



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

La experiencia de la soledad y el sentido de la
desolación en las sociedades de la segunda
revolución individualista

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciado en Sociología

PRESENTA
Rafael Luna Peralta

Asesor: Dr. Marco Antonio Jiménez García



Santa Cruz Acatlán, Naucalpan de Juárez, Estado
de México, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi madre Matilde y mi abuelita Rosenda, que sus almas se hicieron mariposas y se fueron al bosque.

A mi padre Rafael y mi abuelita Enedina.

A Elena, Ana, Gloria, Ángel y Lupita, siempre presentes.

A José Adrián y Guille, por tanto.

A Carlos Eduardo, Guadalupe de los Santos, Jesús Antonio. A mi familia, tan diversa.

A Edgar García, más que un hermano.

A Carlos Moctezuma, gran amigo y compañero.

A Lina García y Paulina Dávila, en la soledad poética que nos une.

A Carlos Piedra, Liliana Fort y Misael Martínez, que colisionaron mi pensamiento.

A mis mágicas y locos amigas y amigos: Miri, Xally, Elideth, Luis Bruno, Sra. Lulú, *Ollinkan*, Vero Gamez, Enrique López, Julio, *Deivid*, Fede, Ángel, San Ríos, Miguel Luna, Angélica Corona, Mario Méndez, Emilio Bonilla, Kenia Guzmán.

A *Stultifera Navis* – Círculo de Poesía y Crítica, Colectivo *ATMAN*, La *Demosofía*, Centro Cultural Ferrocarrilero, Arturo y Carmela de Biblioteca Municipal de Chignautla.

A Caro, por lo aprendido en la interrogación sobre la soledad.

A Gretel, Vite, Sahian, Ramón y Ernesto.

A mis profesores Laura Páez, Maribel Núñez, Melissa Lemus, Víctor Payá, Elisa Cuevas, Lilia, Diego Osorio, Pilar Sierra, Rodrigo Ocampo: por su pasión y lucidez.

A mi asesor, el Dr. Marco Jiménez, que comparte la manera poético-científica de preguntarse por el mundo. Por su constante y comprensiva atención durante este trabajo. Por motivarme a decir lo que tenía que decir y creer en mis inquietudes investigativas. Por orientarme en la formación de una mirada sociológica que ahonde en el mundo simbólico. Y por las maravillosas lecturas de poesía en sus clases, donde desde entonces entendí que poesía y pensamiento, literatura y ciencia, están profusamente vinculados.

A todos los que contribuyeron a este trabajo desde sus conversaciones y prácticas.

A la poesía y la soledad, a la vida; gracias por la posibilidad de cada día mientras la muerte llega.

Érase una vez un pobre niño que no tenía padre ni madre, todos se habían muerto y ya no quedaba nadie en el mundo. Se habían muerto todos. Y él fue y se puso a llorar día y noche. Y como ya no había nadie en la tierra, quiso ir al cielo, y la luna le miraba tan risueña, y cuando llegó por fin a la luna, era un trozo de madera podrida, y entonces se fue al sol y cuando llegó al sol, era un girasol seco, y cuando llegó a las estrellas, eran mosquitos de oro pequeñitos, que estaban prendidos como los prende el alfaneque en el endrino, y cuando quiso volver a la tierra, la tierra era una olla del revés, y estaba completamente solo, y entonces se sentó y empezó a llorar y todavía sigue sentado y está completamente solo.

G. Büchner, Woyzeck

No soy un hombre que sabe. He sido un hombre que busca y lo soy aún, pero no busco ya en las estrellas ni en los libros: comienzo a escuchar las enseñanzas que mi sangre murmura en mí. Mi historia no es agradable, no es suave ni armoniosa como las historias inventadas, sabe a insensatez y a confusión, a locura y sueño, como la vida de todos los hombres que no quieren mentirse más a sí mismos.

H Hesse, Demián

La mayoría de los hombres, el rebaño, nunca han experimentado la soledad. Dejan a papá y mamá, pero sólo para gatear hasta una esposa y silenciosamente sucumbir a un nuevo calor y nuevos vínculos. Nunca están solos. Nunca se comunican con ellos mismos. Y cuando un hombre solitario cruza su camino, lo temen y lo odian como una plaga; ellos le tiran piedras y no encuentran paz hasta que están lejos de él.

H Hesse, Cartas escogidas

*Ya pasó
Ya he dejado que se empañe
La ilusión de que vivir es indoloro
Qué raro que seas tú
Quien me acompañe, soledad
A mí, que nunca supe bien
Cómo estar solo*

J. Drexler, Soledad

Introducción.....	6
Capítulo 1 La soledad en la historia	12
1.1 Del lenguaje simbólico a la conciencia de la soledad	13
1.2 Un dibujamiento de la soledad	23
1.3 Antigüedad: ostracismo y democracia	26
1.4 Edad Media: locura y religión	34
1.5 Modernidad: melancolía y psiquismo.....	45
Capítulo 2 Modernidad e Individualismo	57
2.1 La experiencia de la Modernidad.....	58
2.1.1 Lo fáustico y lo seudofáustico.....	60
2.1.2 Modernismo y modernización	68
2.2 La configuración del Individualismo	77
2.2.1 Grupos o círculos sociales.....	78
2.2.2 Cultura y grandes urbes	80
Capítulo 3 De la experiencia de la soledad al sentido de la desolación en las sociedades de la segunda revolución individualista	91
3.1 La pandemia de la soledad.....	92
3.2 Soledad y desolación.....	97
3.3 La segunda revolución individualista	104
3.4 La desolación como sentido en las sociedades de la segunda revolución individualista	110
Conclusiones.....	143
Bibliografía principal	156
Bibliografía secundaria.....	156
Notas y artículos	160

Material audiovisual	163
Procedencia de las imágenes	164
Sitios web consultados.....	164

Introducción

La presente investigación se circunscribe en lo que he planteado como el desplazamiento de la experiencia de la soledad por el sentido de la desolación en las sociedades de la segunda revolución individualista. En las últimas cinco décadas se han configurado expresiones que, si bien no aparecen por primera vez, sí lo hacen de una manera distinta; exacerbadas, mezcladas, resignificadas. Su extensión y penetración en la vida cotidiana es lo que ha conducido a una segunda revolución individualista. En este contexto, se encuentra una que es hablada como experiencia general, relacionada con sentimientos y actitudes de abandono, vulnerabilidad, desorientación, miedo; como un estado de inhibición para ser y hacer en la vida: la soledad.

La soledad ha sido, desde la Antigüedad, parte de específicos y exclusivos modos de vida y espacios, pero hoy parece haber perdido su aura cultica y extenderse en masa. La desvincularidad entre la significación de la soledad en épocas pasadas y la actual nos invita a pensar en otra categoría para estudiar la experiencia reciente, por lo que propongo abordarla como «desolación», disponiendo la mirada analítica desde una posición más adecuada a las singularidades de la época y a la concepción genealógica de la soledad.

En el pasado el estudio de la soledad y la desolación fue mantenido por la filosofía, la literatura y la religión, pero hoy es imprescindible una mirada sociológica de lo que se ha vuelto una condición característica de la sociedad y sus individuos épocales. Destacan las iniciativas y paralelismos en dicho estudio de algunos sociólogos como los análisis sobre la hipermodernidad, hiperindividualismo e hiperconsumo de Gilles Lipovetsky (Milau, 1944) y sobre el desarraigo del individuo de *jure* en una época de políticas de vida y conexiones de Zygmunt Bauman (Poznan, 1925 – Leeds, 2017). Así como los estudios de Georg Simmel (Berlín, 1858 – Estrasburgo, 1918), pionero de la sociología, abocado al estudio del individualismo moderno y de la dinámica de la cultura como proceso por el que se originan y transforman sociedades e individuos. Desde la lectura de dichos autores

se puede conformar una mirada que permita problematizar y comprender la significaciones y distinciones entre soledad, como un aislamiento que conduce al individuo hacia una auténtica realización autónoma y lo comunica con otros, y desolación, como un aislamiento dependiente que inhabilita al individuo para una realización más plena y lo distrae de sus vínculos con los otros; así como la presencia de ambas en las sociedades de la segunda revolución individualista.

En el trascurso me he preguntado ¿en qué formas y con qué contenidos se ha expresado la soledad en las sociedades de las pasadas etapas históricas (Antigüedad, Medioevo y Modernidad)?, lo que me ha permitido identificarla en sus contextualidades y transformaciones; así como ¿cuáles son las formas y contenidos de la soledad y la desolación en las sociedades de la segunda revolución individualista?, nutriendo las conceptualizaciones de éstas con los diversos elementos que provee la teoría sociológica contemporánea y creando con ello un marco de distinción y comprensión.

La soledad es una forma de socialización que relaciona en un sentido distinto: el de incluir excluyendo o excluir para incluir. En el pasado ha sido experimentada como una exclusividad que distingue a personajes espiritualmente destacados de una comunidad; contrariamente, en la época reciente se ha definido como una característica masificada, desdibujando su potencialidad. Lo que en la época de la segunda revolución individualista se ha llamado «pandemia de la soledad» es un sentido de la desolación —o una razón desoladora— que forma parte del proceso global capitalista y en el que el aislamiento de la soledad y el aislamiento de la desolación han sido confundidos.

Esta es una investigación documental que se guía por un análisis genealógico de las formas sociales y sus contenidos. Se parte desde la relación entre hombre y lenguaje como posibilidad de la soledad y la desolación, de la vida individual y cultural. Por ello, los sujetos de los que aquí se trata son vistos como «animales simbólicos» en un «mundo circundante» antes que como «animales racionales» en una «realidad», según la distinción de Ernst Cassirer (Breslavia, 1874 – Nueva York, 1945).

Con los estudios de Simmel, he identificado los movimientos que subyacen a los cambios de la soledad en la historia, así como los que enmarcan las expresiones del sentido de la desolación, consecuencia de la instalación de una segunda revolución individualista. Dichos movimientos son una dialógica del conflicto original y perenne entre vida y forma, visto como cultura objetiva-cultura subjetiva, forma-contenido, socialización-sociabilidad, grupo-individuo. A través de este trabajo, he buscado plantear la importancia de la distinción entre soledad y desolación en la sociología y la profundización de su estudio directo, como contribuir al debate e interés sobre el tratamiento de la soledad como problema de salud pública, donde, paradójicamente, la ausencia de una soledad original es parte de lo que ha posibilitado una «pandemia de la soledad».

La investigación consta de tres capítulos. En el primero se ha hecho un ejercicio de conceptualización de la soledad desde sus implicaciones lingüísticas y simbólicas para el hombre, considerando las dificultades que antepone una experiencia tan enriquecida objetiva y subjetivamente, que puede ser tomada como situación material o estado anímico. Una vez lograda, se ha ocupado para identificar experiencias destacables de la soledad en las tres edades de la civilización humana: Antigüedad, Edad Media y Modernidad. En la primera se ha encontrado al ostracismo, como un mecanismo que envía al exilio para reconducir a los ciudadanos considerados un riesgo para la *isonomía* de la *polis*. En los diez años fuera de la *polis*, los sujetos viven una extranjería donde les es posible mirar retrospectivamente y reflexionar sobre sus actitudes, así como recorrer objetivamente la vida de otros grupos, aprendiendo de las importancias de la comunidad. Con ello, en el exilio del ostracismo, los individuos experimentan una soledad que reconduce las intenciones tiránicas hacia el interés colectivo isonómico. En la segunda edad se encuentra la locura como una forma de especial comunicación con lo primigenio del hombre y lo divino. La posición del loco se acompaña de una incomunicabilidad con el resto de los hombres, de manera que atraviesa una soledad irreductible que algunos ven como castigo de Dios, mientras que otros lo ven como revelación mística. A la soledad del loco, donde se conoce lo oculto, aspiran otros personajes como el asceta, que viaja al desierto para

desprenderse de lo mundano y encontrar un contacto más cercano con lo divino. Finalmente, en la tercera edad se ubica la melancolía. En ella, el individuo tiene un conflicto con lo perdido, volviéndose crítico de lo que ha sido y es. Así, el poeta y el pensador hacen de la melancolía una actitud creativa, mediante la que se abren paso hacia otros lugares, reconociendo en la soledad melancólica la revelación de un camino hacia un mundo interior y exterior antes velados. Desde éstas tres experiencias se finca un primer marco sobre la arcaicidad de la soledad como un aislamiento transformativo y vinculativo.

En el segundo capítulo se hace un recorrido por la Modernidad y el Individualismo como los grandes procesos configuradores del objeto de estudio de esta investigación. En el primer apartado, la Modernidad es vista desde el estudio de Marshall Berman (Nueva York, 1940 – Manhattan, 2013) como una cadena de cambios contradictorios entre sí, que pueden distinguirse entre los que corresponden a la «modernización» o lo material (sociales, políticos, económicos) y los que corresponden al «modernismo» o lo espiritual (culturales, artísticos, ideológicos); y donde modernización y modernismo se acompañan y enfrentan en el devenir moderno. Para comprender las pretensiones renovadoras del mundo de los primeros modernos, Berman propone al Fausto de Goethe como un arquetipo del hombre moderno, en el que desarrollo y tragedia se encuentran como parte de lo mismo. A través de las distinciones de lo «fáustico» y lo «seudofáustico» y de «modernización» y «modernismo» la Modernidad se revela en su complejidad perdida durante los siglos XX y XXI. En el segundo apartado, y con la guía de los estudios de Georg Simmel, se descubre a la individualidad como una característica de los grupos y sus miembros, una manera de marcar los límites respecto de otros grupos y otros miembros, hacia afuera y hacia adentro. También se identifica la actividad del «cultivar» del hombre como aquello que, en contacto con la acción de la naturaleza, genera la cultura. En la dimensión cultural se distinguirá entre «cultura objetiva» y «cultura subjetiva», entre objetos culturales y sujetos de la cultura; de manera que la interacción entre ambos da lugar a las condiciones de individuo y sociedad. En el contexto de la Modernidad y la difusión de las grandes urbes, los límites de grupos e individuos se ampliarán, mientras que la racionalización de la

vida cotidiana favorecerá el crecimiento de la cultura objetiva sobre el de la cultura subjetiva; así, en el discurrir de dichos cambios, el Individualismo se irá conformando como una condición y exigencia de personalización y distanciamiento de los individuos en la creciente opacidad de los grupos.

En el último capítulo se abordan los elementos de la llamada «pandemia de la soledad» y se contrastan con los de la soledad genealógica, para distinguir así entre desolación y soledad. Para ello, en el primer apartado se exponen las expresiones de aquello que estudiosos y medios diversos han denominado la «pandemia de la soledad» que aqueja a los países «desarrollados» de Asia, Europa y América, y que han motivado esta investigación. En el segundo apartado se complementa el dibujamiento de la soledad con la concepción que Martín Heidegger (Messkirch, 1889–1976) hizo de ella, donde considera que en la soledad se da una «modificación existencial», y se contrasta con una conceptualización inicial de la desolación desde sus imágenes simbólicas. En el tercero, se circunda el contexto de la segunda revolución individualista desde las consideraciones de Lipovetsky, quien propone que desde finales de los 60's del siglo pasado ha coincidido una segunda fase del consumo con una segunda revolución individualista, identificable por la exageración de las lógicas modernas, como lo son el consumo de masa, el hedonismo, el narcisismo y el proceso de personalización. En el último apartado se analizan las consecuencias de la segunda revolución individualista en un mundo globalizado, de manera que estas se expanden en una especie de «homogenización cultural», causando malestares circulares —que son causa y consecuencia— en los individuos e instituciones. Desde la lectura de pensadores abocados al estudio de la Modernidad e Individualismo contemporáneos, como Gilles Lipovetsky y Zygmunt Bauman he podido construir una mirada comprensiva con la cual discernir sobre dichos malestares, en los que se traduce la «pandemia de la soledad» como un sentido de la desolación. A esta mirada subyace la de la teoría simmeliana, que permite ahondar la problematización con sus estudios sobre el conflicto de la cultura, donde las oposiciones entre vida y forma, y las mutaciones entre sociabilidad y socialización, generan las transformaciones de las que son parte y efecto las experiencias de la soledad y la desolación.

Por último, se presentan las conclusiones finales, donde se reflexiona sobre las interpretaciones entre soledad y desolación, de manera que resulta equívoco hablar de una «pandemia de la soledad», tanto para la producción teórica, que puede caer en «categorías zombie», como para las instituciones e interesados en darle un tratamiento a dicha pandemia, pues, paradójicamente, es por el desplazamiento de la soledad y del trabajo de autonomía que en ella logra el sujeto por lo que se ha expandido tan «alarmantemente» el sentido de la desolación o la razón desoladora.

Capítulo 1 La soledad en la historia

Por una parte, el hombre ha hecho el habla; por otra, el habla ha hecho al hombre: dos agentes que se modelan el uno al otro. El que deseaba labrar una estatua hizo un cincel: el cincel lo hizo poco a poco escultor.

Alfonso Reyes

He de comenzar planteando, desde la posición de una sociología comprensiva, que no me interesa encontrar un origen de la soledad, un primer sujeto solitario, sino adentrarme en cómo y cuáles pudieron ser las condiciones que posibilitaron dicha experiencia en el pasado. Con experiencia quiero referirme al “progreso que va desde las *percepciones* (aprehensión de la pura representación sensorial) hasta el *conocimiento* de los objetos sentidos¹; es decir, al contacto repetido con los objetos, de los que se distingue su existencia por las observaciones constantes que hay de ellos y el hecho de que puedan ser referidos por el lenguaje, por nombres y categorías.

En este sentido, partiré de la noción de soledad como distinción de una «experiencia simbólica». Dicha distinción debe ser abordada “como una definición funcional y no sustancial², es decir, que responde a las exigencias del momento. Las contextualidades son parte de la cultura que “se halla dividida en actividades que siguen líneas diferentes y persiguen fines diferentes³, por lo que no puede ser reducida a un acto o fin único, más bien, se expande a la multiplicidad de ellos. Por ello, el hombre como sujeto cultural y la soledad como experiencia cultural serán también diversos.

¹ Kant, Immanuel. *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991, p. 16.

² Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 133.

³ *Ibid*

1.1 Del lenguaje simbólico a la conciencia de la soledad

Históricamente el lenguaje ha fungido como vehículo para identificar las cosas del mundo. Se dice, en términos de un evolucionismo unilineal, que en el inicio los grupos utilizaban pictogramas, después vinieron los fonogramas y finalmente surgieron los ideogramas. Para filósofos y poetas el lenguaje es memoria de la aparición no sólo del mundo, sino del hombre en sí y su relación con todo lo demás: el lenguaje va más allá de una definición técnica, es materia de dimensiones, es medio, principio, fin y perennidad de las cosas. Se presenta entonces como esencia y posibilidad del ser, que dota de existencia a lo desconocido y lo vuelve imagen activa y trascendente, especialmente al ser antropocéntrico:

La palabra es un símbolo que emite símbolos. El hombre es hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear el lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo.⁴

Cassirer es uno de los que ahondará en las reflexiones sobre el lenguaje. Para poder hablar de éste como una parte del hombre, primero explorará las condiciones que hacen posible que el hombre emplee un lenguaje propio que «lo separa del mundo natural», como considera Octavio Paz (Ciudad de México, 1914-1998). Comenzará retomando los estudios del biólogo Johannes von Uexküll (Mihkli, 1864 – Isla de Capri, 1944), quien señala que la realidad no puede ser la misma para todas las especies, sino que “se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos organismos diferentes hay. Cada organismo es, por así decirlo, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar”⁵. Esto se vuelve interesante en una comunidad científica que durante siglos afirmó que la realidad era una, verdadera e infalible. Uexküll dirá que desde las diferencias monádicas cada organismo busca adaptarse al medio “enteramente coordinado con su ambiente. [ya que] A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema “receptor” y un determinado

⁴ Paz, Octavio. *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 34.

⁵ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 55-56.

sistema “efector”⁶, formando un «círculo funcional» que permite la transformación del organismo por el medio y la del medio por el organismo. En dicha línea de transformación de las concepciones del mundo la actividad del hombre debe ser vista desde su excepcionalidad. En ella se revela la formación del lenguaje como conciencia de sí del hombre y Cassirer reconoce un salto cualitativo en el sistema efector/receptor:

El hombre (...) ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. (...) Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. (...) El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo.⁷

El conversar consigo mismo puede parecer uno de esos mitos de génesis, por ejemplo, si pensamos en un Adán antes de la creación de Eva, suponiendo que tampoco estuviera Lilith. Para Cassirer será uno de los saltos orgánicos del hombre más importantes e irreversibles, que hará que ya nada sea igual, porque “no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial”⁸. Éste velo que transforma su entendimiento, o que lo funda, se ha consentido como sustento de la razón, posicionándolo como un organismo que en su singular adaptación «desarrolló la racionalidad», rasgo inherente de su círculo funcional. El filósofo rechaza la racionalidad innata del hombre, ya que “junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones”⁹; *per se* el hombre no se conduce siempre igual, sino que es capaz de reaccionar distinto a sus congéneres.

⁶ *Ibid* p. 56-57.

⁷ *Ibid* pp. 57-58.

⁸ *Ibid* p. 59.

⁹ *Ibid*

Por ello, el autor rechaza la definición del humano como «animal racional» y lo reconceptualiza como un «animal simbólico».

Establecida la comprensión del hombre como animal simbólico, Cassirer comenta que en sus etapas primeras el lenguaje fue muy cercano al mito, ya que éste último se sostiene por «una capacidad mitopoyética inherente al hombre inicial», cuya funcionalidad es la de nombrar las cosas del mundo desde una relación metafórica entre éste y la naturaleza, llegando a caer en una concepción mágica de las cosas donde “la creencia en la magia se basa en una convicción profunda de la solidaridad de la vida”¹⁰, la asimilación del mundo como un todo orgánico interconectado; concepción que en algún momento se rompió, “cuando el hombre empezó a darse cuenta de que esta confianza era vana y que la naturaleza era inexorable, no a causa de que se negara a cumplir con sus demandas sino porque no entendía su lenguaje”¹¹.

Las palabras fueron desplazadas de su función mágica para ser colocadas en la semántica, lo que las posicionaría como «una realidad separada de lo natural», dando un giro hacia las palabras como determinantes de la naturaleza. Así, Heráclito considera que “no es el mundo material sino el mundo humano la clave para una interpretación correcta del orden cósmico. En este mundo humano la facultad de la palabra ocupa un lugar central; (...) comprender lo que significa el habla para comprender el sentido del universo”¹². Se estima al *logos* como el valor máximo en el acceso al conocimiento tanto del hombre como del universo —del microcosmos al macrocosmos. Y será en ésta línea donde se mantengan los principales presupuestos del lenguaje dados por los filósofos presocráticos, hasta la entrada en la discusión de los sofistas, quienes afirmarían que “los hombres no tratan de expresar la naturaleza de las cosas, no poseen correlatos objetivos, su

¹⁰ *Ibid* p. 207.

¹¹ *Ibid* p. 208.

¹² *Ibid* p. 209.

misión real no consiste en describir cosas sino en despertar emociones humanas, (...) inducir a los hombres a ciertas acciones”¹³, de donde nacerá la retórica.

Con lo anterior, Cassirer encuentra una concepción tripartita de la finalidad del lenguaje: una mítica (vinculación metafórica del hombre con la vida y el origen), otra metafísica (es en el lenguaje y el hombre donde yace el conocimiento sobre el sentido del cosmos) y otra pragmática (el lenguaje existe para motivar al hombre a los actos).

Más adelante, Demócrito y sus herederos expondrán al lenguaje como un instinto básico de todas las especies y será con Darwin que se consolide como “un don natural general”¹⁴, volviéndose objeto de estudio de la biología, convocando la idea de que toda especie tuvo la posibilidad de desarrollar «un lenguaje complejo» por efectividad de su organismo, proposición que Cassirer rechaza, ya que para él el lenguaje de otros animales es plenamente emotivo, en cambio, el del hombre ha puesto nombres a las cosas:

El llamado lenguaje animal es siempre enteramente subjetivo, pero no designa o describe objetos. Por otra parte, no existe prueba histórica de que el hombre, ni en las etapas más bajas de su cultura, estuviera nunca reducido a un lenguaje meramente emotivo o a un lenguaje mímico.¹⁵

Vendrán otros a la discusión como Humboldt, Saussure y Sapir, que conllevarán a una especialización de la ciencia sobre el lenguaje, finalmente aceptándolo como una práctica especificada del hombre; posibilitando reconocer la capacidad nombrativa y comunicativa como una elaboración del sujeto que habla de su ser, y que a través de él se separa ontológicamente de las cosas y sus congéneres.

Consideraciones muy llamativas son las que elabora Immanuel Kant (Königsberg, 1724-1804) sobre el lenguaje. En su *Antropología* (1798) parte del «entendimiento» como el resultado del paso de la percepción a la conciencia. El entendimiento es la capacidad del hombre de pensar no sólo a otras cosas, sino a

¹³ *Ibid* p, 214.

¹⁴ *Ibid* p. 206.

¹⁵ *Ibid* p. 217.

sí mismo, a su imagen yoica. Kant encuentra el desarrollo de esta facultad en el crecimiento del niño, cuando siendo un recién nacido se muestra indiferente y, después de algunos meses, reacciona ante los objetos como señal de que identifica su existencia:

La observación de que el niño no da señales de llanto ni de risa antes del cuarto mes de su vida, parece descansar igualmente en el desarrollo de ciertas representaciones del agravio o beneficio que se le hace, las cuales anuncian ya la razón. —El hecho de que en este espacio de tiempo empiece a seguir con los ojos los objetos brillantes que se le ponen delante es el tosco inicio del progreso que va desde las percepciones (aprehensión de la pura representación sensorial) hasta el conocimiento de los objetos sentidos, esto es, la experiencia.¹⁶

Su concepción sobre el desarrollo del entendimiento funciona como metáfora para comprender el desarrollo del lenguaje en el hombre: siendo todavía un organismo muy joven, no podía dirigirse en un mundo que no conocía, pero, a medida que lo fue explorando obtuvo una reacción ante el medio y desarrolló el entendimiento como un ordenamiento de las cosas; una asignación de lugares que su mente registró con nombres que, interconectados, dieron cuerpo al lenguaje. Fue el entendimiento —el velo simbólico— lo que le dio la conciencia de sí mismo como ser separado de la uniformidad indiferente de las cosas

Si es con el lenguaje que comienza la otredad del hombre, que lo vuelve ser diferenciable del mundo, es también gracias al lenguaje que la soledad aparece; pues al separarse del mundo el hombre se reconoce solo, comienza a notar lo ajeno o exterior a sí, y, es así que, por medio del lenguaje, crea el mundo con relación a su diferenciación/soledad. Octavio Paz observa en dicha separación un tipo de autonomización ontológica, una distanciamiento entre el ser y la organicidad del mundo, que se busca reconectar a través de la acción simbólica del lenguaje:

Apenas el hombre adquirió conciencia de sí, se separó del mundo natural y se hizo otro en el seno de sí mismo. La palabra no es idéntica a la realidad que nombra porque entre el hombre y las cosas —y, más hondamente, entre el hombre y su ser— se interpone la conciencia de sí. La palabra es un puente mediante el cual el hombre trata de salvar la distancia que lo separa de la realidad exterior.¹⁷

¹⁶ Kant, Immanuel, *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991, p. 16.

¹⁷ Paz, Octavio. *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 36.

El lenguaje deviene en un impulso por cohabitar con la irreductible soledad del hombre. No hay singularidad que aparezca sin admitir implícitamente una soledad fundacional de sus límites y presencias, que no impide las siempre latentes significaciones con los otros, sino que las posibilita. Con el lenguaje viene la palabra, cuerpo de signos que intentan descifrar y metaforizar las realidades que van formándose; así hay palabras que aluden a acciones, objetos, emociones, personas, etcétera. Las ilaciones entre las palabras y las realidades son variables, están sujetas a situaciones, épocas, lugares, «son simbólicas»: para nombrar una entidad pueden surgir diferentes palabras, o una palabra puede referirse a más de una entidad.

Así, considero que existe una doble importancia del lenguaje como velo simbólico en correspondencia con la soledad: por una parte, es condición fundacional para la aparición de ésta; por otra, es el medio para reconocerla y comprenderla como parte del velo simbólico del hombre. Por lo que, para el carácter de esta investigación y los intereses de definición de nuestro objeto de estudio, es necesario comenzar por un entendimiento de los nombres, y sus respectivos usos, que se le han dado a la soledad:

La historia del hombre podría reducirse a la de las relaciones entre las palabras y el pensamiento. Todo periodo de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje. (...) Todas las sociedades han atravesado por esta crisis de sus fundamentos que son, asimismo y sobre todo, crisis del sentido de ciertas palabras.¹⁸

Javier Rico Moreno (México, 1958) en *Hacia una historia de la soledad* (2014), plantea la cuestión fundamental que implica el propósito de emprender una historia de la aparición de la soledad. Se refiere al problema de delimitar la soledad como objeto de estudio, “susceptible de interpretarse desde el aspecto objetivo y el subjetivo, desde la distinción entre estar solo y sentirse solo”¹⁹, lo que obstaculiza historiar la soledad y otros objetos o experiencias vinculados con emociones que “no son realidades o fenómenos cuya significación o sentido sea empíricamente

¹⁸ *Ibid* p. 29.

¹⁹ Rico Moreno, Javier. *Hacia una historia de la soledad*, México, Historia y Grafía, N. 42 (junio), 2014, pp. 35-63, p. 38.

observable y medible, menos aún, si son hechos pasados”²⁰. Dificultad que no significa imposibilidad, si se consideran los estudios de Georg Simmel:

Los datos de la sociología son procesos psíquicos, cuya realidad inmediata se ofrece primeramente en las categorías psicológicas. Pero estas, aunque indispensables para la descripción de los hechos, son ajenas al fin de la consideración sociológica, la cual consiste tan sólo en la objetividad de la socialización que se sustenta en procesos psíquicos, únicos medios, a veces, para describirla.²¹

Así, las manifestaciones anímicas y personales, son vehículo para alcanzar el punto donde se tejen con otras y se muestran ya no como hechos aislados a un sólo sujeto, sino manifestación en él de un trasfondo de interconexión social.

Rico Moreno rastrea los significados que se le han dado a la palabra en distintas épocas. Partiendo del latín *solitatem* —aunque otras fuentes mencionan que descende de *solitas* como “cualidad de estar sin nadie más”²²—, encuentra en los estudios de Karl Vossler²³ la hipótesis de que la palabra podría haberse originado en la lírica galaico-portuguesa del Medioevo:

En los cancioneros lusitanos de los siglos XIII y XIV aparecen sucesivamente *soëdade*, *söidade* y *suïdade*, en donde soledad, abandono y ausencia refieren tristeza, queja, afán, abandono, languidez y nostalgia. 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*.²⁴

En estos casos la soledad es entendida desde un estado subjetivo/anímico, algo interior al hombre, propio de su especie y que puede confundirse primariamente con estados emocionales. Rico Moreno se pregunta si es posible historiar la soledad desde sus nombres cuando estos aluden a sentimientos/emociones. Resuelve que

²⁰ *Ibid* 39.

²¹ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 117.

²² Consultado en la página web de Etimologías de Chile: <http://etimologias.dechile.net/?soledad>

²³ Karl Vossler, *La soledad en la poesía española* en Rico Moreno, Javier. *Hacia una historia de la soledad*, México, Historia y Grafía, N. 42 (junio), 2014. pp. 35-63.

²⁴ Rico Moreno, Javier. *Hacia una historia de la soledad*, México, Historia y Grafía, N. 42 (junio), 2014, pp. 35-63, p. 38.

puede hacerlo a través de una búsqueda de las formas en que ésta aparece en los discursos de la historia; en los personajes, lugares y objetos que la encarnan:

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 ella. Es posible encontrar esas manifestaciones en distintos ámbitos del acontecer humano, tales 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.²⁵

Aunque las expresiones anímicas del individuo pueden parecer un fenómeno que se limita a la experiencia individual, disociando, e incluso contraponiendo, individuo y sociedad, la sociología comprensiva encuentra en ellas la materia con que ambas existencias son posibles:

La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca. La acción recíproca se produce siempre por determinados instintos o para determinados fines (...) [que] hacen que el hombre se ponga en convivencia. Los portadores individuales de aquellos instintos y fines que los movieron a unirse se han convertido en una unidad, en una "sociedad".²⁶

Es posible establecer una correspondencia entre Rico Moreno y Simmel, cuando para Simmel la sociología adquiere su propio objeto de estudio al disponer de lo que él llama las formas de socialización; constituciones que aparecen de la distinción entre las motivaciones psíquicas y fisiológicas, que llama «contenidos»:

Llamo contenido o materia de la socialización a cuanto exista en los individuos (...), capaz de originar la acción sobre otros o la recepción de sus influencias; llámese instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico.²⁷

Todo aquello que en los individuos, en los lugares inmediatamente concretos de toda realidad histórica está presente como impulso, interés, finalidad, inclinación, estado psíquico y movimiento, de tal manera que a partir de ello o en ello se produce el efecto sobre otros y se recibe estos efectos, esto lo llamo el contenido, en cierto modo la materia de la socialización.²⁸

²⁵ *Ibid* p. 39.

²⁶ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 102-103.

²⁷ *Ibid* p. 103.

²⁸ Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, p. 78.

Y la expresión de vínculo que esas motivaciones adquieren, a la cual llama «forma»:

La socialización sólo se presenta cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración que caen en el concepto general de la acción recíproca. Por consiguiente, la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de los intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan.²⁹

La socialización es la forma que se realiza de incontables maneras diferentes en las que va creciendo la unión de los individuos en razón de aquellos intereses sensibles o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que empujar casualmente o arrastran teleológicamente y que se realizan dentro de esta unión.³⁰

El sociólogo debe educar la mirada y reconocer que la socialización “puede tener diversos grados, según la clase e intimidad que tenga la acción recíproca”³¹. La «sociedad» y sus implicaciones existen en la soledad, donde lo subjetivo/anímico y lo objetivo/material se corresponden y se diferencian. La especial configuración del principio de reciprocidad en la vida social —afectar y ser afectado— en la mirada puede hacer un horizonte que permita construir interpretaciones propias:

La distancia y la mirada constituyen metáforas de un problema epistemológico en el autor. En la medida en que las disciplinas observan la realidad desde diferentes distancias e intenciones del conocimiento, su visibilidad es distinta aun cuando contemplen el mismo referente. (...) Desde esta concepción particular, la sociedad existe “cuando varios individuos están en acción recíproca”. (...) No en las personas o entidades objetivas, sino en lo que sucede entre estas; en los “hilos invisibles” que atan unos a otros y en cómo las acciones de cada uno se codeterminan en una relación de causa y efecto.³²

Esta repercusión recíproca de la interacción siempre surge de determinados impulsos o en función de determinados fines. (...) Estas repercusiones recíprocas significan que los portadores individuales de estos impulsos causantes y fines forman una unidad, o sea una «sociedad».³³

²⁹ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 103.

³⁰ Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, pp. 78-79.

³¹ *Ibid*

³² Zabudovsky, Gina y Sabido, Olga. “Estudio introductorio. La Rayuela de Georg Simmel”, en Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 29.

³³ Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, p. 78.

Es la configuración de cada soledad (forma simbólica) y el contexto (mundo circundante) en que toma dirección lo que determinará su interpretación en ésta investigación. Ya que no está predeterminada, la soledad puede ser contenido/subjetividad de una relación y forma/objetividad de otra, pero también puede ser contenido y forma de una misma.

Simmel introduce el estudio de formas que a simple vista podrían parecer experiencias donde las relaciones se truncan, como el conflicto, el secreto y la extranjería. Aparentemente allí se rompe o nunca hubo un vínculo; pero con la mirada sociológica puede develarse que donde parecía no haber flujo de relaciones, en realidad las hay de una manera distinta y se confirma que en la dinámica de la reciprocidad excluyendo también se incluye. Esto es posible por su “concepción relacional que plantea una perspectiva reticular de la sociedad, en donde la sociología tiene como misión visibilizar dichas relaciones, cuya suma de resultados es la sociedad misma en la medida en que «palpando lo tocable, sólo encontraríamos individuos y entre ellos nada más que espacio vacío», la mirada sociológica es la que logra captar lo invisible, lo que sucede *entre* los individuos”³⁴.

Rico Moreno evoca “una galería de personajes asociados a la soledad, entre los que destacan [la bruja,] el mago, el alquimista, el poeta, el loco, el filósofo, el místico, el científico y el profeta”³⁵, los cuales no se encuentran en la historia de una manera lineal, sino que “algunas suelen coexistir en una misma época, o bien, dejan de percibirse o cobrar notoriedad en una para luego reaparecer en otra”³⁶. Nuevamente coincide con el sociólogo alemán cuando éste propone a la sociedad “caracterizada como un *acontecer*, no como algo dado sino como algo que está siendo, que está permanentemente en *status nascens* y por ello abierta a la posibilidad de ser

³⁴ Zabludovsky, Gina y Sabido, Olga. “Estudio introductorio. La Rayuela de Georg Simmel, en Simmel”, Georg. Sociología. *Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 32.

³⁵ Rico Moreno, Javier. *Hacia una historia de la soledad*, México, Historia y Grafía, N. 42 (junio), pp. 35 – 63, p. 37.

³⁶ *Ibid* p. 40.

siempre de otro modo”³⁷. Así, Simmel considera que “no hay sociedad absoluta, en el sentido de que fuera necesario previamente su supuesto para que surjan los diversos fenómenos de enlace: pues no hay acción recíproca absoluta, sino diversas clases de ella, cuya aparición determina la existencia de la sociedad y que no son ni causa ni consecuencia de esta, sino la propia sociedad”³⁸.

1.2 Un dibujamiento de la soledad

Que la soledad sea un fenómeno complejo por sus múltiples manifestaciones no impide su delimitación, sino que la exige, para no correr el riesgo de hacer pasar por ella otros fenómenos que pululan en su campo semántico y que potenciarían los sesgos de ésta investigación.

Las definiciones sintéticas permiten acudir a un punto común entre los diversos entendimientos sobre un mismo objeto. Dichos entendimientos son registrados desde la lengua que los escribe, con sus variantes históricas, semánticas, geográficas y más. Por lo que no existe la definición universal sobre una misma cosa, pero sí pensamientos clave que nos acerquen a un mayor consenso sobre ella. La etimología de soledad se rastrea hasta el latín *solitas* y *solitatem*, como «cualidad de estar sin nadie más». En nuestra latitud, la Real Academia Española la define como “carencia voluntaria o involuntaria de compañía”³⁹ y relaciona soledad con ausencia, encontrando el incluir excluyendo; para experimentar la soledad se deben suspender —o romper— los lazos con otras presencias, abriendo el paso al acto del yo y su introspección.

Por otro lado, desde el estudio de Rico Moreno, se propone a la soledad bifurcada en dos tipos, objetiva y subjetiva. Una soledad objetiva puede ser tomada como

³⁷ Zabludovsky, Gina y Sabido, Olga. “Estudio introductorio La Rayuela de Georg Simmel”, en Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 32.

³⁸ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 107.

³⁹ Consultado en el sitio web de la Real Academia Española: <https://dle.rae.es/soledad?m=form>

condición o efecto de un estado material: un «estar solo». Por ejemplo, en el encierro, el apartamiento, el ostracismo, la expulsión o el exilio, el rechazo, el castigo o la condena, la diáspora o la migración. Los personajes que la representan pueden ser el monje, el condenado, el extranjero, el exiliado, la bruja, el loco, el enfermo, el mago, el asceta, el migrante. Y lugares como el desierto, la torre, el monasterio, las montañas, la prisión, la isla, el manicomio, el hospital, la frontera o el país extranjero. Por su parte, la soledad subjetiva viene como elección o como consecuencia de ella, así como una actitud o estado emocional: un «sentirse solo». Por ejemplo, en la tristeza, la huida, la melancolía, la sensibilidad en el arte y el pensamiento, los «trastornos emocionales», la ruptura, el desamor, la orfandad, el luto y el duelo. En personajes como el melancólico, el filósofo, el sabio, el mago, el asceta, el anacoreta, el ermitaño, el poeta, el científico, el pensador-intelectual, el extranjero, el viudo, el amante, el viajero y el migrante. Y lugares como el estudio o laboratorio, el desierto, las montañas, el mar, la torre, la cueva, la biblioteca, la periferia, el hogar del viudo, el país extranjero, el bulevar y la nocturnidad moderna. Estas descripciones nos llevan a otras cuestiones. ¿El sólo hecho de ser uno de esos personajes o de ubicarse en uno de esos lugares ya te hace solitario o crea soledad? ¿Necesariamente la soledad lleva a ser uno de esos personajes o estar en uno de esos lugares? Afirmar que las descripciones anteriores son en sí mismas creadoras de soledad sería una reductibilidad del problema a investigar. Como lo apunta Rico Moreno, funcionan como «un intento de acercarse al fenómeno de la soledad», un primer paso hacia ella a partir de imágenes históricas.

En un tercer momento, se encuentran las miradas de quienes la han estudiado o nombrado.

La literatura nos muestra al solitario como un buscador y la soledad como su vehículo. En el caso de la literatura antigua, los protagonistas persiguen triunfos y en la soledad desarrollan o descubren las habilidades que los acercan a su objetivo. Ejemplos abundan en la mitología griega y sus héroes, o en la literatura bíblica y sus profetas. También está el protagonista en la literatura moderna, un solitario que se retrotrae en sus soliloquios, donde cuestiona la moralidad y el ser de su tiempo.

En la religión, la soledad está intimada con la reflexión, la revelación y la comunicación divina. Es el caso de los monjes que buscan a Dios apartados en el silencio del desierto, del monasterio o del claustro. También el de los profetas a los que se les revela la divinidad en el apartamiento de alguna montaña. En la actualidad se observa en «la confesión» en la iglesia católica, donde la penitencia se practica a través de rezos solitarios como un momento de conexión con Dios.

La filosofía la muestra por un lado como una virtud de aquel que sabe prescindir de los otros y que puede bastarse consigo mismo. Pensemos en los ascetas y los padres del Desierto, o, modernamente, en un ermitaño Zaratustra, alejado del bullicio del pueblo. Y, por otro lado, habrá quienes encuentren la soledad como una corrupción, un mal que aparta a los hombres y los vuelve egoístas o rompe el equilibrio necesario en la vida del hombre, como los estoicos lo veían en los melancólicos.

La política la ha visto como reforma o castigo. Se dio en el ostracismo, donde se expulsaba a aquellos que se consideraba tendientes a la tiranía. O en la época moderna con las prisiones, donde se encierra a quienes han delinquido, y que, estando prisionero, hay quien declara que experimentan la soledad como una lejanía de lo querido.

La genialidad y el arte suelen experimentar la soledad como un momento de cercanía a la creación, llámese musa, concentración, imaginación, lucidez, ensoñación. Es un entorno que motiva al genio para su obra. Así lo encontraron Rainer Maria Rilke (Praga, 1875 – Montreux, 1926), quien la declaró como una esencialidad en la vida del poeta, y Edvard Munch (Adalsbruk, 1863 – Oslo, 1944) y Edward Hopper (Nyack, 1882 – Nueva York, 1967), que representaron la soledad en sus obras como una proyección de su propia vida.

Por último, la medicina y las ciencias *psi la* han encontrado como una desviación del sujeto, una falla orgánica o psíquica que inhibe su capacidad socializante, su «normalidad». Resaltan la melancolía, que desde Hipócrates en la Antigüedad se estudió como la presencia de bilis negra o *atrabilis*, y la clasificación de los llamados

trastornos mentales o desórdenes psíquicos, como la ansiedad y la depresión en la actualidad.

Estas miradas sobre la soledad no son las únicas, pero sí las más destacables, por lo que es menester considerarlas en el dibujamiento y conceptualización de la soledad, aportando interpretaciones de dicha experiencia apuntada con motivos, fines, usos y sentidos.

Con lo anterior, se puede establecer que la soledad se da por rompimiento, falta o debilidad de los vínculos de compañía e interacción. Dicho estado de la compañía e interacción puede ser breve o extensa, elegida por el solitario u ordenada por Otro. Es posible entenderla desde el orden subjetivo, como un «sentirse solo», o desde el orden objetivo, como un «estar solo»; estos órdenes no se excluyen entre sí y pueden encontrarse a la par o no. Cada experiencia de la soledad tiene su propia orientación y práctica, que depende del contexto, el sujeto, las intenciones y la mirada con que es identificada. «La soledad es una disposición circunstancial del ser en su mundo».

Desde las aportaciones anteriores he elegido algunas experiencias de la soledad características de la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad. No son exclusivas del período en que he decidido ubicarlas y también pueden hallarse antes o después; es la configuración que han tomado en ése momento la que me ha llevado estudiarlas como representativas de su época. Desde ellas considero que es posible construir una interpretación genealógica de la soledad que funja como puente hacia la comprensión de su autenticidad.

1.3 Antigüedad: ostracismo y democracia

He decidido partir de la antigua Grecia, como antecedente de la arcaicidad del mundo moderno, para reconocer la primera forma de la soledad: el ostracismo; ya que en él encuentro la realización de la experiencia de la soledad desde lo objetivo, dictada por el mandato jurídico.

Para el año 462/1 a.C ya funcionaba en Atenas la llamada democracia radical (*demokratía eskháte*), impulsada por las reformas de Efialtes. De acuerdo con Diego Paiaro (Buenos Aires), “la “democracia radical” supuso una profundización de la participación popular en las instituciones de la ciudad y se caracterizó por ser el período en que la igualdad política entre los ciudadanos (*isonomía*) encontró su más amplio despliegue”⁴⁰. Esto fue posible debido a la Constitución de Atenas, conformada por⁴¹ Magistrados, Arcontes, Magistrados militares (estrategas), el Consejo del Areópago y la Ecclesia (*ekkleesía*) o Asamblea Pública, siendo ésta última la suprema institución política de Atenas, a la que concurrían todos los ciudadanos en pleno disfrute de sus derechos cívicos (*epítimoi*), aun cuando sólo una pequeña porción solía ejercerlo; el sitio habitual de las reuniones era la *Phyx*, pero las reuniones para *nómoi ep’ andrí* o decretos sobre individuos se desarrollaban en la plaza del mercado.

Durante la democracia radical se extendió entre el *demos* el compromiso de una participación activa en la escena política, esto llevó a la instauración de mecanismos de protección de la democracia, como el ostracismo. La *ekkleesía* era la encargada de decidir si alguien era ostracizado. Los estudiosos no se resuelven si se necesitaba contar con 6, 000 asistentes para condenar a un sólo individuo o a todos. Cada año en la sexta pritanía (entre diciembre y febrero) se votaba a mano alzada si se quería ostracizar a alguien por considerársele tirano en potencia. Si la asamblea concluía a favor, antes de la octava pritanía (a principios de marzo) se realizaba otra votación para definir quién sería el ostracizado, para lo cual se escribía el nombre del candidato en un trozo de barro —que solía recogerse en la colina del Barrio de los Artesanos— y se depositaba en un contenedor; posteriormente se contaban y aquél nombre que tuviera el mayor número de votos sería el condenado a abandonar la ciudad durante 10 años, en los cuales sus

⁴⁰ Paiaro, Diego. *Defendiendo la libertad del demos. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense*, Buenos Aires, Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Vol. 44 (2012), UBA, s.n.

⁴¹ Conforme a las descripciones de Petrie en Petrie, A. *Introducción al estudio de Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 86-92.

derechos quedaban suspendidos y sus propiedades pasaban temporalmente a la administración de un magistrado.

El primer ostracizado fue Hiparco, en el año 488/7 a.C, lo que para Diego Paiaro “abrió un primer momento en el uso del ostracismo en el cual dicha herramienta se utilizó principalmente contra distintas personalidades vinculadas a la tiranía gobernante en la Atenas de fines del arcaísmo”⁴². Juzgadas las élites tiranas, se prosiguió a los estratos bajos, de entre los cuales el primer expulsado fue Jantipo, el padre de Pericles, en el año 485 a.C.⁴³ No era necesario formular acusaciones comprobables sobre aquel al que se buscaba ostracizar, bastaba con dudar de sus intenciones o suponer que su actividad o fama lo llevarían a instalarse como un tirano. Es por ello que se ostracizó a Arístides, luego de acusarlo de ser demasiado bueno, lo que podría conducirlo a ejercer una cantidad de poder que terminara por convertirlo en tirano.

Más allá de expulsarlos para evitar su conversión en líderes tiranos, ¿qué otro sentido tenía el ostracismo? ¿Por qué evitar castigos anteriores, como las ejecuciones, los duelos y los exilios definitivos? ¿Qué intención tendría despojar a un ciudadano temporalmente del contacto con su comunidad? Aunque pudiera habitar en otra ciudad, en esta segunda no se equivalen los vínculos anteriores, no están allí la historia, las rutinas y códigos relacionantes que lo identifican, elaborados durante toda su vida.

Para Diego Paiaro, el ostracismo fungió principalmente como una herramienta de control popular que aseguraba la permanencia de la democracia radical y del *demos* como principal sujeto político. Aunque le resulta paradójico que éste instrumento fuera posibilidad de poder y a la vez anulación del mismo, ya que permitía la decisión por encima de cualquier otro y a su vez evitaba que hubiera una fuerza por encima otra, lo cual define como un “poder que se anula a sí mismo en tanto no opera como

⁴² Paiaro, Diego. *Defendiendo la libertad del demos. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense*, Buenos Aires, Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Vol. 44 (2012), UBA, s.n.

⁴³ *Ibid*

una herramienta de control en mano de los dominantes para ser manipulada contra los dominados sino, por el contrario, es un dispositivo para mantener la *isonomía*⁴⁴. Dicho dispositivo continuó mientras el *demos* adquirió la confianza en sí mismo y terminó cuando olvidó la unidad participativa necesaria, facilitando el golpe de los cuatrocientos en el año 411 a.C.

Por otra parte, en la Antigüedad los procesos políticos no tenían como único sentido la vida de los hombres, sino que estaban permeados por los significantes del universo divino, dado que existía una estructura jurídico-social que vinculaba la ley divina con la ley de los hombres, donde la primera legitimaba la segunda. De acuerdo con Hernán Borisonik (Buenos Aires), en la antigua Grecia hubo dos nociones complementarias respecto de lo sagrado:

Existía por un lado la idea de una potencia divina, plena de poder y agitación sagrados (representada con el adjetivo *hierós*). Del otro lado se hallaba lo sagrado prohibido, vedado al contacto con los hombres (dicho como *hagiós*). Estos dos modos de percibir lo divino se encontraban ligados mutuamente: una cosa era sagrada puesto que se encontraba unida (o reunida) a su principio o fundamento y dado que manifestaba en acto la plenitud de las divinidades.⁴⁵

Un tercer término, *Hósios*, delimitaba lo permitido a los hombres por la ley divina, terminando por convertirse en la dualidad de lo *Hierós*, señalando así “el límite, entre la prohibición impuesta por la ley divina (robar un santuario) y la prohibición ejercida por la ley civil (robarle a un ciudadano)”⁴⁶.

La imagen del tirano puede plantearse como el sujeto en un intento de usurpar el sitio reservado a los dioses, que está más allá del ejercicio permitido a los hombres —la excepción sería el filósofo, cuyo lugar excede lo terrenal/profano. El que alguien buscase acceder a este puesto llevaría a considerarlo un corruptor y, por lo tanto, sería expulsado durante un lapso que le permitiera rectificar su posición en el límite entre dioses y hombres. Esto puede ser un motivo del por qué el ostracismo

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ Borisonik, Hernán, *Dos caras de la relación entre lo político y lo sagrado en Atenas: El ostracismo y el logos epitáphios*, Chile, Revista Cultura y Religión, Vol. VI N. 1 (junio 2012), pp. 63-75, p. 64.

⁴⁶ *Ibid* p. 64.

sustituye en gran parte de las ocasiones el uso de la *atimia*, condena que no permite la rectificación del sujeto, sino que lo arroja a una pérdida total y definitiva de sus derechos ciudadanos y la protección que estos garantizan en el orden de los hombres y en el de los dioses.

Otra interpretación sobre el vínculo entre ostracismo y divinidad la propone Raquel Martín Hernández (Madrid), quien considera que el ostracismo tuvo una relación similar que la del ritual de expulsión del «chivo expiatorio» con las *defixiones* o maldiciones griegas. Dicho ritual consistía en “la identificación del mal que aqueja una comunidad con un ser animado. A través de una serie de ritos se “llena” a este ser con los males que aquejan a la comunidad y es, acto seguido, expulsado de la ciudad. (...) al expulsar de la ciudad a este individuo se expulsa también todo el mal con el que se le ha investido⁴⁷. Para Martín, el ostracismo pudo ser “una institucionalización democrática de los rituales de expulsión fuera del ámbito de la religión”, es decir, la adaptación de formas de expulsión religiosas preexistentes al nuevo orden de lo político, el de la democracia radical, donde era necesario simbolizar la preponderancia de las clases populares en el control de la ciudad, lo cual se descubre cuando “en algunos discursos políticos observamos que los enemigos de la otra facción son identificados con *démones* o son directamente llamados *pharmakoi*, el término griego que designa al chivo expiatorio⁴⁸. También hay semejanza entre el procedimiento del ostracismo y el de una *defixio*, si recordamos que para el primero era necesario realizar una votación donde el nombre del candidato era escrito en una *ostraka* u *ostrakón*, mientras la segunda “era escrita en una pequeña laminilla de plomo que se doblaba y enterraba (...) Sin embargo, el plomo no es el único material utilizado por estos documentos,

⁴⁷ Martín Hernández, Raquel. “Justicia Divina. Reflejos de procedimientos judiciales en las maldiciones griegas”, en Suárez de la Torre, Emilio y Pérez Benito, Enrique, (Coords). *Lex Sacra: Religión y Derecho a lo largo de la historia*, Valladolid, Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, 2008, p. 68.

⁴⁸ *Ibid* p. 69.

aunque sí el más común. El papiro y los *ostraka* servían también para tales cometidos”⁴⁹.

Existió un fuerte nexo entre los rituales de expulsión como el ostracismo, el chivo expiatorio y las *defixiones*; lo que podría marcar una distinción sería que el ostracismo está delimitado al ámbito de lo político público, mientras que las *defixiones* se practican en el ámbito de lo religioso privado. Aunque en el mundo griego antiguo no existe una escisión de exclusión entre la ley divina y la ley del hombre, sino que lo divino toma sentido en cuanto dota de sentido las relaciones de los hombres, y lo terrenal/profano se legitima desde las figuras y significados de los dioses. En cuanto a las distinciones entre lo público y lo privado, éstas se podrían dar en el ámbito de lo *hósios*, ya que cuando buscaba expulsarse a alguien debido a sus fallas o tendencia a la tiranía se recurría al ostracismo, pero “si estos políticos o líderes de facciones políticas no eran designados para ser ostracizados, al menos quedaba el “consuelo” de aplicar el mismo mecanismo pero no a través de los métodos jurídicos establecidos, sino reclamando de forma mágica tal castigo”⁵⁰.

El ostracismo se configura como un «dispositivo»⁵¹ de control de posibles amenazas a la *isonomía*, así como un canalizador de los temores y presunciones de la mayoría. La funcionalidad de este dispositivo se asegura en cuanto el individuo es arrojado a una condición de extranjero, quedando desamparado por la ley, obligado así a la experiencia objetiva de la soledad en «exilio» (*phygé*), que es “la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, es la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano”⁵², y que evidencia la (des)posición adquirida, donde “el sentimiento de extrañamiento de quien está en el *bando* (a-bando-no) del soberano es más extraño que toda enemistad y todo

⁴⁹ *Ibid* p. 70.

⁵⁰ *Ibid* p. 72.

⁵¹ Al respecto, puede consultarse Agamben, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La iglesia y el Reino*, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2014, donde, partiendo de la noción foucaultiana de dispositivo como «una especie de formación que en un determinado momento histórico tuvo como función esencial responder a una urgencia», Agamben contribuye a su definición.

⁵² Agamben, Giorgio. *Política del exilio*, Barcelona, Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, No, 26, 1996, p. 48.

sentimiento de extrañamiento y, al mismo tiempo, más íntimo que toda interioridad y toda ciudadanía”⁵³. El ostracismo obliga al exilio y su experiencia de la soledad, n una variación del vínculo entre *demos* (soberano) y ciudadano (vida desnuda), siendo ésta la de incluir-excluyendo, en la cual se acentúa la cercanía del individuo consigo mismo a través de la retrospectiva e introspección, y donde el ostracismo dota al exilio como un refugio:

Esta homonimia entre huida y exilio se corresponde en griego con el estatuto particular del exilio en el mundo clásico, que no es tanto una pena como un derecho (...) o un *refugium* ofrecido a quien había sido castigado.⁵⁴

¿Refugio de qué? De la corrupción del ciudadano y sus consecuencias para la *isonomía* y para el límite entre lo *Hósios* y lo *Hierós*. Lo que hace entendible, en primera, la reversibilidad del ostracismo, que permitía el regreso del ostracizado antes de cumplirse los diez años, si la Ecclesia así lo votaba, considerando que las aspiraciones tiránico-egoístas del ciudadano se habían desvanecido; en segunda, el por qué el ostracismo desplazó al uso de la *atimia*, dando la impresión de que se buscaba evitar la muerte inmediata del infractor, permitiéndole la rectificación de sus actitudes y fortaleciendo la confianza del *demos* en sí mismo, al demostrar que era posible aliviar las partes del cuerpo isonómico que entraban en crisis.

El ostracismo, a través del exilio, lleva a la soledad y su estado de introspección, impulsado por el alejamiento físico y del alma de aquellos con quienes adquiere identificación su existencia, en quienes yacen los símbolos que revisten su condición de *nuda vida* y que han posibilitado su paso de vida biológica a *zoon politikón*; los mismos que han elegido apartarlo como recordatorio de la gracia recibida, por la cual debe velar antes que por cualquier interés tiránico que amenace la trascendencia de la *isonomía*.

El ostracizado, al interrumpirse sus derechos, transita del personaje del ciudadano al del exiliado y el extranjero. Habita el lugar de la frontera, que por geografía es el desierto, donde entre la vasta arena soleada sólo se hallará a sí mismo. Comenzará

⁵³ *Ibid*

⁵⁴ *Ibid*

su viaje reflexivo desde el malestar que le ocasione la pérdida del espacio anterior, lleno de símbolos familiares y apreciados, de pertenencia y futuro. Perderá la rutina de los caminos recorridos a diario, los rostros que intercambian saludos, los planes previstos, los alimentos y la casa, los amigos y seres queridos, las plazas y las reuniones, los templos que lo comunicaban con sus dioses; su hogar y la estrechez espiritual que ahí tenía:

El espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno. (...) Lo que tiene importancia social no es el espacio, sino el eslabonamiento y conexión de las partes del espacio, producidos por factores espirituales. Esta síntesis del trozo espacial es una función psicológica específica que, no obstante parecer «natural» y dada, se halla modificada individualmente; pero las categorías de que parte están en relación más o menos visible con el espacio. (...) En la necesidad de que las figuras espaciales históricas estén determinadas por funciones anímicas específicas, reflejase el hecho de que el espacio no es más que una actividad del alma, la manera que tienen los hombres de reunir, en intuiciones unitarias, los efectos sensoriales que en sí no poseen lazo alguno.⁵⁵

Todo se desvanece en el desierto y la frontera que enuncian la lejanía con aquello que lo acompañaba. Aquí comienza su soledad, donde el único lazo que le sobrevive es el que lo ata a sí mismo. Si llega a otro pueblo, como extranjero ya no ve las cosas como propias. Esto no impide que pueda formar nuevos vínculos, pero no es el propósito del ostracismo; si quisieran expulsarlo para que no vuelva, acudirían a la *atimia*. Siendo un extranjero su mirada se transforma, en primera, porque puede ponerla en retrospectiva, recordando sus vivencias en la *polis* —y aquí puede ser también otro personaje de la soledad, el del melancólico—, se dará cuenta de lo importante que es vivir y trabajar justamente con su comunidad y lo que la tiranía puede arrebatarse. Comprenderá los motivos que llevaron a la *ekklesia* a enviarlo al ostracismo. Tendrá abundante espacio y tiempo en su soledad para reconsiderar sus actos, pues su mente se podrá dedicar a ello con libertad, desprovisto de antiguos deberes y ocupaciones; podrá enfrentarse a los demonios que lleva dentro, estando sólo, puede ver y expulsar la corrupción de su cuerpo — como la *isonomía* que siendo una expulsa a las amenazas de sí. Arribando a otros

⁵⁵ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 596.

pueblos verá en ellos los beneficios de vivir en grupo, pues “como el extranjero no se encuentra unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas estas manifestaciones la actitud peculiar de lo «objetivo», que no es meramente desvío o falta de interés, sino que constituye una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés”⁵⁶. Por ello, el ostracizado al llegar a otro pueblo no tendrá compañía *per se*; la compañía se construye, es una actividad en el tiempo; estar rodeado por personas desconocidas no equivale a compañía, aunque sí a afectación:

La distancia dentro de la relación, significa que el próximo está lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo. El ser extranjero constituye, naturalmente, una forma especial de acción recíproca.⁵⁷

En soledad, sin los estimulantes que lo rodeaban anteriormente, el ostracizado puede hallar la pacigüidad para equilibrar sus pasiones y rectificar su actitud con lucidez, en un camino de meditación y conciliación. Referida a valores, ésta sería una experiencia de soledad positiva, pues lleva a «mejorar el desarrollo del ciudadano y la *polis*», y, en una taxonomía, equivale a una soledad política. La soledad del ostracismo no es un simple castigo, ni tampoco es una ruptura de vínculos, sino una variabilidad de éstos, donde lo que se busca es que el individuo tenga una transformación interior que conecte con los intereses y beneficios de la exterioridad de su comunidad. A través de una sensación de desamparo, el ostracizado dará un mayor valor a la vida en la *polis* y los efectos de su descomposición para cualquiera de sus ciudadanos. El ostracismo es un dispositivo que envía a la soledad como estado para mejorar la calidad de sus ciudadanos y volverlos más comprometidos con el *demos*.

1.4 Edad Media: locura y religión

La siguiente forma o experiencia de la soledad es la que se da en la locura y la práctica religiosa eremita durante la Alta Edad Media, donde tuvo una relevancia

⁵⁶ *Ibid*

⁵⁷ *Ibid*

para el funcionamiento del dispositivo eclesiástico, que, para entonces, dominaba en la producción de sentido.

La Iglesia instituyó una representación general de las diferencias y la enfermedad, refiriéndose “indistintamente a locura, necedad o estulticia. (...) [a diferencia de] *Stultos, fatuus, insipiens o demens*, que en la antigüedad servían para denominar diferentes actitudes y estados mentales”⁵⁸, colocando a los padecientes como sujetos destinados por el orden de lo divino a una vida de rechazo y apartamiento, como castigo por sus faltas o las de su pueblo. A diferencia del ostracismo y la extranjería del exilio, donde el dispositivo de la democracia radical los orientó mediante el mandato de los hombres hacia una soledad revocable, la enfermedad y la locura fueron semantizadas, «por mandato de Dios», hacia una soledad irrevocable.

En el estudio de la exclusión y las diferencias se ha considerado como referente clásico y crítico los estudios de Michel Foucault (Poitiers, 1926 – XIII Distrito de París, 1984). De acuerdo con el autor, en los antecedentes de la posición del loco se encuentra el leproso, tratado como el sancionado por Dios, haciéndole pagar mediante una enfermedad que provocaba su exclusión moral-terrenal, pero no divina, pues “la exclusión es una forma distinta de comunión”⁵⁹ —como se vio en el ostracismo—, donde no se corta el vínculo entre el leproso y Dios, sino que se modifica el modo en que estos se relacionan; excluir para incluir: ya no es el del siervo sano pero pecador, sino el del enfermo divino que con su sufrimiento purifica, incluidos a sus prójimos suplicantes y reincidentes —da la impresión de que el leproso fue la encarnación del *homo sacri*, que, excluido del intercambio común de lo profano, es incluido desde lo sagrado. Con el fin de las Cruzadas, los leprosos disminuyeron y, pronto su lugar fue ocupado por los enfermos venéreos, aunque dicha sustitución duró poco cuando pasaron a ser atendidos junto a otros enfermos.

⁵⁸ Peñalta Catalán, Rocío. *Locos y locura en la edad media: representaciones literarias y artísticas*, España, Revista de Filología Románica, 2008, Vol. 25, p. 127.

⁵⁹ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 18.

Con el Renacimiento la locura pasará a ocupar un importante foco de atención, sustituyendo al de la lepra. La Iglesia dibujará a los locos como otros castigados de Dios e incluso como poseídos por seres demoníacos. Quienes concentren su atención en estos seres serán el Arte y la Ciencia —a fin de cuentas, dominados o vigilados por la Iglesia—, actividades ascendentes en la época del renacer antropocéntrico. Aunque los locos fueran marginados ante la sanidad y el «buen juicio» del vulgo, no era extraño que algunos ricos los tuvieran en su séquito, pues “era muy frecuente encontrar en las cortes europeas personajes locos y deformes. (...) Su presencia (...) era una señal de prestigio y respondía a una curiosidad y un gusto por lo extraordinario característico de la época. (...) El loco era una especie de amuleto que proporcionaba protección a su dueño. (...) Sin establecer diferencias entre bufones, hombres de ingenio, truhanes, dementes, enanos o jorobados”⁶⁰. Se puede ver que el que la Iglesia dominara la producción de sentido simbólico de la época no evitaba que aquellos asentados en la fortuna pudieran ejercer algunas excéntricas libertades, aunque tampoco estaba prohibido, ya que, si la comunidad lo mantenía y cuidaba, el loco podía permanecer con ellos. En cambio, cuando nadie decidía o podía hacerse cargo de él, era expulsado. Es esta expulsión y su experiencia de soledad la que nos interesa estudiar.

Foucault afirma que en Alemania existieron verdaderas «Naves de los Locos», que se encargaban de llevarlos a islas o ciudades lejanas, o de arrojarlos al mar. Pronto estos barcos dieron inspiración para que algunos artistas e intelectuales crearan sus propias Naves de los Locos, donde colocaban a “modelos éticos o tipos sociales que se embarcan para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la fortuna de su destino o su verdad”⁶¹, siendo Sebastián Brant (Estrasburgo, 1458-1521) uno de los primeros, con su obra titulada *Narrenschiff* (1494), inspirada en el viejo ciclo de los Argonautas.

⁶⁰ Peñalta Catalán, Rocío. *Locos y locura en la edad media: representaciones literarias y artísticas*, España, Revista de Filología Románica, 2008, Vol. 25, p. 129.

⁶¹ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 21.

La expulsión de los locos en barcos no tenía como único propósito alejarlos por la seguridad de la ciudad, sino que estaba imbuida de representaciones ritualistas donde “el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva, pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último”⁶². Nuevamente el hombre actúa como un animal que atrapa sus actos en símbolos que dan sentido al mundo que habita. Así, el viaje en la Nave era un camino para el loco, ya fuera para encontrar su cura o para liberarse de su castigo-posesión; al final un camino para aquel que está desprovisto de uno.

La Nave de los Locos no fue el único acto simbólico para darle un propósito al loco, pero sí el más destacado. Existieron otros rituales, por ejemplo, la Fiesta de los Locos, celebración que permitía e incitaba a actuar como uno. ¿Cómo se comportaba un loco? Según los habitantes, ignoraban reglas, leyes y convencionalismos y hacían cosas prohibidas como profanar los sitios sagrados. El loco era para ellos un transgresor de ambos órdenes, el divino y el de los hombres. También existió la Danza de la Muerte que, en conexión con la locura, recuerda que todos los goces son finitos ante la inevitabilidad de la Muerte y lo desconocido. Una referencia a dicha Danza se encuentra en la película *El séptimo sello* (1957) del director sueco Ingmar Bergman (Upsala, 1918-2007), donde al final del filme se ve a personajes característicos del Medioevo bailando tomados de la mano, guiados por la muerte.

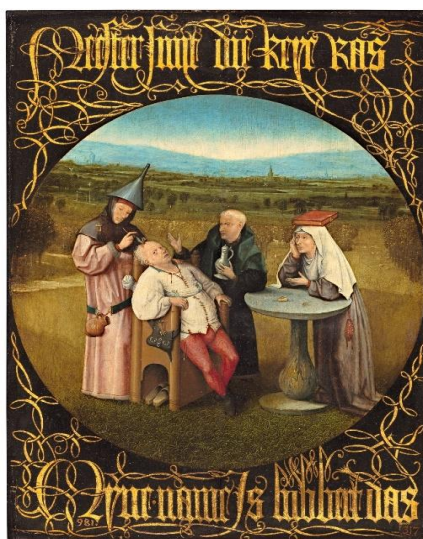
Hubo algunos intentos de curar la locura, donde “médicos y charlatanes pretendían extirpar la dolencia mediante una operación de cráneo”⁶³. De ahí la célebre pintura *La extracción de la piedra de la locura* (1501-1505), del pintor Jheronimus van Aken (Bolduque, -1516), conocido como El Bosco. En dicha pintura se encuentra un loco sentado mientras un supuesto médico le realiza una escisión en la parte superior del cráneo, donde, de acuerdo a la creencia popular, había una

⁶² *Ibid* p. 26.

⁶³ Peñalta Catalán, Rocío. *Locos y locura en la edad media: representaciones literarias y artísticas*, España, Revista de Filología Románica, 2008, Vol. 25, p. 127.

piedra que provocaba la locura. La pintura se encuentra en el Museo del Prado, con la siguiente descripción:

La tradición popular asociaba la locura a una piedra alojada en el cerebro. Tomando la metáfora en sentido estricto, los más ingenuos trataban de librarse de esa supuesta piedra haciendo que se la extirparan. El Bosco representa la escena al aire libre, sobre un pequeño promontorio que se alza sobre una llanura con dos ciudades en la lejanía. Muestra al paciente, un campesino, viejo, gordo y desprovisto de sus zuecos, atado a un sillón. El charlatán o falso cirujano que hace la operación lleva un embudo invertido en la cabeza. Es el símbolo del engaño, que pone al descubierto que no es un sabio, sino un estafador. En lugar de bolso, lleva colgado del cinturón una jarra, del tipo de las de gres vidriado de Aachen o Raeren que tantas veces representó el Bosco en sus obras. Lo que extrae de la cabeza del paciente no es una piedra sino un tulipán de lago, una especie de nenúfar como el que está depositado en la mesa, resto de una operación anterior. Aunque generalmente se juzga como un símbolo del dinero que va a obtener el charlatán del incauto, al tratarse de una flor algunos lo han interpretado en clave sexual, como hizo Arias Bonel. En ese caso, lo que haría el cirujano, más que curarle la locura al paciente, es castrarle, anular su deseo sexual —la lujuria— y, por tanto, devolverle a los cauces de la sociedad y de la moral cristiana. Contribuye también a reforzar esta idea el nombre del paciente, Lubbert Das, que algunos traducen como *tejón castrado*. El tejón (*das*) se considera perezoso, al ser una criatura nocturna que duerme de día. Lubbert es un nombre masculino que se usa también como apodo para una persona gorda, perezosa y estúpida, mientras que el verbo *lubben* significa castrar. Además, también el bolso que cuelga de la silla, atravesado por una daga, tiene un significado erótico, sexual.⁶⁴



El Bosco, *La extracción de la piedra de la locura*, óleo sobre tabla de madera de roble, Museo del Prado, España, 1501 – 1505.

⁶⁴ Consultado en el sitio web del Museo del Prado: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-extraccion-de-la-piedra-de-la-locura/313db7a0-f9bf-49ad-a242-67e95b14c5a2>

Aunado a ello, “se confía en el poder curativo de las peregrinaciones: pequeños grupos de enfermos son conducidos hasta santuarios”⁶⁵ de patronos como San Antonio, San Hermes, San Blas o Santo Tomás, buscando la reversibilidad de lo divino. Puede decirse que las peregrinaciones son arquetipo del movimiento humano: una migración que va en busca de algo que la extensión inconmensurable del espacio reserva en otra parte. Los lugares sagrados como los santuarios representan un punto de reunión muy importante desde la Antigüedad, ya que, aunque los seres divinos pudieran ser omnipresentes, mantiene su presencia sustancial en algún lugar definido; así los viajes al santuario o recinto sagrado ponen a prueba la devoción y fe verdadera. Con ello se encuentra que el hombre ha dotado de permanencias el espacio para darle sentido a su movimiento en él.

La locura fue durante la Alta Edad Media una figura de encuentros y desencuentros, sirvió como tema de expresiones artísticas y de tratados filosófico-literarios, legitimó ordenanzas religiosas y manifestaciones populares; marcó, desde su posición de diferencia, una época. Y como otras diferencias, estuvo apartada de los «normales» o «naturales». Serán las artes quienes la integren «positivamente», en dos direcciones: la de la imagen y la del saber:

La palabra y la imagen ilustran aún la misma fábula de la locura en el mismo mundo del hombre; pero siguen ya dos direcciones diferentes que indican, en una hendidura apenas perceptible, lo que se convertirá en la gran línea de separación en la experiencia occidental de la locura.⁶⁶

Por una parte, la imagen concentra un cúmulo de significaciones que terminan por desbordarla. Estas significaciones permiten la liberación de lo que se había domesticado, «la expresión de la animalidad o naturalidad reprimida por el dogma y la ley». La moral religiosa ordenó el enjaulamiento de los instintos y arrebatos, pero la imagen los libera y les permite exponerse ante los ojos de los enneguecidos moralistas. La imagen con su dibujamiento de la locura logra evocar la «sensibilidad primitiva» de los hombres, negada durante los años de oscurantismo:

⁶⁵ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2019, p. 25.

⁶⁶ *Ibid* p. 36.

El hombre descubre, en esas figuras fantásticas, uno de los secretos y una vocación de su naturaleza. (...) La bestia se libera; escapa del mundo de la leyenda y de la ilustración moral para adquirir algo fantástico que le es propio. (...) La animalidad ha escapado de la domesticación de los valores y símbolos humanos; es ahora ella la que fascina al hombre: (...) es ella la que revela la rabia oscura, la locura infecunda que existe en el corazón de los hombres.⁶⁷

En el ejemplo de *Las tentaciones de San Antonio* (1501) concurren diversos seres que encarnan las prohibiciones hechas al hombre. Estos seres, llamados *grylles*, personifican la locura y la tentación del pecado, que se preparan para atacar al santo, que yace en profunda meditación solitaria. Esto es porque en la soledad San Antonio Abad (Heracleópolis Magna, 251 – Tebaida, Egipto, Imperio Romano, 356), uno de los Padres del Desierto o *Yermo*, busca «superar la malicia de la vida mundana» y estar más cerca de Dios. Al respecto, Foucault apunta que:

Es característica la evolución del grylle, famoso tema, familiar desde la Edad Media, que encontramos en los salterios ingleses, en Chartres y en Bourges. Enseñaba entonces que el hombre que vivía para satisfacer sus deseos, transformaba su alma en prisionera de la bestia; aquellos rostros grotescos, en el vientre de los monstruos, pertenecían al mundo de la gran metáfora platónica, y sirven para demostrar el envilecimiento del espíritu en la locura del pecado. Pero he aquí que en el siglo XV, el grylle, imagen de la locura humana, llega a ser una de las figuras privilegiadas de las innumerables "Tentaciones". La tranquilidad del eremita no se ve turbada por los objetos del deseo; son formas dementes, que encierran un secreto, que han surgido de un sueño y permanecen en la superficie de un mundo, silenciosas y furtivas. En la "Tentación" de Lisboa, enfrente de San Antonio está sentada una de estas figuras nacidas de la locura, de su soledad, de su penitencia, de sus privaciones; una débil sonrisa ilumina ese rostro sin cuerpo, pura presencia de la inquietud que aparece como una mueca ágil. Ahora bien, esta silueta de pesadilla es a la vez sujeto y objeto de la tentación; es ella la que fascina la mirada del asceta; ambos permanecen prisioneros de una especie de interrogación especular, indefinidamente sin respuesta, en un silencio habitado solamente por el hormigueo inmundo que los rodea. El grylle ya no recuerda al hombre, bajo una forma satírica, su vocación espiritual, olvidada en la locura del deseo. Ahora es la locura convertida en Tentación; todo lo que hay de imposible, de fantástico, de inhumano, todo lo que indica la presencia insensata de algo que va contra la naturaleza, presencia inmensa que hormiguea sobre la faz de la Tierra, todo eso, precisamente, le da su extraño poder.⁶⁸

⁶⁷ *Ibid* p. 39-40.

⁶⁸ *Ibid* p. 17.



El Bosco, *Las tentaciones de San Antonio*, óleo sobre tabla de madera de roble, Museo del Prado, España, 1510–1515.

El *grylle* es la personificación de las tentaciones del deseo y el pecado, de la locura y también de la duda; en el caso de San Antonio Abad, es una duda venida de la soledad. La soledad en la que han sido puestos en suspensión los viejos vínculos que refuerzan las creencias y valores. Al suspenderlos, surge la posibilidad de interrogarse sobre su significación —con la mirada objetiva de un extranjero— y rechazar su importancia para la vida espiritual del monje, o de reafirmarlos, como en el ostracismo.

La pintura de El Bosco insiste en llevar a escena la animalidad mística del espíritu humano, que le ha sido arrebatada por los poderes sacros. La locura no es sólo castigo de Dios ni el pago por los pecados, es también el regreso de aquello que ya no puede seguir en los fondos de la represión, lo innato que insiste en rebelarse y revelarse. El loco vive como mensajero de su propia especie, dominada por el saber-poder de la Iglesia que insiste en llamar pecado a aquello que «hace del hombre un animal».

El saber del loco aparece como un saber diferente al de los comunes., ya que éste accede a lo prohibido a otros, pero que, paradójicamente, es un conocimiento de ellos también, truncado por las coerciones de la razón y la ciencia, y “este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el loco en su inocente bobería, en tanto que el

hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias –por lo mismo más inquietantes—, el loco lo abarca todo en una esfera intacta”⁶⁹.

Es aquí cuando los que creían haber alcanzado las revelaciones del mundo mediante fórmulas y tratados se ven ridiculizados por ese personaje que parecía estar por debajo de las capacidades de la razón; el loco se encuentra con ellos frente a frente y, en un idioma incomprensible —el idioma de los secretos vedados— les lanza supuestas injurias, que no son más que luces de verdad, de saber inaccesible. El loco está ahí para recordar a los hombres que sus capacidades son finitas y que son ellos lo que no han encontrado el camino. Ya sea como imagen o como saber, la locura aparece como una dimensión inaccesible al hombre medieval, consecuencia de sus contenciones.

El loco es un sujeto de la soledad, condicionado a vivir apartado de los otros por su extrañeza que causa temor, repugnancia o incomprensión, con la imposibilidad de comunicar ante la insuficiencia simbólica de los otros. La soledad del loco es el lugar donde se revelan las cosas negadas a las masas, donde se comunican a unos pocos los secretos más sensibles, que, estando solos debilitan la coerción que ata el espíritu individual. El loco se ha convertido en el portador de una enigmática razón que delimita su unicidad solitaria, su absorto andar por el mundo sin interlocutores, sin la posibilidad de la compañía de otro. Para Foucault la “locura era esta renuncia al mundo, locura el abandono total a la voluntad oscura de Dios, locura esta búsqueda de la que se desconoce el fin”⁷⁰. Locura es la soledad definitiva, irrevocable.

A pesar del tránsito infinito hacia donde no se sabe, durante el Renacimiento la locura sale de la esfera de la fascinación de la imagen y sus bestialidades místicas, para ser cada vez más alineada al eje de la sabiduría, donde «vendrá a demostrar»

⁶⁹ *Ibid* p. 41.

⁷⁰ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2019, p. 21

la hilarante equivocación de los científicos, pensadores, gobernantes y todos esos sujetos de la razón real:

Bajo la influencia principal del pensamiento cristiano, queda conjurado el gran peligro que el siglo XV había visto crecer. La locura no es una potencia sorda que hace estallar el mundo y revela fantásticos prestigios; en el crepúsculo de los tiempos, no revela las violencias de la bestialidad ni la gran lucha del saber y la prohibición. (...) La locura se convierte en una de las formas mismas de la razón. Se integra a ella, constituyendo sea una de sus formas secretas, sea uno de los momentos de su manifestación, sea una forma paradójica en la cual puede tomar conciencia de sí misma. De todas maneras, la locura no conserva sentido y valor más que en el campo mismo de la razón. (...) La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella. Y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era, para ella, su fuerza viva y secreta.⁷¹

La locura viene a despojar las vendas de la razón, porque, como propone Cassirer, la razón no es una; la locura es el recordatorio de la variedad simbólica de la razón. Este acto de crítica de la razón es un acto solitario, donde el loco sublevado lucha con los poderes hegemónicos (Iglesia, Ciencia, Moral). Por una parte, el demente es recipiente de demonios, un condenado a pagar el pecado, chivo expiatorio de los males de su pueblo, amuleto de los ricos o tentador de los devotos de Dios; por otra, es la razón crítica del dispositivo de la Iglesia-Reino-Ciencia.

En ambos sentidos el loco existe en soledad, pues las compañías de que pueda ser provisto son débiles, ausentes, efímeras. Quizá alguno corra con la suerte de ser cuidado por su familia y los vecinos, o ser llevado a alguno de esos pueblos o santuarios donde se los recibe, pero la soledad será irreductible, pues su lenguaje —puente con el mundo y las cosas— lo conecta a otro lugar. En la imposibilidad lingüística de comunicarse con otros, carece de compañías sustanciales, él habita un mundo del que los otros han sido expulsados desde la represión; como una metáfora de la expulsión del Paraíso, el loco es un mensajero del Edén perdido, sus palabras llenas de revelaciones divinas son balbuceos en el mundo profano.

La locura es una forma de la soledad, legitimada por mandato de otro, pero, posibilitada por una condición individual que mantiene al sujeto en una doble soledad. El loco es aquel que llega del mundo místico-divino al terrenal-profano y lo

⁷¹ *Ibid* pp. 59-62.

habita en soledad; el monje es el que busca dejar el terrenal-profano para entrar al místico-sagrado, mediante la soledad. La soledad rompe con la superficialidad del mundo, con lo «corrupto de los hombres» —como en el ostracismo. El loco es solitario porque está más allá, su condición es sagrada y reveladora. El monje asceta, busca, por el ejercicio de la soledad, llegar a donde el loco, viviendo en el apartamiento del desierto —la tradición de los Padres del Yermo y las Madres del Desierto. La soledad se vuelve un camino hacia lo desconocido y elevado; hacia la lucidez. Aparece en la Edad Media como una práctica que conduce y mantiene «la mejoría del hombre», que, en la taxonomía, sería una soledad religiosa y mística. Ya sea en el mar o en el desierto, lugares de un abandono enigmático, los solitarios buscan el camino del encuentro espiritual.

Aunque no tardará en ser modificada. El loco, capturado por el nuevo saber-poder, cambiará su posición, llevado al campo de la medicina moderna y el nacimiento de la clínica:

La locura es el gran engañoso de las estructuras tragicómicas de la literatura preclásica. (...) Ahora ha atracado entre las cosas y la gente. Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital. Apenas ha transcurrido más de un siglo desde el auge de las barquillas locas, cuando se ve aparecer el tema literario del “hospital de locos”.⁷²

En el nuevo dispositivo de la clínica, la locura será extraída de los espacios que solía habitar para ser internada, donde se le clasificará en términos de lo biológico-patológico, en un mundo que “es extrañamente hospitalario para la locura. Ella está allí, en medio de las cosas y de los hombres, signo irónico que confunde las señales de lo quimérico y lo verdadero”⁷³. Encerrada en los hospitales perderá su crítica y su potencialidad simbólica, anunciando el desplazamiento de la experiencia de la soledad y sus consecuencias transformativas.

⁷² *Ibid* p. 71-73.

⁷³ *Ibid* p. 75.

1.5 Modernidad: melancolía y psiquismo

La Modernidad ha sido vista como la época del esplendor del artista y del pensador individualistas; sujetos que han renunciado a los lazos del dogmatismo religioso y se proponen una «vida libre», donde su obra sondea la dimensión de una reflexión casi trágica sobre el hombre desprovisto de dirección en un mundo nuevo. Será su disposición trágica y crítica la que defina al artista y pensador moderno como esencialmente melancólico: herido a un grado incurable, se comporta como un doliente incomprendido por su época, que lo señala y lo orilla a vivir solitario.

A pesar de que la forma o experiencia melancólica se muestre como novedosa en la época moderna, tiene antecedentes rastreables hasta la Antigüedad griega, pasando por el pensamiento médico de Hipócrates (Isla de Cos, 460 a.C – Tesalia, 370 a.C) y de Galeno (Pérgamo, 129 – Roma, 201/216):

Desde que Hipócrates en el siglo V a.C. describiera por primera vez en sus Aforismos la sintomatología patológica del exceso de un humor en el cuerpo humano, se ha dado en el imaginario de Occidente una serie de tipologías temperamentales que encuentran sus raíces en las entrañas y sus respectivos flujos. (...) No existe en Hipócrates una teoría de los temperamentos, de los tipos psicológicos; empero, sí existe (...) un pequeño aforismo atribuido al médico de Coz que vincula uno de los cuatro humores de la doctrina humoralista, en este caso la bilis negra (melancholia), con determinados estados de ánimo, específicamente el temor y la tristeza. Así, este humor melancólico (...) se convirtió en el motor de la posterior teoría galénica de los tipos temperamentales, donde cada hombre se caracteriza por un superávit natural de algún humor corporal que los dispone anímicamente, y también del planteamiento en torno al hombre de genio y la melancolía que se atribuye a Aristóteles.⁷⁴

En la antigua medicina griega la melancolía se identifica con el influjo de una sustancia, la bilis negra —también llamada *melan*—, que influye en el ánimo de aquel que la porta, volviéndolo desapegado, desconfiado, disperso, triste. Así, en un primer momento tenemos a la melancolía como una sustancia del cuerpo orgánico tratada como enfermedad.

⁷⁴ De Freitas, Juan Horacio. *Melancolía y Flema. (Consideraciones humoralistas en torno a la noción de melancolía en “El origen del Trauerspiel alemán” de Walter Benjamin)*, Madrid, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Universidad Complutense de Madrid (UCM), 2013, sin número de página.

Aristóteles (Estagira, 384 a.C – Calcis, 322 a.C) elabora su propia concepción de la melancolía, donde, contrariamente a Hipócrates y Galeno, la ve no como una afección, sino como una condición excepcional ligada al genio del melancólico. Así, se pregunta “¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?”⁷⁵, con lo que nos lleva a ver al melancólico como aquél con «una mejora en su organismo».

Según Aristóteles, el origen de la *atrabilis* se encuentra en relación con el vino, ya que ambos tienen la cualidad de alterar el carácter: “al ser variable la acción de la bilis negra, son variables los melancólicos, porque la bilis negra se pone muy caliente y muy fría. Y puesto que determina el carácter (...), así, como el vino introducido en el cuerpo en cantidad mayor o menor, hace personas de tal o cual carácter”⁷⁶. El melancólico puede estar muy tranquilo o muy perturbado, transitar entre los polos de acuerdo a la temperatura en que la bilis actúe en su cuerpo, aunque eso no evitará que “la melancolía [venga] a relacionarse en el *Problema XXX* con la lucidez, la excepcionalidad y la sensibilidad adquiriendo un contenido nuevo y positivo, donde fue posible reconocer y explicar a la vez el fenómeno del “hombre genial””⁷⁷.

Durante la Edad Media los estoicos discutieron la concepción aristotélica de la melancolía. Conocidos por su concepción del equilibrio ante los excesos, verán en la melancolía una perturbación de la razón y la prudencia. Cuando para Aristóteles el melancólico podría ser un genio *per se*, para los estoicos “un hombre sabio no podía sucumbir a ninguna clase de manía, ya que “la sabiduría y la locura eran

⁷⁵ Aristóteles. *El hombre de genio y la melancolía. (problema XXX)*, Barcelona, Acantilado, 2007. p. 79.

⁷⁶ De Freitas, Juan Horacio. *Melancolía y Flema. (Consideraciones humoristas en torno a la noción de melancolía en “El origen del Trauerspiel alemán” de Walter Benjamin)*, Madrid, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Universidad Complutense de Madrid (UCM), 2013, párrafo 26.

⁷⁷ *Ibid* párrafo 35.

mutuamente excluyentes: hasta el punto de que todo el que no fuera sabio se le podía calificar de “loco”⁷⁸. Para no caer en la trampa de la melancolía, los estoicos proponían la *apatheia*, un estado mental libre de perturbaciones.

También existió la creencia popular de que la melancolía era producto de una influencia de los astros, como se describiera en la iconografía del Medioevo, donde estuvo ligada a Saturno (Cronos para los griegos), un dios concebido como frío y áspero, que fue personalizado así, por un lado, por “Cronos, el dios griego castrado, el exiliado, el que se devoraba a sus hijos (aquel que se devora todo lo *posible*), pero también (...) era el dios que regía el universo cuando no había advenido la degeneración que el mismo Hesíodo denominó *Edad de hierro* en *Los trabajos y los días* y en los que los hombres se mataban sin clemencia(...); por otro lado, era el dios latino Saturno, más benigno que el griego, deidad antiquísima que se asociaba con las labores de la tierra”⁷⁹. A dicho dios se encomendaron como hijos aquellos que eran tristes, cansados y solitarios, y que, al igual que él, tenían una afinidad por el pensamiento, suscribiendo una semejanza entre el microcosmos y el macrocosmos –“acuerdo, orden y simetría entre el mundo terrestre y el mundo celestial, influjo mutuo y constante entre los objetos”⁸⁰.

De las anteriores representaciones, al final del Medioevo se conjugará la creencia popular del melancólico como un ser sabio, triste e indiferente a los sucesos del mundo cotidiano, ensimismado en sus propios diálogos, que destaca por su claridad. Dicha mezcla conduce a un obstáculo en el acercamiento a la riqueza conceptual de la melancolía, que no es del todo el hombre triste, ni tampoco el hombre creativo o apático.

Durante el Renacimiento se dará pie a un proceso de resignificación de la melancolía paralelo al de la institucionalización del estudio psicológico y de la clínica. Ya que los estoicos deslizaron el sentido de la melancolía de la genialidad

⁷⁸ *Ibid* párrafo 36.

⁷⁹ Gallego Franco, Santiago. *El esplendor del dolor: La melancolía en el albor de la modernidad*, Medellín–Colombia, Escritos, Vol. 18 No. 41 (julio- diciembre), 2010, p. 289.

⁸⁰ *Ibid* p. 291.

aristotélica a la locura medieval, será en un fuerte vínculo con ésta última que sea tratada en la nueva ciencia médica:

En el siglo XVI hubo, pues, una complementariedad entre la ciencia médica y la demonología; hubo un esplendor del dolor en la medida en que la melancolía pudo ser elogiada y criticada, defendida y censurada. Estuvo asociada con la genialidad, con el pecado, con la salvación, con los monjes, los libertinos, las cortes, los enamorados, los astros, los géometras, los poetas, los pintores. Asociada con Dios y con el diablo.⁸¹

Lo que condujo a un rechazo general de los melancólicos. Siendo parte del grupo de los excluidos, se extiende el discurso del “melancólico como sinónimo de loco: el que nada tiene para decir porque su juicio está corrompido”⁸², aunque esto no acabará con el acento de extraordinaria sensibilidad y lucidez que se les atribuyó desde Aristóteles:

Lo cierto es que en adelante la luminosidad sombría de la melancolía será entendida de dos modos distintos, y así la escinde Kant, por ejemplo. Por un lado, la melancolía como patología, y, por el otro, como potencia positiva (potencia estética y moral). La primera estará recluida completamente en el cuarto oscuro de la insania y los galenos más importantes la tratarán en los asilos y manicomios hasta que reaparezca en la mitología médica bajo los sutiles conceptos de yo—inconsciente—culpa—complejo—etcétera, y se convierta en el sino distintivo de nuestra época. Esto en cuanto a lo médico. La segunda, en lo social, será el signo evidente de una sensibilidad superior; en otras palabras: será un canto de sirena tentando al esnobismo (cf. Gallego).⁸³

En el renovado interés por el melancólico, serán varias las metáforas para describirlo (el lenguaje en relación con la mitopoyésis y la metáfora):

Alguno dirá que el melancólico es un desterrado, otro dirá que siente nostalgia de un país desconocido, otro comparará su situación con la más cruenta guerra civil. Huarte, haciendo uso de su analogía bucólica, dirá que el melancólico es como las cabras, que andan en las alturas, y Burton no se queda corto diciendo que “aunque lleven la compañía que quieran, “la flecha mortal hiere su costado”, como un ciervo que ha sido alcanzado, ya corra, vaya, descanse con el rebaño o solo, la pena continúa [...]”, y que la melancolía es molesta e inofensiva como el ladrido constante de un perro labrador, y también que es como un caballo salvaje: siempre atento, siempre molesto, siempre dispuesto a cocear. El mismo Burton se decide luego por la imagen entomológica para precisar el sino del melancólico diciendo que su mente se parece al hombre que ha sido picado por pulgas y no puede dormir, o que posee un cerebro como un mosquito: desesperado, temerario y descuidado. En términos botánicos dirá que es una maleza, y

⁸¹ Gallego Franco, Santiago. *El esplendor del dolor: La melancolía en el albor de la modernidad*, Medellín-Colombia, Escritos, Vol. 18 No. 41, (julio-diciembre), 2010, p. 309.

⁸² *Ibid* p. 313.

⁸³ *Ibid*

en términos náuticos, un naufragio y un océano de desdicha. Añadirá, para terminar que la melancolía hace al hombre “[como un barco que carece de piloto [y que] debe chocar necesariamente con la primera roca o con las arenas y sufrir un naufragio”⁸⁴

Se le compara con animales inquietos, con la ausencia de control o un vaciamiento del sujeto que queda fuera de sí, y, especialmente, con una herida, pulsión fatalista o falta fundamental de algo; con una especie de sufrimiento propio del individuo que va más allá de lo corpóreo y que, por condición singular, se extiende hasta lo recóndito de su ser, lo abarca y lo define; lo que hará que en la clínica ya no sea considerada un efecto de jugos biológicos o una influencia de los astros.

Rotos los marcos que la Antigüedad y el Medioevo pusieron a la *melan*, hubo un flujo de semántica en torno a ella que la estatizó como un humor-estado anímico al que todos podían estar expuestos, y que no excluía viciosos y virtuosos, lo que permitirá hablar del acceso a un “*ethos* del melancólico que lo distinguirá del hombre corriente; será, por así decirlo, normalmente anormal”⁸⁵. Regularmente ese *ethos* se atribuyó a los artistas y pensadores modernos, que solían actuar constantemente afligidos y excéntricos, pero también encajaban los religiosos que se paseaban agachados, con los ojos hundidos y hablando consigo mismos.

La entrada a los albores de la Modernidad trasladará el interés sobre *cómo se ve* el melancólico al *qué piensa o siente* y será ligado al amor —que no es nuevo, cuando en el pasado el exceso amoroso fue visto también como locura, pues “el amor engañado en su exceso, (...) no tiene otra salida que la demencia”.⁸⁶ Es en el amor donde se ubica ahora el impulso de la estructura melancólica, pero ¿amor de qué o qué tipo de amor? ¿A dónde se dirige ese amor? Aquí es que entra uno de los estudios más relevantes de la ciencia médica *psi*, que hizo de la melancolía su propio objeto de estudio: el psicoanálisis.

⁸⁴ *Ibid* p. 318.

⁸⁵ *Ibid* p. 296.

⁸⁶ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.

Para que el psicoanálisis llegara a encontrarse con la melancolía en el ámbito de la clínica, hubo antes que internarla allí, y quien se encargó de ello fue la psiquiatría. Cuando las miradas médicas pasaron a ver las diferencias, ya no como designación divina o efecto de sustancias, sino como desviaciones del orden racional-funcional normal, los clínicos del siglo XIX encontraron “que algunas tristezas extremadas podían ser a un tiempo manifestación sintomática y origen de otros nuevos síntomas, anticipando la idea de una ““adaptación”” del sujeto al malestar”⁸⁷. Los médicos no encontraban rareza en experimentar tristeza y nerviosismo, incluso los aceptaban como parte del desarrollo de la «personalidad», pero les alertaba su exceso —contraproducente para el desarrollo económico-industrial—, que los psiquiátricos explicaron como una dificultad de lo ideomotriz, un déficit del organismo que conlleva al delirio.

Por su parte, el psicoanálisis consideró que el enfrentamiento “es la madre de toda la psicopatología psicoanalítica, [e] involucra al sujeto propuesto por Freud tanto en su producción como en las maniobras dedicadas a resolverlo. Más aún: privilegia a este como su modo genuino de expresión”⁸⁸. No será en la falla psicoorgánica, sino en la elaboración psíquica de un malestar devenido del conflicto, donde la clínica psicoanalítica busque el entendimiento de la *melancholie*. Dicho conflicto viene de la pérdida del objeto amado y la pulsión que decayó ante tal extravío, donde el melancólico desea tanto el objeto que ya no tiene, que para acabar con su dolor «el objeto debe morir».

Otra vía que se propone para resolver el conflicto es el cansancio: cuando el sujeto se agote del martirio, terminará renunciando a él. El agotamiento puede llevarlo a romper con lo perdido y conducir el deseo a otra dirección, o bien, a agotarse y renunciar a cualquier otro deseo, lo que se traduce en el suicidio, del que han sido devotos varios melancólicos de la Modernidad.

⁸⁷ Ferrández, Francisco. *La melancolía, una pasión inútil*, España, Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2007, Vol. XXVII, No. 99, p. 172.

⁸⁸ *Ibid* p. 174.

Lo que ya no se tiene ni se tendrá (¿acaso fue o era posible?) es un significante: vivencias y planes, crianzas y dirigencias, promesas y anhelos. De ahí viene que los intelectuales y artistas modernos se reconocieran como extraviados en un mundo naciente. Esta no-correspondencia, la falla de la semejanza arcaica entre el macro y el microcosmos, la lejanía entre el interior y el exterior, se vive entonces como una soledad. La soledad melancólica se vuelve una característica de las sensibilidades artísticas de la modernidad y, a pesar de que se curaría renunciando a la identificación con su objeto perdido, el melancólico no acepta dicho vínculo como psíquico, sino como una vivencia espiritual profunda, que los diferencia de aquellos que “han perturbado todas las necesidades simples y profundas, por las que la vida se renueva. Pero que cada uno, *por sí mismo* ⁸⁹, puede aclararlas y vivirlas con claridad. Si no todos, al menos el hombre de soledad. A él se le concede reconocer que todo es belleza”⁹⁰.

La musa que inspira la capacidad creadora de los inventores espirituales de la modernidad es la melancolía solitaria. Lo encontramos en personajes representativos como Rainer Maria Rilke, quien en *Cartas a un joven poeta* (1929) traza una especie de tratado de la soledad, a la cual considera el *sine qua non* del camino vivencial del poeta:

¿Cómo no había de ser difícil nuestra condición? Y si volvemos hacia la soledad, nos parece cada vez más claro que no es una cosa que podamos escoger o dejar de aceptar. Somos soledad. Podemos, es verdad, cambiar y hacer como si ella no estuviera. Pero hasta ahí. ¡Cómo sería preferible que comprendiéramos que somos soledad, sí, y partir de esa verdad⁹¹!⁹²

Rilke aconseja a un iniciado en el trabajo de la poesía sobre los aspectos del oficio, pero en ninguno insiste más que en el de la soledad. Considera que ésta es el camino al entendimiento del mundo, sobre todo el mundo interior del individuo. Su insistencia se apareja a las inquietudes de la época, ya que para el siglo XX la

⁸⁹ Las cursivas son mías.

⁹⁰ Rilke, Rainer Maria. *Cartas a un joven poeta*, México, La Nave de los Locos, 1985, p. 31.

⁹¹ Las cursivas son mías.

⁹² Rilke, Rainer Maria. *Cartas a un joven poeta*, México, La Nave de los Locos, 1985, p. 53.

atención estaba bastante concentrada en el individuo; había quedado atrás el predominio de la naturaleza y Dios:

Intente decir, como si usted fuera el primer hombre, aquello que usted ve, vive, ama pierde. (...) Huya de los grandes temas, escoja los que la cotidianidad ofrece. Diga sus tristezas y deseos, los pensamientos que lleguen a su cabeza, su fe en una belleza. Diga todo esto con una sinceridad íntima, tranquila y humilde. Use para expresarse las cosas que lo rodeen; las imágenes de sus sueños, los objetos de sus recuerdos. Si su cotidianidad le parece pobre, no la culpe. Cúlpele a sí mismo de no ser lo suficiente poeta para encontrar sus riquezas (...) Aún si estuviera en una prisión donde los muros acallaran todos los ruidos del mundo, ¿no podría recurrir a su infancia, esa preciosa, esa imperial riqueza, ese tesoro de recuerdos? (...) Se fortalecerá su personalidad, su soledad se poblará y se convertirá en una morada en las horas inciertas del día, cerrada a los ruidos del mundo. (...) Porque el creador debe ser un universo para sí mismo, hallar todo en sí y en el fragmento de la Naturaleza a la que él está unido.⁹³

Para el poeta, el origen de la creación poética se halla en el individuo solitario. Si no fuera suficiente con su individualidad por hallarse apartado, —como metáfora ocupa la prisión y recuerdo *Una partida de ajedrez* (2014) de Stefan Zweig (Viena, 1881 – Río de Janeiro, 1942), donde se lleva a cabo dicha autosuficiencia «hasta la locura»—, podrá recurrir a la infancia y a los recuerdos. Caso psicoanalítico es lo de volver a la infancia y los recuerdos: volver a lo significativo. ¿Esta sugerencia de Rilke no será la de un melancólico, que siente que se basta consigo mismo porque mantiene latente el vínculo con lo perdido?

Las cartas continúan con el énfasis en la soledad:

Las obras de arte son de una soledad infinita (...). El desarrollo natural de su vida interior le conducirá lentamente, con el tiempo, a otro estado de conocimiento. Deje a sus juicios su propio desarrollo, silencioso. No lo contraríe, porque como todo progreso, debe venir de lo profundo de su ser y no puede sufrir presión ni apresuramiento. (...) Hace falta que usted deje a cada impresión, a cada germen de sentimiento, madurar en usted, en la obscuridad, en lo inexpresable, en el inconsciente, en esas regiones vedadas al entendimiento.⁹⁴

Para el autor, la vida interior progresa cuando fluye sin coerciones, sin insistencias: en el ejercicio de la soledad, donde uno se libera y realiza con plenitud. Pero ésta búsqueda de progreso interior en sí mismo no es una renuncia a la pertenencia a

⁹³ *Ibid* p. 16-18.

⁹⁴ *Ibid* p. 24-25.

algo mayor, a fuerzas generales, pues al final “el hombre de soledad es una cosa sumisa a las leyes profundas de la vida”⁹⁵: la soledad no rompe con los vínculos, los intensifica. En ella el individuo potencia su voluntad para el crecimiento:

La soledad es una: por esencia grande, y una carga pesada. (...) Los hombres tienen soluciones fáciles para todas las cosas convencionales; las más fáciles de las soluciones fáciles. Es claro, por lo tanto, que debemos buscar lo difícil. (...) Cada ser se desarrolla y defiende según su capacidad y saca de sí mismo esa forma única que es su ser; a todo precio, contra todo obstáculo. (...) Es bueno estar solo porque la soledad es difícil. Que una cosa sea difícil debe ser una razón más pura sostenernos.

La búsqueda de vastedad en uno mismo fue reconocida con anterioridad como un camino sublime por Jean-Jacques Rousseau (Ginebra, 1712 – Ermenonville, 1778) en *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1782), referente ineludible para comprender la melancolía solitaria. En ellas, el autor relata la reelaboración de su pérdida hasta asumir que estar sin lo que ya no tiene es un estado de bienestar, donde en soledad, sin las viejas compañías, se permite ahondar en la profundidad de la vida.

Desde su pelea con otros pensadores de la época como Voltaire, Rousseau fue señalado, perseguido y excluido. Por ello, durante los siguientes años habrá de reflexionar sobre la vida solitaria y las habilidades del espíritu que ésta encausa y se dará cuenta que en el apartamiento «su ser se desarrolla naturalmente»:

En esta desocupación del cuerpo mi alma sigue activa, aún produce sentimientos, pensamientos, y su vida interna y moral parece incluso haberse acrecido con la muerte de todo interés terreno y temporal. (...) Esas horas de soledad y meditación son las únicas del día en que soy yo plenamente y para mí sin distracción ni obstáculo, y en que verdaderamente puedo decir que soy lo que la naturaleza ha querido. (...) El hábito de recogerme en mí mismo me hizo perder al fin el sentimiento y casi el recuerdo de mis males.⁹⁶

El filósofo atravesó un duelo por el *status* perdido, por su antigua forma de estar en el mundo como pensador establecido, legitimado, escuchado; se entristeció y enfureció tal cual melancólico que se niega a renunciar al objeto amado. Mientras

⁹⁵ *Ibid* p. 41.

⁹⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *Las ensoñaciones del paseante solitario*, España, Alianza, 1998, pp. 34-37.

se lamentaba por el pasado extraviado, fue descubriendo otra dimensión de la vida, enriquecida y escondida. Con ellos, Rousseau melancólico ve en la soledad la entrada a un mundo auténtico, tanto así que “la meditación en el retiro, el estudio de la naturaleza, la contemplación del universo fuerzan a un solitario a lanzarse incesantemente hacia el autor de las cosas y a buscar con su dulce quietud el fin de todo cuanto ve y la causa de todo cuanto siente”⁹⁷, experimentando la excepcionalidad de la ensoñación:

La ensoñación me relaja y me divierte, la reflexión me fatiga y me entristece. Pensar fue siempre para mí una ocupación penosa y sin encanto. A veces mis ensoñaciones terminan en meditación, pero mis meditaciones terminan con mayor frecuencia en ensoñación, y durante estos extravíos mi alma vaga y planea sobre el universo en alas de la imaginación, en éxtasis que superan a cualquier otro goce.⁹⁸

La ensoñación del solitario lo motiva a la indagación, desde la inmediatez de las cosas hasta su extensión e inalcanzabilidad. Rasca la superficie, como un perro buscando sus raíces, y nunca se agota, porque la potencia de su trabajo, como en el poeta, viene de sí mismo: “reducido a mí mismo, me nutro, cierto de mi propia sustancia, pero no se agota y me basto a mí mismo, aunque rumie por así decir en vacío y aunque mi imaginación exhausta y mis ideas apagadas no procuren ya alimentos a mi corazón”⁹⁹. Finalmente, la soledad lo ha abierto tanto al mundo que ignoraba y que es fuente de las maravillas, que ha provocado en él sentimientos tan hondos como el amor: “el gusto por la soledad y la contemplación nació en mi corazón con los sentimientos expansivos y tiernos hechos para ser su alimento. El tumulto y el ruido los oprimen y ahogan, la calma y la paz los reaniman y exaltan. Necesito recogerme para amar”¹⁰⁰.

Rilke y Rousseau, melancólicos de un mundo «arruinado» e ignorado por el común de los hombres, encontraron en la soledad una manera de vivir, donde las mentiras son deshechas, apareciendo el camino hacia la vida original. Así, el

⁹⁷ *Ibid* p. 51.

⁹⁸ *Ibid* p. 108.

⁹⁹ *Ibid* p. 125.

¹⁰⁰ *Ibid* p. 148.

regocijo que encontraron en la soledad quizá sea el de un organismo reconectando con su parte natural —como el loco con el mundo primigenio— a la que insistentemente «el mundo racional» intenta reprimir.

La mirada psiquiátrica ve en la soledad melancólica una falla orgánica, la psicoanalítica una relación de deseo y la poético-filosófica un acceso a un mundo más sensible y auténtico. Las tres coinciden en que es una extraordinariedad. La melancolía, como las anteriores experiencias de la soledad, reviste al sujeto de una distinción y lo coloca en una exclusión que lo incluye desde otro lugar, ya sea como paciente o como genio. En la melancolía moderna se da, taxonómicamente, una soledad ética. Aunque, con el tiempo, la disposición a la melancolía en la Modernidad se irá extendiendo hasta volverse un aura de masa, lo que Roger Bartra (Ciudad de México, 1942) considera que puede deberse a la pérdida del viejo mundo y a la volatilidad del mundo moderno que se esparce en fragmentos:

Es un misterio la presencia generalizada de tristezas, tedios, melancolías y locuras, todas ellas expresiones que contradicen las fuerzas dominantes de la modernidad, que tienden a establecer la hegemonía de la eficiencia, la claridad y la racionalidad. Por supuesto, las tendencias irracionales son muchas veces una expresión del sufrimiento que provoca la llegada de lo nuevo y la pérdida de lo viejo. Anuncian un mundo plagado por la incomunicación. Pero hay algo más, las melancolías y tristezas son también expresiones del dolor que provoca vivir en un mundo fracturado e incoherente.¹⁰¹

Al cabo, el personaje principal de la melancolía en el nuevo mundo será el hombre moderno mismo, que se construye por la pérdida del viejo mundo y su recuerdo insistente. «Se siente solo» en el nuevo escenario, pero, a diferencia de los anteriores melancólicos, no podrá ejercitarse en esa soledad. El ritmo del nuevo mundo lo hostiga a moverse al mismo compás y en el mismo lugar que los otros. No habrá tiempo de apartarse en un momento de introspección y lejanía. Quizá para algunos sea posible ejercitar su espíritu en soledad, si escapan al discurso de su sociedad, como Rousseau, quien además anunciaba ya la vorágine moderna. Con ellos, podrá reservarse el «prestigio de sus antecesores».

¹⁰¹ Bartra, Roger. *La melancolía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 8.

En lo general, la mente del hombre moderno melancólico, “una cárcel donde se queman y se corrompen”¹⁰², se reflejará en las ciudades modernas, un entorno de afecciones que aprisiona a los individuos en un aislamiento de sufrimiento que no conduce a la autenticidad de la soledad arcaica. Con los avances de la Modernidad, la auténtica y distintiva experiencia de la soledad es confundida y desplazada por una falsa soledad. La distanciamiento que impone el *logos* moderno exponencia el aislamiento y los soliloquios, pero no por la búsqueda de la soledad, sino porque las condiciones materiales, especialmente, lo provocan inevitablemente.

El desarrollo industrial y tecnológico erosiona las cercanías, de manera que los sujetos se sienten y están solos sin el propósito de sentirlo y estarlo, y sin por ello, entrar en una vía sustancialmente transformativa, sino en un obligado *impasse*. Los marcos distintivos de la soledad, vistos en las experiencias hasta aquí recorridas, son suprimidos por aislamientos estériles y masificados, que conducen a una confusión simbólica muy difundida entre el aislamiento de la soledad y cualquier otro aislamiento. El reconocimiento del trabajo y la existencia solitaria encontrados en el ostracismo-extranjería, la locura-misticismo y la melancolía-divergencia psíquica se ven opacados, e incluso negados, por la «masificación colateral» de las lejanías entre individuos en la Modernidad. Incluso la atención y rigurosidad en el uso de la palabra se pierde, denotando ese acto de crisis social que, como apunta Octavio Paz, se da inicialmente en el lenguaje. Esta confusión es la que prevalece entre soledad y desolación hasta el siglo XXI, y para la cual, antes de abordarla, es necesario plantear los procesos que provocaron dicha confusión: la Modernidad y el Individualismo.

¹⁰² *Ibid* pp. 31-32.

Capítulo 2 Modernidad e Individualismo

Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones.

Marshall Berman

La individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo.

Georg Simmel

En este capítulo me interesa abordar la gestación de dos procesos determinantes para el escenario de la segunda revolución individualista y el sentido de la desolación: la Modernidad y el Individualismo. Dichas categorías están muy presentes en las teorías sociales modernas y contemporáneas como horizontes desde donde se estudian los síntomas y reacomodos de las estructuras de la vida social en los últimos cuatro siglos.

Considero que en el avance del proceso dialógico entre Modernidad e Individualismo ocurre un quiebre importante en la significación de la soledad como la hemos comprendido en las épocas anteriores: una experiencia contextual de ausencia, distancia o debilitamiento de los vínculos de compañía que lleva a una transformación interior o espiritual, que contribuye al equilibrio entre la vida individual y la vida colectiva; y, como se le ha difundido desde la segunda mitad del siglo XX: una experiencia masificada, relacionada con sensaciones de abandono, desprotección, desesperación e incertidumbres extremas, que obstaculizan o reprimen el desarrollo interior y el de la vida colectiva, a la que propongo estudiar como desolación.

Son diversos los autores que se han dedicado al estudio de la Modernidad y del Individualismo. Para este capítulo retomaré las miradas de Marshall Berman y de Georg Simmel. El primero, apoyado en la Literatura, repasa el inicio de la Modernidad con elementos críticos y renovadores para la clásica visión sobre ésta. El segundo, considerado un “clásico tardío” de la sociología y de la teoría social, fue pionero en el estudio del Individualismo y sus implicaciones en la más nimia

actividad humana. Ambos nos dan elementos para dibujar un inicio moderno-individualista crítico, notando los ajustes que darán paso a ese deslizamiento de la experiencia de la soledad por el sentido de la desolación.

2.1 La experiencia de la Modernidad

La Modernidad ha sido objeto de innumerables estudios, críticas, descripciones y elaboraciones artístico-literarias. Ha sido la Musa o el Amo de los más distinguidos creadores e investigadores de los últimos tres siglos. Definida como época, ideal, proceso, dimensión, fenómeno, estructura, acontecimiento, etcétera, la Modernidad ha destacado por los extraordinarios y radicales cambios que el mundo y la vida han tenido desde sus inicios, de manera que, en las relaciones complejas de la Modernidad y sus hijos, la vida continúa constituyéndose sorpresivamente.

Para Marshall Berman, la Modernidad ha podido metamorfosear tan radicalmente los supuestos de la sociedad gracias a su esencia de «destrucción innovadora» capaz de extenderse por todas partes y tiempos:

Hay una forma de experiencia vital (...) que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la "modernidad". Ser moderno es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, "todo lo sólido se desvanece en el aire".¹⁰³

Inicialmente Berman divide la Modernidad en tres etapas:

- Primera fase: Inicios del siglo XVI y finales del siglo XVIII, donde las personas comienzan a identificar que viven en una nueva época, pero todavía no cuentan con un vocabulario para nombrarla.

¹⁰³ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 1.

- Segunda fase: Olas revolucionarias de 1790, donde se crea un público auténticamente moderno; motivado por el ambiente de insurrección, toma una actitud de cambio radical en las tradiciones y actividades cotidianas. Aquí Berman reconoce la aparición de los sentidos de Modernización y Modernismo y su consecuente dialéctica.
- Tercera fase: Siglo XX, donde el proceso de modernización se acelera, expandiéndose a los más remotos lugares, desligado de la visión modernista. Para Berman, en este período se da la desvinculación entre los sujetos modernos y las raíces de la Modernidad.

A la par, el autor estudia la experiencia de la Modernidad a través de dos vías: «modernización» (cambios económicos, políticos y sociales) y «modernismo» (visiones y valores), cuyas fuerzas interrelacionadas han mantenido en movimiento la gran vorágine moderna. Algunos pensadores han intentado separar modernización y modernismo, entre el olvido de las raíces y los recientes intereses donde predomina la optimización de la modernización por encima de la necesidad del modernismo. Como consecuencia, su análisis se ha vuelto escuálido y fragmentario. Por ello, para Berman es importante recuperar la mirada sobre la reciprocidad entre modernización y modernismo, que desde su desdibujamiento ha significado “la destrucción de una forma vital de espacio público, [apresurando] la desintegración de nuestro mundo en una agregación de grupos privados de interés material y espiritual, habitantes de mónadas sin ventanas, mucho más aislados de lo que necesitamos estar”¹⁰⁴, que se enmarcan en lo que considero el sentido de la desolación. Así, el volver a las modernidades iniciales puede proveernos elementos para clarificar la modernidad del presente —«se aprende mirando hacia atrás, pero se vive mirando al frente»¹⁰⁵:

Podría resultar que el retroceso fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. (...) Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica

¹⁰⁴ *Ibid* p. 24.

¹⁰⁵ Expresión atribuida a Kierkegaard.

de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades —y en los hombres y mujeres modernos— de mañana y pasado mañana.¹⁰⁶

2.1.1 Lo fáustico y lo seudofáustico

Así como de un Edipo o un Narciso, Berman encuentra en Fausto el arquetipo del hombre moderno, del que se vale para interpretar el progreso de un personaje al que terminará llamando «el Desarrollista», debido a que:

En la versión de Goethe del tema de Fausto, el sujeto y objeto de la transformación no es meramente el héroe, sino el mundo entero. El Fausto de Goethe expresa y dramatiza el proceso por el cual, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, hace su aparición un sistema mundial característicamente moderno". (...) Una de las ideas más originales y fructíferas del Fausto de Goethe es la idea de una afinidad entre el ideal cultural de autodesarrollo y el movimiento social real hacia el desarrollo económico.¹⁰⁷

Para ello, divide el proceso de Fausto en tres metamorfosis. En la primera, llamada «el Soñador», absorto en un encierro no tanto exterior como interior, Fausto está decepcionado; no siente una pasión fortuita que lo inste a vivir enérgicamente. En una escena de suma tristeza, se halla dispuesto a morir y, cuando está a punto de beber el veneno, las campanas repican y lo detienen. Es el sonido de la infancia, la evocación de los años inocentes (en la infancia nuestro contacto con el mundo es más sensible y perceptivo, la mediación de las palabras está instalándose apenas¹⁰⁸, una flor o el cielo sorprenden más por lo que son que por las descripciones que se puedan hacer sobre ellos¹⁰⁹).

Fausto siente un regreso jubiloso. Decidido a resarcir las penas del pasado, busca un proyecto con el cual apoyar realmente a sus congéneres. En su evocación deífica se le aparece el diablo, Mefisto, que dispuesto a ayudarlo le advierte sobre la destrucción que precede a la creación, así “todo lo que se ha creado hasta ahora –

¹⁰⁶ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 27.

¹⁰⁷ *Ibid* pp. 30-31.

¹⁰⁸ Podríamos decir que el atravesamiento de lo simbólico en el sujeto todavía no inhibe un contacto más constante con lo real.

¹⁰⁹ Viene a mí mente una cita muy compartida de Louise Glück (Nueva York, 1943) cuando se le anunció ganadora del Nobel de Literatura en 2020: Vemos el mundo una vez, en la infancia, el resto es memoria.

y desde luego todo lo que podría crear el en el futuro— debe ser destruido para empedrar el camino de otras creaciones. Esta es la dialéctica que el hombre moderno debe asumir para avanzar y vivir; y es la dialéctica que pronto envolverá y moverá a la Economía, el Estado y la sociedad modernos como un todo¹¹⁰. Fausto emprende su construcción de un nuevo mundo. Marcado por la velocidad, «como si poseyera la fuerza de seis yeguas», sale a su nueva aventura:

Estas aspiraciones son universalmente modernas, cualquiera sea la ideología bajo la que se produce la modernización. Universalmente modernas, también, son las presiones fáusticas para usar todas las partes de nosotros mismos, y de los demás, para impulsarnos e impulsar a los otros todo lo lejos que podamos ir¹¹¹.

La metamorfosis del soñador señala el nacimiento del hombre moderno como aquel que busca una transformación radical de los mundos exterior e interior.

En la segunda metamorfosis, «el Amante», Fausto conoce a Margarita, una mujer proveniente de una familia tradicional y abnegada a la vida de la pequeña ciudad. La vida de Margarita, que aparece como de sensibilidad e inocencia, es lo que atrae a Fausto. Influida por su relación con él, pasará de ser una «mujer ejemplar» a una desgraciada señalada con burlas y reproches. Rechazada por su pequeño mundo, su inocencia y amor se volverán histeria, desencantando a Fausto, que huye. Posteriormente Margarita es culpada y condenada al encierro, después de que su hermano muera en una riña con Fausto y su madre sea asesinada por Mefisto. En la oscuridad de la celda, pierde al hijo que esperaba y cae en la tentación de una locura autoprotectora. Así, en el apartamiento de su celda, rechaza a Fausto, al que ve como un mentiroso que nunca la amó y que sólo llegó a su vida para arruinarla.

Así, la metamorfosis de El Amante representa el encuentro del hombre que sigue el deseo del desarrollo (atractivo, sexual, desinhibido) con el mundo tradicional («inocente», cerrado); lo cual está destinado a un desenlace trágico, ya que “claramente no hay espacio para el diálogo entre un hombre abierto y un mundo

¹¹⁰ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 40.

¹¹¹ *Ibid* p. 42.

cerrado”¹¹². La destrucción precede a la creación; el nuevo hombre y el viejo mundo se enfrentan en momentos como Margarita y su comunidad, Fausto y el hermano de Margarita, Margarita y Fausto:

La gran mayoría de las personas todavía vive en «pequeños mundos» como el de Margarita, y esos mundos, como hemos visto, son bastante formidables. Sin embargo, esas pequeñas ciudades celulares comienzan a erosionarse: ante todo, a través del contacto con figuras marginales explosivas venidas de fuera —Fausto y Mefisto, rebosantes de dinero, sexualidad e ideas, son los clásicos «agitadores venidos de fuera», tan queridos por la mitología conservadora— y, lo que es más importante, a través de la implosión, provocada por el voluble desarrollo interior que sus propios hijos, como Margarita, experimentan. Su draconiana respuesta a la desviación sexual y espiritual de la joven es, de hecho, una declaración de que no se adaptarán a la voluntad de cambio de sus hijos. Los sucesores de Margarita lo entenderán: allí donde ella se quedó y murió, ellos partirán y vivirán. (...) Irónicamente, entonces, la destrucción de Margarita por el pequeño mundo resultará ser una fase crucial en la destrucción de ese pequeño mundo. Poco dispuesto o incapaz de desarrollarse junto con sus hijos, la ciudad cerrada se convertirá en una ciudad fantasma.¹¹³

Para Berman es importante recordar los finales fatídicos y considerar cuántos pueblos y pequeñas ciudades pasaron por esto para romper las fantasías— o pasados edénicos, como les llama Roger Bartra¹¹⁴— de que los viejos asentamientos fueron mejores y por lo tanto son deseables para la actualidad — como se ha puesto a los «pueblos mágicos»:

Este retrato debería grabar para siempre en nuestras mentes la crueldad y brutalidad de tantas formas de vida barridas por la modernización. Mientras recordemos la suerte corrida por Margarita, seremos inmunes a la añoranza nostálgica de los mundos perdidos¹¹⁵

La tercera metamorfosis es la de «el Desarrollista». El protagonista ya ha aceptado que la destrucción es inherente a su empresa. Como Mefisto se lo advirtió, y como lo vivió con Margarita y la pequeña ciudad, le será imposible eludir las

¹¹² *Ibid* p. 49.

¹¹³ *Ibid* p. 51.

¹¹⁴ Cuando en *La Jaula de la Melancolía* (1987), y a propósito de la búsqueda de una mexicanidad, refiere que en la identidad nacional se nos ha inculcado la creencia de que en el pasado la gran raza de broce fue gloriosa, y así los pueblos se consuelan con imaginar que sus antepasados vivieron épocas mejores, ignorando el matiz trágico o dificultoso de cada época. Así podemos pensar que algunos detractores de la modernidad o de las grandes ciudades piensan en los pequeños y viejos pueblos como sitios mejores: un paraíso perdido que causa gran añoranza.

¹¹⁵ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 52.

consecuencias fatídicas de sus decisiones. Es cuando Fausto, el hombre moderno, entra a la madurez de su personaje:

Ahora, en su última encarnación, conecta sus impulsos personales con las fuerzas económicas, sociales y políticas que mueven el mundo; aprende a construir y destruir. Expande el horizonte de ser, de la vida privada a la pública, del intimismo al activismo, de la comunión a la organización. Enfrenta todos sus poderes con la naturaleza y la sociedad; lucha por cambiar no sólo su propia vida, sino también la de los demás. Ahora encuentra el medio para actuar eficazmente contra el mundo feudal y patriarcal: construir un entorno social radicalmente nuevo que vaciará de contenido el viejo mundo antiguo o lo destruirá.¹¹⁶

Desde los últimos sucesos, Fausto y Mefisto se encuentran desanimados y, en la contemplación del mar y su fuerza, Fausto reconoce la grandeza del cuerpo de agua que «siempre ha sido» así. Fausto se cuestiona: “¿por qué han de permitir los hombres que las cosas sigan siendo como han sido siempre? ¿No es ya hora de que la humanidad se imponga a la tiránica arrogancia de la naturaleza, para hacer frente a las fuerzas naturales en nombre del «espíritu libre que protege todos los derechos»? (...) es ultrajante que, a pesar de la enorme energía desplegada por el mar, éste sólo se agita de acá para allá, incesantemente, «¡y nada se consigue!»”¹¹⁷.

Se imagina los proyectos que podría ejecutar utilizando a favor el mar y el vasto territorio que lo rodea: canales de transporte marino, vías mercantiles, industrias impulsadas por la fuerza del mar, ganadería y agricultura vigorosas, villas edificadas alrededor de estos grandes negocios y una vida próspera para todos sus habitantes. Fausto ya no piensa en las yeguas, es con la gran fuerza del mar con la que quiere mover el mundo. En la nueva empresa, el protagonista se consumará como el gran personaje transformador del mundo: “será un demoledor y creador consumado, la figura oscura y profundamente ambigua que nuestra era ha llamado el «Desarrollista»”¹¹⁸.

En un intercambio con el emperador, Fausto consigue la concesión sobre el terreno. Ordena a sus capataces seducir, obligar o convencer por cualquier medio a las

¹¹⁶ *Ibid* p. 53.

¹¹⁷ *Ibid* p. 53-54.

¹¹⁸ *Ibid* p. 55.

personas para que se sumen a los trabajos arduos de cada día. El panorama se transforma en un incesante trajín de obreros y al poco tiempo llegan nuevos habitantes, emigrantes y refugiados, muy entusiasmados por sumarse al proyecto fáustico:

Se han reunido para formar un nuevo tipo de comunidad: una comunidad que no se basa en la represión de la libre individualidad para mantener un sistema social cerrado, sino en la libre constructiva en común para protegerlos recursos colectivos que permitan a cada individuo llegar a ser tätig—frei. (...) Así, el proceso del desarrollo económico y social genera nuevos modos de autodesarrollo, un ideal para los hombres y mujeres que pueden crecer en el emergente mundo nuevo. Finalmente, también, ofrece un hogar para el propio desarrollista.¹¹⁹

Inicialmente, el proyecto se verá turbado por algunos obstáculos, entre los que destaca una pareja de ancianos que viven en los terrenos y que se niega a irse. Fausto ordena a Mefisto y a sus hombres que hagan lo necesario para quitarlos del lugar, encarnando “el tipo de mal característicamente moderno: indirecto, impersonal, mediatizado por organizaciones complejas y papeles institucionales¹²⁰. Mefisto cumple y cuando Fausto le pregunta cómo lo hizo, éste le responde lo evidente: asesinó a los ancianos y la casa fue quemada. El protagonista queda impactado y corre a Mefisto, reprochándole que jamás le pidió que lo hiciera así. Mefisto se retira riéndose, a sabiendas que el reclamo es irónico. Fausto queda muy contrariado, lo que “parece que el proceso mismo del desarrollo, aun cuando transforme un terreno baldío en un pujante espacio físico y social, recrea el baldío dentro del propio desarrollista. Es así como opera la tragedia del desarrollo”¹²¹.

El protagonista ha cumplido. Ha fundado una comunidad donde resarcir las culpas del pasado y dominado lo que el hombre viejo no pudo. Pero, cuando decidió sobre los ancianos, algo se perturbó, ya que “esos viejos, como Margarita, personifican lo mejor que puede ofrecer el viejo mundo. Son demasiado viejos, demasiado porfiados, tal vez hasta demasiado estúpidos, para adaptarse e irse; pero son bellas

¹¹⁹ *Ibid* p. 58.

¹²⁰ *Ibid* p. 59-60.

¹²¹ *Ibid* p. 60.

personas, la sal de la tierra ahí donde están. Son su belleza y su nobleza las que tanto inquietan a Fausto.¹²²

Entonces cae en cuenta que, en su empeño por construir un mundo nuevo, también las mejores cosas serán barridas. Es paradójico, pues el vínculo con el pasado — las campanas reavivándolo cuando iba a tomar el veneno, el recuerdo del trabajo con su padre y el deseo de emprender algo mejor— lo llevó a avanzar hasta donde se encuentra ahora, y a su vez, para haber llegado hasta ahí, debió destruir todo lo que en algún momento lo impulsó: “irónicamente, una vez que el desarrollista ha destruido el mundo premoderno, ha destruido toda su razón de estar en el mundo. En una sociedad totalmente moderna, la tragedia de la modernidad —incluyendo su héroe trágico— llega naturalmente a su fin. Una vez que el desarrollista ha eliminado todos los obstáculos, él mismo se interpone en el camino, y, debe desaparecer”¹²³.

El Desarrollista no es un sujeto malvado que busca la destrucción *per se*. Es un hombre visionario, y su visión es una visión colectiva: su realización personal viene de la realización común de sus congéneres. Habiendo encontrado en el viejo mundo trabas para el avance espiritual y material del mundo, se dio a la tarea de acabar con ellas para establecer nuevas tradiciones con las cuales alcanzar una vida próspera. Su deseo de desarrollo es, por así decirlo, «positivo».

Pensando los albores de la Modernidad bajo la fórmula fáustica de Berman, interpretamos como deseo de desarrollo el descontento de pensadores, científicos, artistas e innovadores cansados de una sociedad feudalista donde las relaciones de vasallaje los mantienen limitados. Ante este hartazgo, intentarán cambiar las maneras de organización, encontrando así atractivo el deshacerse de «viejos ídolos cerrados», como la Iglesia y la Naturaleza. Por ello, dicho deseo desarrollista fue también un deseo de libertad, enarbolado por los grandes movimientos insurrectos y revolucionarios de la Modernidad: libertad de culto, de tránsito, de pensamiento, política, etcétera.

¹²² *Ibid* p. 61.

¹²³ *Ibid* p. 62.

Un sinfín de libertades se han proclamado durante la Modernidad, sin por ello consagrarse a mejores o auténticos desarrollos. Por ello, Berman distingue dos modelos desarrollistas: el «fáustico» y el «seudofáustico». Inicialmente se aplicó el modelo fáustico, que “da una prioridad fundamental a gigantescos proyectos de energía y transporte a escala internacional. Aspira menos a beneficios inmediatos que a un desarrollo a largo plazo de las fuerzas productivas, que cree dará los mejores resultados para todos a la postre. En vez de dejar que empresarios y trabajadores se agoten en actividades aisladas, fragmentarias y competitivas, se esforzará por integrarlos a todos. Creará una síntesis históricamente nueva de poder público y privado, simbolizado por la unión de Mefisto, el filibustero y depredador privado que ejecuta la mayor parte del trabajo sucio, y Fausto, el planificador público que concibe y dirige al trabajo en su conjunto. Inaugurará un papel excitante y ambiguo para el intelectual moderno en la historia mundial (...) que puede reunir los recursos materiales, técnicos y espirituales y transformarlos en nuevas estructuras de la vida social. Por último, el modelo fáustico ofrecerá un nuevo modo de autoridad, una autoridad que deriva de la capacidad del líder para satisfacer la persistente necesidad de desarrollo aventurado, abierto siempre renovado, de las gentes modernas¹²⁴.

Podemos observar el siglo XIX caracterizado como una época fáustica, con la expansión de las redes de ferrocarriles, el inicio de los bancos internacionales, el nacimiento de la industria energética mundial, la apertura de nuevos mercados internacionales y la búsqueda de mayores intercambios entre las renovadas naciones¹²⁵. Desde aquí, el desarrollismo moderno se expandió al mundo y fue adoptado por los más diversos sistemas —lo que no quiere decir que lo hayan elegido, como en el caso de los sometidos al dominio de otras naciones.

Por otra parte, en el siglo XX el proceso desarrollista se aplicó en una gran cantidad de proyectos hasta volverse “una necesidad para todas las naciones y todos los

¹²⁴ *Ibid* p. 66-67.

¹²⁵ Aquí vemos consolidarse a la sociología como «una ciencia del progreso», desde los postulados saint-simonianos y comteanos.

sistemas sociales del mundo, (...) [donde el] resultado ha sido que las autoridades en materia de desarrollo han acumulado en todas partes poderes enormes, incontrolados y, demasiado a menudo, letales. (...) [Por lo que en] los países desarrollados, los planes sistemáticos de desarrollo rápido han significado, generalmente , la represión sistemática de las masas”¹²⁶.

En apariencia, las represiones ejecutadas en los países subdesarrollados serían parte del modelo fáustico auténtico, pero, para ello, el objetivo principal debería ser el desarrollo colectivo de dichos países, lo cual no ha ocurrido así. El proceso desarrollista del siglo XX “entraña actos destructivos aparentemente gratuitos —la destrucción por Fausto de Filemón y Baucis, sus campanas y sus árboles— no para crear alguna utilidad material, sino para expresar simbólicamente que la nueva sociedad deberá quemar todos los puentes, para que sea imposible volver atrás. (...) Lo que hace que estos proyectos, en lugar de fáusticos sean seudofáusticos, y que no sean tanto una tragedia como un teatro del absurdo y la crueldad, es el hecho desgarrador —a menudo olvidado en Occidente— de que *no sirvieron para nada*”¹²⁷. Contrariamente al faustismo, los desplazamientos, dictaduras y exterminios del modelo seudofáustico del siglo XX se hicieron en beneficio de un Dios desarrollista —personificado en algún líder político— y su reducido séquito, dejando fuera al común de la población.

Varios sistemas se han vuelto seudofáusticos al implementar un discurso desarrollista que excluye el desarrollo colectivo, así como la interdependencia del desarrollo interior y exterior. Pensémoslo localmente: en las tres últimas décadas, donde en México se prometieron grandes avances mediante proyectos como el TLCAN y el Plan Puebla-Panamá, se benefició a una élite político-empresarial. Las privatizaciones de empresas de ferrocarriles, energía eléctrica, minerales, etcétera, llevaron a una represión, abandono y exclusión de trabajadores y habitantes, que, se supone, serían los principales beneficiarios. En contraparte, los países

¹²⁶ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 68.

¹²⁷ *Ibid* p. 69.

industriales avanzados han destacado por sus modelos fáusticos, lo que también implica que en su sistema ha permanecido la tragedia fáustica que no permite el reposo, pues “bajo las presiones de la economía del mundo moderno, el proceso de desarrollo debe pasar a su vez por un perpetuo desarrollo”¹²⁸.

El arquetipo de Fausto nos da un panorama en el que la destrucción es inherente a los grandes y pequeños procesos del periplo moderno. Se verá entonces que, como en toda auténtica tragedia, en la Modernidad el goce lleva a la desgracia, y viceversa. De ninguna manera puede ser todo positivo o todo negativo. Para crear hay que destruir, y para destruir antes se debe crear. Es en dicha dinámica, revelada con cierta violencia en la metáfora fáustica, donde se gestan los cambios de las sociedades, de los hombres y de todo aquello que se desprende de estos. Así, no es posible ver la Modernidad como completamente equívoca o dañina, o viceversa, pues aún en el mayor egoísmo puede encontrarse algo de bondad, así como en el mayor altruismo una envidia disfrazada.

Finalmente, al distinguir entre la dicotomía fáustico/seudofáustico se otorga la posibilidad de analizar los propósitos y arribos de la progresión de la Modernidad hasta la actualidad, donde no todo desarrollo es común, aunque en los costes así se vea reflejado. Con ello se dará cuenta que, al contrastar los discursos, aun cuando estos prometan mucho y «hagan algo», no será para un desarrollo común verdadero. Es en ésta última línea donde se inscribe la razón desoladora de nuestros tiempos.

2.1.2 Modernismo y modernización

La Modernidad fue un tipo de espacio público porque en ella se desenvolvían intereses de grupo y de especie, preguntando por los objetivos de la industria, la ciencia, las artes, la moral, las nuevas tradiciones, etcétera, y los beneficios que aportarían, a quiénes se favorecía o perjudicaba, hasta qué generaciones tendrían

¹²⁸ *Ibid* p. 71.

efecto, cuáles serían los costos y sacrificios, qué avances habría en el mundo como consecuencia máxima.

En la segunda mitad del siglo XX se fragmentó el estudio de la Modernidad en tantas partes, que se desorientó el interés de abordarla como un espíritu colectivo y unificador, para pasar a pensarla como pequeñas y separadas modernidades. En la atomización del estudio de la Modernidad del modelo seudofáustico ha llegado a preponderar la búsqueda económica, la superespecialización del trabajo y la sobreproducción, supliendo la reciprocidad fáustica por el cumplimiento de un trabajo dirigido por las lógicas capitalistas, al que están sometidos el grueso de los científicos y pensadores profesionalizados.

Para resanar la fragmentación de la Modernidad, Berman plantea reconectar las dimensiones de modernización y modernismo, que designan los procesos económicos, políticos y sociales, y las actitudes culturales, morales y artísticas, respectivamente. Para ello retoma a Karl Marx (Tréviere, 1818 – Londres, 1883) y a Charles Baudelaire (París, 1821-1867). En el primero encuentra una faceta modernista que ha sido ignorada en favor de la faceta de modernización. En el segundo rastrea una faceta de modernismo intensa, a la que divide en dos actitudes: pastoral y contrapastoral.

Por un lado, está Marx que insiste en el cambio y la remoción de las viejas estructuras. Para él, la Modernidad implica un camino en el cual los grupos desarrollarán una conciencia de clase que los impulsará a organizarse por la transformación de sus condiciones. Así lo ve en la burguesía, a la que inicialmente considera una clase revolucionaria que se ha revelado al orden feudal, estableciéndose desde el trabajo y el esfuerzo; los burgueses han liberado de sus ataduras a las fuerzas reprimidas de la sociedad, encaminando su época en una producción que transformará paralelamente la vida material y espiritual. Así, al filósofo le interesa el gran impulso de la Modernidad: las energías que atraviesan a cada pensador, trabajador y habitante y los inspiran a crear e imaginar.

Aunque algunos de los burgueses se han opuesto al desarrollo moderno considerándolo un peligro, Marx lo alienta, ya que confía en que su misma naturaleza de cambio lo lleve a una realización más plena y beneficiosa¹²⁹:

Marx es más sensible a lo que sucede en la sociedad burguesa que los propios miembros y partidarios de la burguesía. Ve en la dinámica del desarrollo capitalista — tanto en el desarrollo individual como el de la sociedad en su totalidad— una nueva imagen de la buena vida: no una vida de perfección definitiva, no la encarnación de unas esencias estáticas prescritas, sino un proceso de crecimiento continuo, incesante, abierto y sin fronteras. Así pues, espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda.¹³⁰

Lo que no significa que Marx ignore el caos y las afectaciones que el sistema burgués provee:

Marx sitúa su mundo infernal dentro de un contexto terrenal y muestra cómo, en un millón de fábricas y talleres, bancos e intercambios, los poderes oscuros operan a plena luz del día y las fuerzas sociales son arrastradas en direcciones pavorosas por los incesantes operativos del mercado que ni siquiera el burgués más poderoso puede controlar. Esta visión de Marx hace que el abismo se aproxime a nuestros hogares. Así, en la primera parte del Manifiesto, Marx expone las polaridades que animarán y darán forma a la cultura del modernismo en el siglo siguiente: el tema de los deseos e impulsos insaciables, de la revolución permanente, del desarrollo infinito, de la perpetua creación y renovación de todas las esferas de la vida; y su antítesis radical, el tema del nihilismo, la destrucción insaciable, el modo en que las vidas son engullidas y destrozadas, el centro de la oscuridad, el horror. Marx muestra cómo estas dos posibilidades han impregnado la vida de todos los hombres modernos a través de las presiones e impulsos de la economía burguesa.¹³¹

Por ello, ante el desatamiento de las incontrolables fuerzas, los proletarios deben asumir su control y utilizarlas para transformar el caos en belleza y prosperidad; ahí la visión modernista de Marx: ocupar las fuerzas transformativas de la Modernidad a favor del mejoramiento de la vida, bajo el mando de las clases populares.

El hombre moderno ha quedado despojado de sus antiguos ropajes, lo que lo vuelve un «hombre desguarnecido¹³²», que, paradójicamente, una vez que ha perdido todo, puede crearlo todo:

¹²⁹ Me hace pensar en Kant y el «progreso hacia mejor» que devendrá de las guerras. Véase Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

¹³⁰ *Ibid* p. 93.

¹³¹ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 98-99.

¹³² Metáfora que Berman recupera de Shakespeare.

Las revoluciones burguesas, al desgarrar los velos de las «ilusiones religiosas y políticas», han dejado al desnudo el poder y la explotación, la crueldad y la miseria, expuestos como heridas abiertas; al mismo tiempo han descubierto y expuesto nuevas oportunidades y esperanzas. Al contrario que la gente corriente de todas las épocas, traicionada y destrozada incesantemente por su devoción a sus «superiores naturales», los hombres modernos, bañados en las aguas del «frío interés» quedan liberados de toda referencia hacia unos amos que los destruyen, y el frío, más que aturdirlos, los anima. Puesto que saben cómo pensar en, por y para sí mismos, pedirán cuentas claras de lo que sus jefes y sus gobernantes hacen por ellos —y les hacen— y estarán dispuestos a oponerse y rebelarse cuando no reciban nada real a cambio.¹³³

Por su parte, Berman encuentra difícil la realización del hombre desguarnecido, pues dicha condición se debe al cambio constante, ante el cual los nuevos sueños podrían ser también destruidos o explotados. Así, lo que sobreviva será por su atractivo y utilidad para el mercado burgués. Incluso las ideas contrarias o «subversivas» pueden entrar al mercado, ya que la dialéctica modernista permite la fusión de los contrarios.:

La sociedad burguesa no borra las antiguas estructuras de valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio, adquieren una nueva vida, como mercancías. Así, cualquier forma imaginable de conducta humana se hace moralmente permisible y adquiere «valor»; todo vale si es rentable.¹³⁴

Para Marx, los intelectuales modernos son asalariados y su trabajo se define por el interés burgués. El sometimiento de los científicos e intelectuales es visto por el filósofo alemán como la desacralización de lo sagrado, donde las profesiones «de culto» ante las que se ofrecía reverencia, están a la par del trabajo cosificado por los procesos capitalistas. Para Berman, Marx incluye a los intelectuales como trabajadores asalariados para exponer que «la cultura moderna es parte de la industria moderna. El arte, la ciencia física, la teoría social como la del propio Marx, son modos de producción; la burguesía controla los medios de producción de la cultura, como todo lo demás, y todo el que quiera crear, deberá trabajar en la órbita de su poder»¹³⁵.

¹³³ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 106.

¹³⁴ *Ibid* p. 108.

¹³⁵ *Ibid* p. 114.

Modernización y modernismo se codeterminan en el proceso desarrollista de la Modernidad. Berman evidencia en ésta dialéctica el escenario donde la identidad de los hombres modernos queda determinada por los productos culturales del mercado:

Fausto también personifica un conjunto de necesidades endémicas de los intelectuales: no sólo los impulsa la necesidad de vivir, que comparten con todos los hombres, sino también su deseo de comunicarse, de entablar un diálogo con sus semejantes. Pero el mercado de mercancías culturales ofrece el único medio en que puede darse el diálogo a escala pública: no hay una sola idea que pueda llegar, o cambiar, a los modernos a menos que haya sido comercializada y les haya sido vendida. De donde resulta que dependen del mercado, para obtener no sólo el pan, sino también el sustento espiritual, sustento que, como saben, no pueden contar con que les sea proporcionado por el mercado.¹³⁶

La visión de Marx nos conduce a la necesidad de reconocer la dependencia y coerción del mercado sobre la cultura, desde donde los pensadores puedan identificar directamente su sometimiento. Cuando se reconoce el lazo entre modernización y modernismo, mercado y cultura, y el control que ejerce la primera sobre la segunda, la cultura modernista se vuelve una impulsora de la crítica, rompiendo con los discursos que intenta homogenizar a la población y abriendo caminos de mejoría —o al menos de menor «decadencia»— para la Modernidad. Por ello, la actitud modernista alimenta nuestros intentos por entender qué es lo que estamos viviendo, quiénes somos y cómo llegamos hasta aquí:

Él sabía que el camino que condujera más allá de esas contradicciones tendría que llevar a través de la modernidad, no fuera de ella. Sabía que debemos comenzar donde estamos: psíquicamente desnudos, despojados de toda aureola religiosa, estética, moral, y de todo velo sentimental, devueltos a nuestra voluntad y energía individual, obligados a explotar a los demás y a nosotros mismos, a fin de sobrevivir; y sin embargo, a pesar de todo, agrupados por las mismas fuerzas que nos separan, vagamente conscientes de todo lo que podríamos ser unidos, dispuestos a estirarnos para coger las nuevas posibilidades humanas, para desarrollar identidades y vínculos mutuos que puedan ayudarnos a seguir juntos, mientras el feroz aire moderno arroja sobre nosotros sus ráfagas frías y calientes.¹³⁷

En cuanto a la visión del poeta francés Charles Baudelaire, uno de los principales representantes del modernismo, Berman encuentra que el autor pasó por más de

¹³⁶ *Ibid* p. 116.

¹³⁷ *Ibid* p. 128.

una etapa modernista, aplaudiendo y reprobando su época. Aun así, considera que puede partirse de la siguiente definición baudeleriana:

Por “modernidad” entiendo lo efímero, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es eterna e inmutable. El pintor (o novelista, o filósofo) de la vida moderna es aquel que concentra su visión y su energía en «sus modas, su moral, sus emociones», en «el momento fugaz y todas las sugerencias de eternidad que contiene». (...) «Nos sorprende la tendencia general entre los artistas a vestir todos sus temas con los ropajes del pasado». La fe estéril en que gestos y vestidos arcaicos producirán verdades eternas, deja al arte francés atascado en «un abismo de belleza abstracta e indeterminada» y lo priva de la «originalidad», que únicamente puede venir del «sello que imprime el Tiempo en todas nuestras generaciones».¹³⁸

A partir de ello, el filósofo estadounidense encuentra en el poeta francés dos tendencias modernistas a las que llama «pastoral» y «contrapastoral». En su primer momento pastoral, Baudelaire ignora el «lado oscuro» de los burgueses, que los concibe como una clase noble y elevada que debe conducir la sociedad y liberar las fuerzas hacia el desarrollo pleno. Su comprensión hacia los burgueses viene de la creencia en “una afinidad natural entre la modernización material y la espiritual; sostiene que los grupos más dinámicos e innovadores en la vida política y económica estarán más abiertos a la creatividad intelectual y artística (...); ve en el cambio tanto económico como cultural un progreso de la humanidad que no presenta problemas”¹³⁹. En la segunda visión pastoral, la Modernidad aparece como un gran espectáculo que deslumbra a sus individuos, encegueciendo su miseria interior para cautivarlo hacia un exterior grandioso, donde circulan los trajes de moda, las elevadas fachadas y los desfiles militares que cautivan a los espíritus más libres.

Posteriormente, en su visión contrapastoral, Baudelaire ridiculiza «la idea moderna de progreso», ya que el progreso material y espiritual han sido confundidos para justificar la preponderancia del avance económico como de tipo cultural también. Por ello, expondrá la belleza como algo invariable y externo al ser, que no se somete al hombre, sino que pide su obediencia. El intelectual y artista modernos deben recuperar la pasión de la vida cotidiana, recreando “para sí las inmensas

¹³⁸ *Ibid* p. 131.

¹³⁹ *Ibid* p. 134.

transformaciones de la materia y la energía que la ciencia y la tecnología modernas (...) han hecho posibles. La cuestión real para el artista moderno es reconstruir estos procesos, poniendo su propia alma y sensibilidad en estas transformaciones y dando vida en su obra a estas fuerzas explosivas”¹⁴⁰.

En el *Spleen de París* (1869) Baudelaire intenta plasmar esa energía —cuyo título sorprende si recordamos que *spleen* es un concepto construido desde la experiencia melancólica de la soledad, que refiere a sentimientos de extrañeza e interioridad—, ante la ciudad de París que se ve bastante transformada en sus espacios públicos, especialmente en las viejas calles que ahora son un gran bulevar, en el que se encuentran los personajes antagónicos del nuevo mundo: letrados y analfabetos, ricos y pobres, peatones y pasajeros.

Como en *Fausto*, para la construcción del bulevar fueron desplazados aquellos que se interponían, en su mayoría pobres, y, de igual forma, fueron puestos en la central mirada del desarrollista consumado:

Las transformaciones físicas y sociales que quitaron a los pobres de la vista ahora los traen de nuevo directamente al campo visual de todos. Haussmann, al destruir los viejos barrios medievales, rompió inadvertidamente el mundo herméticamente sellado y autoexcluido de la pobreza tradicional urbana. (...) El resplandor ilumina los escombros y las oscuras vidas de las personas a cuyas expensas resplandecen las brillantes luces. (...) Los bulevares de Haussmann transforman lo exótico en inmediato; la miseria, que había sido un misterio, es ahora un hecho. ¹⁴¹

El bulevar impone al ciudadano un riesgo cotidiano. El tráfico ha aumentado, en el suelo cubierto con macadam los carruajes avanzan muy veloces, ante los que el peatón debe hacer maniobras. El nuevo flujo se convierte en una metáfora del movimiento moderno, donde el hombre “debe hacerse un experto en *soubresauts* y *mouvements brusques*, en giros y contorsiones súbitos, bruscos, descoyuntados, no sólo de las piernas y el cuerpo, sino también de la mente y la sensibilidad. Baudelaire muestra cómo la vida urbana moderna impone estos movimientos a todos; pero, también, cómo al hacerlo impone, paradójicamente, nuevas formas de libertad. Un hombre que sabe moverse a través del tráfico puede ir a cualquier parte,

¹⁴⁰ *Ibid* p. 144.

¹⁴¹ *Ibid* p. 153.

por cualquiera de los infinitos corredores urbanos por donde el mismo tráfico puede circular libremente. Esta movilidad abre un gran número de experiencias y actividades a las masas urbanas”¹⁴².

Es al hombre de movimientos bruscos al que deben acercarse los poetas de Baudelaire, que, como el intelectual asalariado de Marx, han perdido su aureola y bajado a la tierra:

Baudelaire quiere obras de arte que nazcan en medio del tráfico, que surjan de su energía anárquica, del incesante peligro y terror de estar allí, del precario orgullo y júbilo del hombre que ha sobrevivido hasta entonces. Así, «la pérdida de una aureola» resulta ser una declaración de algo ganado, una dedicación de las capacidades del poeta a una nueva clase de arte. Sus movimientos bruscos, esos saltos y virajes tan cruciales para la supervivencia cotidiana en las calles de la ciudad, resultan ser también la fuente de la capacidad creativa.¹⁴³

Finalmente, Berman ve en el siglo XX, por una parte, una metamorfosis del hombre de movimientos bruscos, convertido en el hombre del coche que recorre las autopistas, como un achatamiento de la vida y pensamiento —un no-lugar diría Augé¹⁴⁴— y que, por otra, el pensamiento serio sobre la Modernidad se ha dividido en dos corrientes que ha denominado «modernolatría» y «desesperación cultural». Para la primera “todas las disonancias personales y sociales de la vida moderna pueden resolverse por medios tecnológicos y administrativos; todos los medios están a la mano, y sólo se necesitan dirigentes dispuestos a emplearlos”¹⁴⁵; para la segunda, “la totalidad de la vida moderna parece uniformemente vacía, estéril, monótona, «unidimensional», carente de posibilidades humanas: cualquier cosa percibida o sentada como libertad o belleza en realidad es únicamente una pantalla que oculta una esclavitud y un horror más profundos”¹⁴⁶.

El recorrido que el filósofo estadounidense realiza por Fausto, Marx y Baudelaire nos permite recalcar en la mirada comprensiva la profunda vincularidad entre los

¹⁴² *Ibid* p. 160.

¹⁴³ *Ibid*

¹⁴⁴ Véase Augé, Marc. *Los no lugares*, España, Gedisa, 2107.

¹⁴⁵ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 170.

¹⁴⁶ *Ibid*

procesos económico-políticos y los culturales-espirituales en la Modernidad, la importancia de su interacción dialógica y la urgencia de rescatar el modernismo — que se ahoga en el presente— como espacio de interés sobre la dirección de nuestra época-condición. Desde el análisis de Berman se rompe con las prácticas científicas que atomizan el estudio de la Modernidad, favoreciendo —lo sepan o no— el paisaje de desolación que se extiende en nuestra década, pues los saberes superespecializados conducen actualmente a los individuos a conclusiones donde la solución a sus males es un actuar aislado, desligado del malestar colectivo. También nos permite cuestionar el papel de la crítica, que ha sido absorbida por el mercado, de tal manera que hoy se hace propaganda de la crítica, la radicalidad, la disidencia y la diversidad como una misma cosa, orientada hacia el consumo de colectividades efímeras y superficiales, desrealizando todavía más las potencialidades individuo-comunidad¹⁴⁷ y acrecentando el poder mercantil hasta niveles sorprendentes.

El desconocer que somos hijos de una misma época y que compartimos un espacio público tan profundo, extenso y potente, como lo es la Modernidad, es desperdiciar todo aquello que nuestros antecesores han trabajado y sacrificado, tirando por la borda los hondos desgarros que los primeros modernos hicieron dentro y fuera de sí mismos para dotar al mundo de frescas posibilidades. Estudiar a los modernos y reconocernos como parte de ellos implica recuperar el interés y las herramientas que nos permitan trabajar en identidades de largo plazo, o en procesos de transformación identitaria más honestos donde el individuo pueda encontrar mejores preguntas que, más allá de paralizarlo, lo habiliten para reconocer su contexto, asumiendo su responsabilidad como sujeto.

El pensamiento de Berman, Marx y Baudelaire son hoy una linterna en la oscuridad de la desolación contemporánea, donde los hijos modernos, olvidadizos de su genealogía, se encuentran azorados entre la orfandad y el miedo. La Modernidad es un proceso integrador, iniciado con la proyección de un desarrollo y

¹⁴⁷ Al respecto, léase el diagnóstico que realiza Bauman en “La crítica privatizada y desarmada”, en Bauman, Zygmunt. *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001.

autodesarrollo convergentes, y movido por una lógica de destrucción innovadora indefinida. Puede decirse que cuando cumple con la reciprocidad entre ambos desarrollos es fáustico y, cuando no, seudofáustico. En el trayecto histórico, ha puesto al hombre en un escenario de brusquedades, donde al mismo tiempo que lo amenaza lo habilita. En su estudio, puede comprenderse desde dos vías: la modernización que agrupa lo económico-político y el modernismo que agrupa lo cultural-intelectual (que a su vez se divide en modernolatría y desesperación cultural). En el último siglo, la modernización se ha impuesto al modernismo, desplazando la conciencia por el mercado y el crecimiento espiritual por el consumo material, en un modelo seudofáustico que reaviva las visiones y discusiones de autores como Marx y Baudelaire.

2.2 La configuración del Individualismo

El Individualismo ha sido visto como un acontecimiento correlativo de la Modernidad. Los estudios sociológicos y sociales de finales del siglo XX y principios del XXI se distinguen por su interés en él como un fenómeno indispensable para comprender las sociedades modernas. Así, para hablar de Modernidad hay que hablar de Individualismo y viceversa.

Entre los dedicados a su estudio sobresale el sociólogo alemán Georg Simmel, referente de la sociología comprensiva y de la llamada «microsociología». Simmel dedica su obra a una extensión asombrosa de objetos de estudio, pero, sin duda, tiene en especial atención al Individualismo, en el que encuentra una configuración histórica de la sociedad que toma especial acentuación en los sujetos de la Modernidad. Para dicho estudio del Individualismo, Simmel parte de la formación de los círculos sociales y la acción recíproca, como se verá a continuación.

2.2.1 Grupos o círculos sociales

Inicialmente, quiero advertir que el autor considera que tanto «individuo» como «sociedad» son categorías para acercarnos y distinguir lo que sucede en la vida, por lo que no se puede determinar la vida desde uno de ellos, ni disociarlos:

Tanto para el conocimiento histórico como para la valoración y normación, el individuo y la sociedad son conceptos metódicos. (...) Todos los acontecimientos y formaciones de ideales del alma humana han de ser comprendidos, sin excepción, como contenidos y normas de la vida individual, pero también, sin excepción, como contenidos y normas de la existencia social.¹⁴⁸

Para él, existen tres esferas de existencia y acción en la vida¹⁴⁹, que corresponden a 1) la individualidad, 2) la exterioridad y 3) la supraindividualidad sobre la exterioridad. Las tres se encuentran en actividad recíproca, de manera que ninguna escapa al influjo de las otras. De su vincularidad se va moldeando el alma a través de dos entidades, el grupo y la individualidad:

Llevamos una existencia doble, o si se quiere, una existencia partida en dos: de un lado, como individuos que están dentro del círculo social, con límites sensibles frente al resto de sus miembros, y de otro, como miembros de ese círculo frente a todo lo que no sea dicho círculo.¹⁵⁰

El sentido e impulso de la individualidad no siempre se detiene en la linde de la personalidad individual, sino que es algo más general y formal, que puede referirse a un grupo en su totalidad, siempre que haya enfrente un grupo más amplio.¹⁵¹

La sociedad es una organización de individuos en grupos y de grupos individuales. Para Simmel, la «fórmula» con la que podríamos entender la formación de los grupos e individualidades parte de la premisa de que “en cada hombre existe, *coeteris paribus*, una proporción invariable entre lo individual y lo social, que no hace sino cambiar de forma”¹⁵². Ya sea por sobrevivencia, interés o afinidad, los seres humanos se han reunido desde el inicio pasando por manadas, clanes, hordas, *polis*, feudos, barrios, ciudades, etcétera. Hay círculos pequeños, medianos y

¹⁴⁸ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 725.

¹⁴⁹ *Ibid* p. 720.

¹⁵⁰ *Ibid* p. 678.

¹⁵¹ *Ibid* p. 685.

¹⁵² *Ibid* p. 679.

grandes. En la época antigua generalmente fueron pequeños; en la medianía, medianos controlando a pequeños; y en la moderna, grandes con los más diversos medianos y pequeños atravesándose.

El tamaño del grupo define la individualidad, tanto de sí mismo como de sus miembros; entre más reducido, menos individuales son sus miembros, pero más definida se encuentra la individualidad del grupo frente a otros grupos: “cuanto más estrecha sea la síntesis dentro del propio grupo, tanto más severa será la antítesis frente al grupo extraño”¹⁵³. En cambio, los círculos amplios destacan por ser difusos, donde “aumenta la diferenciación entre los individuos y aumenta también la aproximación a grupos extraños”¹⁵⁴, dando mayor individualidad a sus miembros.

Los más diversos grupos pueden cohabitar un mismo espacio. Por ejemplo, en un grupo grande, como la urbe moderna, hay grupos pequeños denominados «familias». Entre familias hay distinciones de grupo, y, hacia dentro de sí, fluyen coerciones y limitaciones que mantienen a los miembros unidos. Al salir a las calles de la gran ciudad se entregan a la fuerza de la masa, al grado de que, si no existiera éste grupo pequeño, sus integrantes serían absorbidos antes de estar preparados para «valerse por sí mismos». En un entorno de vorágine como el de la ciudad moderna “la familia ofrece, como individuo colectivo, a sus miembros, por un lado, una diferenciación provisional que les prepara al menos para la que es propia de la individualidad absoluta, y por otro lado, una protección, bajo la cual, la última puede desarrollarse hasta adquirir resistencia suficiente frente a la totalidad”¹⁵⁵.

A la progresión de grupos e individuos, el autor le llama «evolución social». En el paso de la época clásica hacia la naciente Modernidad, los grupos medianos y pequeños de los feudos se volvieron grandes grupos, debido al rechazo generalizado hacia las «ataduras» y límites de las fuerzas de los hombres, impuestas por la naturaleza, la iglesia o la ley. Los hombres buscaron ampliar sus fronteras, intercambiar con otros círculos, e incluso cambiar de adherencias;

¹⁵³ *Ibid* p. 678.

¹⁵⁴ *Ibid*

¹⁵⁵ *Ibid* p. 683.

especialmente con el comercio, fungiendo la clase burguesa como la vanguardia del cambio.

El individualismo del hombre deviene de una ampliación del grupo que, entre más grande, menos se encarga de sus integrantes. En la época moderna, la lucha por esa ampliación será parte de las banderas que guíen el proyecto fáustico, equivaliendo el autodesarrollo con una mayor individualización y diferenciación de los hombres, a la par que el desarrollo se traslada a la extensión y diversificación de los círculos sociales, conformando una imagen organicista de la sociedad como un cuerpo con órganos especializados, encargados de mantener activo el intercambio entre los nuevos grandes grupos y sus cada vez más diferenciados miembros.

Finalmente, la imagen del círculo o grupo social permite comprender la dinamicidad de la organización entre los individuos, de manera que no es estática por mucho tiempo, sino que se mueve constantemente, ya sea para reducirse o ampliarse, de acuerdo a la situación por la que atraviesen. Así, el transcurrir histórico es el de la metamorfosis de los grupos y sus miembros, luchando por su autonomía y preponderancia, mezclándose y separándose, definiéndose y difuminándose en el amplio espectro de la evolución social de individuo y sociedad.

2.2.2 Cultura y grandes urbes

La cultura para Simmel no es una exclusiva producción humana, sino la unión de la «actividad natural» con la actividad «cultural». Todos los acontecimientos de la historia humana caracterizados como «culturales» vienen de una transición del estado natural al estado cultural. Así, la cultura “parece ser como la relación de las energías anímicas, subjetivas, reunidas en el punto unitario del Yo, con el reino de los valores objetivos, históricos o ideales”¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, p. 201.

Algunos han declarado que la cultura «mejora por sí» la naturaleza, volviéndola más útil, accesible, positiva. Pero no toda actividad cultural efectúa una mejoría en el objeto natural; sin duda hay algunas transformaciones increíbles, y aquí Simmel pone el ejemplo del mástil que se hace del árbol, lo que lo vuelve un objeto cultural útil, pero impedido en su transformación más elevada, pues si ése árbol hubiese sido «cultivado» habría dado mejores frutos, se habría potenciado la finalidad inscrita su núcleo. Así, la trascendencia de la vida, producto del encuentro entre lo natural y lo humano, es lograda mediante «el cultivo»:

El cultivar presupone que haya ahí algo que antes de su verificación se encuentre en un estado no-cultivado, precisamente «el natural»; y presupone, en efecto, además, que la modificación que entonces se realiza de este sujeto esté latente de algún modo en sus relaciones estructurales y fuerzas motrices, aun cuando no realizable por estas mismas, sino precisamente sólo por la cultura, presupone que el cultivar conduzca a su objeto a la perfección determinada para él, perfección situada en la auténtica y enraizada tendencia de su ser.¹⁵⁷

Al respecto del papel de la cultura y el cultivo, Bauman considera lo siguiente:

La palabra “cultura” ingresó en el vocabulario moderno como una declaración de intenciones, como el nombre de una misión que aún era preciso emprender. El concepto era tanto un eslogan como un llamado a la acción. Al igual que el concepto de que proporcionó la metáfora para describir esta intención (el concepto de “agricultura”, que asociaba a los agricultores con los campos que cultivaban), exhortaba al labrador y al sembrador a que araran y sembraran el suelo árido para enriquecer la cosecha mediante el cultivo (incluso Cicerón usó esta metáfora al describir la educación de los jóvenes con el término *cultura animi*). El concepto suponía una división entre los educadores llamados a cultivar las almas, relativamente escasos, y los numerosos sujetos que habían de ser cultivados¹⁵⁸

El cultivar es el propósito más elevado en la actividad del hombre. Los productos de la mejoría que deviene del cultivar, tanto exterior como interiormente, se distingue como «cultura objetiva» y «cultura subjetiva», respectivamente. En cuanto a la primera, el individuo, mediante el cultivo, incide en la producción de objetos que toman cierta autonomía y se vuelven herramientas útiles para la existencia humana; en la segunda, el hombre impacta en sí mismo, siendo su propio cultivador que lo llevará a avanzar en su evolución. Tanto la cultura objetiva como la subjetiva se

¹⁵⁷ *Ibid* p. 187.

¹⁵⁸ Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 14.

encuentran en interacción recíproca, apoyándose los individuos en los objetos, y transformándose los objetos por obra de los individuos. En código fáustico, la cultura objetiva corresponde al desarrollo y la subjetiva al autodesarrollo. El crecimiento del grupo permite un aumento tanto en la cultura objetiva como en la subjetiva: la esfera de la exterioridad se diversifica y la esfera de la individualidad se diferencia.

El mundo antiguo representado por los griegos, estaba conformado por grupos pequeños y medianos, lo que permitía que cultura objetiva y cultura subjetiva convivieran en equilibrio. A diferencia, el mundo moderno se caracteriza por una interacción innumerable de círculos predominantemente grandes, lo que ha llevado a un desligazón entre ambas culturas:

Lo que el mundo griego produjo (...) era unitario en el estilo y lo suficientemente sencillo en la estructura como para ser conceptualizado en alguna medida por todo hombre educado; éste podía usar sin más la suma de la cultura objetiva para la construcción de su cultura subjetiva y, de este modo, podían ambas desarrollarse en aquella armonía que ha sido destruida por su moderna autonomización mutua. En nuestra cultura indeciblemente múltiple, el pensar y el poder de los individuos se condensa en formas duraderas, en las cuales los resultados de la vida individual se tornan independientes de esta misma vida, su multiplicidad se sustrae ya de la apropiación por parte del ser individuo aislado, en virtud del inevitable defecto de un estilo unitario en lo más profundo. El subjetivismo de la moderna vida individual, su arbitrariedad desarraigada, no es otra cosa que la expresión del hecho de que esta cultura de las cosas, de las instituciones, de los pensamientos objetivos, indescriptiblemente extensa, complicada y refinada, arrebató al individuo particular la relación interna unitaria con el todo de la cultura y remite ese todo de nuevo a sí.¹⁵⁹

En la Modernidad se ha dado una disparidad, donde la cultura objetiva ha excedido a la cultura subjetiva —lo seudofáustico. Con el tiempo, el intercambio por valor de uso y el trueque fueron sustituidos por la moneda, que en tiempos antiguos pudo existir de manera un tanto ambigua o local, pero que, en la Europa de la época clásica, se masificó y generalizó junto a la ampliación de grupo en un mundo que crecía poblacionalmente rápido después de las pérdidas por la peste negra, de manera que “podríamos afirmar que las ciudades y la moneda fabricaron la modernidad; pero también, siguiendo la regla de reciprocidad tan cara a Georges Gurvitch, que la modernidad, la masa en movimiento de la vida de los hombres,

¹⁵⁹ Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, pp. 199-200.

impulsó la expansión de la moneda y construyó la creciente tiranía de las ciudades”¹⁶⁰.

La ampliación del grupo y su nueva comunicación con la moneda lleva a una impersonalización de las relaciones recíprocas, lo que desconecta a los sujetos de los objetos y a los sujetos de otros sujetos. La economía monetaria se vuelve un determinante de las urbes, donde productor y comprador se desconocen. En los grupos pequeños, el vendedor tiene trato directo con el cliente donde acuerdan el intercambio; en ellos el trabajo y la producción cultural están definidos por su característica cualitativa. En lo más grandes, el intercambio se vuelve tan lejano e impersonal, que se delimita por un carácter cuantitativo; muchas veces productor y comprador no se conocen entre ellos, lo que obliga al creador a innovar cada vez más tanto sus productos como las necesidades del mercado para poder conectar con más compradores, y al comprador a evaluar su compra desde qué tanto se acerca a sus criterios.

En la Modernidad, la impersonalización ha ido hasta niveles sorprendentes, formando una multiplicidad de relaciones superficiales. La dinámica del monetarismo se introyecta en la actitud del individuo, que se vuelve calculador y lógico, un «intelectualista» que traduce todas las relaciones con otros individuos en términos de costo y ganancia:

Únicamente la economía monetaria ha podido llenar tanto los días de tantas gentes con operaciones de cálculo, peso y determinaciones numéricas, así como una reducción de los valores cualitativos a valores cuantitativos. A través de la naturaleza calculadora del dinero se ha logrado que las relaciones adquieran una nueva precisión, una certeza en la definición de las identidades y de las diferencias, y una falta de ambigüedad en los pactos, tratos, compromisos y contratos.¹⁶¹

Al proceso de ampliación, monetarismo e intelectualismo se suma una división del trabajo especializado, donde los hombres se ejercitan en hacer las cosas más específicas, que, por un lado, el sociólogo vitalista considera como la formación de

¹⁶⁰ Braudel, Fernand. *La dinámica del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p.22.

¹⁶¹ Simmel, Georg. *La metrópolis y la vida mental*, Colombia, Bifurcaciones No. 4 (primavera), 2005, p. 3.

«órganos especiales», que permitirán un mejor desarrollo de la cultura subjetiva del individuo y su impacto positivo a la cultura objetiva del grupo:

Cuanto más pura y completa sea esta división del trabajo —evidentemente en las medidas que el grupo aumenta, tanto más se verá libertado el individuo de las acciones recíprocas y fusiones por ella reemplazadas, y abandonado a sus asuntos y tendencias centrípedos. La formación de órganos es el medio de hacer compatible la unidad del grupo con la mayor libertad de los individuos. (...) Mientras no exista una división de la producción, cada individuo tiene que consumir todo lo que ha producido(...), cuando hay productores especiales para cada necesidad, cada cual puede buscar lo que le agrade y, por tanto, no necesita consumir sin deseo. Así pues, la diferenciación de órganos sociales no significa que el individuo se encuentre desligado del todo, sino que sólo aplica a este lado la parte objetivamente interesada de su personalidad. (...) Con el órgano, resultado y signo del crecimiento del grupo, se deshacen los encadenamientos por los cuales el individuo tiene que recoger y entregar en su actividad elementos que no son propiamente necesarios.¹⁶²

Simmel, como Marx y Baudelaire, es optimista y confía en que la nueva dinámica de la Modernidad permita a los individuos dirigir sus fuerzas de manera que obtengan una mejor autorrealización. En un principio resultó así con la burguesía que mejoró su *status*, pero no en adelante con las clases bajas, que siguieron sometidas a trabajos desrealizantes. Así, con el tiempo, se verá que cuando la cultura objetiva se torna por encima de la subjetiva, la capacidad positiva de los órganos sociales queda anulada:

En épocas muy desarrolladas y que conocen una profunda división del trabajo crecen y se juntan al crecer las conquistas culturales hacia un reino, por así decirlo, consistente por sí; las cosas se tornan más perfectas, más espirituales, en cierto modo siguiendo cada vez más dócilmente una lógica internamente objetiva de la convivencia, sin que el cultivar definitivo, el de los sujetos, se acrecienta en la misma medida o incluso sin que pudiera tan sólo acrecentarse en vista de la enorme extensión de aquel ámbito objetivo, distribuido en innumerables trabajadores. Por lo menos, el desarrollo histórico va en la dirección de diferenciar cada vez más las realizaciones culturales objetivamente creadoras, de la situación cultural de los individuos. (...) Las disonancias de la vida moderna (...) surgen en gran medida del hecho de que ciertamente las cosas se tornan más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la perfección del objeto una perfección de la vida subjetiva.¹⁶³

La ampliación de grupos, la economía monetarista, la intelectualización y la división del trabajo especializado no son las únicas que llevaron a la disonancia

¹⁶² Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 716-717.

¹⁶³ Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, p. 197.

entre la cultura objetiva y la subjetiva. El crecimiento poblacional y las migraciones formaron grupos muy numerosos, con los más variados personajes y «contenidos». En un círculo pequeño, las emociones podrían ser homogéneas y reducidas, ya que el grupo mantiene un estricto control sobre la vida anímica de sus miembros. En cambio, en el grande pueden exponerse y vivirse las más inesperadas animosidades, lo que Simmel llama «intensificación del estímulo nervioso», característica definitoria de la individualidad en la ciudad moderna.

En la metrópolis, el individuo vive en un remolino de cosas nuevas. La aglomeración en lugares como el bulevar baudeleriano lo encara con lo anteriormente velado, como la miseria y el cinismo. Vive esquivando los carruajes emocionales que van hacia todos los rumbos. La intelectualidad y el cálculo no son sólo características de la cultura objetiva, sino herramientas que el individuo adopta para sobrevivir en la marea anímica. A la disposición que la cultura subjetiva toma ante el estímulo nervioso de la metrópolis, Simmel la define como «actitud *blasée*»:

Tal vez no existe otro fenómeno psíquico que sea tan incondicionalmente exclusivo a la metrópoli como la actitud: *blasée*. Esta actitud resulta, en primer término, de los estímulos a los nervios tan rápidamente cambiantes y tan encimadamente contrastantes. (...) Al origen fisiológico de la actitud *blasée* metropolitana se aúna otro factor que surge de la economía monetaria. La esencia de esta actitud radica en la insensibilidad ante la diferencia de las cosas (...), el significado y el valor diferencial de los casos —y por lo tanto los casos mismos— se ignoran al no considerárseles substanciales.¹⁶⁴

El individuo instala en sí la actitud *blasée* como una prevención para no verse destrozado por el contacto con los múltiples encuentros psíquicos: atender a cada pobre, acongojado y necesitado implicaría un desgaste de energía que dejaría al hombre sin las fuerzas necesarias para mantenerse al ritmo de la vida moderna. Eso no significa que no pueda reaccionar ante algunos de ellos —pues el negarse totalmente le quitaría el significado espiritual a su vida—, sino que lo lleva a un

¹⁶⁴ Simmel, Georg. *La metrópolis y la vida mental*, Colombia, Bifurcaciones No. 4 (primavera), 2005, p. 4.

equilibrio; así, la actitud *blasée*, manifestada como antipatía, lo protege de “la indiferencia y la extrema susceptibilidad a las sugerencias mutuas”¹⁶⁵.

En la expansión del círculo, con la ascendencia de la cultura objetiva sobre la subjetiva, la impersonalización de las relaciones y el resguardo anímico de los individuos, los habitantes se han vuelto casi anónimos entre sí. Para destacar y ser «apreciada», cada persona deberá trabajar en hacer más atractiva su cultura subjetiva, a lo que Simmel llama «personalidad»:

Más allá de la importancia que la ampliación del círculo posee para la diferenciación de las voluntades, está la que tiene para producir el sentimiento del yo personal. (...) La vida en un círculo amplio y la relación con él ha de desarrollar en mayor grado la conciencia de la personalidad.¹⁶⁶

Uno debe enfrentarse a la dificultad de reafirmar la personalidad propia dentro de las dimensiones de la vida metropolitana. En donde el aumento cuantitativo en importancia y el gasto de energía alcanzan sus límites, uno aprovecha la diferenciación cualitativa a fin de atraer de alguna manera la atención del círculo social manipulando su sensibilidad para con las diferencias. (...) La tentación de aparecer concentrado y altamente caracterizado, es mucho más asequible al individuo en situaciones de contacto metropolitano que a uno en una atmósfera en donde la asociación prolongada y frecuente garantiza la personalidad, con una imagen de sí mismo fente a otros sin ambigüedades.¹⁶⁷

El desarrollo de la personalidad será el clímax del proceso individualista del albor moderno, donde las condiciones materiales y anímicas han fraguado en un nuevo hombre, el «individuo libre» para el que Fausto imaginara su nueva comunidad.

De acuerdo con Simmel, el individualismo moderno es heredero del Renacimiento italiano, que diseminó el deseo de distinción entre la población:

Es la opinión general que la época del Renacimiento italiano creó aquello que denominamos individualidad: el desprendimiento interno y externo por parte del individuo particular de las comunitarias de la Edad Media que habían ligado su configuración vital, funciones y rasgos esenciales en unidades niveladoras; con esto habían hecho desvanecerse en cierto modo los contornos de las persona y habían refrenado el desarrollo de la libertad personal, la unicidad que descansa sobre sí, la autorresponsabilidad. (...) su consciente acentuación fundamental parece ser, en cualquier caso, ante todo la realización del Renacimiento y ciertamente, sobre todo, en

¹⁶⁵ *Ibid* p. 6.

¹⁶⁶ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 715.

¹⁶⁷ Simmel, Georg. *La metrópolis y la vida mental*, Colombia, Bifurcaciones No. 4 (primavera), 2005, pp. 8-9.

la forma de que la voluntad de poder, de distinguirse, de ser notado y famoso, se extendió entre los hombres en un grado desconocido.¹⁶⁸

Apenas se hubo generalizado la búsqueda de la distinción, los individuos quisieron ir más allá; no se trataba sólo de diferenciarse entre ellos, sino de liberarse de las grandes estructuras que dictaban los sentidos de su existencia:

La libertad se convirtió para el siglo XVIII en la exigencia general, con la que el individuo encubría sus múltiples opresiones y autoafirmaciones frente a la sociedad. Se hizo uniformemente perceptible bajo su ropaje económico-nacional en los fisiócratas que ensalzaban la libre competencia de los intereses particulares como el orden natural de las cosas: en su configuración sentimental por Rousseau para el que la violentación del hombre por la sociedad históricamente surgida es el origen de toda ruina y de toda maldad; en su configuración política por la Revolución Francesa que elevó de este modo la libertad personal hasta lo absoluto, para negar a los trabajadores incluso la unión para la salvaguardia de sus intereses; en su sublimación filosófica por Kant y Fichte, que convirtieron el Yo en portador del mundo cognoscible y a su autonomía absoluta en el valor moral por antonomasia.¹⁶⁹

El primer período del individualismo moderno inicia con la búsqueda de libertad respecto a las grandes estructuras, que se acompaña de «la igualdad» entre todos los hombres, que, por naturaleza poseen las mismas capacidades. Pero, al poco tiempo, se darán cuenta que no es así, que la igualdad de capacidades no existe, como no existe la igualdad de intereses:

Aceptábase como supuesto que los individuos libertados de todas las cadenas históricas y sociales, se mostrarían esencialmente iguales; que, «el hombre en general», con la bondad y perfección de su naturaleza, estaba contenido en toda personalidad y que bastaba, para que se manifestase, con librarle de aquellas ataduras que lo deformaban y desviaban. Este individualismo, para el cual «libertad e igualdad» eran dos valores que se compaginaban pacíficamente, e incluso se ayudaban mutuamente, no vio que el hombre, cuando goza de libertad, la utiliza para diferenciarse, para dominar o esclavizarse, para ser mejor o peor que los demás, en suma, para desplegar toda la diversidad de las fuerzas individuales.¹⁷⁰

Es el caso de los burgueses, que una vez promulgaron la libertad, el mercado y el trabajo para la dignidad humana, y luego se volvieron los nuevos tiranos. Por lo que,

¹⁶⁸ Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, p. 411.

¹⁶⁹ *Ibid* pp. 412-413.

¹⁷⁰ Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 689-690.

ante el nuevo sometimiento, hubo la necesidad de agregar un tercer valor, «la fraternidad»:

No se pudieron desterrar por completo las sombras que se cernían sobre la libertad de los individuos: que su igualdad, por medio de la cual se justificaba su libertad, existiera en la realidad sólo de una forma imperfecta, y que la desigualdad, en el instante en que los individuos alcanzaban la libertad sin trabas, se rompiera inmediatamente en una nueva opresión: los más tontos por los más listos, los débiles por los fuertes. El instinto produjo a este respecto el que a la exigencia de Liberté y de Egalité, se añadiera la de Fraternité.¹⁷¹

Así, Libertad, Igualdad y Fraternidad son los valores que definieron espiritualmente el proceso individualista que surgió con la expansión de las ciudades.

A inicios del siglo XVIII se promulgó al «hombre en general», un individuo capaz de desarrollarse por el valor de sus genes; décadas después, el individuo natural pasó a ser cultural, incitando al «hombre en particular», capaz de triunfar por sus habilidades personales. Para Simmel, ambos individualismos se amalgamaron en el siglo XIX y cada grupo eligió cual adoptar. Ya en el siglo XX, el Individualismo aparece como una característica exacerbada de las sociedades modernas, donde las consideraciones positivas han sido desplazadas por miradas pesimistas, poniéndolo en una posición de rechazo y descalificación, sin prever que el Individualismo es parte inherente de la dinámica de las sociedades, impactado por las configuraciones estructurales de su tiempo.

Por una parte, la Modernidad no puede detenerse; se mantiene utilizando técnicas de coerción y seducción para potenciar su movimiento. Al reconocer que formamos parte de ella, Berman advierte que no podemos ceder la responsabilidad a los expertos —constituidos en «sistemas», a los cuales acudimos para obtener respuestas especializadas a los problemas más cotidianos— ya que, como hijos de la Modernidad, también somos *per se* sus expertos: “Como miembros de la sociedad moderna, somos responsables de la dirección en que nos desarrollamos, de nuestros objetivos y logros, de nuestros costes humanos”¹⁷². La propuesta de responsabilidad de Berman es adecuada y necesaria, pero las recientes

¹⁷¹ Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 275.

¹⁷² *Ibid* p. 80.

experiencias masificadas en los finales del siglo XX y principios del XXI me llevan a considerar que esto puede volverse un legitimador de la justificación que han hecho los Estados y las empresas ante el descuido, negligencia y daño que han ocasionado a las poblaciones —como sucede en la «sociedad del riesgo».

El filósofo estadounidense Insta a tomar parte en las decisiones que se hacen de nuestra Modernidad, a ser un público auténticamente moderno-fáustico y plantear el desarrollo colectivo con su beneficio a largo plazo en nuestras demandas e iniciativas, discutiendo y reformulando los planes que afectan la vida comunitaria¹⁷³. Al abrazar nuestra responsabilidad fáustica, nos reconciliaremos con el espíritu de la Modernidad, señalada en nuestra época por un sentimiento de desencanto y no-pertenencia. El «aprecio de la Modernidad» contribuye a nuestra visión científica actual, ampliando sus elementos y apreciaciones, intensificando el interés por su funcionamiento, dimensiones y efectos, de los que somos resultado; así “la crítica de la modernidad más plena y profunda puede venir de quienes han abrazado su romance y aventura con más ardor”¹⁷⁴.

Por otra, y en concordancia, Simmel abona a la comprensión de nuestro tiempo donde no se trata de negar o huir, sino de hundirnos en él para desentrañar las disposiciones y transformaciones que nos han llevado a lo que somos y vivimos. Así, “dado que tales fuerzas de la vida se han integrado tanto a las raíces como a la coronación de la totalidad de la vida histórica a la que nosotros —con nuestra existencia pasajera— pertenecemos como una parte, como una célula, no es nuestra tarea la de acusar o perdonar, sino sólo la de entender”¹⁷⁵. Por lo tanto, la mirada del Individualismo como un proceso que varía en grados y que se manifiesta en grupos y en individualidades, nos permite pensar en la experiencia de la soledad como parte de un equilibrio individualista, donde el ser trabaja en su personalidad,

¹⁷³ Considerando lo que significa la «comunidad» que plantea Ferdinand Tönnies en *Comunidad y Sociedad* (1887), donde la vida comunitaria del presente y sus decisiones, implican a los antepasados (pasado) y a los descendientes (futuro).

¹⁷⁴ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p. 80.

¹⁷⁵ Simmel, Georg. *La metrópolis y la vida mental*, Colombia, Bifurcaciones No. 4 (primavera), 2005, p. 10.

de manera que pueda destacar beneficiosamente en su comunidad, ofreciendo originalidad en sus vínculos y regulando cultura subjetiva con cultura objetiva; así como abordar a la desolación como un exceso de falsa personalización, donde el sujeto ha caído en un «desregulamiento» de llamatividad, permitiendo el avance de la sujeción de la cultura objetiva sobre la subjetiva.

Tanto la mirada de Berman como la de Simmel aportan a nuestra posición genealógica sobre la configuración de las experiencias de la soledad y la desolación, que no se dan de igual manera en todas las épocas y lugares, sino que son específicas a las condiciones y sentidos que se les atribuyen. La Modernidad y el Individualismo son dos procesos que con los que inició nuestra época, y en el transcurso de casi tres siglos han adquirido una multiplicidad de facetas por la propia inercia de su movimiento. Contar con «fórmulas» como fáustico-seudofáustico, modernización-modernismo, grupo-individualidad y cultura objetiva-cultura subjetiva nos brinda herramientas con las cuales trazar un camino más esclarecido hacia la conceptualización de la desolación como un sentido de la particular configuración moderno-individualista que ha llegado hasta el siglo XXI y que ha pasado como una falsificación de la soledad.

Capítulo 3 De la experiencia de la soledad al sentido de la desolación en las sociedades de la segunda revolución individualista

Quien se queda mucho tiempo consigo mismo, se envilece.

La razón se pierde razonando.

Antonio Porchia

En las últimas cinco décadas se ha dado una inquietud por hablar de la soledad como una vivencia cotidiana en las sociedades contemporáneas, donde se ve a los individuos cada vez más aislados e invadidos por los «trastornos mentales», dando pie a considerar una «pandemia de la soledad». Sorprendentemente, la soledad de la que se habla no es la que hemos visto en lo recorrido hasta aquí: una soledad que lleva a una mejoría de los sujetos y su comunidad, que se encamina a la comunicación divina o la conexión cósmica como metáfora de la relación recíproca entre lo micro y lo macro, lo interior y lo exterior, sino, podría decirse, lo contrario. En la actualidad, por un lado, se habla de la soledad como «algo negativo» que obstaculiza la vida y despoja a los individuos del encanto por el mundo y los otros: la soledad vista como algo que deshabilita. Por otro, como algo sumamente deseable que trae calma y éxito a la vida individual, disfrazando con ello la erosión de la sociabilidad y su malestar.

Como lo apunté inicialmente, el hombre es un animal simbólico: es a través de los símbolos como se conecta con el mundo. El lenguaje, la religión, la ciencia, la cultura son puentes que dan al hombre un encuentro con otros tanto como consigo mismo. El que la soledad sea hoy significada desde dichas instituciones como experiencia de desprotección, paralización y aislamiento infructuoso, o de un alejamiento desociabilizante exitoso, la vuelve una situación por lo menos llamativa, pues nos desprovee de una experiencia que ha sido históricamente «sustancial» para el desarrollo y la estabilidad espiritual-material y, en cambio, nos da una que se suma a los sucesos que algunos han llamado «la decadencia del mundo moderno», para referirse al creciente estado de desasosiego y pesadumbre.

Ser pesimistas en cuanto a la «incomodidad» que se vive en la soledad no es en sí ya un limitante de su efecto mejorativo; lo que sí se vuelve cuando menos contraproducente, es que nos mantengamos en un pesimismo falso, que no conduce a una metamorfosis donde mediante la crítica se reencuentre el ser con objetivos más elevados. Lo que nos lleva a hablar de una «falsa experiencia de la soledad», pues, por un lado, se disminuyen o suspenden los vínculos de compañía, pero no se concreta un trabajo interior fáustico, de donde reincorporarse distinto al mundo; y, por otro, se ocultan esos vínculos debilitados o ausentes con la imagen de una falsa compañía provista por el mundo digital, que cada día se afana más en adquirir autonomía —como el proyecto de META de Zuckenbergr. Así, la falsa o inauténtica experiencia de la soledad es una real o auténtica experiencia de la desolación, velada por las fantasías de éxito y felicidad que inundan las sociedades de la segunda revolución individualista.

3.1 La pandemia de la soledad

La primera vez que me vi llamado por el problema de la soledad fue cuando escuché hablar de los «*hikikomori*»¹⁷⁶, personas, principalmente adolescentes, que se mantienen encerradas en su habitación por años. Posteriormente me encontré con la noticia de un hombre que «se alquila para no hacer nada»¹⁷⁷: Shoji Morimoto ofrece un servicio que consiste en utilizar su compañía como le plazca al cliente: pasear, comer, asistir a eventos, ver películas en casa o simplemente sentarse y guardar silencio. También me encontré con la noticia del «*kudokushi*»¹⁷⁸ o «muerte

¹⁷⁶ Véase en notas como la siguiente: *Qué son los “hikikomori”, los cientos de miles de jóvenes que viven sin salir de sus cuartos*, BBC News, 2019. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/vert-fut-47212332>

¹⁷⁷ La gente me alquila todos los días para que no haga nada": el negocio de un hombre en Japón que recibe miles de solicitudes, BBC News, 2021. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55739051>

¹⁷⁸ Véase en “*Kudokushi*”, *la epidemia silenciosa que atormenta a Japón: una ola de muertes en absoluta soledad*, infobae, 2020. Consultado en el sitio web de infobae: <https://www.infobae.com/america/mundo/2020/12/13/kodokushi-la-epidemia-silenciosa-que-atormenta-a-japon-una-ola-de-muertes-en-absoluta-soledad/#:~:text=El%20caso%20puso%20en%20el,o%20incluso%20a%C3%B1os%20en%20enterarse>.

solitaria»: el acto de morir sin que nadie se dé cuenta, hasta meses o años después. En su mayoría son adultos mayores, que pierden el contacto con su familia y amigos; por lo que, cuando enferman y mueren, nadie sabe, hasta que el cadáver es hallado en alguna inspección a su casa. Regularmente dichas inspecciones se hacen cuando se acaba el dinero de la cuenta bancaria del finado y el cobro automático del alquiler no procede. Ante las crecientes muertes solitarias, se dio a conocer el trabajo de Miyu Kojima, una mujer que trabaja para un departamento encargado de limpiar los hogares de los que mueren solos. Impactada por los sucesos y “como una manera no sólo de honrar a los difuntos, sino también para hacer que este mundo se preocupe más por los demás, la joven comenzó a reproducir en pequeñas maquetas las habitaciones tal como las encontraba, por supuesto, sin incluir los cadáveres.”¹⁷⁹. El asombro de dichas noticias no terminaba, una tras otra se eslabonaban, y así encontré aquellas sobre la «mano robótica para no sentirte solo»¹⁸⁰ y sobre los «robots suplentes»¹⁸¹, programados para cumplir el rol de niñera y de secretaria.

Lo anterior se ha dado principalmente en Japón, por lo que se creería que es un problema del país, conocido por sus llamativas muertes, como las altas tasas de suicidio, su tradición ritualista venida de los samuráis, el famoso bosque *Aokigahara* y el reciente *karoshi* «muerte por exceso de trabajo». Entonces se lee que en 2020 Japón ha creado el Ministerio de la Soledad¹⁸² para combatir el «problema de la soledad». Sorprendentemente, no fue el primero en instaurar dicho ministerio, sino

¹⁷⁹ Consultado en *Miyu Kojima, maquetista de la desolación*. La Jornada, 2021. Véase en el sitio web: <https://www.jornada.com.mx/2021/03/26/cultura/a03n2cul>

¹⁸⁰ Léase *Japoneses crean una mano robótica para personas solitarias*, NCN Radio, 2012. Léase en el sitio web de NCN Radio: <https://www.rcnradio.com/tecnologia/japoneses-crean-una-mano-robotica-para-personas-solitarias>

¹⁸¹ Léase *Buenos días, Robot*, El País Semanal, 2005. Consultado en el sitio web de El País Semanal: https://elpais.com/diario/2005/09/04/eps/1125815208_850215.html

¹⁸² Léase *Japón ya tiene ministro contra la soledad*, El País, 2021. Consultado en el sitio web de El País: https://elpais.com/internacional/2021/03/21/mundo_global/1616345219_386599.html

¿Necesitamos un ministerio de la soledad?, ethic, 2021. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2021/06/necesitamos-un-ministerio-de-la-soledad/#:~:text=Jap%C3%B3n%2C%20pa%C3%ADs%20donde%20esta%20supone,2020%20super%C3%B3%20las%201.000%20personas.>

Reino Unido, que en 2018 anunció la creación del Ministerio de la Soledad para atender en ese entonces a nueve millones de personas afectadas¹⁸³.

El «problema de la soledad» continuó extendiéndose a otros lugares y a finales de la segunda década del 2000, Berlín fue llamada por la prensa como «la capital de la soledad»¹⁸⁴, ante lo que el partido de Merkel solicitó crear un comisionado especial para «combatir la soledad». España también se enfrentó a ello¹⁸⁵; así, el Informe España 2020 de la Cátedra José María Patín Marino de la Cultura del Encuentro informaba:

En palabras de Agustín Blanco, director de la cátedra y coordinador del informe, “la pandemia del coronavirus ha puesto imagen y voz a otra enfermedad más silenciosa que nos acompaña desde hace años y que no deja de crecer: la soledad. En la era de las redes sociales, de la hiperconectividad, son cada vez más los que se sienten solos”. Según el estudio propio en el que se basa el capítulo “La soledad del siglo XXI”, escrito por los profesores de Comillas CIHS Fernando Vidal y Amaia Halty, más del 21% de la población siente aislamiento social –el 26% leve y el 3% de modo intenso–, y un 21,1% carece de un grupo de amigos. Además, el sentimiento de soledad se dobla entre los jóvenes: se han sentido solos el 14,7% de los mayores de 60 años, el 18% de quienes tienen entre 30 y 60 años, y el 31% de los jóvenes menores de 30.¹⁸⁶

Como el servicio del joven japonés que se alquila para no hacer nada, han surgido otros para «combatir la soledad». Entre ellos, las populares apps de citas donde, a manera de un menú de ensaladas, «se elige el tipo de persona ideal» a la

¹⁸³ Léase *La soledad, un mal contemporáneo mundial que en Reino Unido ahora es asunto de Estado*, BBC News, 2018. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42723066>

¹⁸⁴ Léase *Berlín, la capital de la soledad*, DW, 2019. Consultado en el sitio web de DW Español:} <https://www.dw.com/es/berl%C3%ADn-la-capital-de-la-soledad/a-50891351#:~:text=No%20es%20de%20extra%C3%B1ar%2C%20entonces,solos%20aument%C3%B3%20en%20un%2015%25.>

¹⁸⁵ Léase *No era la libertad, era la soledad: España tiene un problema al que aún no sabe enfrentarse*, El Confidencial, 2021. Consultado en el sitio web de El Confidencial: https://blogs.elconfidencial.com/espana/mitologias/2021-05-16/no-era-libertad-soledad-espana-problema_3081503/

¹⁸⁶ Recuperado de *Informe España 2020: Crece la soledad en un 50%*, Comillas, Universidad Pontificia, 2020. Consultado en el sitio web de Comillas, Universidad Pontificia: <https://www.comillas.edu/noticias/57-comillas-cihs/chs/chs-patino/1785-la-soledad-en-espana-crece-un-50-segun-el-informe-espana-2020>

que el algoritmo te dirigirá. Pero hay otras que van más allá, como *Lullamate*¹⁸⁷, que además de ofrecer citas, tiene la opción de «compartir hijos sin ser pareja»; así, mujeres solteras que no buscan compromisos comparten hijo con homosexuales, o padres solteros que desean «experimentar la paternidad responsable» buscan a una mujer que quiera darle «amor materno» a su hijo; o como *AlquiFriend* o *Ameego*, que permiten «alquilar un amigo local para pasar el rato»¹⁸⁸.

También hay opciones «amables con el medio ambiente», que proponen combatir la soledad mediante un reforzamiento de la conexión con otros animales, como la de una granja en España, que desde la pandemia de COVID-19 abrió sus puertas para quien quisiera abrazar a un animal para sentirse menos solo¹⁸⁹. O las hay masificadas como los retiros, las apps para conocer a personas de todo el mundo y «tener con quien platicar», los portables de *mindfulness* y los *podcasts* que te acompañan con temas para manejar la soledad y ofrecen «fórmulas mágicas» para cualquiera. Radicalmente pensemos en el Metaverso de Zuckerberg que busca dar otro plano donde «vivir placentemente», a conveniencia. O quizá en casarse como Akihiko Kondo, quien lo hizo con un holograma de *Miku Hatsune* en 2018, ante lo que ya no parece tan distópica una experiencia como la del film de *Her* (Spike Jonze, 2013), en las facilidades de tener un *Siri*, *Alexa* o alguna IA.

Finalmente, destaca la cuestión de la eutanasia o «suicidio asistido». Holanda ha sido parte del llamativo espectro, al debatirse en su congreso la aprobación de una

¹⁸⁷ Léase *Lullamate, el 'tinder' murciano para conectar a personas que quieren tener hijos*, El País, 2022. Consultado en el sitio web de El País: <https://elpais.com/espana/2022-11-12/lullamate-el-tinder-murciano-para-conectar-a-personas-que-quieren-tener-hijos.html#:~:text=Pero%20no%20todos%20los%20que,personas%20abiertas%20a%20ambas%20opciones>.

Una aplicación de citas para personas que buscan tener hijos, infobae, 2022. Consultado en el sitio web de infobae: <https://www.infobae.com/america/tecno/2022/11/21/una-aplicacion-de-citas-para-personas-que-buscan-tener-hijos/>

¹⁸⁸ *Nueva aplicación con la que podrás rentar un amigo*, Sin Embargo, 2016. Consultado en el sitio web de Sin Embargo: <https://www.sinembargo.mx/17-02-2016/1624667>

¹⁸⁹ Léase *Abrazar ovejas para combatir la soledad*, Diario de Sevilla, 2021. Consultado en el sitio web de Diario de Sevilla: https://www.diariodesevilla.es/mascotas/Abrazar-combatir-soledad-iniciativa-alemana_0_1557744450.html

ley para la eutanasia de personas mayores que no quieren seguir viviendo¹⁹⁰, ya sea bajo criterios de inmovilidad o de demencia senil; así como Suiza, el país más permisivo, donde el suicidio asistido es legal «siempre que no se haga con fines egoístas», lo que ha provocado el «turismo de la muerte»¹⁹¹, donde extranjeros pueden viajar al país para recibir accesiblemente el servicio —así lo hizo el cineasta Jean-Luc Godard en 2022¹⁹². En los últimos años, el país ha debatido sobre una «cápsula del suicidio»¹⁹³, que pondría a la mano el servicio administrado por el mismo suicida.

No dudo que haya más ejemplos que contribuyan a lo que tanto medios generales como especializados han nombrado «la pandemia de la soledad»¹⁹⁴. Agudizada con

¹⁹⁰ Léase *La polémica sobre las personas que eligen la eutanasia para no sufrir por demencia senil*, BBC News, 2019. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47062242>

¹⁹¹ Léase *El derecho al suicidio asistido en Suiza atrae el “turismo de la muerte”*, El Confidencial, 2016. Consultado en el sitio web de El Confidencial: https://www.elconfidencial.com/mundo/2016-07-05/eutanasia-suiza-turismo-muerte_1227670/

¹⁹² Léase *El legendario director francés Jean-Luc Godard muere por suicidio asistido en Suiza*, BBC News, 2022. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-62886940>

¹⁹³ Léase *Suiza comenzaría pruebas de “Sarco” en 2022, una cápsula de suicidio asistido impresa en 3D*, DW, 2021. Consultado en el sitio web de DW: <https://www.dw.com/es/suiza-comenzar%C3%ADa-pruebas-de-sarco-en-2022-una-c%C3%A1psula-de-suicidio-asistido-impresa-en-3d/a-60074259>

¹⁹⁴ Léase *La pandemia de la soledad*, The New York Times, 2020. Consultado en el sitio web: <https://www.nytimes.com/es/2020/06/24/espanol/opinion/covid-garcia-marquez-pestes.html>

La pandemia de la soledad, ethic, 2021. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2021/12/la-pandemia-de-la-soledad/>

Soledad no elegida: la pandemia silenciada, El vuelo de la lechuza, 2022. Consultado en el sitio web de El vuelo de la lechuza: <https://elvuelodelalechuza.com/2022/07/23/soledad-no-elegida-la-pandemia-silenciada/>

Miedo a la soledad, ethic, 2022. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2022/12/miedo-a-la-soledad-pandemia-amor/>

Luciano Lutereau, La soledad que acecha en pleno siglo XXI: ¿demasiado egoísmo o muy poca autoestima?, infobae, 2023. Consultado en el sitio web de infobae: <https://www.infobae.com/leamos/2023/01/31/la-soledad-que-acecha-en-pleno-siglo-xxi-demasiado-egoismo-o-muy-poca-autoestima/>

José Carlos Ruíz: “Esta sociedad hiperconectada no supera su crisis de soledad”, La Razón, 2023. Consultado en el sitio web de La Razón: <https://www.larazon.es/andalucia/cordoba/20230204/pavxnv2wqnbzbrgesqtwcgsia.html>

La epidemia silenciosa de la soledad, El País, 2023. Consultado en el sitio web de El País: <https://elpais.com/opinion/2023-01-18/la-epidemia-silenciosa-de-la-soledad.html>

la pandemia de COVID-19 —objeto de otro estudio a profundidad—, la pandemia de la soledad se ha vuelto objeto de interés de los más diversos especialistas, en la época de la multi, inter y transdisciplinariedad. Aunadamente, el estudio actual de la pandemia de la soledad ha sido relacionado con el de malestares como la depresión y la ansiedad¹⁹⁵, que cada día toman más visibilidad en la escena médica global con advertencias como “los médicos saben desde hace tiempo que la soledad no es buena para la salud mental, ya que tiene asociadas patologías como la depresión, el estrés, la ansiedad y la falta de autoestima”¹⁹⁶.

La contrariedad en los usos de la soledad antes y después de la Modernidad da cuenta de un ajuste importante en la significación que los sujetos tienen del estar solos y los propósitos que le ponen a su aislamiento. Dicho ajuste, considero, viene de las condiciones en que la simbiosis Modernidad-Individualismo ha puesto a sus hijos, que se evidencian en el uso de las palabras y el lenguaje, que, como menciona Paz, es el lugar de las transformaciones sociales. Por ello, considero importante el distinguir entre la experiencia arcaica de la soledad y la reciente, de manera que, como se ha visto en otras experiencias como el narcisismo, el hedonismo y el cinismo, puedan notarse sus modificaciones épocas y con ello responder desde una conceptualización más adecuada para el estudio y la comprensión de nuestro tiempo y sus distinciones con el pasado.

3.2 Soledad y desolación

En los capítulos pasados he venido trazando un dibujamiento con el cual me ha sido posible identificar la soledad en sus diversas experiencias o formas. En este apartado, complementaré dicho dibujamiento con las consideraciones del filósofo alemán Martin Heidegger. Al ser su obra compleja como vasta, exige «tiempo» y

¹⁹⁵ *La soledad no atendida puede causar depresión*, Gaceta UNAM, 2023. Consultado en el sitio web de Gaceta UNAM: <https://www.gaceta.unam.mx/la-soledad-no-atendida-puede-causar-depresion/>

¹⁹⁶ *Por qué la soledad nos enferma*, BBC News, 2013. Consultado en el sitio web de BBC News: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/03/130228_salud_soledad_enfermedades_jg

«capital cultural» que salen de los dispuestos a este proyecto. Por lo cual, he de apoyarme en el trabajo de investigación de Erick Israel Sepúlveda (México) *El concepto de soledad en la filosofía de Martin Heidegger* (2015).

Sepúlveda apunta que, en un inicio, Heidegger hace uso tanto de «aislamiento» como de «soledad» sin distinción, pero, tiempo después, habrá de marcar una separación entre ambos, siendo el primero un apartamiento común que se da en las grandes ciudades sin mayores consecuencias transformativas y, la segunda, un aislamiento que conduce a un arrojamiento de “la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas”¹⁹⁷.

Para Heidegger, la soledad tiene que ver con el *Dasein* (ser-ahí): “4) El ser-ahí es un ente que se determina como «yo soy» [...] *Es en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno, (...)* 7) El ser-ahí, en la cotidianidad, no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto el ser-ahí se tiene así mismo. *Se encuentra [Befindet] consigo mismo*, 8) El ser-ahí no puede demostrarse a manera de un ente; tampoco podemos mostrarlo. La relación con el ser-ahí no es la de la contemplación, sino la de “serlo”. [...] Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad [...] está dominada por el “uno”, por la tradición.¹⁹⁸ Que Sepúlveda concluye como “el ser propio [que] se da en una variante de la esfera de lo uno y en un determinado modo de encontrarse”¹⁹⁹.

El uno corresponde a la dimensión donde se invade y arrebatada su ser al *Dasein*, a la cotidianidad. El ser del *Dasein* se realiza cuando modifica su relación existencial con el uno, mediante la «anticipación»:

Puesto que el ser-propio (o ser sí-mismo)³⁰ del *Dasein* sólo se da cuando éste ha logrado una modificación sustancial de su relación con la esfera de lo uno apropiándose de su estar-en-el-mundo. Lo uno es el terreno de lo impropio (*Uneigentlich*), de la cotidianidad (o medianía), de la publicidad, en donde la opinión del otro lo permea todo,

¹⁹⁷ Sepúlveda Murillo, Erick Israel. *Tesis: El concepto de soledad en la filosofía de Martin Heidegger*, Tijuana, B.C, UABC, 2015, p. 31.

¹⁹⁸ *Ibid* pp. 29-30.

¹⁹⁹ *Ibid* p. 30.

en donde el Dasein ha perdido su ser, o como dice MH: “los otros le han tomado el ser” (SyT, p. 151).²⁰⁰

La anticipación es la aceptación de la muerte como algo inevitable, «lo más seguro que tenemos en la vida», desde donde “el *Dasein* marca su distancia de lo uno y encamina sus pasos a un modo propio de ser sí-mismo”²⁰¹. Pero no es la conciencia de la muerte *per se* la que realiza al *Dasein*, es el medio que “singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el “Ah!” se abre para la existencia”²⁰². La anticipación lleva al ser del *Dasein* a un aislamiento donde es posible realizar su ser-sí-mismo; ahí está la experiencia de la soledad:

MH aclara: “El modo propio de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existencial del uno entendido como una existencia esencial” (SyT, p. 154). Para que esta modificación existencial se dé debe suceder algo de una gran radicalidad dentro de la vida del Dasein. (...) La anticipación consiste en comprender que ella (la muerte) es la posibilidad ineludible en la existencia de todo Dasein, y la única de la que se puede estar absolutamente seguro que llegará a concretarse. Es en ese momento cuando el Dasein marca su distancia de lo uno y encamina sus pasos a un modo propio de ser sí-mismo (SyT p. 282).²⁰³

“Aislamiento: esto no significa que el hombre se empecine en su yo enclenque y diminuto, que se tiende a sus anchas en esto o aquello que él considere el mundo. Este aislamiento es más bien aquel retiro a la soledad en el que todo hombre llega por primera vez a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo. (CFM, p. 29).”²⁰⁴

Para Heidegger, el aislamiento de la soledad tiene que ver con el silencio. El uno está inundado de voces que buscan penetrarlo todo; la libertad del ser del *Dasein* viene de resistir a la fuerza del uno que pide decirlo todo. Callar sobre lo verdaderamente importante es parte de la modificación existencial del *Dasein* y parte de la incomunicabilidad propia de la soledad. Así, se distingue una doble relación entre soledad y silencio:

A esta forma impropia de estar tras algo él opone la actitud de aquel que guarda silencio: “quien verdaderamente está en la pista de una cosa, no lo dice” (SyT, p. 196). Callar o guardar silencio es para MH una forma de demostrar el carácter de propiedad del

²⁰⁰ *Ibid* p. 32

²⁰¹ *Ibid* p. 33.

²⁰² *Ibid* p. 34.

²⁰³ *Ibid* p. 33.

²⁰⁴ *Ibid* p. 31.

Dasein: “Sólo quien tiene su ser en el poder hablar, puede callar en un sentido auténtico [eigentlichen]” (ECTt, p. 40). Guardar silencio es evidencia de entereza y de que se ha resistido a la tentación de lo uno, que no sólo invita a hablar de oídas, sino que en su carácter tiránico lo exige.²⁰⁵

La comunicación, desde una perspectiva heideggeriana, estaría reservada a todo lo que tenga que ver con el tratamiento de los entes; en cambio aquello de lo que se ocupa la filosofía, es decir, del ser, exige antes que nada silencio.²⁰⁶

El camino de la soledad se emprende cuando la anticipación coloca al *Dasein* en una angustia, pues se da cuenta que el uno no es el hogar que creía:

El Dasein confunde la esfera de lo uno con un hogar. El no-estar-en-casa sería esa sensación que el Dasein experimenta en la angustia, durante ese instante toda certeza se pierde, el mundo que nos rodea parece ya no ofrecernos protección alguna; es entonces cuando el Dasein emprende “la huida ante el «no»-«estar-en-casa», ante la inhospitabilidad”. (...) La angustia pone ante el Dasein la decisión de asumir de manera propia o impropia el fenómeno del no-estar-en-casa. Según nuestro autor sólo unos pocos se deciden por la primera opción, la gran mayoría camina de forma directa a lo uno. Quienes permanecen en la decisión de soportar la angustia hasta el final, son los que ven modificada su existencia sustancialmente.²⁰⁷

Cuando el *Dasein* cae en cuenta de la falsedad de la casa que suponía en el uno, se abre ante él la Nada. Estar ante la Nada es la oportunidad para emprender el camino a una casa verdadera, porque “la soledad no es de ninguna manera un sinónimo de tristeza o algo que obstruya la marcha de camino a casa, sino por el contrario lo que nos dota de fuerza para seguir adelante”²⁰⁸. Así, la soledad en Heidegger se vincula con la angustia —y el aburrimiento—, que es un temple del ánimo:

Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que temple y determina el modo el cómo de su ser.²⁰⁹

“un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo, no podemos ni debemos forzarlo artificiosa y arbitrariamente. Tiene que existir ya. Lo único que podemos hacer es constatarlo.” (CFM, p. 90).²¹⁰

²⁰⁵ *Ibid* p. 35.

²⁰⁶ *Ibid* p. 39.

²⁰⁷ *Ibid* p. 41.

²⁰⁸ *Ibid* p. 43.

²⁰⁹ *Ibid* p. 57.

²¹⁰ *Ibid* p. 60.

El camino a casa parte de un temple del ánimo como la angustia, el aburrimiento y la soledad misma. Como temples del ánimo, no están bajo control, no se puede elegir ni rechazar, eso es parte de su condición que rompe con el uno. Son una ruptura radical con la cotidianidad. Así, la soledad se vuelve un motivo, camino y estado del *Dasein* hacia su hogar, algo que arde en el centro de su ser. Para Heidegger, la soledad es un impulso y un lugar donde acercarse genuinamente a la vida.

En cuanto a la desolación, el diccionario la define como “1) Destrucción total: la guerra dejó un paisaje de desolación. 2) Aflicción, angustia, desconsuelo: lo han perdido todo y la desolación se apoderó de ellos. 3) Soledad absoluta, ausencia de vida en un lugar: el pueblo desierto mostraba una sobrecogedora desolación.”²¹¹ Una especie de pérdida anquilosante donde toda esperanza y posibilidad es negada.

La poeta gallega, Rosalía de Castro (Santiago de Compostela, 1837 – Padrón, 1885), escribe un poema titulado *Desolación*, el cual comienza así:

Del luto de mi noche
mi ángel funesto
tejió un velo pesado,
tupido y denso
más que las sombras
que en los hondos abismos
eternas moran.

Negóme desde entonces
el sol su brillo,
¡ay!, negóme la luna
su fulgor tímido,
y la esperanza
no alumbró más el yermo
de mis entrañas.

Por eso todo, todo...
para mí ha muerto.
Mudas pasan mis horas
tal como espectros...
Cabe mi oído
sólo se agita el soplo
de los olvidos.

Hiende el rayo al peñasco en el monte,
a la nave en el mar la tormenta,
en el aire, el halcón prende al pájaro.
Y en el mar, en el aire, en la tierra,
todos prenden y acosan al hombre
de desgracia acusado y pobreza.²¹²

Tanto en el diccionario como en el poema se plasma una sensación de daño de sí mismo y de una fatalidad en lo exterior del mundo. Una especie de desencanto de

²¹¹ Consultado en el sitio web de WordReference:
<https://www.wordreference.com/definicion/desolaci%C3%B3n>

²¹² De Castro, Rosalía. *En las orillas del Sar*, Madrid, Akal, 1884.

la vida, que se torna oscura y pesada, donde se ha perdido la vivacidad y las cosas y los seres están heridos por una desesperanza desbordada.

Así se ve en la pintura *Desolación* (1910–1945) de Raquel Forner (Buenos Aires, 1902-1989), donde muestra a una mujer con una mirada lánguida, como desorbitada, con los ojos cansados y la tez pálida. Su semblante da una impresión de fatiga y ausencia; un no-estar en sí mismo: está desolada.



Forner, Raquel, *Desolación*, óleo sobre tela, Museo Nacional de Bellas Artes, Argentina, 1910-1945.

En estos ejemplos, la concepción de la desolación se da como algo que resta al ser y que reduce el encanto del mundo. Se convierte en la imagen de un desierto en el que no hay posible comunicación interior o divina, sino un total abandono —pienso en si cuando Jesucristo exclamó «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» se sentiría desolado.

En la contrastación de soledad con desolación, considero lo siguiente:

En la época reciente, por una parte, los avances científicos han incursionado como nunca en el terreno de la muerte: se busca curar lo antes incurable y prevenir lo que no se sabe si sucederá, haciendo «menos sufrible» la existencia; así como crear, modificar y conservar la vida, esfuerzos concentrados en lo que se ha llamado trans-humanismo y post-humanismo. Por otra parte, no hay una anticipación de la muerte sino «una muerte anticipada»: con la eutanasia se ha abierto la muerte voluntaria y

cada vez más temprana, propagando una especie de democratización de la muerte. En cuanto al silencio, el aislamiento que conduce a la desolación es uno inundado por sonidos de todo tipo: pasando por el espacio público cada vez más publicitario, hasta el espacio privado donde prolifera el uso de audífonos y reproductores a todo volumen, con los recientemente popularizados *podcasts*, que suenan mientras se hace algo o cuando «no deberían hacerse nada», como al dormir. Los temples del ánimo de la soledad, la angustia y el aburrimiento se rechazan, pues no deben sentirse en un mundo plagado de felicidades y promesas de éxito, donde «sólo se vive una vez» y se debe «disfrutar ahora que se puede». Así es como el temple del ánimo se ve desplazado por el *cuerpo psi*, que debe ser cuidado y vigilado constantemente. Finalmente, la búsqueda de la verdad, que guía la autenticidad de la soledad, se ve obstaculizada por la «era de la posverdad», donde la verdad es ajustable desde la autoayuda, el coaching y el mindfulness.

Finalmente, en su texto *La soledad y la Desolación* (2006), la antropóloga Marcela Lagarde (Ciudad de México, 1948) apunta:

El miedo a la soledad es un gran impedimento en la construcción de la autonomía, porque desde muy pequeñas y toda la vida se nos ha formado en el sentimiento de orfandad; porque se nos ha hecho profundamente dependientes de los demás y se nos ha hecho sentir que la soledad es negativa (...). Estar desoladas es el resultado de sentir una pérdida irreparable (...) A la desolación la acompaña la esperanza: la esperanza de encontrar a alguien que nos quite el sentimiento de desolación.

La soledad puede definirse como el tiempo, el espacio, el estado donde no hay otros que actúan como intermediarios con nosotras mismas. La soledad es un espacio necesario para ejercer los derechos autónomos de la persona y para tener experiencias en las que no participan de manera directa otras personas. Para enfrentar el miedo a la soledad tenemos que reparar la desolación en las mujeres y la única reparación posible es poner nuestro yo en el centro y convertir la soledad en un estado de bienestar de la persona.

Para construir la autonomía necesitamos soledad y requerimos eliminar en la práctica concreta, los múltiples mecanismos que tenemos las mujeres para no estar solas.²¹³

Lagarde se dirige a las mujeres y su situación en un mundo de dominación masculina. Retomo su contrastación entre soledad y desolación porque hace una

²¹³ Lagarde, Marcela. *La soledad y la Desolación*, 2006. Consultado en el sitio web de Mujer del Mediterráneo: <http://mujerdelmediterraneo.heroinas.net/2017/08/la-soledad-y-la-desolacion-por-marcela.html>

distinción muy lúcida: la soledad es necesaria para la construcción de la autonomía y una realización plena, mientras que la desolación es un estado de dependencia y tutela, producto de la obstaculización y el miedo atribuidos a la soledad. La desolación vendría entonces como una ausencia de soledad.

Las características de lo que recientemente se ha llamado «pandemia de la soledad», más que modificar y alejar al ser del *Dasein* del dominio de lo uno, lo ponen bajo su control. Por ello considero equívoco nombrarlas como experiencia de la soledad. Contrariamente, considero que se corresponden adecuadamente con el concepto de desolación, que nos provee de la metáfora del aislamiento que ha dejado a los individuos paralizados y desorientados, dependientes del uno, refugiados en un aislamiento como quien se refugia de la guerra o de la epidemia: escondido, sin «dar señales de vida». Entonces, el discurso sobre «la negatividad de la soledad» corresponde al acto del uno imponiéndose al ser del *Dasein* que, condicionando el aislamiento, conduce a la desolación: en el lenguaje, desplazando la significación arcaica de la soledad; en las acciones, obligando a la desolación desde el mercado.

3.3 La segunda revolución individualista

A pesar de haber iniciado en Reino Unido y Japón, la «pandemia de la soledad» ha pasado a otros países de Asia, Europa y América, lo que nos habla de un proceso de lógica global. Considero que dicha lógica corresponde a los cambios efectuados en lo que Gilles Lipovetsky ha denominado una «segunda revolución individualista» y que han conducido al mundo de la hipermodernidad.

Lipovetsky es un pensador que ha destacado por sus estudios sobre el Individualismo y la Modernidad del siglo XX y principios del XXI. A lo largo de cinco décadas ha analizado las transformaciones que se han dado inicialmente en Occidente y, que, a través del proceso de globalización, se han extendido a otras latitudes. He decidido tomar su interpretación del estado actual del individualismo como consecuencia de una «segunda revolución individualista» porque con ella se distingue la ruptura con el proyecto original de la Modernidad. Para Lipovetsky, hoy

se busca lo contrario, lo personal se ha desligado de lo comunitario, se niega el futuro en aras de exceder el presente y hay una recuperación del pasado para agrandar el mercado. Por ello, el modelo fáustico queda anulado por uno seudofáustico que arroja al desuso las herramientas indispensables para el proyecto moderno genuino, como la soledad.

En *La era del vacío* (1983), el autor distingue dos etapas del Individualismo en la Modernidad: la primera se fraguó en los siglos XVIII y XIX, donde se alzó un espíritu revolucionario que buscaba e incitaba al cambio del viejo mundo por uno donde se expandieran los valores de la libertad e igualdad; la segunda comenzó en la década de 1960, donde se maximizaron los valores del Individualismo y la Modernidad, rompiendo con los límites del proyecto original. Es en éste segundo período donde se conjuga lo que ha llamado la segunda revolución individualista:

Nuestro tiempo sólo consiguió evacuar la escatología revolucionaria, base de una revolución permanente de lo cotidiano y del propio individuo: privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades; vivimos una segunda revolución individualista.²¹⁴

Para Lipovetsky los ideales modernos se han modificado y potenciado, teniendo como punto de partida y llegada al individuo y ya no la comunidad. Considera que el modernismo, “aspecto del amplio proceso secular que lleva al advenimiento de las sociedades democráticas basadas en la soberanía del individuo y del pueblo (...); continuación por otros medios de la revolución democrática y de su trabajo de destrucción de las formaciones heterónomas”²¹⁵, ha sido extremado: “posmodernismo significa asimismo advenimiento de una cultura extremista que lleva la «lógica del modernismo hasta sus límites más extremos»”²¹⁶. Esto se debe a que los ideales de «la tradición de lo nuevo» han sido conjugados con el hedonismo:

Fue la aparición del consumo de masa en los Estados Unidos en los años veinte, lo que convirtió el hedonismo —hasta entonces patrimonio de una minoría de artistas e intelectuales— en el comportamiento general en la vida corriente. (...) De modo que se

²¹⁴ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2019, p. 5.

²¹⁵ *Ibid* p. 86.

²¹⁶ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2019, p. 105.

ha establecido una cultura bajo los aspectos conjugados del modernismo y del consumo de masa, centrada en la realización personal, la espontaneidad y el placer: el hedonismo se convierte en el principio axial de la sociedad moderna.²¹⁷

Así, el hedonismo aunado al consumo de masa es lo que inicialmente define el cambio de época moderna:

El hedonismo que a principios de siglo era patrimonio de un reducido número de artistas antiburgueses se ha convertido, llevado por el consumo de masas, en el valor central de nuestra cultura, (...) entramos en la cultura posmoderna, esa categoría que designa para D. Bell el momento en que la vanguardia ya no suscita indignación, en que las búsquedas innovadoras son legítimas, en que el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores dominantes de la vida corriente. El posmodernismo aparece como la democratización del hedonismo.²¹⁸

Desde finales de los años sesenta el mundo ha entrado en el posmodernismo que, como también lo advirtiera Berman, “es inclusivo hasta el punto de integrar incluso el purismo de su adversario cuando la cosa parece justificada”²¹⁹, siendo capaz de ejercer un control sobre las masas mientras le ofrece libertad a cada individuo:

La revolución del consumo reside en la realización definitiva del objetivo secular de las sociedades modernas, es decir, el control total de la sociedad y, por otra parte, la liberación cada vez mayor de la esfera privada en manos del autoservicio generalizado, de la velocidad de la moda, de la flexibilidad de los principios, roles y estatutos.²²⁰

Lo paradójico de la aleación entre modernismo, hedonismo y consumo de masa, es que ésta se dio en el seno de la sociedad disciplinaria, donde el discurso sobre el control sobre el individuo era indispensable para las diversas instituciones, incluido el mercado, que distinguían hacia quién se dirigían sus productos, influyendo en la definición ideológica de los estilos de vida, nítidamente separados por clase. Contrariamente, la época posmoderna se caracteriza por “la inversión de esa organización dominante, en el momento en que las sociedades occidentales tienden cada vez más a rechazar las estructuras uniformes y a generalizar los sistemas personalizados a base de solicitudes, opciones, comunicación, información, descentralización, participación (...) [con] la tendencia a la humanización a medida

²¹⁷ *Ibid* p. 84.

²¹⁸ *Ibid* p. 105.

²¹⁹ *Ibid* p. 121

²²⁰ *Ibid* p. 106.

de la sociedad, el desarrollo de las estructuras fluidas moduladas en función del individuo y de sus deseos"²²¹. Ésta inversión entre instituciones e individuos pudo fraguarse por lo que Lipovetsky llama «el proceso de personalización», eje central de los grandes cambios recientes:

Nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coerciones y el máximo de elecciones posibles. (...) Las instituciones desde este momento se adaptan a las motivaciones y deseos, incitan a la participación, habilitan el tiempo libre y el ocio, manifiestan una misma tendencia a la humanización, a la diversificación, a la psicologización de las modalidades, de la socialización (...); valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y a la sinceridad, al psicologismo, a la expresión libre: es decir, que priva una nueva significación de la autonomía dejando muy atrás el ideal que se fijó la edad democrática autoritaria. (...) El proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable.²²²

Simmel considera el desarrollo de la personalidad como consecuencia de la expansión de los círculos, ya que la vigilancia del grupo sobre sus miembros se reduce a la par que la libertad e igualdad creciente entre sus individuos los impulsa a buscar maneras de destacar entre la multitud. Para Lipovetsky, más que buscar la diferenciación, el proceso de personalización procura alimentar la personalidad en su actitud hedonista de experimentar todos los placeres posibles, como consecuencia, “el individualismo sufre un *aggiornamento* (...) narcisista: el narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo «limitado» al individualismo «total»”²²³.

El narcisismo se traduce como la «psicologización de lo social». Lo comunitario prevalece, pero no por una lógica de la otredad, sino por una lógica de lo igual. Los grupos actuales parten de la premisa hedonista y narcisista de juntarse por placer y similitud: desde agregaciones amplias como ecologistas, feministas, animalistas,

²²¹ *Ibid* p. 112.

²²² *Ibid* pp. 6-7.

²²³ *Ibid* p. 12.

veganos; hasta más particulares, como viudos tartamudos, solteros *gamers*, adictos deconstruidos, etcétera.

Para Lipovetsky, el Narciso contemporáneo ya no es poético ni contemplativo, es ansiogéno y enérgico: en vez de quedarse maravillado por su reflejo, se tortura por no ser más bello y perfecto. Si se agrega a algún grupo o permanece en él, si compra un producto o lo descarta, dependerá de si éste enriquece su imagen yoica:

En la época de la personalidad a la carta, la personalidad ya no debe ser de tipo gregario o mimético, debe profundizar su diferencia, su singularidad: el narcisismo representa esa liberación de la influencia del Otro, esa ruptura con el orden de la estandarización de los primarios tiempos de la «sociedad del consumo». Licuación de la identidad rígida del Yo y suspensión del primado de la mirada del Otro.

Que el Yo se convierta en un espacio «flotante», sin fijación ni referencia, una disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones, a la fluidez de nuestros sistemas, esa es la función del narcisismo. (...) De ahora en adelante, la autenticidad domina a la reciprocidad, el conocimiento de sí al reconocimiento.²²⁴

Finalmente, el narcisismo se vuelve un agente de consolidación del proceso de personalización, que expande los límites del individuo hasta volverlos casi indefinidos, cayendo en una paradoja donde se amplían a la vez que se reducen las posibilidades de «satisfacción», manteniéndolo en un bucle de búsqueda, prueba e innovación.

En la exageración generalizada de los ideales modernos, el sociólogo francés concluirá en que ya no se trata de posmodernidad, sino de «hipermodernidad», ya que no estamos en un después de la Modernidad sino en una exponenciación interna de sus lógicas:

El neologismo «posmoderno» tuvo un mérito: poner de relieve un cambio de rumbo, una reorganización profunda del modo de funcionamiento social y cultural de las sociedades democráticas avanzadas. (...) Pero al mismo tiempo la expresión «posmodernismo» era ambigua, torpe por no decir confusa. Porque lo que tomaba cuerpo era evidentemente una modernidad de nuevo cuño, no una superación de ésta. (...) Lejos de haber muerto la modernidad, asistimos a su culminación, que se concreta en el liberalismo universal, en la comercialización casi general de los modos de vida, en la explotación «hasta la muerte» de la razón instrumental, en una individualización vertiginosa. (...) Lo que hay en circulación es una segunda modernidad, desreglamentada y globalizada.²²⁵

²²⁴ *Ibid* pp. 58-60.

²²⁵ Lipovetsky, Gilles. *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 54-57.

Por lo que para el estudio de la hipermodernidad y el hiperindividualismo, el autor contempla seis puntos principales²²⁶²²⁷:

- Culto hedonista: placeres, consumo, sexualidad, pasatiempos.
- Culto del cuerpo: nuevos deportes de sensaciones, multiplicación de tecnologías de mejor bienestar, búsqueda de belleza y delgadez obsesiva, norma de la juventud, medicalización de la existencia.
- Culto *psi*: educación permisiva, hiperactividad de los sujetos, formidable desarrollo de las prácticas psicológicas, democratización de la terapia psicológica, necesidad de expresarse.
- Culto de la conexión: necesidad de una expresión permanente, especialmente por internet y redes sociales.
- Derrumbe de las grandes ideologías modernas: distanciamiento de los ciudadanos con las promesas de un mundo mejor, así como con la clase política: desideologización del comportamiento electoral.
- Culto a la autonomía personal: preponderancia de la libertad individual de elección ante cualquier circunstancia.

Considero que desde los elementos de la segunda revolución individualista descritos anteriormente y los cultos de la hipermodernidad es posible generar un marco de análisis con el cual distinguir la producción de la desolación como algo inherente a dicha revolución de las sociedades moderna.

Es importante agregar que para Lipovetsky la hipermodernidad está llena de «paradojas», desde las cuales se pueden expresar metafóricamente las contradicciones de la época, como las siguientes: «mientras más reconocidos como libres, más frágiles se vuelven los individuos»; «siempre se pensó que mayor libertad equivalía a más felicidad, y ha resultado lo contrario»; «el individualismo pacificó el conflicto social, pero aumentó el inter e intrapersonal»; «en la dinámica hiperindividualista se intenta construir un comunitarismo». Y a las que yo agregaría: «se ha procurado mayor comunicación y felicidad, y cada vez es más la gente que muere sola y en desasosiego».

²²⁶ Es sumamente llamativo que Lipovetsky se refiera a esas actitudes como cultos, es decir, como una atención y entrega hecha con devoción, con «sacrificio», como a una deidad.

²²⁷ Lipovetsky, Gilles. *El individualismo en la época hipermoderna*, Universidad Diego Portales, 2018. Consultada en el canal de la UDP en Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=_uQjdAueTUQ&t=4849s

Para el autor, no se trata de negar al Individualismo ni de «demonizarlo», sino de comprenderlo como código genético de la Modernidad: Individualismo y Modernidad van de la mano, son recíprocos en su funcionamiento y cambio. Si queremos acercarnos al entendimiento de nuestro tiempo, es inevitable abordar la dialógica moderno-individualista en su posición genealógica y medular.

3.4 La desolación como sentido en las sociedades de la segunda revolución individualista

He decidido colocar la experiencia de la desolación en la segunda revolución individualista y no en la de hipermodernidad o tercera edad del consumo porque considero que es como consecuencia de la instalación de dicha revolución que se efectúan las situaciones de desolación y no por los cambios hipermodernos que les puedan llegar indirectamente a las sociedades «dependientes». Los individuos de los países epicentro de la Modernidad, y que han atravesado o atraviesan una segunda revolución individualista, han encarnado plenamente los cambios de dicha revolución. Es diferente en los rezagados de la Modernidad, a los que las modificaciones les llegan más tarde o más reducidas, pero no así los efectos de los cambios epicéntricos: el caso de las ruralidades de Latinoamérica, donde el consumo masificado y los cultos al cuerpo, por ejemplo, comienzan a realizarse entre una todavía preponderante vida ritualista y comunitaria. Se pueden vivir los efectos de la hipermodernidad y las edades de consumo sin ser una legítima sociedad hipermoderna; para cumplir con esa legitimidad se debe pasar antes por una segunda revolución individualista.

La expansión, tanto de la segunda revolución individualista, como de los efectos hipermodernos, es vehiculizada por la globalización: una gran urdimbre de conexiones y afectaciones económicas, políticas, culturales, sociales, donde “todos

entienden que es el destino ineluctable del mundo, un proceso irreversible que afecta de la misma manera y en idéntica medida a la totalidad de las personas”²²⁸:

La globalización es una nueva realidad objetiva en la historia al mismo tiempo que una realidad cultural, un hecho de conciencia, de percepción y sentimiento. Actualmente, lo que sucede en la otra punta del globo suscita reflexiones y temores estemos donde estemos, odios y corrientes de empatía. La cultura-mundo coincide, en este sentido, con «la compresión del tiempo y del espacio», con la erosión de las fronteras, una nueva forma de experimentar la relación entre el aquí y el allá, lo nacional y lo internacional, lo próximo y lo lejano, lo local y lo global.²²⁹

Aunque es importante destacar que dicha igualdad de afectaciones y beneficios ha sido un mito promovido por los realmente beneficiados. Lo que sí, es que mediante la globalización se ha intentado abrir todas las fronteras y protecciones nacionales al flujo mundial:

Hasta ahora, la nuestra ha sido una globalización totalmente negativa: descontrolada y no complementada ni compensada por una fuerza homónima de signo «positivo». (...) Si la idea de una «sociedad abierta» representó originalmente la determinación de una sociedad libre orgullosa de su apertura, hoy evoca en la mayoría de las mentes la experiencia aterradora de unas poblaciones heterónomas y vulnerables, abrumadas por fuerzas que no pueden controlar ni comprender plenamente.²³⁰

La desolación como efecto de la expansión global de la segunda revolución individualista afecta a los más diversos grupos —ancianos, jóvenes, mujeres, hombres, solteros, casados, analfabetas y letrados, obreros y profesionistas, etcétera—, por lo que he decidido plantearla como un «sentido», es decir, como una significación que tiene presencia en la diversidad de grupos y que es experimentada a pesar de las particularidades de cada uno, pues, aun con las distancias territoriales, culturales y lingüísticas, hay una correspondencia entre los países afectados por la desolación:

La categoría «sentido» no puede entenderse cuando se refiere a un ser humano individual o a un universal derivado de él. Es constitutiva de lo que llamamos sentido de la existencia de una pluralidad de seres humanos, interdependientes de éste o de aquel modo y que se comunican entre sí.

²²⁸ Bauman, Zygmunt. *Globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de cultura Económica, 2016, p. 7.

²²⁹ Lipovetsky, Gilles, Juvin, Hervé. *El Occidente globalizado*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 8.

²³⁰ Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 125-126.

El «sentido» es una categoría social. Y El sujeto correspondiente a esa categoría social es una pluralidad de seres humanos vinculados entre sí. En el intercambio mutuo, los signos que se dan unos a otros (...) adquieren un sentido.²³¹

Para guiar el análisis de dicho sentido voy a apoyarme en la contrastación de soledad y desolación, respondiendo a los elementos que Heidegger distingue en la experiencia de la soledad desde los elementos y cultos de la segunda revolución individualista e hipermodernidad, propuestos por Lipovetsky.

El «mundo de lo uno» ha sufrido una metamorfosis entre el siglo XIX y el XX. Me refiero a la transición entre el «derrumbe de las grandes ideologías modernas» y el «culto a la autonomía personal». Esto sucedió cuando se instauraron proyectosseudofáusticos, cuyo auge fue en la Guerra Fría, donde los individuos se vieron desencantados por las grandes ideologías, a la par que el capitalismo de consumo se acentuó aún más:

Desde los años 19650-1960 acceder a un modo de vida más fácil y cómodo, más libre y hedonista, era ya una motivación muy importante entre los consumidores. Al exaltar los ideales de la felicidad privada y el ocio, la publicidad y los medios potenciaron conductas de consumo menos sometidas a la autoridad del juicio del otro. Vivir mejor, gozar los placeres de la vida, no quedarse con las ganas, servirse de lo «superfluo» aparecían en medida creciente como comportamientos legítimos, finalidades en sí.²³²

La apertura globalizadora de los grupos desreguló el dominio sobre sus miembros, a la par que se distanciaron y cosificaron las relaciones, degradando los proyectos colectivos y el equilibrio entre cultura subjetiva y objetiva. Simmel encuentra en ello un procedimiento mucho más profundo y extenso, que ha recorrido toda la historia de la humanidad: el conflicto entre «vida» y «forma», llamado también el «conflicto de la cultura».

Para Simmel, la vida es ese flujo que atraviesa a todas las cosas²³³; es el origen y sustento del mundo y, por lo mismo, es difícil definirla, ya que “la vida es la antítesis

²³¹ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018, pp. 91-92.

²³² Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 34-35.

²³³ Según el autor, existe un progreso de la vida en tres etapas sucesivas: animal, espíritu y cultura.

de la forma, y como aquello es que es conformado sólo puede describirse conceptualmente, el concepto de vida no puede liberarse de cierta imprecisión lógica. La esencia de la vida sería negada si uno intentara construir una definición conceptualmente exhaustiva”²³⁴.

Como lo apunté en el capítulo anterior, el sociólogo alemán considera que la cultura se da en la transformación que hace el hombre de la naturaleza/espíritu y, que debe distinguirse entre cultivar y objeto cultural. El primero es la potenciación del núcleo de la vida, el segundo es su transformación en un material inerte de auxilio. La actividad cultural crea formas objetivas y subjetivas, mediante las cuales los hombres establecen la socialización. Dichas formas contienen el *fluir* de la vida, que tarde o temprano termina rompiéndolas. Es la creación de formas que contiene la vida y la vida liberándose de ellas lo que genera el movimiento de sociedades y hombres desde tiempos muy antiguos:

La vida sólo puede manifestarse a sí misma bajo formas particulares: dispuesta sobre su propia agitación, fluencia y desarrollo, la vida permanentemente se enfrenta a sus propios productos, los cuales han cristalizado y no pueden moverse con ella. (...) El cambio permanente de los contenidos culturales, en definitiva, de cada estilo cultural como un todo, es la constatación, o antes bien, el éxito de la fecundidad inextinguible de la vida, pero también de la profunda contradicción ente flujo eterno de la vida y la validez y autenticidad de las formas objetivas en las que inhabita la vida.²³⁵

A pesar de que las formas procuren la autonomía aprisionando la vida y, ésta última las termine destruyendo por su fluidez inexorable, es posible comprender cada época por una forma imperante:

En el clasicismo griego destacaba la idea del ser, de lo unitario, sustancial, divino. (...) El Medioevo cristiano ubicó en su lugar el concepto de Dios en cuanto fuente y fin de la realidad (...). Desde el Renacimiento, este lugar fue gradualmente ocupado por el concepto de naturaleza. (...) El siglo XVII centró su cosmovisión en el concepto de ley natural como la instancia única que define lo esencialmente válido. El siglo de Rousseau construyó la naturaleza como ideal, como valor absoluto, como aspiración y exigencia. Hacia finales de esta época, el yo, la personalidad espiritual, emergió como concepto central.²³⁶

²³⁴ Simmel, Georg. *El conflicto de la cultura moderna*, Reis. Traducción realizada a partir del mismo texto incluido en *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, 174-237, p. 329.

²³⁵ *Ibid* p. 316.

²³⁶ *Ibid* p. 318

Dicha cercanía entre formas e idea axial se interrumpió en el siglo XIX, donde “a pesar de la diversidad policroma de sus movimientos espirituales, el siglo XIX no desarrolló un ideal central comprensivo”²³⁷. Esto coincide con la progresión de un individualismo limitado a uno ilimitado, que pudo obstruir o desviar la atención sobre la tradición de la centralidad conceptual-ontológica. Fue hasta finales del siglo que se instauró una nueva idea directriz, donde “el concepto de *vida* accedió a un lugar destacado”²³⁸.

El individualismo del siglo XX se instauró desde la ruptura radical del pasado y la libertad ampliada que, junto al ideal de la «vida», provocó una fuerte oposición hacia la «forma» aprisionadora. Esto se constata en la personalización de los ideales, que cada sujeto adquiere de acuerdo a su «experiencia profesional». Simmel encuentra un ejemplo de ello en el arte:

El hecho de que, por otro lado, una parte de la juventud actual participe del deseo de un arte totalmente abstracto surge de la pasión por una expresión inmediata y desenfadada de sí misma. El ritmo frenético de la vida de nuestra juventud empuja esta tendencia hacia su extremo absoluto y es joven todo aquello que representa este movimiento. En general, los cambios históricos de un impacto revolucionario interno o externo han sido protagonizados por la juventud. En la naturaleza específica del presente cambio, debemos hacer una particular referencia a esto. Mientras los adultos, debido a su vitalidad disminuida, concentran su atención más y más en los contenidos objetivos de la vida, que en el significado actual podrían ser señalados como sus formas, la juventud se implica más con los procesos de la vida.²³⁹

La juventud ha encarnado el ideal máximo de la vida y la fluidez de la vida ha penetrado en el sentido de la juventud. Paradójicamente, la actitud de ruptura con lo general de la forma, «la originalidad», se ha vuelto en los jóvenes “una forma de vanidad, un intento de convertirse en una sensación para sí mismos y para los demás”²⁴⁰.

Es en el panorama de ascensión de la vida como ideal epocal encarnado en la juventud, de lucha acérrima de la fluidez contra los límites de la forma, del

²³⁷ *Ibid*

²³⁸ *Ibid*

²³⁹ *Ibid* p. 322.

²⁴⁰ Simmel, Georg. *El conflicto de la cultura moderna*, Reis. Traducción realizada a partir del mismo texto incluido en *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, 174-237, p. 323.

rompimiento de la individualidad con la colectividad de la verdad, donde se fraguaron las lógicas de la segunda revolución individualista. Ello se manifestó en el derrumbe las grandes ideologías, a las que se antepone el valor de la vida, dándose una modificación de las relaciones del individuo con las formas, ajustándolas a su servicio. El autor ve algunos ejemplos de ello en la oposición al matrimonio y la prostitución, por creer que “éstas la reconducen [a la vida erótica genuina] hacia esquemas generalizados y, con ello, violentan su singularidad”²⁴¹; y en la subordinación de la religión, donde se acude a una especie de misticismo “como el último refugio de los individuos religiosos que aún no se han desligado de todo asidero trascendente, sino de todo lo determinado y establecido en cuanto contenidos”²⁴². Desde dicha ascensión, el conflicto entre vida y forma, motor de la existencia humana, se agudiza y revela como el gran tema del moderno-individualismo del siglo XX, el cual se extrapola en el siglo XXI:

La vida conlleva, en sí misma, la contradicción. Sólo puede entrar a formar parte de la realidad bajo la forma de su antítesis, esto es, sólo bajo la forma de la forma. (...) Las formas mismas, sin embargo, niegan esta contradicción en sus rígidas configuraciones individuales, en la exigencia de sus derechos imprescriptibles, se presentan a sí mismas como el verdadero significado y valor de su existencia.

Todos estos ataques contra las formas de nuestra cultura, que alienan contra ellas las fuerzas de la vida en «sí misma», encarnan las contradicciones internas más profundas del espíritu. Aunque este conflicto entre forma y vida ha sido más acusado en otras épocas históricas, ninguna tanto como la nuestra la ha revelado como su auténtico tema de controversia.²⁴³

En la ascensión del imperio de la vida individual, se ha invertido el domino de lo público sobre lo privado, pasando de las «políticas públicas» a las «políticas de vida» y cubriendo el espacio público de «preocupaciones privadas», como afirma Zygmunt Bauman; hemos arribado a «la sociedad de los individuos»²⁴⁴. Las formas perviven —inevitablemente individualizadas, porque así se asegura su flexibilidad y transmutación constante— porque “la libertad no puede obtenerse en contra de la sociedad. El resultado de la rebelión contra las normas (...) es la agonía perpetua

²⁴¹ *Ibid* p. 326.

²⁴² *Ibid* p. 327.

²⁴³ *Ibid* p 329.

²⁴⁴ Expresión de Norbert Elias.

de la indecisión unida a la incertidumbre acerca de las intenciones y las acciones de los que nos rodean”²⁴⁵.

El mundo de lo uno se finca actualmente en el ideal de la vida individual. Así, el dispositivo de la moda ha reposicionado las tradiciones o formas antiguas “en el registro de la apertura y de la creatividad institucional e individual”²⁴⁶, donde “han perdido su autoridad y legitimidad incontestadas; lo primero es la unidad, individual, soberana y autónoma, y ya ninguna regla colectiva tiene valor en sí misma si no es admitida expresamente por la voluntad del individuo”²⁴⁷. La lucha de la vida contra la forma, de lo joven contra lo viejo, de la libertad contra los límites, ha encarnado una acérrima lucha contra la muerte, el límite colectivo supremo imborrable. Así, en la segunda revolución individualista la vida individual se ha enfrentado fuertemente con la muerte y lo relacionado con ella, como la enfermedad, la vejez, la violencia y la imprevisibilidad.

Para el sociólogo Norbert Elias (Breslavia, 1897 – Ámsterdam, 1990), en la Edad Media la vida era más corta, la restricción sobre la violencia era menor y las instituciones médicas y de higiene más rudimentarias, por lo que el contacto con la muerte era de carácter público y constante: a los cuarenta años un caballero sentía que había vivido una larga vida, por lo que era común y aceptable tener una muerte violenta en un duelo o en una emboscada, o ser condenado a muerte frente a la muchedumbre. De igual forma, la muerte era un símbolo sustancial del mundo tradicional, incluida en los rituales más conocidos de la época —basta recordar La danza de la muerte, el chivo expiatorio y la quema de brujas y herejes.

Con el Renacimiento y la ascensión de la intimidad e individualismo, la experiencia de la muerte, «es puesta tras las bambalinas de la vida social»²⁴⁸. Al crecer la distanciamiento en las ciudades, fue común que se recluyera la experiencia mortuoria.

²⁴⁵ Bauman, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 25-26.

²⁴⁶ Lipovetsky, Gilles. *El imperio de lo efímero*, España, Anagrama, 2019, p. 307.

²⁴⁷ *Ibid*

²⁴⁸ Expresión de Elías.

Aunado a ello, la medicina moderna y la administración de las naciones trabajaron en favor de la «higienización del mundo» para recuperar la densidad demográfica perdida con las pestes, por lo que paulatinamente llevaron la muerte a lugares más cerrados, como los sanatorios-hospitales y los panteones.

En los siglos XX y XXI se ha extendido progresivamente la idea de morir solos, de «no ser una carga para el otro». Para Elias, la muerte está íntimamente ligada con la vida, por lo que “la imagen que todo ser humano tiene en su conciencia de la muerte, se halla en la más estrecha vinculación con la imagen de sí mismo (...). Es comprensible que una persona que cree vivir como un ser aislado y carente de sentido muera también como tal”²⁴⁹. Desde entonces, el «ama al prójimo como te amas ti mismo» ha conducido, paradójicamente, a un descuido del otro, en este caso del falleciente, “porque lo que amamos en nuestro amor a uno mismo es la personalidad adecuada para ser amada. Lo que amamos es el estado, o la esperanza, de ser amados. De ser objetos dignos de amor, de ser reconocidos como tales, y de que se nos dé la prueba de ese reconocimiento. (...) El amor a uno mismo está edificado sobre el amor que nos ofrecen los demás”²⁵⁰.

Actualmente, la finitud de la vida se encuentra disfrazada con una “firme creencia en la inmortalidad personal —«otros mueren, pero no yo»—”²⁵¹, o una negación del límite de la vida, donde “la muerte de los otros se presenta como un signo premonitorio de la propia muerte (...) [ya que] el amor a sí mismos les susurra al oído que son inmortales”²⁵². Se rechaza a enfermos y viejos y las cualidades que

²⁴⁹ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018, pp. 88-89.

²⁵⁰ Bauman, Zygmunt. *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 108.

²⁵¹ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 19.

²⁵² *Ibid* p. 31.

les corresponden²⁵³, porque asumirlo se vuelve una angustia insoportable que niega toda la estructura de promesas del mercado hiperindividualista. El rechazo se expresa plenamente cuando la persona ha muerto, pues “nunca antes, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los individuos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes (...): jamás anteriormente se transportaron los cadáveres humanos, sin olores y con tal perfección técnica, desde la habitación mortuoria”²⁵⁴, contratando servicios especializados que embalsaman, visten y entierran «con limpieza y eficacia», pero se va constituyendo en los tratos de los hospitales, que reducen el contacto con los pacientes, «por seguridad de los visitantes y el óptimo funcionamiento del personal», eliminando los cuidados que antes recibieran los enfermos por sus familiares —y que son imprescindibles para la mejoría o aceptación de la situación por ambas partes—, así “las rutinas institucionalizadas de los hospitales configuran socialmente la situación del final de la vida. Crean unas formas de gran pobreza emotiva y contribuyen mucho al relegamiento, a la soledad del moribundo”²⁵⁵; en la prevención de los cuidados médicos que exigen chequeos constantes, dietas y rutinas estrictas, donde “el neoconsumidor ya no busca tanto la visibilidad social como un mayor control sobre su cuerpo mediante tecnologías médicas. El consumo tiende a funcionar como un antidesierto”²⁵⁶. Así, se aprueba y extiende el empeño científico por la controlabilidad sobre los puentes hacia la muerte:

La idea de la implacabilidad de los procesos naturales se suaviza con el conocimiento de que también son controlables. Hoy más que nunca puede esperarse aplazar la propia muerte gracias al arte de los médicos, a la dieta a los medicamentos. En ningún

²⁵³ Hace algunos años me tocó enfrentarme con ello, cuando cursaba una etapa de cansancio y reposo y se me señaló por «ser un señor». Me sorprendió mucho que se me recriminara por acciones como dormir un poco después de comer, platicar amablemente con personas mayores o por expresiones como «híjole» y «no manches». Debo confesar que después de un tiempo, internalicé dichas consideraciones, hasta que caí en cuenta de que son actitudes de rechazo hacia la ineludible etapa adulta, a la que hoy se le tiene terror entre las generaciones jóvenes.

²⁵⁴ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, Fondo de Cultura Económica, México 2018, p. 49.

²⁵⁵ *Ibid* p. 55.

²⁵⁶ Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, p.31.

momento anterior de la historia de la humanidad se ha hablado tanto, a lo ancho de la sociedad, de métodos más o menos científicos para prolongar la vida.²⁵⁷

En el culto al cuerpo *psi*, se ha dibujado a los moribundos como una amenaza a la «omnipotencia y goce individual». Con ello se han obstruido las consideraciones sobre la dependencia y colaboración con el Otro, abriendo el paso a los sentidos o formas individualizadas. El diálogo ritualista de la muerte se ha vaciado y la proyección del sentido individualista ha mermado la «sociabilidad»:

En las sociedades más desarrolladas, la sensación muy extendida de sus miembros altamente individualizado de que cada uno de ellos existe por sí mismo y con absoluta independencia de los demás seres humanos, y del «mundo externo» en general, suele preponderar, y junto a esa sensación, también la idea de que un ser humano —uno mismo— debe tener sentido por sí solo.²⁵⁸

El abandono y distanciamiento hacia la muerte y los moribundos van de la mano con la *actitud blasée* fortalecida en el transcurso del siglo XX, en respuesta a la exageración de las lógicas moderno-individualistas. Los individuos se alejan del contacto directo con el moribundo, pero intentan responder a su responsabilidad con los servicios intermediarios. Esto, porque se le ha puesto en un escenario de amplias libertades y felicidades prometidas, que la muerte aparece como una amenaza insoportable. Para Elias “no es en realidad la muerte en sí lo que suscita temor y espanto, sino la idea anticipatoria de la muerte”²⁵⁹. Paradójicamente, la negación de la muerte que paraliza de terror al —insaciable— individuo hace de su vida algo más carente e inconcluso:

Cabe quizá suponer que el morir se hace más fácil para alguien que tiene la sensación de que ha hecho algo en la vida, y más difícil para quien sienta que ha desperdiciado su vida.

La plenitud de sentido del individuo está en la más estrecha relación con el significado que, en el curso de la vida, ha alcanzado para los demás, bien por su persona, por su comportamiento o por su trabajo.²⁶⁰

²⁵⁷ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 81.

²⁵⁸ *Ibid* pp. 91-92.

²⁵⁹ *Ibid* p. 78.

²⁶⁰ *Ibid* pp. 101, 103.

En lugar de liberar el ser del *Dasein* del control de lo uno, la anticipación de la muerte lo arroja más hacia su control; en los cuidados excesivos el sujeto jamás está satisfecho, su libertad está condicionada al consumo paliativo que aumenta o disminuye sus temores, pero nunca los elimina:

El cuerpo consumidor (o del consumidor) es «autotético», ya que constituye por sí mismo su propia finalidad y valor. En la sociedad de consumidores resulta ser, además, el valor definitivo. Su bienestar, pues, es el principal objetivo de todas y cada una de las actividades de la vida, así como la prueba y el criterio finales de utilidad, adecuación y conveniencia aplicables al resto del mundo humano y de cualquiera de sus elementos. (...) El cuerpo del consumidor, pues, tiende a ser una fuente particularmente prolífica de ansiedad perpetua, agravada por la ausencia de desembocaderos establecidos y fiables que permitan siquiera aliviarla (para cuánto más, desactivarla o disiparla). No es de extrañar, entonces, que la ansiedad que rodea al cuidado del cuerpo sea, para los expertos en marketing, una fuente potencialmente inagotable de ganancias.²⁶¹

Así, nos encontramos con que la juventud y la sanidad se han vuelto artículos indispensables de la «calidad de vida»:

Una de las tendencias de fondo de nuestras sociedades coincide con la formidable expansión de las técnicas destinadas no sólo a conservar y prolongar la vida, sino también a mejorar su «calidad», a resolver, con frecuencia creciente, problemas de la existencia cotidiana, tanto de los más jóvenes como de los más ancianos. (...) En la sociedad de hiperconsumo, la solución a nuestros males, la búsqueda de la felicidad, se pone bajo la égida de la intervención técnica, del fármaco, de las prótesis químicas.²⁶²

Otro de los principales artículos es el ruido constante: redes, dispositivos, anuncios, centros comerciales. Se desmorona el silencio. El *logos* sonoro de la ciudad se traslada al interior del individuo, en el que el flujo de pensamientos también es inconmensurable y provoca un padecimiento del que mucho se habla hoy: «sobrepensar». Para George Steiner (Neuilly-sur-Seine, 1929 – Cambridge, 2020)²⁶³ si hay algo que no podemos dejar de hacer es pensar. Por ello, las habilidades y situaciones de un sujeto mucho tienen que ver con el manejo que hace de su «economía del pensamiento»: a qué pensamientos se aferra y profundiza.

²⁶¹ Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 123.

²⁶² Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 52.

²⁶³ Léase el interesante ensayo Steiner, George. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020.

Lipovetsky se refiere a los individuos hipermodernos como «sujetos ansiogénos»: narcisos que no dejan de pensar en cómo se ven y sienten. La economía del pensamiento de dichos individuos da gran cabida a las voces del mercado; su interior está lleno de dudas ruidosas. Al respecto, Byung-Chul Han (Seoul, 1959) considera que:

La hipercomunicación actual reprime los espacios libres de silencio y de soledad, que son los únicos en los que sería posible decir cosas que realmente merecieran ser dichas. Reprime el lenguaje, del que forma parte esencial el silencio. El lenguaje se eleva desde un silencio. Sin silencio, el lenguaje ya es ruido. A la poesía —dice Celán— le es inherente una «propensión a enmudecer». El ruido de la comunicación vuelve imposible estar a la escucha. En cuanto principio poético, la naturaleza solo se descubre gracias a la pasividad primordial que implica estar a la escucha.²⁶⁴

El fenómeno *hikikomori* es en apariencia el de un aislamiento silencioso, pero la hipercomunicación ha traspasado el espacio físico mediante el espacio virtual. Encerrados en su habitación, con el *smartphone* y el computador a la mano, los individuos están incluso más inmersos en el ruido que los que salen de casa. Emil Cioran (Rasinari, 1911- París, 1995) declaraba: “más de una vez se me ha ocurrido salir de casa porque, de haberme quedado, no estaría seguro de poder resistir a alguna resolución *súbita*. La calle es más tranquilizadora porque se piensa menos en uno mismo, y porque en ella todo se debilita y se deteriora, empezando por las angustias”²⁶⁵²⁶⁶. Por su parte, Antonio Porchia (Conflenti, 1885 – Buenos Aires, 1968) apuntó: «quien se queda mucho tiempo consigo mismo, se envilece»²⁶⁷. Parece que aislarse en exceso es perjudicial para el individuo; ¿será porque se rompe la identificación y se termina por desconocer quién se es? Quizá por ello, Heidegger no proponía una ruptura con el uno sino una modificación existencial. Los hombres requieren del contacto entre sí para mantener su individualidad, pues dicha individualidad es posible por la «distinción» en el contacto entre ellos.

²⁶⁴ Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2019, pp. 99-100.

²⁶⁵ Cioran, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1998, p. 122.

²⁶⁶ El caminar es una práctica filosófica-poética arcaica, si pensamos al menos en los *peripatéticos*.

²⁶⁷ Porchia, Antonio. *Voces*, México, UNAM, 1999.

Para Han, en el contacto con los otros hay cierto erotismo: la sociedad se da por seducción²⁶⁸. Cuando el individuo se aísla, la libido pierde el objeto y se acumula dentro del sujeto, que se vuelve efector y receptor de su corriente libidinal:

Hoy, las energías libidinosas se invierten sobre todo en el yo. La acumulación narcisista de libido hacia el yo conduce a una eliminación de la libido dirigida al objeto, es decir, de la libido que contiene el objeto. La libido hacia el objeto crea un vínculo con él que, como contrapartida, da estabilidad al yo. La acumulación narcisista de libido hacia el yo lo pone enfermo. (...) La depresión se explica en función de una acumulación narcisista de libido hacia sí mismo.

El eros es lo único que da vida al organismo. Eso se puede decir también de la sociedad. El narcisismo exagerado la desestabiliza.

Para una autoestima estable me resulta imprescindible la noción de que soy importante para otros, que hay otros que me aman. (...) Precisamente esa falta de sensación de ser es la causante de las autolesiones. La conducta autolesiva no solo es un ritual de autocastigo por esas insuficiencias propias que son tan típicas de la actual sociedad del rendimiento y la optimización, también viene a ser un grito demandando amor.²⁶⁹

La libido del *hikikomori* se junta hasta que éste se autolesiona, expresándose en somatizaciones físicas y psíquicas, llamados trastornos. El aislamiento excesivo y represivo hace mucho ruido por dentro; el silencio está desplazado incluso de los confines interiores del hombre. Paradoja de la Modernidad: conforme avanza la distanciamiento de los ruidos exteriores, aumentan los interiores.

¿Qué sustenta el aislamiento excesivo? El aislamiento del *hikikomori* aparece como el síntoma de la negación del otro, que existe sólo como medio para la realización narcisística:

La comunicación actual no tolera decir tú, llamar al otro. La invocación del otro como tú presupone una «distancia original». Precisamente la comunicación digital tiene como objetivo destruir toda la distancia. Con medios digitales hoy tratamos de aproximarnos al otro tanto como sea posible. Pero no por ello el otro nos enriquece más con su presencia virtual. Más bien lo hacemos desaparecer²⁷⁰

Como en el aislamiento del moribundo, el aislamiento del *hikikomori* evidencia y prolonga la erosión de la sociabilidad, del lenguaje dialógico de la comunidad, así

²⁶⁸ Una seducción muy distinta a la que plantea Lipovetsky. En Han seducción va de erotismo, en Lipovetsky es más de convencimiento.

²⁶⁹ Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*, España, Herder, 2019, pp. 40- 43.

²⁷⁰ *Ibid* p. 104.

como el exceso de vigilancia y seguridad, pues salir al exterior es «exponerse al peligro». La vida, se ha dicho, es la concatenación de los accidentes, aquello que no se puede controlar. La remodelación de la «ciudad segura», con menos espacios públicos y más privados, no hace sino contribuir a la práctica *hikikomori*; los condominios casi autosuficientes, los servicios a domicilio y el *homeoffice* incentivan el aislamiento:

La nueva estética de seguridad da forma a todo tipo de construcciones e impone una nueva lógica de vigilancia y de distancia. (...) El rasgo más prominente del condominio es su aislamiento y distancia de la ciudad. (...) Paradójicamente, las ciudades, que en su origen fueron construidas para proporcionar seguridad a todos sus habitantes, en nuestros días se asocian con frecuencia más con el peligro y menos con la seguridad. (...) Las amenazas, genuinas o putativas, dirigidas contra el cuerpo o la propiedad del individuo se convierten rápidamente en factores que tener en cuenta cada vez que se evalúan los méritos o desventajas de un lugar donde vivir.

Las construcciones más nuevas, más publicitadas y más ampliamente imitadas son “espacios interdictorios”, “destinados a interceptar, repeler o filtrar a sus potenciales usuarios”. Explícitamente, el propósito de los “espacios interdictorios” es dividir, segregar y excluir, y no construir puentes pasajes accesibles y lugares de encuentro, facilitar la comunicación y reunir a los residentes de la ciudad.²⁷¹

El *confort* se ha trasladado de lo público a lo privado. No es de extrañar que se esté llevando a cabo una «feminización»²⁷² de los objetos, en la intención de hacerlos más atractivos y amables con los usuarios. Mientras en el exterior las plazas y parques se llenan de rejas y prohibiciones, de una «arquitectura de la exclusión», en el interior, los departamentos y habitaciones tienen más acceso a productos que «hacen la vida fácil»: electrodomésticos automatizados, muebles que prometen no dañar el cuerpo y mejorar el descanso, televisores con más gráficos para hacer «más reales» los programas, IIAA que hacen ciertas actividades por ti. La lógica virtual y de red se encuentra complementada por la lógica del *confort*. En este contexto no es sorpresa que el exterior se vuelva ajeno, o, como dijera la poeta “inhóspito este mundo, áspero este lugar de nunca más”²⁷³.

²⁷¹ Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 142-144.

²⁷² Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 47.

²⁷³ Orozco, Olga. *Con esta boca, en este mundo*. Argentina, Editorial Sudamericana, 1994, p. 31.

El exterior no es sólo el espacio, es el Otro. Para Simmel el espacio es «una actividad del alma», una extensión del individuo y la vida: los ajustes que se hacen en el espacio público y privado son una representación de lo que se hacen en el Otro y en el Yo. Así como salir de la habitación se vuelve peligroso, también hacer contacto con el Otro. La cuestión del extrañamiento es arcaica y repetitiva —se ha visto en el exiliado, el loco y el melancólico. La paradoja actual es que, entre más hay medios para conocer al Otro, más se lo desconoce. Bauman apunta que “los extraños no son una invención moderna, pero sí lo son los extraños que siguen siendo extraños durante mucho tiempo, tal vez para siempre”²⁷⁴. El ensimismamiento moderno y la vertiginosidad de la época ha llegado a un punto en el que no se reconoce a quienes nos rodean; se han desfasado radicalmente el tiempo interior y el tiempo exterior.

El *hikikomori* ha dejado de ser una característica cultural del Japón y se ha extendido a otros países²⁷⁵. Algunos los han llamado los «ermitaños modernos», lo que me parece un error, pues recordemos que los ermitaños llevaban un aislamiento con propósito, fuera la revelación, el conocimiento, la crítica; por el contrario, los *hikikomori* se aíslan porque pareciera que se han quedado sin propósito, o bien, su propósito es estar cómodos en el aislamiento, sin que éste los impela a algo mayor.

Cabe destacar que algunos han buscado captar el aislamiento como «natural» de la vida moderna en sus obras. Entre ellos luce el trabajo de Edward Hopper (Nueva York, 1882 – 1967), conocido como el “solitario que pintaba la soledad”²⁷⁶, que en sus pinturas suelen aparecer personas apartadas que en sus rostros llevan notas de tristeza, desconcierto o melancolía profundas.

²⁷⁴ Bauman, Zygmunt. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 139.

²⁷⁵ Léase *Hikikomori o los ermitaños del siglo XXI*, ethic, 2016. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2016/02/hikikomori-o-los-ermitanos-del-siglo-xxi/>

El fenómeno 'hikikomori': cómo afecta no salir de casa a tu salud mental, ethic, 2021. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2021/12/el-fenomeno-hikikomori-como-afecta-no-salir-de-casa-a-tu-salud-mental/>

²⁷⁶ Bartra, Roger. *La melancolía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 85.



Hopper, Edward, *Automat*, óleo sobre lienzo, Moines Art Center, Iowa, 1927.



Hopper, Edward, *Morning Sun*, óleo sobre lienzo, Museo Nacional de Arte de Columbus, Ohio, 1952.

Al sobrepensamiento y al aislamiento confortable donde se niegan al Otro, y donde se pierde la orientación de la identificación, los mantiene el imperio ideológico de las marcas, que promueve el paso de un consumo de exhibición por un consumo de satisfacción. Así, el vehículo de la publicidad ya no se dirige hacia clases o familias; ahora está programado para desembocar en la atención individual, a la que ofrece la posibilidad de «ser cada vez más auténtico»:

Esperamos menos que las cosas nos categoricen delante de los otros y más que nos permitan ser más independientes y móviles, paladear sensaciones, vivir experiencias, mejorar nuestra calidad de vida, conservar la juventud y la salud. Naturalmente, las satisfacciones sociales diferenciadoras siguen estando ahí, pero ya no son sino una entre muchas motivaciones posibles en un conjunto dominado por la búsqueda de la felicidad privada. El consumo «para sí» ha reemplazado al «consumo para el otro».

Conforme el consumidor se muestra menos obsesionado por la imagen que presenta al otro, sus decisiones de compra dependen más de la dimensión imaginaria de las marcas.

La publicidad, en efecto, ha pasado de ser una comunicación construida alrededor del producto y sus beneficios funcionales a ser una serie de campañas que difunden valores y una visión que pone el acento en lo espectacular, la emoción, el segundo grado, y en cualquier caso en significantes que sobrepasan la realidad objetiva de los productos.

En nuestros días, la fascinación por las marcas se alimenta del deseo narcisista de gozar del sentimiento de ser una «persona de calidad».²⁷⁷

El individuo es rodeado por el ruido de las marcas y su publicidad, que ocupa medios propios y de otros: *influencers*, famosos, programas, patrocinios, etc. Para Heidegger el silencio podía encontrarse en los pequeños pueblos donde la presencia citadina es menor. Eso ha cambiado en las últimas décadas, cada vez son menos los pueblos que se salvan de las lógicas de la ciudad. El capitalismo ha encontrado las maneras de adaptarse a los contextos más diversos, dominando las pequeñas ruralidades desde la llegada de los medios de comunicación como un servicio público, los apoyos y patrocinios a pobladores y su cooptación para proveer a las marcas «*bio*»²⁷⁸. Cabe recuperar la categoría de «nueva ruralidad»²⁷⁹ para hablar de las transformaciones que ha tenido el campo latinoamericano en la globalización, que distorsionan la noción clásica del campo como la ruptura con la ciudad.

El ruido de las marcas y la digitalidad conduce mensajes muy específicos: mantenerse joven, sano, en movimiento; que se atribuyen a una valoración de la vida: la de la vida positiva, la vida feliz. Suele comentarse que la distopía orwelliana del gran hermano y el panóptico foucaultiano se han trasladado al interior de los sujetos: la vigilancia y exigencia vienen del interior de sí mismo. Los imperativos como el «sé feliz» y el «tú puedes» se han vuelto una máxima de las sociedades actuales. Curiosamente, se habla de un bien-estar y no de un bien-ser. No se puede estar en un mismo lugar, estado o posición por siempre, por lo que un bienestar es un estar en movimiento positivo constante:

Cada vez se exige que haya más resultados a corto plazo, hacer más en el menor tiempo posible, obrar sin tardanza: la carrera competitiva lleva a primar lo urgente sobre lo

²⁷⁷ Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, 37-43.

²⁷⁸ Cabe destacar la anécdota de que, en los pueblos de Chiapas se han instalado refresqueras por la presencia de ríos y manantiales y los pobladores han incluido en sus rituales de curación y adoración los productos de dichas empresas. Es común ver a un habitante bebiendo *coca-cola* o usándola como «remedio», a pesar de que son éstas mismas marcas las que están secando sus cuerpos de agua.

²⁷⁹ Léase C. de Grammont, Hubert. *La nueva ruralidad en América Latina*, México, Revista Mexicana de Sociología, IIS-UNAM, 2004, pp. 279-300.

importante, así como toda una serie de trastornos psicosomáticos. De ahí la idea de que la hipermodernidad se caracteriza por la ideologización y la generalización del reinado de la urgencia.²⁸⁰

Se da entonces que la conducción de las marcas dirige hacia un hiperconsumo como una cuestión yoica emocional, que caracteriza una tercera edad de consumo, consecuencia de la segunda revolución individualista:

Lo que yo llamo «consumo emocional» (...) designa la forma general que adquiere el consumo cuando lo esencial se juega con uno mismo. En lo más profundo, el consumo emocional aparece como forma dominante cuando el acto de comprar, al no estar impuesto ya por la obsesión conformista del otro, entra en una lógica desinstitucionalizada y privatizada, encarrilada a la búsqueda de sensaciones y de mayor bienestar subjetivo. La fase III representa la nueva relación emocional de los individuos con las mercancías que instituye la primacía de la sensibilidad, el cambio de significación social e individual del universo consumidor que acompaña al ímpetu individualizador de nuestras sociedades.²⁸¹

En la búsqueda del bienestar, la sensibilidad es el referente primordial. La compra del producto se define por su contribución al hedonismo narcisista:

Lo que ahora sostiene la dinámica consumista es la búsqueda de la felicidad privada (...): la era de la ostentación de objetos ha sido reemplazada por el reinado de la hipermercancía desconflictuada y posconformista. La culminación de la mercancía no es el valor signo de diferencia, sino el valor de experiencia, el consumo «puro», que vale no como significativo social sino como abanico de servicios para el individuo.²⁸²

La relación entre comprador y mercancía se ha invertido: ya no es la situación del comprador la que determina la compra, sino la situación del producto. Por ello, según Lipovetsky, cada vez se buscan más los productos no por lo que son, sino por lo que prometen: reducir la vejez, mejorar el rendimiento, regular el tránsito intestinal, ocultar las imperfecciones, etc. Existe un «fetichismo por las marcas». Paradójicamente, en la «libertad de consumo», entre más se consume, menos satisfecho se está; entre más se compran productos que prometen bienestar, menos bien se siente el individuo. Se ha producido y revelado en el consumo emocional a un sujeto desorientado, que busca asirse a alguna fijeza en las mercancías fluidas:

²⁸⁰ Lipovetsky, Gilles. *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2007, p.81.

²⁸¹ Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 40-41.

²⁸² *Ibid* p. 38.

La compra de un producto de marca no es únicamente una manifestación de hedonismo individualista, también responde a las nuevas incertidumbres producidas por la reducción de los sistemas de referencia y a las nuevas expectativas de seguridad estética o sanitaria. (...) las culturas de clase instituían un universo transparente y sólido de principios y reglas firmemente jerarquizados y asimilados por los sujetos. Este orden jerarquizado y jerarquizante se ha descoyuntado o desarticulado en beneficio de sistemas desregularizados y plurales, de clasificaciones fluidas y revueltas que basan en el individuo lo que hasta entonces basaban en reglas y estilos de vida comunitarios. De ahí las dudas y temores individuales relativos a aspectos del consumo que antes se daban por sentado porque estaban organizados por las tradiciones de clase.²⁸³

El *hikikomori* se vuelve una metáfora de lo aislado, amenazado y desperteneciente que se siente el individuo en los más cotidianos de sus escenarios. La represión de la libido no es sólo por un encierro físico, sino por el control psíquico sobre los individuos. El desdibujamiento de los límites de tradición y clase, y la pérdida del sentido de comunidad busca ser resuelto en las marcas que prometen “una identidad a la vez individual y de clan”²⁸⁴.

No es tanto la muerte como la anticipación de la muerte lo que causa malestar, dice Elías. El capitalismo promueve un afán por la controlabilidad sobre el aura de la muerte. No sólo sobre la muerte biológica, sino también sobre la emocional, sobre ese «dejar de sentir» o «estancamiento emocional», así, se difunde que la tríada transtórnica (ansiedad, estrés y depresión) es hoy consecuencia de haber caído en la angustia, el aburrimiento o la soledad, de no abrirse a ser alguien nuevo y feliz. Paradójicamente, la controlabilidad del sujeto sobre su cuerpo *dual confort*, sobre la vida orgánopsíquica sana y feliz, lo conduce a una angustia paralizante. Ahora la angustia no es generada por lo desconocido, sino por lo conocido:

En nombre de la religión de la salud cada vez necesitamos más información, consultar con los profesionales, vigilar la calidad de los productos, sopesar y limitar los riesgos, corregir nuestros hábitos de vida, retrasar los efectos de la edad, someternos a revisiones y hacernos chequeos. Terminada la época feliz y despreocupada de la mercancía, la época que rige es la de la hipermercancía medicalizada, reflexiva y preventiva, cargada de preocupaciones y dudas, que exige más y más actitudes responsables de los interesados. (...) En el ciclo III, la inseguridad, el recelo y la ansiedad cotidiana aumentan en razón directamente proporcional a nuestra capacidad de combatir la mortalidad y alargar la duración de la vida.²⁸⁵

²⁸³ *Ibid* p. 45.

²⁸⁴ *Ibid* p. 46.

²⁸⁵ *Ibid* p. 49.

Los imperativos «cuidate», «sé feliz», «disfruta», se vuelven una carga que los individuos intentan cumplir al mismo tiempo que soportar en un bucle de consumo:

Los sujetos quieren ahora elegir su estado de ánimo, controlar sus vivencias cotidianas, ser dueños de las eventualidades emocionales recurriendo a fármacos psicotrópicos, cuyo consumo, como se sabe, no deja de crecer. A medida que se afirma el principio de soberanía personal sobre el cuerpo, el individuo confía su suerte a la acción de sustancias químicas que modifican sus estados psicológicos "desde el exterior", sin análisis ni trabajo subjetivo, ya que sólo cuentan la eliminación inmediata de los desarreglos (fatiga, insomnio, ansiedad), la mayor eficacia posible, el deseo de producir estados afectivos "por encargo". (...) el sujeto renuncia a todo esfuerzo personal y se abandona a la omnipotencia de productos químicos que trabajan en él, sin él. (...) El individuo deseoso de dirigir o rectificar a su gusto su interioridad se transforma en individuo «dependiente»; cuanto más reclama la plena potestad sobre su vida, más se despliegan formas nuevas de someterlo.²⁸⁶

La idea de "enfermedad", antes claramente circunscripta, se vuelve cada vez más vaga y brumosa. En vez de definir un acontecimiento excepcional, con un principio y un fin, tiende a ser considerada un permanente acompañamiento de la salud, su "contracara", una amenaza siempre presente. (...) La salud se identifica cada vez más con la optimización de los riesgos.

La compulsión a comprar convertida en adicción es una encarnizada lucha contra la aguda y angustiada incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad. (...) Los consumidores están corriendo detrás de sensaciones —táctiles, visuales, olfatorias— placenteras, (...) o tras las sensaciones más profundas y consoladoras prometidas por un asesor experto. Pero también tratan de escapar de la angustia generada por la inseguridad.²⁸⁷

Las ofertas de las *apps* de citas, acompañamientos y servicios diversos para solitarios no son tanto una ocurrencia o innovación como una opción pedida a gritos. La «normalización» de los servicios *psi* y médicos encuentra su sustento en la angustia circular del sujeto. El mercado se realiza en el flujo del consumo emocional, donde provoca las heridas que promete sanar.

Aquellos que resisten a las tentaciones del mercado emocional, pueden terminar cayendo en el tedio y aburrimiento, condenado por la sociedad de la felicidad activa. En las sociedades del consumo emocional, las emociones son un vehículo antes que un obstáculo para el funcionamiento adecuado del sistema:

²⁸⁶ *Ibid* p. 51.

²⁸⁷ Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 85-87.

Las emociones son performativas en el sentido de que evocan acciones determinadas. Las emociones, en cuanto inclinaciones, representan el fundamento energético, incluso sensible de la acción. Están reguladas por el sistema límbico, que también es la sede de los impulsos. Constituyen un nivel prerreflexivo, semiinconsciente, corporalmente instintivo de la acción, del que no se es consciente de forma expresa. La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo. Por medio de la emoción llega hasta lo profundo del individuo. Así, la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo.²⁸⁸

Los templos del ánimo en los que Heidegger ve el medio para emprender el camino hacia la verdadera casa del ser son convertidos por el capitalismo emocional en estados indeseables, pero «corregibles»; es decir, mercantilizables:

Estos malestares han colonizado nuestro modo de vida y nuestro lenguaje. Términos como «ansiedad», «distimia», «trastorno de la conducta alimentaria», «anhedonia», «autolesiones», «conductas autolíticas», «trastorno límite de la personalidad» o «depresión» son hoy, entre otros muchos conceptos, moneda corriente de cambio en contextos no especializados. (...) Todo síntoma, emoción, sentimiento o afecto que se siente como extraño o incómodo tiende a psicologizarse o psiquiatrizar, y los especialistas en salud mental más críticos ya comienzan a inquietarse ante los efectos de posibles «contagios emocionales», sobre todo entre población adolescente. El problema a discutir aquí no es, como se ha defendido durante largos años, el efecto contagio de conductas suicidas (el llamado «efecto Werther»), sino el problema aún más inquietante de la estandarización de nuestra conducta. Es decir: cuando alguien ha sido diagnosticado en términos psicológicos o psiquiátricos, tiende a comportarse de una manera en la que pueda adecuar su personalidad, emociones, relaciones y conducta al trastorno que le haya sido «encomendado». Este es el verdadero problema: existe un extraño encariñamiento con el trastorno diagnosticado, y esto no ocurre por casualidad.²⁸⁹

Da la impresión de que hoy se busca estar enfermo, pues esto significa un pase de entrada al mundo de la personalización, donde destacan aquellos que padecen algo que los motiva a cuidarse. En cambio, estar despreocupadamente sano o no prestar una atención excesiva a los cuidados se asemeja a un borramiento del escenario social, a una renuncia a la existencia auténtica y autónoma, pues no se reclama el dominio sobre sí mismo. Paradójicamente, la enfermedad que antes por sí misma marginaba, hoy es un conducto —y un imperativo— a la inclusión normalizante en la lógica desoladora global. En este sentido, habría que preguntarse por los

²⁸⁸ Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*, España, Herder, 2020, pp. 74-75.

²⁸⁹ *El peligro de la 'cultura psi'*, ethic, 2023. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2023/03/malestar-el-peligro-de-la-cultura-psi/>

auténticamente enfermos, aquellos que de ninguna manera pueden incluirse tan positivamente en el simulacro de cuidado y sanidad.

En las constantes bienvenidas al nuevo yo que se autoperfecciona no se permite asentar un relato personal desde el cual entenderse con el mundo. Los sujetos se han «atomizado», en el sentido de que han perdido el control sobre sus narraciones.

Se puede hablar de individualización allí y en la medida en que los hombres, en virtud de condiciones sistemáticas de derechos fundamentales protegidos, están en principio en condiciones de dominar las contradicciones de la modernidad en la organización y la orientación de su propia vida, así como de sus redes sociales y políticas. Por el contrario, el concepto de atomización apunta al caso exactamente contrario, en el cual esto no puede, o apenas puede, ser logrado a partir de las condiciones sistemáticas.²⁹⁰²⁹¹

Al obstruírsele los elementos para un camino de búsqueda de la casa verdadera, el *Dasein* ha quedado vedado de cualquier verdad-verdadera, lo que ha dado paso a la mercantilización de la verdad como una variedad de verdades ficticias, otorgadas por las marcas, los servicios especializados y las libertades que piden al sujeto adquirir su propia verdad-sentido. Así, en la segunda década del siglo XXI se arriba a la «posverdad».

La RAE define posverdad como “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”²⁹². Darío Sztajnszrajber (Buenos Aires, 1968) considera que “la posverdad es un concepto nuevo para un tema tradicional, que es la crisis de la verdad. En nuestro tiempo se relaciona con el rol de los medios, la informática y la sociedad de consumo. El problema tiene que ver con una tensión entre dos polos: que la verdad en sí misma es inaccesible, es una construcción, siempre es interpretación que se impone, y deja abierta la posibilidad a interpretaciones que

²⁹⁰ Beck, Ulrich, “Origen como utopía: la libertad política como fuente de sentido de la modernidad”, p. 346, En Beck, Ulrich (compilador). *Hijos de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 335-354.

²⁹¹ Sobre la individualidad basada en «las condiciones sistemáticas de derechos fundamentales protegidos» que permiten la dominación de las contradicciones se ha debatido y puesto entre dicho, llamando la atención la distinción que Bauman ha hecho entre «individuo de *jure*» e «individuo de *facto*». Lo que busco recuperar con dicha atomización es la concepción de que el individuo ha perdido la orientación de su propia vida y de ésta en el amplio escenario del mundo.

²⁹² Consultado en el sitio web de la RAE: <https://dle.rae.es/posverdad>

entran a debatir con esa interpretación hegemónica. (...) Al no haber una verdad absoluta, el sujeto tiene la posibilidad de armar su propia verdad. Partiendo ya de una idea que quiere demostrar, siempre va a encontrar el modo de hacer encajar en la realidad lo que él supone, o necesita demostrar”²⁹³.

La verdad deja de ser algo inmanente e inamovible al núcleo de las cosas y pasa a colocarse en la superficie de ellas, donde puede ser transfigurada a voluntad. Considero que esta licuefacción de la verdad, además de ser paralela a la negación de la autoridad y la búsqueda de la autónoma autenticidad personal, es una consecuencia de la flexibilización de las identidades, que anteriormente se consolidaban mediante el trabajo/esfuerzo y la comunidad/identificación, pues “la verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico, hay que entenderla como el producto de un acto social”²⁹⁴. La correspondencia entre el sentir, hacer, ser y el estado de las cosas es lo que da el sentido de la verdad. La búsqueda de la casa verdadera sería una congruencia del sujeto con su camino; un compromiso a largo plazo con la honestidad de sí mismo; algo imposibilitado en una sociedad atomizante:

Unos vínculos sólidos dependen de una asociación larga; en un plano más personal, dependen de una disposición a establecer compromisos con los demás. ¿Cómo pueden perseguirse objetivos a largo plazo en una sociedad a corto plazo? El capitalismo de corto plazo amenaza con corroer el carácter, en especial aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible.

Las especiales características del tiempo en el neocapitalismo han creado un conflicto entre carácter y experiencia, la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas.²⁹⁵

²⁹³ *Cuando la mentira es la posverdad*, Los Andes, 2018. Consultado en el sitio web de Los Andes: <https://www.losandes.com.ar/cuando-la-mentira-es-la-posverdad/>

Sztajnszrajber, Darío. *Mentira la verdad I. La posverdad* (video), Argentina, Canal Encuentro. Visto en el Sitio Web de Canal Encuentro: <http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8023/11242?>

²⁹⁴ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 25.

²⁹⁵ Sennett, Richard. *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 23-25.

La RAE define «verdad» como “1. f. Conformidad de las cosas con el concepto que de ellas forma la mente. 2. F. Conformidad de lo que se dice con lo que se siente o piensa. 3. F. Propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna.”²⁹⁶. Mientras que carácter como “1. m. Señal o marca que se imprime, pinta o esculpe en algo. 6. m. Conjunto de cualidades o circunstancias propias de una cosa, de una persona o de una colectividad, que las distingue, por su modo de ser u obrar, de las demás. 7. m. Condición dada a alguien o algo por la dignidad que sustenta o la función que desempeña.”²⁹⁷. De tal manera que, entre verdad y carácter, se tiende el paralelismo de imprimir su singularidad a una cosa o persona, una marca que los distingue ya sea por lo que son, hacen, sienten o piensan y la continuidad que hay entre ello.

Kant diferencia entre temperamento y carácter, siendo el primero una cuestión natural determinada por la composición del cuerpo ante la que el hombre actúa pasivamente, y el segundo, una cuestión moral que el hombre decide establecer como orientadora de su comportamiento. Es en el carácter, como índole moral, donde el hombre trabaja por establecer la verdad de su vida:

Pero tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su propia razón. Aunque estos principios puedan ser a veces fijos y defectuosos, el aspecto formal de querer, en general, obrar según principios firmes (y no andar saltando de acá para allá como un enjambre de mosquitos), tiene en sí algo de estimable e incluso digno de admiración; como quiera que es también cosa rara.

No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo segundo da a conocer que tiene un carácter.

El hombre consciente de ser un carácter en su índole moral, no lo tiene por naturaleza, sino que necesita haberlo adquirido en todo tiempo. Puede admitirse también que el echar los cimientos de él como si se tratase de una especie de renacimiento y una cierta solemnidad de la promesa que la persona se hace a sí misma, hacen inolvidable para ella esta promesa y el momento en que tuvo lugar en su vida esta transformación, comparable a una época nueva. (...) Querer volverse un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano; pues unas impresiones se extinguen mientras se trabaja en otras; el fundamento de un carácter es la absoluta unidad del principio interno de la conducta en la vida en general. (...) En una palabra, la veracidad en el interior de

²⁹⁶ Consultado en el sitio web de la RAE: <https://dle.rae.es/verdad>

²⁹⁷ *Ibid*: <https://dle.rae.es/carácter>

lo que el hombre se confiesa a sí mismo y al par en el comportamiento con los demás, convertida en máxima suprema, es la única prueba de existir en un hombre la conciencia de tener un carácter.²⁹⁸

El carácter viene a ser para Kant la firmeza del hombre consigo mismo, así como la unidad de lo interior con lo exterior. Si pensamos en Fausto, ¿no será ese momento de soledad nocturna el umbral de su carácter? ¿No era para Fausto una verdad aquella que lo guiaba, que lo comprometió con su sentir-hacer-pensar? Se dice coloquialmente que «tiene carácter» sobre aquel que se conduce con firmeza y convicción, en cambio, que «no tiene carácter» sobre quien suele ser muy indeciso e inseguro. Entonces, ¿no es de esperarse que los individuos fragmentados de la actualidad, se sientan así, en parte, por la imposibilidad de poder construir un carácter con el cual dirigirse en felicidades y tempestades, solos y acompañados?:

El carácter se centra en particular en el aspecto duradero, «a largo plazo», de nuestra experiencia emocional. El carácter se expresa por la lealtad y el compromiso mutuo, bien a través de la búsqueda de objetivos a largo plazo, bien por la práctica de postergar la gratificación en función de un objetivo futuro. De la confusión de sentimientos en que todos vivimos en un momento cualquiera, intentamos salvar y sostener algunos; estos sentimientos sostenibles serán los que sirvan a nuestro carácter. El carácter se relaciona con los rasgos personales que valoramos en nosotros mismos y por los que queremos ser valorados.²⁹⁹

Para Richard Sennett (Illinois, 1943), la flexibilización «ha corroído el carácter», pues, ante la falta de una rutina durable el relato individual se vuelve fragmentario y desvinculado, pierde la solidez que se logra en las dificultades y vicisitudes de la vida costumbrista, ya que, como suele decir, «la rutina puede denigrar, pero también puede proteger»:

La dificultad es contraproducente en un régimen flexible. Por una terrible paradoja, cuando reducimos la dificultad y la resistencia, creamos las condiciones para una actividad acrítica e indiferente por parte de los usuarios.

Es un lugar común decir que las identidades modernas son más fluidas que las tajantes divisiones de las sociedades clasistas del pasado. «Fluido» puede querer decir adaptable; pero en otra línea de asociaciones, fluido también implica facilidad, el movimiento fluido requiere que no haya impedimentos. Cuando las cosas nos resultan fáciles, como en el trabajo que he descrito en este capítulo, nos volvemos débiles;

²⁹⁸ Kant, Immanuel. *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991, p. 238-242.

²⁹⁹ Sennett, Richard. *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 10.

nuestro compromiso con el trabajo se vuelve superficial, pues nos falta la comprensión de lo que estamos haciendo.³⁰⁰

«El trabajo dignifica al hombre». Desde Marx se considera que “lo que el hombre es no puede determinarse a partir del espíritu ni de la idea, sino a partir del hombre mismo, de lo que este es concretamente, el hombre real, corpóreo, no es un ser abstracto, fuera del mundo, el hombre es en el mundo”³⁰¹. El trabajo, como manera de hacer y hacerse a sí mismo, es lo que permite al hombre forjar un carácter y conducirse hacia la verdad del mundo. En la soledad lo que se hace es un arduo trabajo de formación espiritual, que posteriormente conduce a trabajar en la construcción exterior, del mundo.

El trabajo flexible expresa sus efectos en sujetos que carecen de una identificación, de elementos con los cuales dar una narración sustancial a su vida y a su contacto con los demás. Y que, paradójicamente, extienden el malestar cuando buscan su significación desesperadamente mediante el consumo de formas individualizadas, de «vida a la carta», a la par que rechazan el trabajo tradicional por sus dificultades y recompensas tardías:

El “trabajo” ya no puede ofrecer un uso seguro en el cual enrollar y fijar definiciones del yo, identidades y proyectos de vida. Tampoco puede ser pensado como fundamento ético de la sociedad, ni como eje ético de la vida individual. (...) el trabajo ha adquirido un significado mayormente estético. Se espera que resulta gratificante por y en sí mismo, y no por sus genuinos y supuestos efectos sobre nuestros hermanos y hermanas de la humanidad o sobre el poderío de nuestra nación y menos aún sobre el bienestar de las generaciones futuras. (...) Ya casi nunca se considera que el trabajo “ennoblezca” o que “haga mejores seres humanos” a sus ejecutores, se lo mide y evalúa por su valor de diversión y entretenimiento.³⁰²

En este sentido, Han encuentra que se ha disuelto el límite entre trabajo y juego en el interés por hacer del trabajo algo más atractivo desde la «felicidad inmediata»

³⁰⁰ *Ibid* pp. 75-77.

³⁰¹ Isorni, María Emilia. *Los conceptos de hombre y trabajo en Karl Marx y Jean Paul Sartre*, Revista Cifra, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Vol. 6, (agosto), 2012, p. 55.

³⁰² Bauman, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 148-149.

que en él se pueda lograr, escondiendo las intenciones de aumentar la explotación laboral³⁰³:

Para generar mayor productividad, el capitalismo de la emoción se apropia del juego, que propiamente debería ser lo otro del trabajo. Ludifica el mundo de la vida y del trabajo. El juego emocionaliza, incluso dramatiza el trabajo, y así genera una mayor motivación. A través de una gratificación instantánea se aumentan el rendimiento y el producto. Un jugador con sus emociones muestra mayor iniciativa que un actor racional o un trabajador meramente funcional.³⁰⁴

Si el trabajo, por su dificultad y complicación, conduce al sujeto a un conocimiento más solidificado de su Yo y del grupo con el que se colabora, el sentido banalizado del juego, por su facilidad y posibilidad de comenzar de nuevo constantemente, produce individuos descomprometidos y distanciados. También la ludificación se mezcla con el culto a la conexión en la configuración de las relaciones, de manera que pasan a tener una dinámica de unión y desunión a placer, a diferencia de las relaciones hechas por el trabajo y el carácter:

A diferencia de las relaciones humanas, ostensiblemente difusas y voraces, las conexiones se ocupan sólo del asunto que las genera y dejan a los involucrados a salvo de desbordes y protegiéndolos de todo compromiso más allá del momento y tema del mensaje enviado o leído. Las conexiones demandan menos tiempo y esfuerzo para ser realizadas y menos tiempo y esfuerzo para ser cortadas.

Pareciera que el logro fundamental de la proximidad virtual es haber diferenciado a las comunicaciones de las relaciones. A diferencia de la antigua proximidad topográfica, no requiere lazos preestablecidos ni los genera necesariamente. “Estar conectado” es más económico que “estar relacionado”, pero también bastante menos provechoso en la construcción de vínculos y su conservación. (...) La proximidad virtual logra desactivar las presiones que suele ejercer la cercanía no-virtual. A su vez, establece los parámetros de cualquier otra proximidad. Los méritos y defectos de toda proximidad son ahora medidos en relación con los estándares de proximidad virtual.³⁰⁵

La ludificación del trabajo-carácter-verdad se expande tan ampliamente porque se corresponde con las intenciones sistémicas del mercado emocional, que busca negar cualquier forma ritualística que obstaculice la fluidez del capitalismo hipermoderno. Sumado a los demás elementos de la vida a la carta y la canasta del

³⁰³ Léase la interesante disertación sobre el juego y la sociabilidad que elabora Simmel en Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, pp. 89-91.

³⁰⁴ Han, Byung-Chul. *Psicopolítica*, España, Herder, 2020, p. 77.

³⁰⁵ Bauman, Zygmunt. *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 87-88.

bienestar y el *confort*, es posible plantear que el aislamiento, distanciamiento y efectos de malestar considerados dentro de la «pandemia de la soledad» son parte de las transformaciones de la segunda revolución individualista que ha trastocado las más añejas formas sociales e implantado nuevas formas flexibles que privilegian la reproducción del mercado y del propio sistema capitalista mediante las apariencias y búsquedas de independencia y poderío individual con las que los sujetos se conducen en la vida cotidiana. A la par se puede comprender que hay una situación de contradicción e imposibilitación de la soledad, dibujada desde los elementos heideggerianos y la conceptualización general de la soledad como un aislamiento que conduce a la autonomía y la mejoría del autoconocimiento y las reciprocidades entre los sujetos.

Considero que al panorama de desolación en las sociedades de la segunda revolución individualista subyace un problema original, que Simmel ha incluido en la tragedia de la cultura como el conflicto entre vida y forma, al que a su vez subyace la metamorfosis entre sociabilidad y socialización. Así como la vida busca expresarse a través de los límites definitorios de la forma y luego la destruye para continuar con su curso infinito, así la socialización llega a autonomizarse para incluirse en el fluir libre de la vida y se vuelve sociabilidad:

Lo que en ésta es propiamente la «sociedad» consiste en el estar uno con otro, uno para otro y uno contra otro por medio de los cuales los contenidos e intereses individuales experimentan una formación o fomentación a través del impulso o la finalidad. Estas formas adquieren ahora una vida propia, se convierten en ejercicio libre de todas las raíces materiales, que se efectúan puramente por sí mismo y por el atractivo que irradia esta libertad; este fenómeno es el de la sociabilidad. (...) El «impulso de sociabilidad», en su actividad pura, desprende de las realidades de la vida social el puro proceso de socialización como un valor y una forma de felicidad, y a partir de ellos constituye lo que llamamos sociabilidad en sentido más estricto.

Designo la sociabilidad como la *forma lúdica de la socialización*, que se comporta — *mutatis mutandis*— respecto al carácter concreto determinado por los contenidos como la obra de arte respecto a la realidad.³⁰⁶

La sociabilidad se expresa como «juego» o «abstracción» de la socialización; un desprendimiento de los fines que la determinan, un hacer por hacer. Puede

³⁰⁶ Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, pp. 82-84.

encontrarse como el convivir por convivir, el dar por dar y recibir por recibir; una genuina libertad del individuo y la vida.

La tragedia de la cultura moderna es la mayor paradoja de la hipermodernidad: la categoría «vida» se ha vuelto el ideal central y la forma suprema, obstruyendo simbólicamente el flujo de la autonomía e inclusión de la forma en la emancipada dinámica vital. Cuando el individuo actual habla de vida se refiere a «formas de vivir» más que al vivir por vivir. Paradójicamente, en una época donde se niega a nombrar para no limitar el flujo vital, se es nombrado de maneras menos sospechosas, pero más controladoras.

Según Simmel, la coincidencia y la diferencia es otra de las díadas que mueven el proceso de la evolución social: para los grupos es más fácil perseguir fines porque se guían por lo más extendido entre sus individuos, mientras que para una individualidad muy definida pasa lo contrario. El individuo actual dice estar despreocupado de lo innecesario y enfocarse en lo urgentemente necesario, que es él mismo, pero ¿no es paradójico que, en una época de grandes libertades y elecciones, el consenso sobre el consumo crezca cada vez más y la moda sea más fluida? ¿No es más fácil, en la actualidad, «ponerse de acuerdo» para las masas, como en la cultura de la cancelación o la elevación de ídolos instantáneos?

Cuando la personalidad como singularidad se reduce, mientras que la personalización como generalidad aumenta, la sociabilidad se ve afectada:

Puesto que la sociabilidad en su configuración pura no tiene una finalidad material, no tiene contenido ni resultado que estuviera, por así decir, fuera del momento sociable como tal, se apoya por completo en las personalidades: no se persigue nada más que el estar satisfecho de este momento.³⁰⁷

Las intenciones excesivas del individuo por una vida incomparable se han vuelto obstáculos de su actitud sociable; el malestar de la desolación se configura en relación con la interrupción del flujo sociable.

El gusto por la diferenciación es un «instinto» arcaico en las sociedades; pensemos en los enviados al ostracismo, ¿acaso no buscaban diferenciarse en ese

³⁰⁷ *Ibid*

estar por arriba del *demos*?; el eremita en el desierto, ¿lo que buscaba al romper con lo terrenal no era distinguirse para acercarse a la divinidad?; el melancólico, ¿al contrastarse y criticarse, al volver al pasado para usarlo creativamente, no buscaba sino hacer algo especial? Contrariamente, el sujeto actual obedece a un discurso de masa que, paradójicamente, le impide actuar diferenciadamente. El sentido de la desolación viene del impedimento del flujo vital de la autonomía y la sociabilidad, vueltas formas socializantes perfectas, como sucedió con la muerte sometida al cuidado del cuerpo, el juego como lógica reificante del trabajo, la angustia y la felicidad como estados anímicos controlables y la personalidad como configuración de consecuencias imprevistas y espacio insondable para el individuo vuelta la preocupación más vigilada, racionalizada y masificada.

El individuo no es puramente subjetivo como la sociedad no es puramente objetiva. Entre ellos se tiende una dialógica, un flujo de intercambios y rechazos que les permiten mantenerse vivos. El aislamiento de la desolación que aqueja y alarma a los gobiernos de los epicentros modernos es una consecuencia de la oposición sin precedentes entre individuo y sociedad, que buscan dirigir sus energías completamente hacia sí mismos. Si el individuo deja de convivir con el grupo y el grupo se olvida del individuo, se generarán ciertos desórdenes que darán pie a la «enfermedad del cuerpo social». Por ello, cuando los individuos han rechazado idealmente a las formas sociales se han desprovisto de sentidos orientadores y del opuesto necesario para la dialógica vital; mientras que han permitido la expansión de las formas en el campo social vaciadas de contenido vital, entregadas a una excesiva racionalización instrumental.

En el negocio del *coaching*, *mindfulness* y otros servicios *psi* se ha difundido exacerbadamente la cuestión del «equilibrio», hasta banalizarlo como un propósito a corto plazo que obedece a la voluntad. El equilibrio, considero, viene a ser una especie de punto intermedio inestable en la tensión entre fuerzas contrarias, no fácilmente evocable. Así, equilibrio y destino como configuraciones dinámicas en proyección parecen encontrarse:

Sólo que el estar-bajo-el-destino y el estar-por-encima-del-destino está siempre teñido en los hombres por el hecho de que lo auténticamente humano, nuestra auténtica determinación, es estar en el destino.

Estar bajo el destino significa: no tener ninguna intencionalidad vital propia que pudiera tornar tarea, en el vencer y ser vencido, la asimilación de los meros acontecimientos; significa ser uno mismo mero acontecimiento y dejar las cosas en su discurrir libre de sentido, aún allí donde nos afectan.

Pero aquel que está por encima, es aquel cuya intencionalidad vital está determinada desde su interior tan indeseablemente, tan ininfluenciablemente que no le supone en modo alguno problema el propio ser y discurrir de las cosas que la vida está determinada a correr.³⁰⁸

Se es uno desde el recogimiento de fragmentos que hilamos en la significación progresiva de la vida, así como se es distinto desde la cambiabilidad cotidiana; se es interiormente, para-sí, como se es exteriormente, para-otro; se está por encima y por debajo de las cosas, se les significa y se es significado por ellas. Vida y forma conflictúan y es su lucha la que las mantiene existentes; «la paz del equilibrio» no sucede de la ausencia del conflicto, sino de su presencia. El sentido de la desolación deviene de la negación de dicha dialéctica dialógica.

Simmel considera que los límites permiten distinguir las cosas y los seres de la gran uniformidad y extensidad del mundo, así como impulsarlos a la superación de sí mismos, a la «ampliación de sus límites»³⁰⁹. La ausencia de límites funde todo con todo y hace pasar una cosa por cualquier otra. La desolación aparece entonces como la negación de los límites, intentando absolutizar al individuo mientras lo que se hace es robustecer el uno, ampliando el Yo mientras se niega el Otro. Y en éste ejercicio lo que logra el sujeto es desguarecerse a sí mismo: el desierto de lo real entra al interior del individuo:

Parece que el proceso mismo del desarrollo, aun cuando transforme un terreno baldío en un pujante espacio físico y social, recrea el baldío dentro del propio desarrollista. Es así como opera la tragedia del desarrollo.³¹⁰

³⁰⁸ Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, p. 42.

³⁰⁹ Sobre el marco y la pintura, así como sobre el puente que une y la puerta que separa, léase especialmente el ensayo *Puente y puerta* en *El individuo y la libertad* (1998), citado anteriormente en éste trabajo.

³¹⁰ Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, p.60

La pérdida de los límites en la «homogenización cultural del mundo» es lo que ha permitido expandir el sentido de la desolación entre diversos países, ajustando sus poblaciones a criterios más accesibles para el capitalismo. Entre la débil resistencia de los Estados al mercado y los nuevos nómadas, las comunidades se difuminan cada vez más de manera que se “pone en duda el lazo incipiente e inquebrantable entre identidad y nacionalidad, entre el individuo y su lugar de habitación, entre el vecindario físico y la identidad cultural, (...) entre la proximidad física y la proximidad cultural”³¹¹. Hoy «todo es cultura» porque toda práctica cultural puede ser vuelta mercancía asequible, conduciendo a la cultura hegemónica del nuevo capitalismo. O ¿no son los *chatbots* un síntoma de la «cultura flexible» que desdibuja límites?

Hasta aquí hemos transcurrido por las contextualidades y las disposiciones que han dado lugar a la «pandemia de la soledad», que, como se comprende, no es sino un sentido de la desolación que gradualmente atraviesa a las sociedades en las que se desarrolla una segunda revolución individualista. Allí, los individuos se encuentran en un aislamiento que no autonomiza, como en el de la soledad, sino que nutre el dominio del uno, presente en mercado, consumo, publicidad y en los diversos cultos que captan su atención.

Se deja ver que en las transformaciones de la segunda revolución individualista lo que se procura es una dependencia disfrazada de libertad. Son tan diversos y confusos los mecanismos con que se logra, que es difícil para los individuos resistir a ellos, por lo que podría decirse que se ha conducido a una sociedad de desolación «homeostática»³¹², donde se autorregula el curso en el que navega el individuo desolado. Su funcionamiento es circular: una cosa conduce a otra de manera que causa se vuelve consecuencia y viceversa.

La mirada de los estudiosos de la Modernidad aquí citados permite develar el sentido de la desolación, que, tanto por la complejidad de los dispositivos puestos a su contubernio, como por la difusión indiscriminada de la pandemia de la soledad,

³¹¹ Bauman, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 36.

³¹² Por ocupar una metáfora de Bauman.

se difumina y disfraza muy bien de un simple aislamiento, sencillamente de rechazar desde la voluntad individual. Al poner en el panorama las relaciones recíprocas entre miembro y grupo, individuo y sociedad, se problematiza y se muestra como un entramado de nivel global que atraviesa y utiliza la diversidad de campos vitales que, por lo tanto, dificulta su desarme o siquiera su rechazo.

El análisis que han hecho algunos autores, como los aquí citados, ayuda a comprender las maneras en que se expresa la desolación en la sociedad, así como los antecedentes que han posibilitado tales expresiones desoladoras, entre las que destacan la negación de la dialógica entre vida y forma y la irrupción de la metamorfosis entre sociabilidad y socialización.

Finalmente, la imagen del sentido de la desolación aparece como una conceptualización más adecuada para abordar la «pandemia de la soledad» porque considera las significaciones históricas del aislamiento de la soledad y las particularidades del aislamiento pandémico desolador, de donde se encuentra que son distintos e incluso opuestos entre sí. De manera que es equívoco hablar de una «pandemia de la soledad» porque, desde la mirada genealógica, la configuración de la soledad como extraordinariedad disruptiva no permite su contagio fluido como el que se da en una pandemia, en cambio, desde la semántica de la desolación es posible plantear a ésta última como algo que se extiende amplia y rápidamente, y que trata de ser entendida o explicada por un gran grupo de afectados, como en una hambruna, una peste o una guerra.

Conclusiones

Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.

Martín Heidegger

«Sí, hubiera podido ser alguien», declaraban el vicario y el rector en el funeral de Hans Giebenrath. Después de haberse exigido casi compulsivamente para responder a las expectativas del pueblo, Hans terminó ahogado en el río: «le esperaba un futuro brillante» y terminó en la corriente que todo lo arrastra. *Bajo la rueda* (1906) de Hermann Hesse (Calw, 1877– Montagnola, 1962) es un título interesante como vigente. Se dice que en el alemán «estar bajo las ruedas» es estar en una situación de pereza y fracaso. En la novela, un joven sigue las exigencias de las autoridades de su pueblo, formándose exhaustivamente para destacar no por sí, sino por los que le dictan. Y eso mismo es lo que lo conduce al «fracaso» ¿No es esa la condición del individuo actual, dominado por las «voces del uno», por maneras y ritmos que no están a su criterio? ¿No es que el sujeto hipermoderno no hace sino renunciar a sí mismo y ceder su autonomía, hasta terminar en la desolación, «bajo la rueda»?

El «bajo la rueda» de Hesse es el paralelo del «tú puedes» de la hipermodernidad. ¿Quiénes o cuáles son las figuras que dirigen el discurso, que emiten los imperativos, que corrigen, limitan y sancionan los comportamientos? Hans estaba tan entregado a las formas, que cedió ante ellas hasta el cansancio³¹³. ¿No es que los individuos han caído en la desolación porque se sienten atados a las coerciones que «habilitan para constreñir»³¹⁴, como le pasó a Giebenrath? ¿No es esa impotencia producto de las «necesidades infinitamente insatisfechas» y falsas que el capitalismo difunde?:

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y necesidades falsas. “Falsas” son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las

³¹³ Se corresponde con la metáfora de «la sociedad del cansancio» de Byung-Chul Han.

³¹⁴ Invertiendo la expresión de Giddens.

necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y aprovechar las posibilidades de curarla. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los avisos, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de necesidades falsas. (...) El predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción.³¹⁵

La dinámica de la hipermodernidad viene de un cúmulo de necesidades falsas que mantienen en un bucle difícilmente insoslayable al individuo. Ese bucle es el dibujado en el proceso de la segunda revolución individualista, uno desesperancista que el mismo individuo-grupo reproduce, consciente e inconscientemente. Así, “la sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana.”³¹⁶

Se ha develado que el sentido de la desolación y su «malestar de irrealización» es efecto de la profusa «destrucción innovadora» de la génesis moderna, que rechaza cualquier tipo de quietud duradera. Al desechar el pasado, y la memoria que es la máxima quietud, los individuos se han desprovisto de la base de la realización y trascendencia:

Las propiedades más inferiores y primitivas son en todo caso las más antiguas; ahora bien, si son las más antiguas también son las más extendidas, porque la herencia de la especie se transmite con tanta más seguridad a cada individuo cuanto más tiempo se ha ido conservando y consolidando.³¹⁷

Despojado de las viejas formas y de toda consistencia de las nuevas, se ha negado al sujeto un suelo firme inicial: la identificación. La soledad no conduce sólo hacia el solitario mismo, sino que reconduce a la imagen de los otros. La destrucción de lo viejo ha ido de la mano con la destrucción de la importancia y necesidad del Otro;

³¹⁵ Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1988, pp. 26-27.

³¹⁶ *Ibid* p. 14.

³¹⁷ Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, p. 60.

en la negación del grupo el individuo se desarma, una parte sustancial de él queda incompleta.

Aunque en un principio el propósito de los modernos fue remover lo antiguo con la intención de mejorar las experiencias venideras, el proceso de producción capitalista actual no permite el cumplimiento de los objetivos fáusticos esenciales. Una mejoría fáustica busca reciprocidad y compromiso entre el individuo y su comunidad. Contrariamente, la instalación masiva de proyectos seudofáusticos es una parte inevitable para el capitalismo que incursiona en sectores de la genética, robótica, digitalidad, espacialidad cada vez más avanzados, y que se despreocupa de los aspectos humanos «clásicos» para abrirse a los novedosos y prometedores. Con ello, se ha minado la capacidad orientadora y referencial de las formas, lo que invita a pensar en una destrucción innovadora tan potente que alcance un borramiento de las relaciones sociales históricas. En la inevitabilidad del cambio moderno, puede decirse que era un destino³¹⁸ que los sujetos «perdieran el rumbo» de la modernidad inicial y de sí mismos.

Entre Modernidad e Individualismo se han tejido las más sorprendentes realidades, de manera que es imposible entender las circunstancias y complejidades de nuestra época sin volver a las génesis moderna e individualista, y sin contar con categorías adecuadas para dicho entendimiento. Por ello, la conceptualización de soledad como aislamiento infructuoso, incluso letal, es equívoca y contraproducente.

La propuesta conceptual de desolación en la teoría social que aquí se plantea se inscribe en la línea de inquietud por contribuir a la problematización de la realidad, ante la que Beck advierte sobre el uso de «categorías zombie»³¹⁹. Así, aunque en

³¹⁸ Ocupo destino como una categoría que implica el encuentro entre las fuerzas objetivas y subjetivas, materiales y espirituales, externas e internas, como lo considera Simmel. Al respecto léase su ensayo “El problema del destino”, en Simmel, Georg. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986, pp. 35-42.

³¹⁹ Al respecto puede consultarse el ensayo Zabludovsky Kuper, Gina. *El debate conceptual y las “teorías de alcance intermedio”: a propósito de la sociología en México*. Acta Sociológica, No. 59, 2012, pp.103–133.

el trayecto de la teoría social y filosófica se han utilizado conceptos como reificación, atomización, alienación, enajenación, objetivación, anomia, hedonismo, narcicismo, *homo consumens*, liquidez, flexibilidad, hombre-masa, asocialidad, *homo digitalis*, transparencia, unidimensionalidad, entre otros, a los cuales considero como cercanos en el campo semántico de desolación y viceversa, y con los cuales se ha venido tejiendo una epistemología sobre dicho tema, es importante aportar nuevas categorías que busquen aproximarse a la especificidad de la época.

Existe una oposición clara entre soledad y desolación, que expresaré así: la soledad es un aislamiento que se acompaña de dolor, angustia y dificultad, por el que se accede a la posibilidad de una realización plena del individuo que conecta como mejoría con su entorno y otredades. Por su parte, la desolación es un aislamiento guiado por el placer devenido en sufrimiento, que conduce al individuo a la imposibilidad de una realización plena y que lo distrae de su entorno y otredades. La soledad tiene que ver con la búsqueda del equilibrio de los contrarios; la desolación con la negación del diálogo entre los contrarios. La soledad permite conectar interior con exterior; la desolación los desvincula. El «miedo a la soledad» viene de la parálisis desoladora en la que se puede desembocar si en el aislamiento no se elabora un cambio, una trascendencia. Dicho miedo es un paralelo del miedo a lo desconocido, pues en las analogías del mundo, las infinitudes y honduras son para afuera tanto como para adentro; en nosotros también hay abismos inexplorados y tesoros insospechados.

En las experiencias de la soledad recorridas en el primer capítulo se hallan ciertos sentidos, como lo son: la soledad dirigida al concilio de los intereses ciudadano-comunidad (ostracismo y extranjería); la soledad dirigida a la comunicación con lo divino-primigenio (locura y ascetismo); y la soledad dirigida al encuentro con uno mismo y con la originalidad velada del mundo (melancolía). A todas ellas subyace la mejoría fáustica: transformar el mundo y construir algo más auténtico. Al contrastarlas con el aislamiento pandémico actual, como lo hice con la concepción heideggeriana, constato que dichos sentidos están anulados o, al menos, erosionados. El encuentro entre ciudadano y comunidad se ha negado en el culto a

la autonomía personal, en el individuo de *jure* y las conexiones; así como se ha negado la mirada objetiva en un mundo donde todos somos extranjeros y no hay comunidad a la que volver. El vínculo con lo divino y lo primigenio ha sido olvidado en el sometimiento de la religión y la mística al hedonismo *psi*, a las identidades de consumo y narcicismo; así como el esfuerzo individual por la trascendencia de la comunicación, que conlleva a una incomunicabilidad o silencio, se encuentra sustituido por la hipercomunicación comunicante. La crítica y el descubrimiento en la introspección, contemplación y ensoñación están desubstancializados en el olvido del pasado y banalizados en la «calidad de vida» y el «reinvéntate a ti mismo» que cosifica al mundo.

La soledad genealógica deja verse como un encuentro entre el afuera y el adentro, lo lejano y lo próximo, lo exterior y lo interior, lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo espiritual, lo mayor y lo menor, la forma y la vida, etc.; como un medio para el diálogo entre los polos y las antinomias de la existencia. En cambio, la desolación aparece como la ruptura de ese diálogo Yo-Otro, conllevando al exceso del uno y del individuo hacia sí mismos. La soledad permite las preguntas y la duda, pero en el exceso de preguntas y de duda se cae en la desolación. La soledad busca la calidad de los individuos; la desolación procura la cantidad de los productos. La soledad se acompaña del «valor de sí mismo» o autenticidad; la desolación del «valor propio» o narcicismo³²⁰. La soledad corresponde a un «lugar»; la desolación a un «no-lugar»³²¹.

La soledad y desolación como un «lugar» y un «no-lugar» no se excluyen, sino que pueden cohabitar. Se puede estar en soledad y pasar a la desolación y viceversa. La ausencia de «lugares» (falta de lo público/arquitectura de la exclusión) y la proliferación de «no-lugares» (exceso de lo privado/confortabilidad de la intimidad) es parte del desplazamiento de la experiencia de la soledad por el sentido de la

³²⁰ Las distinciones entre «valor de sí mismo» y «valor propio» en el sentido que Rousseau plasma en sus ensoñaciones.

³²¹ De la manera en que los distingue Augé en Augé, Marc. *Los no lugares*, España, Gedisa, 2017, siendo un «lugar» un espacio de identidad, relacional e histórico y un «no-lugar» es espacio que carece de ello.

desolación: si no hay compañías que se ausenten, no hay soledad, sino desolación. Los «lugares» que “sobreviven” a la segunda revolución individualista son aquellos en los que todavía se puede hablar de una soledad, y por los que se puede negar una pandemia de la misma, pues, aunque escasos, siguen siendo nutritivos del individuo y su comunidad.

Ahora bien, los lugares de la soledad tienen que ver con lo que se hace con «el espacio como actividad del alma». Aquellos individuos que practiquen y comunidades que posibiliten la soledad pueden realizarla en la habitación, el templo o iglesia, el parque y la avenida, el amor y el trabajo, etc., aun cuando, por otro lado, estos sean «no lugares» en la hipermodernidad. Por ello —sin el afán de «dar soluciones», pues mi propósito en esta investigación es contribuir a la problematización, aunque no por ello sea imposible e ineludible contribuir al tratamiento del problema³²²—, paradójicamente, hacer lugares de la soledad puede contrarrestar las expresiones de la «pandemia de la soledad», es decir, el sentido de la desolación. Por lo que, el primer lugar que habría que recuperar, desde lo estudiado en ésta investigación, es el de la muerte y su ritualística como posibilidad de la extraordinariedad de la soledad y la comunidad. Ya que la conciencia de la muerte nos permite concebir otras maneras de conducirnos en la vida y, en esto, muerte y crítica, crítica y crisis, crisis y soledad, se asemejan³²³:

Los nombres importan porque singularizan las cosas. El que se le llame al sentido de la desolación la «pandemia de la soledad» se corresponde con la impotencia nombrativa de la sociedad de la época, que, al rechazar los límites, rechaza las posibilidades de nombrarse y conocerse³²⁴. Pues los nombres son marcas

³²² Al respecto de dicha distinción, puede consultarse el interesante ensayo de Lenoir, en Lenoir, Remi. “Objeto sociológico y problema social”, en Champagne, Patrick [et al.]. *Iniciación a la práctica sociológica*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

³²³ Como preguntas sobre quiénes somos y sobre si las cosas pueden ser distintas. Al respecto, consúltese el maravilloso ensayo de Foucault “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]” en Foucault, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, México, Siglo XXI editores, 2019.

³²⁴ Pues los nombres impiden en la época del «prohibido prohibir».

distintivas en las cosas; usar nombres no es obstaculizar, sino posibilitar la interacción entre las cosas que escapan al anonimato y se reencuentran:

El conocimiento del lenguaje pertenece a la misma red arqueológica que el conocimiento de las cosas de la naturaleza. Conocer las cosas es revelar el sistema de semejanzas que las hace ser próximas y solidarias unas con otras; pero no es posible destacar las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos forma, en su superficie, el texto de una indicación perentoria. De la misma manera, el lenguaje se propone la tarea de restituir un discurso absolutamente primero, pero no puede enunciarlo sino por aproximación, tratando de decir al respecto cosas semejantes a él y haciendo nacer así al infinito las fidelidades vecinas y similares de la interpretación.³²⁵

El hombre es por el lenguaje, se hace a sí mismo hablándose. En la soledad existe la posibilidad de nombrarse a sí mismo, de darse autonomía y singularidad, mientras que en la desolación se es nombrado por el uno, como igual y dependiente. Por ello, el manejo que se hace de la «economía del pensamiento» en la soledad es distinto al de la desolación. En la soledad el pensar se conecta al actuar, es un pensar activo. En la desolación el pensar es pasivo, porque se obedece a las voces venidas del mercado y los especialistas. En la soledad hay «acción», en la desolación hay «reacción»³²⁶.

Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.³²⁷

Poetas y pensadores son guardianes del lenguaje, como casa del ser, porque ejercitan el lenguaje metafórico, aquel que busca la semejanza entre las palabras y las cosas. En este punto, quiero hacer referencia a la postura de Liliana Fort Chávez (Ciudad de México), quien propone volver a contarnos historias, porque mediante ellas podemos conocernos y autoconocernos; todo mundo tiene algo que decir y en

³²⁵ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI editores, 2020, p. 59.

³²⁶ De la manera como de la Burbolla distingue la acción ligada al pensamiento, a la duda previa al acto; y la reacción como respuesta inmediata, sin duda previa al acto.

³²⁷ Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2020, p. 1.

las analogías de las historias la personas se reconocen. Al respecto, Simmel considera que la conversación es «el soporte más amplio de toda comunidad humana» y que, en ella, como en la mirada y el juego, la sociabilidad encuentra su mejor expresión:

En la vida seria las personas hablan en función de un contenido que quieren transmitirse o sobre el que quieren ponerse de acuerdo, mientras que en la vida sociable el hablar se convierte en fin en sí mismo, pero no en el sentido naturalista, como en el *palabreo*, sino en el sentido de *arte* de conversar con sus propias leyes artísticas. (...) También el contar historias, chistes, anécdotas, aunque muchas veces pueda ser un relleno y una muestra de pobreza de recursos, a menudo puede mostrar un tacto sutil en el que se entonan todos los motivos de la sociabilidad. La razón de ello es que así, en un primer momento, se mantiene la conversación sobre una base que está más allá de toda intimidad individual, más allá de todo lo puramente personal que no quiere someterse a las categorías de la sociabilidad. Pero aun así este elemento objetivo no se lo expone por su contenido sino por su interés para la sociabilidad. El hecho de que se lo dice y escucha no es un fin en sí mismo, sino un puro medio para la vivacidad, para la comprensión mutua, para la conciencia de comunidad del círculo. Se da así no sólo un contenido en el que todos pueden participar por igual, sino además es el don de un individuo a todo el conjunto, pero éste hace que el donante, por así decir, se vuelve invisible detrás de aquél: la historia más fina, contada de manera sociable es aquella en el que narrador hace que su persona se retire por completo; la historia realmente perfecta se mantiene en el feliz punto de equilibrio de la ética de la sociabilidad, en la que tanto lo individual subjetivo como el contenido objetivo se han disuelto del todo para servir a la pura forma de la sociabilidad.³²⁸

La búsqueda del control total del lenguaje simbólico, por un lado, por parte de las formas instrumentales del uno, que introducen el uso de palabras como «gestión», «optimización», «transacción», «regulación» en las relaciones anímicas, y por otro, por parte del individuo que permea de «yo» y de «mí» allí donde llega, degradan la sociabilidad de la conversación. El lenguaje sociable es la manera en que los individuos pueden acercarse a sí mismos, a los demás y al mundo, pues se nutre de la energía de la vida que rompe las barreras más simples y ensancha las más reacias. El ejercicio del lenguaje metafórico es en sí mismo un «lugar», pues permite establecer identificación, relación e historia con aquello que nombra, por ello poesía y soledad son cercanas.

Cabe destacar que Liliana Fort insiste en rescatar el lenguaje metafórico por la autonomía que brinda, el nombrarnos es un medio para enfrentarse a la dominación

³²⁸ Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018, pp. 94-96.

que las *biotech* llevan a cabo sobre la vida orgánica, sobre la *nuda vida*. «El lenguaje es Dios», escuché decirle en alguna ocasión. Pues a partir del lenguaje el mundo, como el hombre, han sido hechos. María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904 - Madrid, 1991) dice que “una cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad; de la exigencia y de la gracia que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma”³²⁹. Al negar lo divino, en cualquier figura deífica original, el individuo ha perdido el dominio sobre sí mismo —aunque habría que pensar si en la tecnología y en la técnica se encuentra el nuevo Dios.

El lenguaje sociable es elemento para la modificación existencial que conduce a la soledad, es decir, a la vida extraordinaria. Por ello, volver a la lectura y escritura como experiencias de la soledad, permitirá a los individuos contrastarse, volverse pregunta y hacer preguntas sobre los malestares que se les han acuñado en la época de la segunda revolución individualista. Como lo dijo Georges Bataille (Billom, 1897 – París, 1962): “creo que en la literatura nos damos cuenta de las perspectivas humanas restituidas bajo su luz más transparente, porque la literatura no nos deja vivir sin hacernos notar las cosas humanas en la perspectiva más violenta. (...) Es también la literatura la que nos permite ver lo peor y hacerle frente, saber superarlo”³³⁰. Con ello, resulta legítimo y sumamente necesario el reclamo por el rescate, conservación y mejora del lugar de la biblioteca y la lectura —de «buenas historias»— como *espacio público de la soledad* o *ejercicio de la soledad pública*; así como de aquellos «autores universales», tanto antiguos como modernos, que vuelven a lo irresuelto de la existencia desde nuevas interpretaciones. Por lo que propongo volver a la obra de Hermann Hesse, por ejemplo, donde cada vez que concluyes la lectura de uno de sus libros deviene una abruptez, una brusquedad de

³²⁹ Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020, p.29.

³³⁰ Bataille, Georges. *La literatura y el mal (Entrevista en TV)*, 1958. Consultado en el canal de PumpemSachsen en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=LeuffpGI8uE>

la realidad, algo que rompe con todo fingimiento y falsa devoción, para volver al origen, a uno mismo, por primera vez, sabiendo que la condena sigue vigente y que habremos de perdernos nuevamente. Perdernos para no dejar de intentar e insistir en encontrarnos, así hasta el final; para nunca dejar de caminar. Sin duda Hesse es un universalista, un clásico, un autor incaducable —como todos aquellos que vuelven a las preguntas originales—, un ilustre y valiente pensador que, más allá de alejarnos o blindarnos ante la desolación, nos hunde en ella, nos sumerge en su inhospitabilidad para salir, entre la oscuridad y la luz, renacidos, como de una metamorfosis fáustica, como de un encuentro edípico con el propio destino:

Me preguntáis, muchachos, por la escuela del sufrimiento y por la forja del destino. ¿Es que no las conocéis? No, vosotros los que continuamente habláis del pueblo y estáis relacionados con las masas; vosotros, los que conocéis. Os hablo de la soledad.

La soledad es el camino por el que el destino quiere conducir hacia sí mismo al hombre. La soledad es el camino que más teme el hombre. Porque allí se esconden todos los horrores, todas las serpientes y todos los sapos. Allí es donde acecha lo espantoso. ¿No corre la leyenda de que todos los solitarios, todos los exploradores del desierto de la soledad, son personas desencaminadas, malas o enfermas? ¿No se narran todas las grandes heroicidades como si hubieran sido realizadas por delincuentes, porque es conveniente guardarse a sí mismo del camino de semejantes acciones?

¿No se cuenta también que Zaratustra que murió loco y que, en el fondo, todo cuanto hacía y decía era ya producto de su locura? ¿Y no sentisteis vosotros, al oír semejantes afirmaciones, algo así como un sonrojo? ¿Como si hubiera sido más noble y digno de vosotros figurar entre esos locos y os avergonzaseis de no tener el valor necesario para ello?

Quisiera entonaros cantos sobre la soledad, amigos míos. Sin soledad no hay sufrimiento; sin soledad no hay heroísmo. No me refiero, sin embargo, a la romántica soledad de los poetas y de los teatros, donde el manantial murmura cristalino junto a la cueva del ermitaño.

Del niño al hombre hay un solo paso, un solo corte. Aislarse, encontrar el “yo”, desprenderse de madre y padre, ése es el paso del niño al hombre, y nadie lo da del todo. Cada hombre, hasta el más santo ermitaño y huraño penitente de las más desnudas montañas, lleva consigo un hilo, arrastra ese hilo que le mantiene atada a padre y madre y a toda su querida familia y a todo lo que fue suyo. Cuando vosotros, amigos, habláis con tanto ardor del pueblo y de la patria veo colgar ese hilo y no puedo dejar de sonreír. Cuando vuestros grandes hombres hablan de sus “tareas” y de su responsabilidad, el hilo le cuelga un buen trozo de la boca. Nunca hablan vuestros grandes hombres, vuestros caudillos y oradores, de obligaciones consigo mismos, nunca hablan de responsabilidad que tienen frete a un propio destino. Todos penden del hilo que les une a la madre y a todo lo calentito y agradable que les recuerdan los poetas, cuando llenos de sentimiento cantan la niñez y sus limpias alegrías. Nadie rompe del todo ese hilo, como no sea con la muerte, si es que consigue morir su propia muerte.

La mayoría de las personas, todas las del rebaño, no han saboreado nunca la soledad. Se separaron un día del padre y de la madre, pero sólo para acercarse a una mujer y sumergirse en seguida en un nuevo nido de calor y familiaridad. Nunca están solas, nunca hablan consigo mismas. Y al solitario que se cruza en su camino le temen y odian

como a la peste, le arrojan piedras y no se tranquilizan hasta que se ven lejos de él porque al solitario le envuelve un aire que huele a estrellas y al frío de espacios sidéreos, y le falta todo ese aroma encantador y cálido a hogar y nido.

Zaratustra tiene en sí algo a ese olor a estrellas y de ese desagradable frío. Zaratustra siguió un buen trecho del camino de la soledad. Asistió a la escuela del sufrimiento. Conoció la escuela del destino y que fue forjado en ella.

No sé, amigos, si debo hablaros más de la soledad. Me gustaría conquistaros para seguir aquel camino y quisiera cantaros una canción de las delicias del gélido espacio. Pero sé que pocos siguen ese camino sin sufrir daño. Se vive mal sin madre, queridos; se vive mal sin hogar y sin patria, sin pueblo, sin gloria y sin todas las dulzuras de la comunidad. Se vive mal en el frío, la mayoría de los que iniciaron el camino sucumbieron. Hay que ser indiferente al hundimiento si uno desea saborear la soledad y enfrentarse con su propio destino. Más fácil y grato es caminar con su pueblo y con muchos, aunque se tenga que pasar por la pobreza. Más fácil es, y más consolador, dedicarse a los “deberes” que imponen el día y el pueblo. ¡Mirad, si no, qué contento se mueven los hombres en sus calles repletas! Se dispara, y la vida está en juego, pero todos prefieren estar con la masa y sucumbir con ella, si es necesario, que andar solos por la oscura noche y el frío.

Más..., ¡cómo iba a seduciros, muchachos! La soledad no se elige, del mismo modo que tampoco se elige el destino. La soledad nos sobreviene si en nuestro interior se halla la piedra mágica que atrae al destino. Muchos, demasiados, se encaminaron al desierto, y allí, junto al precioso manantial y en la atrayente ermita, llevaron la vida de hombres gregarios. Otros en cambio, están en medio de las aglomeraciones, y alrededor de sus frentes sopla el aire de las estrellas.

Pero ¡feliz de aquel que haya encontrado su soledad; no una soledad pintada ni imaginada, sino la suya, la única, la destinada a él! ¡Feliz del que sabe padecer! ¡Feliz del que lleva la piedra mágica en el corazón! A él acude el destino, de él surge acción.³³¹

Y también para Hesse la soledad tiene que ver con la muerte, con un camino vital que debe recorrerse hacia la casa verdadera, que espera al final del incesante trabajo en uno mismo:

¡Cuánto tiempo se necesita para conocerse un poco a sí mismo —y cuánto más para aceptarse y estar de acuerdo consigo mismo en un sentido ajeno al egoísmo! ¡Cuánto hay que trabajar en la propia persona, luchar consigo, deshacer nudos, cortar nudos, anudar otros nuevos! Y cuando por fin llegamos al final, cuando por fin alcanzamos la plena consciencia, la plena armonía, la plena y perfecta sonrisa y aquiescencia, entonces sonreímos y morimos, ésta es la muerte, la consumación de la vida, la entrada dócil en lo informe para volver a renacer.³³²

En este punto, llegamos a redondear la metáfora sobre que la autonomía y autenticidad del individuo (lo fáustico) viene de una experiencia de la soledad como exilio —como el ostracizado—, tan profunda que lleva a la tentación de la muerte —lo desconocido y enigmático, como la locura— y a la aparición de dioses y demonios

³³¹ Hesse, Hermann. *Escritos Políticos (1914-1932)*, Barcelona, Bruguera, 1981, pp. 125-126.

³³² Hesse, Hermann. *Obstinación. Escritos autobiográficos*. Madrid, Alianza Editorial, 2020, p. 76.

—es sagrada, crea un vínculo entre el hombre y lo divino, como el buscado por el monje—; donde se encara con la derrota, la confusión, el arrepentimiento y un sinfín de emociones que se dibujan como terribles —en la oscura melancolía de Saturno— pero que, finalmente, lo llevarán a resurgir con una mirada renovada, donde el espíritu se conecta consigo mismo —rilkeano— y con el cosmos antes ignorado —rousseauiano. Y todo ello motivado por las inquietudes venidas del conocimiento y contacto con el pasado, como Fausto movido por sus dudas surgidas por los libros recorridos; es decir, por el contacto con los otros del pasado, que lo han llevado a caminar hacia una vida más original, y por ello, trágica. Donde cabría afirmar, como Hesse, que “la vida de cada hombre, es un sendero que lleva hacia sí mismo, la huella de un camino. (...) Todos llevan consigo hasta el final, las viscosidades y cáscaras de un mundo primordial”³³³, pues “la misión verdadera de cada uno [es] llegar a sí mismo”³³⁴.

Para finalizar y sintetizando, en esta investigación se ha dado cuenta de que lo que los estudiosos e interesados en los siglos XX y XXI han llamado «pandemia de la soledad» no se corresponde con la soledad, sino con un sentido de la desolación o una «razón desoladora» que hace individuos dependientes y difusos, en la paradoja de grupos cada vez más abiertos y flexibles. La dificultad de entablar un equilibrio entre individuo y grupo, entre interior y exterior, es propia del conflicto entre vida y forma, de la tendencia entre sociabilidad y socialización, y es lo que ha movido históricamente a sociedades e individualidades. Los malestares de desolación vienen de una expresión particular del conflicto entre subjetividad y objetividad, donde se busca el desprendimiento de una de la otra conduciéndose hacia sí mismas. En la paradoja, lo que se ha logrado es encarnizar la lucha por el dominio de una sobre la otra.

Con esta investigación me he propuesto contribuir al debate sobre las expresiones del siglo XXI y las miradas de la sociología. Así como sumar al esfuerzo por acercar

³³³ Hesse, Hermann. *Demián*. México, Editorial Época, 2016, p. 10.

³³⁴ *Ibid* p. 138.

sociología y literatura como medio para comprender el mundo hondamente. No es de mi interés «descubrir» o «resolver» algo, sino hacer un ejercicio sociológico que se encause en la inquietud de develar las complejidades del mundo, así como los encantos que ofrece al pensamiento y al vivir. Grandes pensadores, en el transcurrir histórico, han «picado piedra» en la superficie de las cosas; con éste trabajo he querido sumar un esfuerzo a ello.

No es menor mi propósito de incitar al interés sobre la soledad auténtica, que hoy, como siempre, es necesaria. Varios sociólogos y pensadores recientes han escrito «soledad» en sus grandes estudios, pero muy pocos han reparado y profundizado en su dimensión. En el abandono y banalización del lenguaje, la palabra «soledad» se ha usado a diestra y siniestra, erosionando su complejidad, significación y transformatividad. Volver a su arcaicidad genealógica permite restituir parte de lo perdido.

Se dice que «cada generación está destinada a enfrentarse a los problemas de su época». En dicho sentido, con este trabajo no busco sino responder a esa responsabilidad, porque, así como he vivido la experiencia de la soledad, me he sentido afectado por la desolación. Soy franco al decir que, al realizar este estudio, no pude escapar a él; he sido sujeto y objeto de esta investigación. Pues la ciencia no puede salir del mundo circundante y sus significaciones; contrariamente, debe hundirse en él, pues a él pertenece.

Bibliografía principal

- Augé, Marc. *Los no lugares*, España, Gedisa, 2017.
- Bauman, Zygmunt. *Amor Líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- _____. *Modernidad Líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]” en Foucault, Michell. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, México, Siglo XXI editores, 2019.
- Kant, Immanuel. *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2019.
- _____. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- Lenoir, Remi. “Objeto sociológico y problema social”, en Champagne, Patrick [et al.]. *Iniciación a la práctica sociológica*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Rico Moreno, Javier. *Hacia una historia de la soledad*, Historia y Grafía, N. 42 (junio), pp. 35-63.
- Sepúlveda Murillo, Erick Israel. *El concepto de soledad en la filosofía de Martin Heidegger*, Tijuana, B.C, UABC, 2015.
- Simmel, Georg. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2018.
- _____. *El conflicto de la cultura moderna*, Reis. Traducción realizada a partir del mismo texto incluido en *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, 174-237.
- _____. *La metrópolis y la vida mental*, Colombia, Bifurcaciones No. 4 (primavera), 2005.
- _____. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Bibliografía secundaria

- Agamben, Giorgio. *Política del exilio*, Barcelona, Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, No. 26, 1996.
- _____. *Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2014.

Aristóteles. *El hombre de genio y la melancolía (problema XXX)*, Barcelona, Acantilado, 2007.

Bartra, Roger. *La Jaula de la melancolía*, México, DeBolsillo, 2006.

_____. *La melancolía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Bataille, Georges. *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Argentina, Libros del Zorzal, 2006.

Bauman, Zygmunt. "Cómo pensamos", en Bauman, Zygmunt, *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, 2001.

_____. "Consumidores en la sociedad moderna líquida", en Bauman, Zygmunt. *Vida líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

_____. *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

_____. *Los terrores de lo global*, en Bauman, Zygmunt, *Miedo líquido*, Barcelona, Paidós, 2008.

Beck, Ulrich. "Origen como utopía: la libertad política como fuente de sentido de la modernidad", en Beck, Ulrich (compilador). *Hijos de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Borisonik, Hernán, *Dos caras de la relación entre lo político y lo sagrado en Atenas: El ostracismo y el logos epitáphios*, Revista Cultura y Religión, Vol. VI N. 1 (junio 2012), pp. 63-75.

Braudel, Fernand. *La dinámica del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

C. de Grammont, Hubert. *La nueva ruralidad en América Latina*, México, Revista Mexicana de Sociología, IIS-UNAM, 2004.} Paiaro, Diego. *Defendiendo la libertad del demos. Control popular y ostracismo en la democracia ateniense*, Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Vol. 44 (2012), UBA.

Carmona Nenclares, Francisco. *Sociología de la soledad contemporánea*, UNAM. Recuperado del sitio web de la Universidad de Puerto Rico: <https://revistas.upr.edu/index.php/racs/article/view/9374/7756>

Cerretani, Lilita Soledad. *Sociología de la Soledad*. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

Cioran, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1998.

Clemente, José Edmundo. *Historia de la soledad*, Argentina, Siglo XXI editores, 1969.

De Castro, Rosalía. *En las orillas del Sar*, Madrid, Akal, 1884.

De Freitas, Juan Horacio. *Melancolía y Flema. (Consideraciones humoristas en torno a la noción de melancolía en "El origen del Trauerspiel alemán" de Walter Benjamin)*, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Universidad Complutense de Madrid (UCM), 2013.

De la Borbolla, Óscar. *La rebeldía de pensar*, México, Fondo de cultura Económica, 2020, pp. 115-117.

Ferrández, Francisco. *La melancolía, una pasión inútil*, España, Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2007, Vol. XXVII, No. 99.

Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.

_____. "La prosa del mundo", en Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI editores, 2020, p. 59.

Gallego Franco, Santiago. *El esplendor del dolor: La melancolía en el albor de la modernidad*, Escritos, Medellín-Colombia, Vol. 18 No. 41 (julio- diciembre), 2010.

García Peña, Liliana Leticia. *La soledad contemporánea desde la obra de pensadores esenciales: análisis y perspectivas*, Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 86, año 40, enero-junio de 2019, ISSN: 2007-9176; pp. 185-206.

Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*, España, Club Internacional del Libro, 1999.

Gutiérrez Gutiérrez, Eduardo. *Georg Simmel: una antropología filosófica*, Contrastes, Málaga, Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Málaga, vol. XXIII No. 2 (2017), pp. 7-23

Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*, España, Herder, 2019

_____. *La sociedad de la transparencia*, España, Herder, 2016.

_____. *Psicopolítica*, España, Herder, 2020.

Heidegger, Martín. *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

_____. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.

Hesse, Hermann. *Bajo la rueda*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.

_____. *Demián*. México, Editorial Época, 2016.

_____. *El caminante*, Barcelona, Bruguera, 1978.

_____. *El lobo estepario*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

_____. *Escritos Políticos (1914-1932)*, Barcelona, Bruguera, 1981.

_____. *Obstinación. Escritos autobiográficos*, Madrid, Alianza Editorial, 2020.

_____. *Rosshalde*, México, Debolsillo, 2017.

_____. *Siddhartha*, México, Debolsillo, 2012.

Isorni, María Emilia. *Los conceptos de hombre y trabajo en Karl Marx y Jean Paul Sartre*, Revista Cifra, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Vol. 6, (agosto), 2012.

Jankélévitch, Vladimir. *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Barcelona, Gedisa, 2007.

_____. *Pensar la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Jiménez, Marco A. y Payá, Víctor A. (editores). *Sociología y literatura. Imaginar nuestra sociedad*, México, Juan Pablos editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.

_____. *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Lagarde, Marcela. *La soledad y la Desolación*, (2006), Recuperado del sitio web de Mujer del Mediterráneo: <http://mujerdelmediterraneo.heroinas.net/2017/08/la-soledad-y-la-desolacion-por-marcela.html>

Lepenes, Wolf. *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Lipovetsky, Gilles. "El reino de la hipercultura: cosmopolitismo y civilización occidental", en Lipovetsky, Gilles, Juvín, Hervé, *El Occidente globalizado*, Barcelona, Anagrama, 2011.

_____. "Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna", en Lipovetsky, Gilles. *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2007.

_____. *El imperio de lo efímero*, Barcelona Anagrama, 2019

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1988

Martín Hernández, Raquel. "Justicia Divina. Reflejos de procedimientos judiciales en las maldiciones griegas", en Suárez de la Torre, Emilio y Pérez Benito, Enrique, (Coords), *Lex Sacra: Religión y Derecho a lo largo de la historia*, Valladolid, Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, 2008.

Martuccelli, Danilo. *Sociologías de la modernidad. Itinerario del siglo XX*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, LOM ediciones, 2014.

Orozco, Olga. *Con esta boca, en este mundo*. Argentina, Editorial Sudamericana, 1994.

Páez Díaz de León, Laura (editora). *Teorías críticas de la modernidad. Ensayos y textos*, México, UNAM FES Acatlán, 2009.

_____. *Vertientes contemporáneas del pensamiento social francés*. Ensayos y textos, UNAM ENEP Acatlán, 2002.

Paz, Octavio. *El arco y la lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.

Peñalta Catalán, Rocío. *Locos y locura en la edad media: representaciones literarias y artísticas*, Revista de Filología Románica, 2008, Vol. 25.

Petrie, A. *Introducción al estudio de Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Porchia, Antonio. *Voces*, México, UNAM, 1999.

Rilke, Rainer Maria. *Cartas a un joven poeta*, México, La Nave de los Locos, 1985.

Ritzer, George. *La McDonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques. *Las ensoñaciones del paseante solitario*, España, Alianza Editorial, 1998.

Sennett, Richard. *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Simmel, Georg. "La trascendencia de la vida", en Simmel, Georg. *Intuición de la vida*, Argentina, Prometeo Libros, 2014.

_____. *El extranjero. Sociología del extraño*, España, Sequitur, 2012.

_____. *El individuo y la libertad*, Barcelona, Ediciones Península, 1986.

- _____. *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Sontag, Susan. *Bajo el Signo de Saturno*, México, Lasser Press Mexicana, s.a. 1981.
- Steiner, George. *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*, Barcelona, Edicions 62, 1985.
- Vásquez Rocca, Adolfo. *La posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarelatos*, Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 29, núm. 1 (enero-junio), 2011.
- Wright Mills, C. *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Zabludovsky Kuper, Gina. *El debate conceptual y las "teorías de alcance intermedio": a propósito de la sociología en México*. Acta Sociológica, No. 59, 2012, pp.103–133.
- Zabludovsky, Gina y Sabido, Olga. "Estudio introductorio. La Rayuela de Georg Simmel", en Simmel, Georg. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Zizek, Slavoj. *El desierto post humano*, 2023, Project Syndicate. Publicado en el sitio web de Project Syndicate: <https://www.project-syndicate.org/commentary/ai-post-human-future-by-slavoj-zizek-2023-04?barrier=accesspaylog>
- _____. *Idiotéz artificial*, marzo 2023, Project Syndicate. Publicado en el sitio web de Project Syndicate: <https://www.project-syndicate.org/commentary/ai-chatbots-naive-idiotz-no-sense-of-irony-by-slavoj-zizek-2023-03/spanish>
- Zweig, Stefan. *Una partida de ajedrez*, Buenos Aires, Godot, 2014.

Notas y artículos

¿*Necesitamos un ministerio de la soledad?*, ethic, 2021. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2021/06/necesitamos-un-ministerio-de-la-soledad/#:~:text=Jap%C3%B3n%2C%20pa%C3%ADs%20donde%20esta%20supone,20%20super%C3%B3%20las%201.000%20personas> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

"*Kudokushi*", *la epidemia silenciosa que atormenta a Japón: una ola de muertes en absoluta soledad*, infobae, 2020. Consultado en el sitio web de infobae: <https://www.infobae.com/america/mundo/2020/12/13/kodokushi-la-epidemia-silenciosa-que-atormenta-a-japon-una-ola-de-muertes-en-absoluta-soledad/#:~:text=El%20caso%20puso%20en%20el,o%20incluso%20a%C3%B1os%20en%20enterarse> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Abrazar ovejas para combatir la soledad, Diario de Sevilla, 2021. Consultado en el sitio web de Diario de Sevilla: <https://www.diariodesevilla.es/mascotas/Abrazar-combatir->

soledad-iniciativa-alemana_0_1557744450.html (Consultado por última vez en septiembre de 2022).

Berlín, la capital de la soledad, DW, 2019. Consultado en el sitio web de DW Español:} <https://www.dw.com/es/berl%C3%ADn-la-capital-de-la-soledad/a-50891351#:~:text=No%20es%20de%20extra%C3%B1ar%2C%20entonces,solos%20aument%C3%B3%20en%20un%2015%25>. (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Buenos días, Robot, El País Semanal, 2005. Consultado en el sitio web de El País Semanal: https://elpais.com/diario/2005/09/04/eps/1125815208_850215.html (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Cómo combatir la soledad, El País, 2021. Consultado en el sitio web de El País: <https://elpais.com/sociedad/pienso-luego-actuo/2021-03-18/como-combatir-la-soledad.html> (Consultado por última vez en noviembre de 2022). *Cuando la mentira es la posverdad*, Los Andes, 2018. Consultado en el sitio web de Los Andes: <https://www.losandes.com.ar/cuando-la-mentira-es-la-posverdad/>

El derecho al suicidio asistido en Suiza atrae el “turismo de la muerte”, El Confidencial, 2016. Consultado en el sitio web de El Confidencial: https://www.elconfidencial.com/mundo/2016-07-05/eutanasia-suiza-turismo-muerte_1227670/ (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

El fenómeno ‘hikikomori’: cómo afecta no salir de casa a tu salud mental, ethic, 2021. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2021/12/el-fenomeno-hikikomori-como-afecta-no-salir-de-casa-a-tu-salud-mental/> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

El legendario director francés Jean-Luc Godard muere por suicidio asistido en Suiza, BBC News, 2022. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-62886940> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

El peligro de la ‘cultura psi’, ethic, 2023. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2023/03/malestar-el-peligro-de-la-cultura-psi/> (Consultado por última vez en abril de 2023).

Hikikomori o los ermitaños del siglo XXI, ethic, 2016. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2016/02/hikikomori-o-los-ermitanos-del-siglo-xxi/> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Informe España 2020: Crece la soledad en un 50%, Comillas, Universidad Pontificia, 2020. Consultado en el sitio web de Comillas, Universidad Pontificia: <https://www.comillas.edu/noticias/57-comillas-cihs/chs/chs-patino/1785-la-soledad-en-espana-crece-un-50-segun-el-informe-espana-2020> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Japón ya tiene ministro contra la soledad, El País, 2021. Consultado en el sitio web de El País: https://elpais.com/internacional/2021/03/21/mundo_global/1616345219_386599.html (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Japoneses crean una mano robótica para personas solitarias, NCN Radio, 2012. Consultado en el sitio web de NCN Radio: <https://www.rcnradio.com/tecnologia/japoneses-crean-una-mano-robotica-para-personas-solitarias> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

José Carlos Ruíz: *"Esta sociedad hiperconectada no supera su crisis de soledad"*, La Razón, 2023. Consultado en el sitio web de La Razón: <https://www.larazon.es/andalucia/cordoba/20230204/pavxnv2wqnbyzbrgesqtwcgisia.html> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

La epidemia silenciosa de la soledad, El País, 2023. Consultado en el sitio web de El País: <https://elpais.com/opinion/2023-01-18/la-epidemia-silenciosa-de-la-soledad.html> (Consultado por última vez en abril de 2023).

La gente me alquila todos los días para que no haga nada": el negocio de un hombre en Japón que recibe miles de solicitudes, BBC News, 2021. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55739051> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

La pandemia de la soledad, ethic, 2021. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2021/12/la-pandemia-de-la-soledad/> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

La pandemia de la soledad, The New York Times, 2020. Consultado en el sitio web: <https://www.nytimes.com/es/2020/06/24/espanol/opinion/covid-garcia-marquez- peste.html> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

La polémica sobre las personas que eligen la eutanasia para no sufrir por demencia senil, BBC News, 2019. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47062242> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

La soledad no atendida puede causar depresión, Gaceta UNAM, 2023. Consultado en el sitio web de Gaceta UNAM: <https://www.gaceta.unam.mx/la-soledad-no-atendida-puede-causar-depresion/> (Consultado por última vez en abril de 2023).

La soledad, un mal contemporáneo mundial que en Reino Unido ahora es asunto de Estado, BBC News, 2018. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-42723066> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Las nuevas tecnologías ayudan a superar la soledad de los mayores en residencias, ABC, 2020. Consultado en el sitio web de ABC: https://www.diariodesevilla.es/mascotas/Abrazar-combatir-soledad-iniciativa-alemana_0_1557744450.html (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Luciano Lutereau: La soledad que acecha en pleno siglo XXI: ¿demasiado egoísmo o muy poca autoestima?, infobae, 2023. Consultado en el sitio web de infobae: <https://www.infobae.com/leamos/2023/01/31/la-soledad-que-acecha-en-pleno-siglo-xxi-demasiado-egoismo-o-muy-poca-autoestima/> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

Lullamate, el 'tinder' murciano para conectar a personas que quieren tener hijos, El País, 2022. Consultado en el sitio web de El País: <https://elpais.com/espana/2022-11-12/lullamate-el-tinder-murciano-para-conectar-a-personas-que-quieren-tener-hijos.html#:~:text=Pero%20no%20todos%20los%20que,personas%20abiertas%20a%20ambas%20opciones.> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

Miedo a la soledad, ethic, 2022. Consultado en el sitio web de ethic: <https://ethic.es/2022/12/miedo-a-la-soledad-pandemia-amor/> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

Miles de personas mueren solas cada año (y hay quien se beneficia de ello), El Confidencial, 2020. Consultado en el sitio web del El Confidencial: https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2018-07-19/miles-mueren-solas-ano-negocios-benefician_1594349/ (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Miyu Kojima, maquetista de la desolación, La Jornada, 2021. Véase en el sitio web: <https://www.jornada.com.mx/2021/03/26/cultura/a03n2cul> (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

No era la libertad, era la soledad: España tiene un problema al que aún no sabe enfrentarse, El Confidencial, 2021. Consultado en el sitio web de El Confidencial: https://blogs.elconfidencial.com/espana/mitologias/2021-05-16/no-era-libertad-soledad-espana-problema_3081503/ (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Nueva aplicación con la que podrás rentar un amigo, Sin Embargo, 2016. Consultado en el sitio web de Sin Embargo: <https://www.sinembargo.mx/17-02-2016/1624667>

Por qué la soledad nos enferma, BBC News, 2013. Consultado en el sitio web de BBC News: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/03/130228_salud_soledad_enfermedades_jg (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Qué son los “hikikomori”, los cientos de miles de jóvenes que viven sin salir de sus cuartos, BBC News, 2019. Consultado en el sitio web de BBC News: <https://www.bbc.com/mundo/vert-fut-47212332> (Consultado por última vez en noviembre de 2022). (Consultado por última vez en noviembre de 2022).

Soledad no elegida: la pandemia silenciada, El vuelo de la lechuza, 2022. Consultado en el sitio web de El vuelo de la lechuza: <https://elvuelodelalechuza.com/2022/07/23/soledad-no-elegida-la-pandemia-silenciada/> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

Suiza comenzaría pruebas de “Sarco” en 2022, una cápsula de suicidio asistido impresa en 3D, DW, 2021. Consultado en el sitio web de DW: <https://www.dw.com/es/suiza-comenzar%C3%ADa-pruebas-de-sarco-en-2022-una-c%C3%A1psula-de-suicidio-asistido-impresa-en-3d/a-60074259> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

Una aplicación de citas para personas que buscan tener hijos, infobae, 2022. Consultado en el sitio web de infobae: <https://www.infobae.com/america/tecno/2022/11/21/una-aplicacion-de-citas-para-personas-que-buscan-tener-hijos/> (Consultado por última vez en marzo de 2023).

Material audiovisual

Bergman, Ingmar, *El séptimo sello* (1957)

Bataille, Georges. *La literatura y el mal (Entrevista en TV)*, 1958. Consultado en el canal de PumpemSachsen en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=LeuffpGI8uE>

Jonze, Spike, *Her* (2013)

Lanthimos, Yorgos. *The Lobster* (2015)

Lipovetsky, Gilles. *El individualismo en la época hipermoderna*, Universidad Diego Portales, 2018. Consultado en el canal de la UDP en YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=_uQjdAueTUQ&t=4849s

Miyazaki, Hayao, *El viaje de Chihiro* (2001)

Sztajnszrajber, Darío. *Mentira la verdad I. La posverdad*, Argentina, Canal Encuentro. Consultado en el Sitio Web de Canal Encuentro: <http://encuentro.gob.ar/programas/serie/8023/11242?>

Procedencia de las imágenes

El Bosco, *La extracción de la piedra de la locura*, óleo sobre tabla de madera de roble, Museo del Prado, España, 1501–1505. Obtenida del sitio web Museo del Prado: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-extraccion-de-la-piedra-de-la-locura/313db7a0-f9bf-49ad-a242-67e95b14c5a2>

_____, *Las tentaciones de San Antonio*, óleo sobre tabla de madera de roble, Museo del Prado, España, 1510–1515. Obtenida del sitio web Museo del Prado: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/las-tentaciones-de-san-antonio-abad/c1fb9065-66bd-4a6e-abd8-3b6a75431313>

Fornier, Raquel, *Desolación*, óleo sobre tela, Museo Nacional de Bellas Artes, Argentina, 1910-1945. Obtenida del sitio web Museo Nacional de Bellas Artes de Argentina: <https://www.bellasartes.gob.ar/coleccion/obra/8416/>

Hopper, Edward, *Automat*, óleo sobre lienzo, Moines Art Center, Iowa, US, 1927. Obtenida del sitio web EcuRed [https://www.ecured.cu/La_Aut%C3%B3mata_\(pintura\)](https://www.ecured.cu/La_Aut%C3%B3mata_(pintura))

_____, *Morning Sun*, óleo sobre lienzo, Museo Nacional de Arte de Columbus, Ohio, 1952. Obtenida del sitio web Edward Hopper: <https://www.edwardhopper.net/morning-sun.jsp>

Sitios web consultados

Diccionario de la lengua española – Real Academia Española: <https://dle.rae.es>

Diccionario Etimológico Castellano en línea: <https://etimologias.dechile.net/>

WordReference: <https://www.wordreference.com>

Solitarios del mundo ¡resistid!
Desolados del mundo ¡uníos!