahora bien, el refugio en la propia individualidad que el desarraigo supone, no es algo que se haga desde la conciencia de una plenitud, sino desde la conciencia de una miseria, por lo que el abandono de la vida social tiene un fuerte regusto amargo.

De este modo, la toma de conciencia del hombre de su valor como individuo y como miembro de la especie humana conduce a una nueva forma de soledad. Ya no se trata sólo de perder la compañía de la naturaleza sino de perder la compañía de la sociedad, es decir, de sentirse sólo en medio de la muchedumbre. A fin de cuentas, como advirtiera ya el urbano Baudelaire, «soledad» y «multitud» son términos iguales y convertibles³. Hay una especial soledad, muy característica de nuestra sociedad, que es la de quien estando en medio de una multitud, no goza de ninguna compañía verdaderamente *humana*. Ya no se trata tanto de la soledad frente a una naturaleza hostil cuanto de la soledad de quien está inmerso en una muchedumbre anónima en la que se siente como un extraño.

El desarraigo, la posibilidad del desarraigo, expresa la primacía ontológica del hombre sobre la sociedad, puesto que el valor y la dignidad de la persona es originaria y no depende de la sociedad. Es el hombre quien mide a la sociedad y no a la inversa. El ser humano no es sólo un nudo en la red social, ni un cruce de roles y funciones sociales, pues es capaz de reconocerse como distinto de esas funciones, por lo que hay un punto de apoyo para establecer la propia identidad al margen y en contra del sistema social. Como afirmara

² Cfr. BERGER, P., y otros, *Un mundo sin bogar*, Sal Terrae, Santander 1979.

³ Cfr. BAUDELAIRE, Ch., *Las muchedumbres* en *El spleen de París*, Fontamara, Barcelona 1981, p. 39.

Dilthey, «existe en cada individuo un punto en el cual no se adapta en una coordinación de sus actividades con otro. Lo que en la plenitud de la vida del individuo se halla condicionado por ese punto no entra en ninguno de los sistemas de la vida social»⁴.

El desarraigo manifiesta, por tanto, la primacía ontológica del hombre sobre la sociedad y, a la vez, la toma de conciencia de tal primacía tiende a generar desarraigo. Si la persona es un absoluto más allá del reconocimiento social, si hay derechos de la persona desde los cuales se puede juzgar cualquier orden jurídico, si hay una dignidad intrínseca de la persona, entonces aparece la posibilidad del desarraigo. Es verdad que el hombre para llegar a su plenitud, para alcanzar la felicidad, necesita de los demás. Es cierto que el hombre feliz es quien, entre otras condiciones, está rodeado de sus amigos. Es claro que nadie diría de un hombre huraño y solitario que es feliz. Y sin embargo, es verdad que las relaciones sociales no agotan la capacidad humana, que el hombre se experimenta a sí mismo como un absoluto más allá de todo vínculo social.

2. La experiencia de la incomunicación. La soledad en las relaciones humanas interpersonales

Hasta ahora se ha venido analizando el fenómeno humano de la soledad desde una perspectiva sociohistórica, viendo cómo se pasa de una fusión con la naturaleza, a la soledad frente a ella y a un distanciamiento respecto de la propia sociedad. Ahora es preciso considerar un nuevo aspecto de la experiencia humana de la soledad, que dará lugar a una nueva reflexión filosófica. Incluso en la situación moderna de desarraigo, de separación y extrañeza respecto de la propia sociedad, cabe buscar refugio en las relaciones humanas interpersonales. Si el desarraigo supone el abandono de la vida social, parece posible refugiarse en la vida privada. Si el hombre no se reconoce a sí mismo en sus relaciones sociales y se siente muy lejano del entramado social, puede volver sobre sí y sobre su intimidad buscando su reconocimiento en las relaciones más personales e íntimas. Puede instalarse en el ámbito más personal y privado abandonando el espacio social público. El margen de la propia intimidad viene determinado en buena medida por las relaciones afectivas tanto las de amistad como las de amor sponsal. Ahora bien, de nuevo este postrer refugio puede tambalearse.

La experiencia que pone en crisis el nuevo baluarte de las relaciones interpersonales afectivas que caracterizan la vida privada es la experiencia de la incomunicación. No se trata ahora de considerar los muy diversos modos en los que se puede ejercer una violencia a través de los medios de comunicación de masas, sino de analizar cómo tal violencia aparece en la comunicación personal. La tendencia a la comunicación es natural en el hombre. El ser

⁴ DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México 1978, p. 57.

humano necesita dar a conocer a sus allegados lo que le pasa, necesita imperiosamente ser comprendido y querido, es decir, aceptado en su totalidad por alguien, porque nadie puede comprenderse o aceptarse en solitario. Sólo a través del rodeo del reconocimiento y la aceptación ajena, puede el ser humano reconocerse y aceptarse a sí mismo. Los hombres necesitamos un punto de apoyo externo en la tarea de ser nosotros mismos, por lo que el proceso de autorrealización no puede cumplirse en solitario.

Desde esta perspectiva, la sexualidad humana aparece como el signo corporal del carácter de «ser para» de la persona, por utilizar la acertada expresión de Pedro Juan Viladrich. Un ser es personal precisamente porque es profundamente relacional y la relacionalidad de la persona aparece en el cuerpo como sexualidad. Ser sexuado es, en este planteamiento, ser para. Bajo este punto de vista, la sexualidad y la esponsalidad humanas aparecen como formas de comunicación⁵. La unión conyugal expresa a través de los cuerpos la unión total de dos esposos fruto de su donación mutua. Ahora bien, ¿es realmente posible la unión absoluta de dos personas que el acto conyugal simboliza y expresa? ¿Cabe una unión entre las dos subjetividades similar a la unión que cabe entre sus cuerpos? Es claro que una unión así exige que cada subjetividad conozca plenamente a la otra y la acepte tal cual es y no la confunda con lo que le gustaría que la otra fuera. Dicho a la inversa, cada ser humano experimenta imperiosamente la necesidad de ser comprendido y aceptado en su totalidad, tal como real y verdaderamente es. Pero la experiencia humana deja claro que tal unión de dos subjetividades no puede alcanzarse cabalmente y que aparece un límite insalvable precisamente cuando más se necesita y desea la comunicación plena.

Una comunicación perfecta como la que cada ser humano necesita se da entre las personas divinas pero no entre las humanas. Según la fe cristiana, cada una de las personas divinas recibe y comunica la totalidad de su ser. Que en Dios haya una naturaleza y tres Personas significa de entrada que toda la naturaleza o todo el ser del Padre es comunicado al Hijo, y que ambos, como un solo principio, comunican todo su ser al Espíritu Santo. Sólo así puede haber tres Personas distintas en la unicidad de la naturaleza. La comunicación, por tanto, entre las Personas divinas es absoluta y perfecta, pues no hay nada que quede al margen de su autodonación. Pues bien, es precisamente este ideal de entrega mutua absoluta lo que el amor esponsal humano pretende realizar sin éxito. En el ideal humano de autodonación aparece un límite insalvable, magistralmente expresado por Salinas: «¿Cómo quisiera ser// eso que yo te doy// y no quien te lo da».

La autodonación absoluta entre dos personas humanas es un ideal que, aunque pertenece esencialmente a la dinámica del amor esponsal, es, sin em-

⁵ Sobre esta cuestión puede verse RUIZ RETEGUI, A., *La sexualidad humana* en LOPEZ MORATAJIA, N., (ed), *Deontología biológica*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 265-80 e Iñ, «Sobre el sentido de la sexualidad» en *Antropotés* 4 (1988), pp. 227-60.

bargo, inalcanzable. La comunicación perfecta y la autodonación absoluta queda reservada a las personas divinas. Por otra parte, y en el extremo contrario, la comunicación animal también es infalible. Un animal puede expresar en muy buena medida sus emociones, puede aullar de dolor, o rugir de hambre, etc. En este tipo de comunicación tampoco cabe el error, aunque bien pudiera decirse que el animal se encuentra a salvo de la experiencia de la incompreensión precisamente por lo poco que puede comunicar. La comunicación animal es tan estrecha que no deja lugar a la incompreensión.

La comunicación humana, especialmente la verbal, se encuentra entre el caso divino y el animal y precisamente por eso puede fallar. Es claro que el riesgo de incompreensión es mucho mayor en el lenguaje articulado que en el corporal. Puede verse, por ejemplo, en este sentido la infalibilidad de una caricia. La caricia como modo de comunicación es inmune a la incompreensión, pues no puede ocurrir que lo que se intenta comunicar no sea correctamente comprendido porque en la caricia, la sensación que experimentan las dos subjetividades es la misma. Puede decirse que la unión de las dos subjetividades en la caricia es infalible porque en ella las dos subjetividades se *sienten* mutuamente. Ahora bien, el lenguaje de la caricia es tan inmediato e inmune al error como poco discriminador.

El peligro de incomunicación aparece fundamentalmente en el lenguaje articulado que es el específicamente humano. Es importante advertir que no se trata sólo de que a veces la comunicación no se produzca, como cuando se emite un mensaje y no es recibido, sino que en muchas ocasiones ocurre una positiva malcompreensión, de modo que el mensaje es positivamente deformado. Pero lo peor del caso es que, por definición, quien distorsiona y malcompreende no es consciente de ello, de tal modo que la incompreensión se produce precisamente cuando se cree haber comprendido.

De esta manera, el límite insalvable de la capacidad humana de comunicación se vive de un modo especialmente doloroso. La incomunicación duele precisamente porque el deseo de comunicación era máximo y porque el otro cree falsamente haber comprendido. Cuanto más seguro se está de haber comprendido, de que la personalidad ajena nos resulta transparente, más fuerte es la malcompreensión resultante. Esto quiere decir que las experiencias más dolorosas de incomunicación se registran precisamente en el trato con las personas a las que más se quiere o, dicho de otro modo, la incompreensión se produce siempre allí donde nunca debiera haber acontecido.

¿Por qué se produce el fracaso de la comunicación consciente entre personas? Simplemente porque toda comunicación consciente tiene supuestos inconscientes que no es posible explicitar. La comunicación es máxima, y el riesgo de malcompreensión mínimo, cuando la incidencia de tales factores es muy pequeña, lo que acontece paradigmáticamente en la información de datos objetivos o de resultados de ciencias positivas. Por el contrario, el riesgo de malcompreensión es máximo cuando se trata de comunicar experiencias subjetivas. Así, pertenece a la experiencia común que, mientras que es muy fácil informar acerca de lo que objetivamente ha pasado, incluso en el ámbito

personal, resulta extraordinariamente difícil expresar qué sentido tiene para nosotros lo que nos ha pasado, o *cómo* hemos vivido lo *que* hemos vivido. Ahora bien, en el caso de la experiencia subjetiva humana el «qué» no puede independizarse del «cómo» porque cómo se vive lo que sucede es parte integrante de lo que sucede. Pretender mantener un punto de vista objetivo respecto de una experiencia vital es el primer modo de incomprenderla y, por tanto, si no se comprende el «cómo» tampoco se entiende el «qué».

Pero cuando se trata de comunicar la relevancia subjetiva de las propias vivencias aparece un límite insalvable precisamente porque en este punto la relevancia de los propios supuestos biográficos es máxima. Sólo quien hubiera tenido exactamente las mismas experiencias que yo podría llegar a comprender el sentido exacto que para mí adquieren mis vivencias, de tal manera que, si se logra transmitir el *qué* pero no el *cómo*, la comunicación ha fracasado.

Así, la comunicación humana registra un límite insalvable. Aparece un punto en la propia experiencia, paralelo al punto al que Dilthey aludía en el caso de las relaciones sociales, opaco a toda comunicación. Como sentenció Malraux en *La condición humana*, oímos a los demás a través de los oídos y a nosotros mismos a través de la garganta. Nuestra voz se oye por nosotros mismos de modo distinto a cómo oímos las voces de los demás, por lo que aparece una asimetría radical entre la primera y la tercera persona, entre «yo» y «él» e incluso, por doloroso que resulte, entre «yo» y «tú». No se trata aquí de intenciones o de egoísmos sino del límite metafísico de las relaciones entre unas personas que no se agotan en su relación mutua. De este modo, surge una imposibilidad de comunicación absoluta incluso en las relaciones más íntimas y personales que funda un nuevo modo de la soledad mucho más radical todavía que los anteriores. En todo intento de comunicación, se experimenta el regusto amargo de la soledad, que se vuelve tanto más intenso cuanto mayor era el deseo de comunicación. La persona humana es un «ser para», pero no es sólo un «ser para». Se entiende bien ahora por qué se ha podido aludir antes a una soledad originaria de la persona y por qué Hölderlin pudo afirmar que «ser hombre es estar profundamente solo»⁶. Esta experiencia de la incomunicación personal ha sido ampliamente tematizada por la literatura, baste mencionar *El túnel* de Sábato, y el pensamiento contemporáneo, especialmente el existencialista en el que la soledad llega a convertirse en indiscernible de la angustia y la desesperación, en la esencia del ser humano.

De este modo, en resumen, la soledad no se ha vivido siempre del mismo modo, sino que históricamente se produce una profundización creciente de la soledad. En este sentido, Álvarez Turienzo ha indicado la existencia de un desplazamiento a lo largo de la historia desde una soledad que tiene un alcance social a una que presenta un sentido existencial, desde una soledad que es condición de posibilidad del despliegue personal a una soledad que es manifestación del absurdo⁷.

⁶ Citado por por ALVAREZ TURIENZO, S., o. c., p. 41.

⁷ Cfr. ALVAREZ TURIENZO, S., o. c., p. 186.

3. La ambivalencia de la soledad. La función de la soledad en la vida humana

Según se ha venido explicando, la soledad se vincula al proceso histórico de despliegue de la autoconciencia humana. Cuanto más consciente de sí es el hombre mayor es la soledad que experimenta. Además, el grado de autoconciencia humana se corresponde con el de libertad, de manera que cuanto más consciente de sí es el hombre, más libre es. De este modo, la soledad se liga también a la libertad.

La soledad humana está en consecuencia profundamente caracterizada por su ambivalencia. Por una parte, la soledad presenta un aspecto extraordinariamente positivo, pero por otra se muestra como algo negativo. La soledad se nos presenta como un riesgo inherente al propio avance humano, como la capacidad de caída que es solidaria de la altura. En cuanto que vinculada al proceso de constitución de la autoconciencia humana, puede decirse que la soledad no es sólo un producto necesario de la autoconciencia sino que también aparece como una condición de posibilidad de su desarrollo, pues el hombre necesita un cierto grado de soledad para llegar a ser sí mismo. En *Cartas a un joven poeta*, Rilke ha insistido en este punto con especial lucidez. Es preciso abandonar las dimensiones más superficiales de la existencia, las relaciones cotidianas con las cosas, la vida puramente inmediata, para caer en la cuenta de sí mismo. Es necesario, como dice de sí el poeta, emprender «un camino hacia adentro y que lleva al meollo más profundo de sí mismo». En la vida cotidiana, el hombre se dispersa en una multiplicidad, sube y baja, hace y rehace, trajina. Pero en ese trajinar no comparece la propia realidad, sino que ésta se disuelve en un puro ir y venir, en una pura exterioridad, por lo que el hombre no se encuentra consigo mismo, no se queda a solas consigo mismo. Para encontrarse a sí mismo, para adquirir una verdadera autoconciencia, es necesario interrumpir el tráfico externo y quedarse a solas consigo mismo. Pero aquí, la soledad no es exclusivamente una soledad física, ni siquiera es exclusivamente una condición de posibilidad de la toma de conciencia de sí mismo; sino que la soledad es más bien el modo en que se realiza. El camino hacia el interior de uno mismo es un camino de soledad, porque nadie puede acompañarnos. Sólo quien esta solo puede caer en la cuenta de sí, y a la vez, quien cae en la cuenta de sí se queda irremediadamente solo, descubre de golpe un ámbito de la existencia antes desconocido en el que nadie puede acompañarle. La soledad parece de este modo como una ganancia, pues se ha adquirido algo, un modo de ser que antes no existía. Pero esta ganancia resulta ambivalente. Quien alcanza a descubrir su propia interioridad tiene algo de lo que la mayoría carece, pero la ganancia supone la posibilidad de una angustia y un terror antes insospechados. Quien está solo cae en cuenta de la absoluta fragilidad propia, de lo peligroso de la existencia.

En *Cartas a un joven poeta*, el primer consejo que da a su interlocutor es que vuelva sobre sí y cultive la soledad. «Mira usted hacia fuera, y eso, sobre todo, no debería hacerlo ahora. Nadie puede aconsejarle, ni ayudarle, nadie.

Hay sólo un único medio. Entre en usted». Y después añade: «vuelva ahí (a su infancia) su atención. Intenté hacer emerger las sumergidas sensaciones de ese ancho pasado; su personalidad se consolidará, su soledad se ensanchará y se hará una estancia en la penumbra, en que se oye pasar de largo, a lo lejos, el estrépito de los demás». No basta con vivir irreflexiva e inmediatamente, es preciso ponderar una y otra vez las propias experiencias, trabajarlas y madurarlas desde dentro. Es necesario, añade Rilke, entrar en sí mismo y examinar las profundidades de las que brota la vida»⁸.

En la misma obra, profundiza más adelante en la experiencia de la soledad. «Hay sólo *una* soledad, y es grande y no es fácil de sobrellevar, y a casi todos les llegan las horas en que de buena gana se querría cambiar la soledad por una comunidad, aunque fuera banal y barata, por la apariencia de una escasa coincidencia con el primer llegado, con el más indigno...Pero quizá son esas precisamente las horas en que crece la soledad; pues su crecimiento es doloroso como el crecimiento de los niños y triste como el comienzo de las primaveras. Pero no puede equivocarse usted. Lo que se necesita es sólo esto: soledad, gran soledad interior. Entrar en sí y no encontrarse con nadie durante horas y horas, eso es lo que se debe poder alcanzar. Estar solo, como se estaba solo de niño, cuando los mayores andaban por ahí, enredados con cosas que parecían importantes y grandes, porque los mayores parecían tan ocupados y porque no se entendía nada de lo que hacían»⁹. Sólo en esta soledad el hombre se experimenta a sí mismo, llega a ser un yo, un individuo, y «se le cae de encima toda condición social, como de un muerto, aunque esté en medio de la vida misma»¹⁰.

También Baudelaire había advertido que la soledad sólo es peligrosa para las almas ociosas y divagadoras que la pueblan con sus pasiones y quimeras, para los alocados que buscan la felicidad en el movimiento¹¹, mientras que para quien sabe recogerse es condición de posibilidad del propio desarrollo. Por eso, como el propio Baudelaire indica hay quienes «corren a perderse en la muchedumbre, temiendo, sin duda, no poder soportarse a sí mismos». Como quien no sabe estar solo se dispersa en una exterioridad sin contenido, la soledad cobra una función positiva en el proceso de formación y maduración de la vida humana. Es una soledad medial, en el sentido de que es usada como medio de crecimiento de la intimidad personal, una soledad que más que expresar el balance final de la vida humana, supone un paso intermedio.

Pero hay también un segundo sentido de la soledad en que su carácter medial y su función positiva se evaporan. Se trata ahora no de una *soledad-medio* sino de una *soledad-resultado* que aparece no como un medio necesario del crecimiento personal sino como saldo del balance de toda una vida.

⁸ RILKE, R. M., *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid 1990, pp. 24-7.

⁹ Id., p. 62.

¹⁰ Id., p. 63.

¹¹ Cfr. BAUDELAIRE, Ch., *La soledad en El spleen de París*, pp. 70-1.

Dada la condición humana, hay un cierto punto inevitable de incomunicación, pero el grado de soledad depende de cómo se haya vivido la propia vida. Si la comunicación depende de la autodonación personal, la aparición de la soledad-resultado es consecuencia de una actitud egoísta. De todos modos, la caracterización de la soledad-resultado como ausencia total de compañía ajena es insuficiente, pues cabe un grado mayor de soledad, que es la soledad hiriente de quien no se encuentra a gusto consigo mismo, de quien no se reconoce en sus propias obras.

Aristóteles al hablar en la *Ética a Nicómaco* de la amistad, señala como una de sus condiciones la amistad consigo mismo¹². Desde este punto de vista, cabe afirmar que la soledad verdaderamente dolorosa, la soledad que manifiesta el fracaso radical de una existencia humana, es la de quien carece de amigos exteriores porque carece de amistad interior. No ser amigo de uno mismo significa que la ruptura interior, la distancia entre lo que uno cree que debe hacer y lo que realmente hace, es tan grande que no es posible ya reconocerse en las propias obras. A esta radical ausencia de la compañía de sí mismo, suele llamársele desasperación pues desesperado es quien nada puede esperar de sí, porque carece de un verdadero sí mismo o, dicho de otro modo, porque su interioridad es puramente vacía. Quizá nadie lo ha expresado con más fuerza que Alberto Caeiro:

Absorto e incierto
y sin conocer,
floto en el mar muerto
de mi propio ser.

Me siento pasar
porque agua me siento...
te veo oscilar,
vida –descontento

De velas privado...
La quilla virada...
El cielo estrellado
frío como espada.

Soy cielo y soy viento...
Soy barco y soy mar...
Que no soy yo siento...
Lo quiero ignorar¹³.

(Mayo 1992)

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX, 4.

¹³ PESSOA, F., *Antología poética*, Espasa, Madrid 1989, pp. 111-2.