

## SOLEDUMBRE, SOLEDAD, SOLITUD

Lo que los hombres no podemos decir con el lenguaje nos lo dice el lenguaje a los hombres. El es anterior a nosotros; nos funda; nos porta y nos conforma, porque él funda y porta la realidad, que sólo existe en la palabra, lo mismo que Dios sólo existe en el Verbo<sup>1</sup>. Nosotros lo olvidamos pero él nos recuerda al volver a nuestra boca palabras olvidadas, con cuyo olvido habíamos perdido elementos esenciales de nuestra realidad. Por eso el amor a las palabras es la forma más eficaz de amor a la verdad y al hombre. Sócrates puede proclamar en sus últimos momentos: «Ten bien sabido, oh excelente Critón, que el no hablar con propiedad no sólo es una falta en sí mismo sino también produce mal en las almas»<sup>2</sup>.

### I. La Palabra

1. Soledumbre (carencia de compañía)
2. Soledad (presencia del hombre a sí mismo)
3. Solitud (absolutización ergüida frente a Dios)

I. No hay dos palabras iguales, por más parecidas que suenen, como no hay dos manifestaciones de la realidad, humana o divina, que tengan el mismo

1 Este es el sentido profundo de la frase de L. Wittgenstein: «Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische». *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.522. Ella nos remite a una realidad teológica y cristológica expresadas en el prólogo de San Juan 1,1-18. Con razón escribe M. de Unamuno: «Pretendes desentrañar / las cosas? Pues desentraña / las palabras, que el nombrar / es del existir la entraña». *Cancionero* 394. (*Obras completas*, Madrid 1966, VI, 1074).

2 *Fedón* 115e.

3 S. Alvarez Turienzo, *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética* (Salamanca 1983) Allí se encontrará toda la bibliografía y las referencias implícitas en estas páginas.

contenido. Por ello queriendo hablar de la soledad, en homenaje al amigo y colega que le ha dedicado largos esfuerzos<sup>3</sup>, hemos comenzado recuperando la triple voz que la lengua castellana nos ha legado: soledumbre, soledad, solitud. Pero no sólo la lengua castellana; otras también, por ejemplo la inglesa, tienen tres palabras para designar ese fenómeno del hombre existiendo en el mundo entre las cosas y sin embargo remitido a sí mismo, en distancia y referencia al resto de la realidad. En inglés tenemos: loneliness, solitariness, solitude.

¿A qué experiencia humana remiten en el pasado o abren hacia el futuro esas tres palabras? La vida humana es una historia de inserción original en la naturaleza, de diferenciación sucesiva, de enfrentamiento posterior, de libertad creciente y de soledad final. Pero ésta es sólo una primera fase, esencial y constituyente de humanización. Por ella el hombre se pone frente a las cosas y al poner distancia a ellas pone cercanía a sí mismo. El hombre no es un fragmento más de naturaleza sino una innovación de realidad. La persona no es parte de la realidad sino es realidad aparte. Por eso soledad y persona van inseparablemente unidas<sup>4</sup>. Pero hay una tercera fase que avanza más allá del mero distanciamiento, y que hace de esa soledad constituyente no fase definitiva sino fundamento de reunificación. La soledad es entonces el puente de paso que nos arranca a las cosas, poniendo distancia, para su reconocimiento, y sobre todo nos crea capacidad de personal compañía. En ella recobramos la capacidad de otorgamiento al prójimo. Desde la soledad y la libertad consiguiente se va a la compañía, que es entonces expresión no de necesidad sino de generosidad.

El hombre es realidad y relación inseparablemente; necesita poseer la primera y ejercer la segunda. Es por tanto un absoluto referido y tanto la autonomía como la referencia le son constituyentes. No es tanto la autonomía lo que necesita el hombre cuanto el reconocimiento por los demás de esa cualidad suya. De ahí que la autonomía sea la extraña condición propia del sujeto, que sólo es real mediante el reconocimiento del prójimo. La justeza de uno mismo y la justicia que le otorga el otro terminan coincidiendo. La justificación, que el hombre necesita como el pan de cada día, es el otorgamiento de benevolencia ofrecida a la propia existencia, la bendición con que otro reconoce como real y absoluta nuestra vida. El hombre está así enclavado en el mundo y clavado al Absoluto como condiciones de su dignidad. En ellos, a distancia de ellos y en relación con ellos, es hombre.

4 Eso quiere decir la famosa definición de Scoto (persona ultima solitudo: *Opus Ox d l q l n 17*): en su entraña el hombre es soledad, a diferencia del animal, pero lo último del hombre no es la soledad.

Nuestras tres palabras circunscriben esa triple condición humana: estar en el universo, estar en sí mismo, estar ante el Absoluto. Primero fue la naturaleza, luego la ciudad. Esta es una conquista. El hombre baja del árbol al suelo, del monte al llano. Crea la casa y la ciudad como formas de su existencia en proximidad humana y no solo en proximidad natural. Soledumbre dice la situación del hombre sin compañía, situado en naturaleza y desierto, sin prójimo y tejido social. La naturaleza es la patria a la vez natural y antinatural del hombre. Porque el ser espiritual no habita directamente en el mundo físico sino en el mundo imaginado, construido, simbolizado y trascendido. La naturaleza es el ámbito donde el hombre se encuentra a sí mismo, pero devuelto a su prójimo como lugar específico de realización. El monte no es la patria permanente del hombre. Tiene que bajar a lo que Platón llamaba la llanura de la verdad, la convivencia con el prójimo, la ciudad, la masa. Hoy hemos llegado al otro extremo de la situación en las que son la masa y la ciudad las que engendran aislamiento y soledumbre. Y hablamos de las muchedumbres solitarias, de las ciudades incomunicadas, de las masas anónimas. Quizá sea la naturaleza de nuevo el espacio del encuentro y de la reconciliación necesaria. Pero en principio digamos que el aislamiento físico (soledumbre) no es el estado natural del ser humano. No es verdad que estando con los hombres se sea menos hombre. No es verdad que el cosmos sea el espejo de la condición humana. Sólo otro rostro le dice al hombre quién es y sólo un rostro de transparencia absoluta le dice absolutamente al hombre cuál es su misterio.

Y sin embargo dijimos que el hombre, estando en el mundo, no habita en él sino en su propia *soledad*. Del mundo se viene y al mundo se vuelve a partir del aposentamiento en la morada específica del ser humano, que es su propio santuario, su intimidad personal. Largo camino el de retorno de la dispersión entre las cosas, para encontrar el camino de sí en el reconocimiento y aceptación de la propia condición individual. Conocerse a sí mismo, aceptarse a sí mismo y amarse a sí mismo es la más anhelada, a la vez que la más temida ocupación humana. Entre el desprecio por uno mismo y la obsesión consigo mismo pasa la vereda de la verdad humana. Ese arrancamiento a la dispersión plácida entre las cosas, casi instintivamente vivida, y la concentración en la propia existencia lleva consigo un susto, hecho de pasmo y gozo. La soledad es el crisol de la identidad, de la libertad y de la esperanza personales. Desde el cuidado por uno mismo, al que ya invitaba Parménides, hasta la «Sorge» heideggeriana corre el complejo proceso de la atención humana del hombre a sí

mismo<sup>5</sup>. Esa vuelta en sí, esa atención a sí, ese aguante de sí y ese amor de sí fundan la soledad humana, fuente de dolor porque es arrancamiento, y de dulcedumbre porque es contraposición al mismo tiempo.

¿Quedará el hombre encerrado en sí mismo, afirmado en su distancia y erguido en su identidad o se desbordará más allá de sí mismo en la relación, otorgamiento y afirmación de lo otro, del prójimo, del Otro? La mejor tradición espiritual de Occidente ha hablado de un «volver en sí», «estar en sí y saber de sí» a la vez que de «elevarse sobre sí y trascenderse»<sup>6</sup>. La soledad personal de nuestra segunda fase es colocación en el borde de la absolutización o de la conversión. ¿Qué hará el hombre cuando ha llegado a sí mismo, se descubre como desligado de las cosas y percatándose de su autonomía y dignidad se afirma incondicionalmente? Desde que Kant en su *Crítica de la razón práctica* nos reclamó la necesaria autonomía humana hemos negado legitimidad a toda heteronomía, viviendo de la euforia de encontrar en nosotros mismos el fundamento para toda legislación. No hay otra ley que la del sujeto para el sujeto, declaró la conciencia moderna.

Ahora bien, cuando uno se acerca a esa condición de *autos*, de la mismidad, las cosas se tornan más complejas. ¿En qué consiste el ser humano en su raíz a partir de la cual tienen que nacer los imperativos y la única ley que el hombre en su dignidad puede aceptar? Hay tres respuestas posibles: 1) La espontaneidad de los impulsos. La autonomía negaría entonces toda dependencia; y la amistad, el respeto al otro, la relación con Dios quedarían sometidos a los dictados de esos impulsos primordiales. 2) La humanidad que cree uno reconocer en sí mismo más allá de los impulsos y necesidades primordiales. Desde ella habría que poner freno y límite a ciertas urgencias o pulsiones inmediatas de la vida. 3) La presencia divina que alienta y dirige al ser humano como imagen suya, ante la que se orienta como su fuente originaria y su plenitud destinativa. Autonomía significa entonces ahondar en la propia realidad hasta descubrir esa presencia, oír su voz, seguir su invitación, realizarse en conformidad y comunión de vida con ella.

5 Protágoras, *Fedón* 115b; M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1929); R. Guardini, *Die Annahme seiner Selbst* (1960). Cfr. P. Courcelle, *Connais-Toi Toi-même. De Socrate à Saint Bernard* (Paris 1974) 3 volúmenes.

6 La identidad del hombre surge así como resultado de un *recogimiento*, un *afincamiento* y un *trascendimiento*. El hombre llega a sí integrándose la naturaleza y extendiéndose a la divinidad. Por eso su equilibrio es abismal e inestable y su soledad puede tender al aislamiento de la fiera (soledumbre) o a la potencia absoluta del Dios viviente (solitud). Lo suyo es ser sí mismo en distensión. Por eso es tan dura y enigmática su soledad. La cercanía a la tierra (humus-humilitas) es tan esencial como la extensión hacia Dios (celsum-celsitas). «Ad hoc ergo nos vocat Deus ne simus homines. Sec tunc in melius non erimus homines, si prius nos homines agnoscamus; id est, ut ad illam celsitudinem ab humilitate surgamus». San Agustín, *De Trinitate* 10,5,7.

La soledad humana se encuentra consiguientemente ante un reto: afirmarse en distancia frente al mundo, en consistencia y suficiencia propia, en cierre a cualquier sollicitación o extensión ulterior. La soledad personal consiguientemente tiene tres momentos: descubrimiento, conquista, afirmación frente al resto de la realidad. Un segundo momento en que es absolutizada, erguida como soberana, declarada valor máximo en cuanto posibilitadora de la libertad y autonomía. La soledad hasta aquí era vista a partir del mundo y en sí. ¿Habría una tercera fase en la que se realice como un desde sí hacia el otro, y un final para sí, resultando del desbordamiento en el otro y renaciendo de su compañía? La soledad está retada a vivirse convertida, otorgada y a partir de ahí confiar en ser recuperada. En los últimos decenios se ha repetido hasta la saciedad la relación entre soledad y libertad (Marañón, Schelsky...). Pero esta última palabra ya no es inteligible sin establecer una diferencia: *libertad a partir de qué*, en desligación, distancia o insolidaridad; y *libertad para qué*, en religación, otorgamiento y donación.

Cuando el hombre abandonada la soledumbre y afirmada la soledad eleva ésta a categoría absoluta declarándola reino suficiente de sí mismo y no consiente en el desbordamiento hacia la compañía, no pregunta quién va a habitar en esa soledad, y no deja espacio al Absoluto para que llene esa inmensa latitud, entonces entramos en la *solitud*. Es esta la condición y situación del hombre que arraigando en la naturaleza, avanza sobre ella en soberanía y se enclava en sí mismo, haciendo de esta fase de su descubrimiento contenido suficiente de sus necesidades y posibilidades. Naturaleza y yo fundan entonces toda la realidad. Prójimo y absoluto no sólo como hipótesis utilizadas o instrumentos usados sino como realidades libres y autónomas, caen fuera del horizonte del hombre. El tú, y el amor, el Absoluto y la rendición gozosa, que llamamos fe, quedan fuera. La solitud es la condición del hombre sin Dios en el mundo. Es la situación de la soledad cerrada y no abierta, no convertida. La soledad puede convertirse por tanto en fuente de fe o de ateísmo.

A esta luz aparece la crisis del siglo XX como el reto supremo planteado al hombre que ha hecho de su soledad la suprema conquista, admirable en verdad frente a poderes, dominaciones, ideologías y dogmas. Llegado a la altura de su autonomía, ¿qué va a hacer con ella? Kirkegaard repetía con razón: ¡Qué glorioso es ser hombre!<sup>7</sup>. Pero, ¿qué va a hacer con sus glorias? ¿Cómo va a

7 S. Kirkegaard, «Los Lirios del campo y las aves del cielo», en *Obras y Papeles* (Madrid 1963) 72,80-81.

sumar su riqueza admirable y su sobrecogedora indigencia, su plenitud soñada y su vacío amenazador? La realidad antropológica tiene tres dimensiones constituyentes: memoria, razón, deseo. Nuestra cultura occidental ha dejado de un lado la memoria, aún no ha llegado plenamente a prestar atención al deseo, y se ha concentrado sobre todo en la razón. Y con ésta ha creído explicar toda la complejidad de la realidad y de la vida humana. El hombre vive de memoria, de razón y de deseo. Y cuando ha llegado a su soledad, y con ella a su libertad y autonomía, se le recrudece la pregunta: ¿qué memoria, qué razón y qué deseo? O si se prefiere: ¿memoria, razón y deseo de qué?

Cuando a finales del siglo XIX habíamos hecho esas admirables conquistas de la razón (Ilustración) y de la política (democracia y movimientos sociales), creímos haber entromizado en su trono definitivo a esa soledad personal como fuente de la libertad y fundamento de la autonomía. Pero dos hombres se encargarían de vaciar esa absoluta confianza al intentar penetrar en las cavernas interiores de nuestra soledad y preguntar por sus moradores. Nietzsche y Freud llevaron a cabo esa tarea de excavadores o de deshollinadores. ¿Es la nuestra una soledad desértica, una soledad poblada o una soledad habitada? ¿Qué tiene o qué es el hombre por dentro? Cuando vivíamos en la lejanía de nosotros mismos por la pobreza, la esclavitud o la ignorancia creímos siempre que en nuestro interior había un tesoro infinito, suficiente para calmar nuestra ansia de riqueza y nuestras necesidades. La filosofía moral por un lado y el psicoanálisis por otro nos han desenmascarado ese interior e intimidad, mostrándonos que era la nuestra una soledad poblada de aullidos, temores, sueños, angustias y suciedades. ¿Puede el hombre seguir conviviendo con tales monstruos, resignarse a que sean ellos la única población de su soledad o reclamará tener otra presencia?

Llegados a esta altura de la conciencia histórica la soledad, a la vez que definitivamente conquistada, ha sido definitivamente desmitificada. Porque ha sido absolutizado un vacío, o «capacidad para», que no se decide o no sabe con qué puede ser llenado. *El hombre es última soledad como primera necesidad de compañía.* En la medida en que es más capaz de tenerse a sí mismo, más necesidad siente de desbordarse a sí mismo. En la medida en que es más «yo» más indigencia siente del tú, y en la medida en que se afirma a sí mismo absolutamente más esperanza tiene de un Absoluto. Ya dijimos que en el hombre tan originaria como la pretensión de autonomía es la necesidad de relación, de reconocimiento, de aceptación positiva y de amor. El es *autos* en la medida en que es reconocido por otro y sólo tiene confianza absoluta en sí mismo en la medida en que se la otorgue el Absoluto. Por eso en la entraña última de la li-

bertad aparece ineludible la pregunta, la esperanza y el anhelo de Dios. No en vano el hombre es imagen de Dios.

Concluimos esta primera parte. De la soledumbre viene y a ella tiene que retornar el hombre, porque sólo llega a sí mismo arraigado en el universo y despegando de él. En la soledad se tiene a sí mismo y desde ella tiene que replegarse y desplegarse, sin abandonarla nunca. De la soledad tiene que defenderse y no sucumbir a ella porque al rechazar a Dios como fundamento, guía y compañía se queda sin lo que es el manadero de su propia realidad, *sin el objeto último de su deseo, sin la raíz de su felicidad*, que no nace del aislamiento erguido sino de la generosa compañía. Salva su vida quien la entrega y la gana quien así la pierde (Mt 15, 25).

## II. La Historia

1. El cristianismo
2. El mundo griego
3. La modernidad

II. Desde aquí podemos volver la mirada a la trayectoria histórica de la soledad y a su comprensión en la fase última de la conciencia occidental. Para nuestros contemporáneos la soledad es la condición de posibilidad y la garantía de la libertad. Aún miran a la historia anterior en que tal soledad y libertad no eran reales. En ese sentido es legítimo todo esfuerzo y duermela para que no nos sean raptadas bajo ningún pretexto ni por poder alguno. Pero una vez conquistados esos espacios surge la pregunta nueva: ¿con qué llenaremos nuestra soledad? ¿Para quién existiremos en nuestra libertad? ¿Qué misión iniciaremos una vez que somos libres y a quién otorgaremos el amor a que estamos convocados? ¿Aceptaremos que el desbordamiento de la soledad en el acogimiento, servicio y amor al prójimo sean el destino consumidor de ella? ¿O la retendremos como presa codiciada, una vez que hemos reconocido que la soledad por sí misma es sólo una caja de Pandora?

En nuestro instante espiritual lo que está en crisis es la noción decimonónica de autonomía. Los movimientos personalistas han descubierto al tú como condición de posibilidad del yo, y al nosotros como la redención del yo y del tú. ¿Quién será la redención del nosotros mortal y finito, ganoso de inmortalidad y de infinitud? La autonomía no puede situarse en el nivel de la instintividad animal, ni del subjetivismo individualista, ni del poder de las masas. La persona es su eje y su dueño. Ahora bien, la persona en su última soledad necesita última compañía. La

omnipotencia de su deseo de omnipotencia termina encontrándose con el vacío de su origen y la impotencia de su fin. La palabra «Dios» designa esa realidad que puede aparecer en concurrencia agresiva para el narcisismo humano o como potencia de fundamentación, de liberación y de compañía de la soledad humana. Más aún, como la secreta presencia que reclama desde esa soledad ofreciendo compañía.

Porque la soledad ya no sólo gozada heroicamente sino padecida trágicamente ¿es un puro hecho o es un signo preñado? Esta es la cuestión fundamental que hoy día nos vemos obligados a plantear ante experiencias fundantes como la libertad, la finitud, la esperanza y el deseo. Frente al rechazo y superación de los intimismos psicológicos, que con toda razón ha llevado a cabo el psicoanálisis, sólo han quedado dos salidas: la afirmación de que no hay interioridad personal, sino que todo es mera elaboración de los elementos exteriores, materiales, cuantitativos que la vida y la sociedad ofrecen<sup>8</sup>. En realidad llevada al límite la posición se terminó afirmando que no había sujeto, sino confluencia de estados; no había persona sino confluencia de propiedades. Pero había una segunda salida: ¿no sería legítimo pensar que esa soledad está habitada por una presencia originaria y fundante del hombre, que se le ofrece y no se le impone, que se insinúa y no es evidente, que será real en la medida en que el hombre decida realizarla?

La tradición cristiana ha respondido siempre que el hombre es soledad como condición para encontrar compañía, es deseo como camino hacia una plenitud, vive de una sospecha de Infinito para discernir las realidades finitas y no perdiéndose entre ellas marchar hacia el Infinito. Los místicos son los testigos supremos de esa afirmación de indigencia, de sospecha de plenitud, de soledad convertida, de desbordamiento renunciante por un lado y consecuente por otro, de plenitud final. Valga un comentario moderno de una vieja convicción cristiana: «El deseo que preludia a la experiencia, ¿la produce? ¿Estáramos de nuevo ante la famosa «ilusión de los deseos»? Pero el deseo no nace del vacío. Ese deseo es una espera suscitada por lo que hace señales, y por lo que ha seducido. San Agustín lo ha comprendido muy bien cuando después de su

8 «Prendre pour la réalité objective le monde ordonné des natures et des propriétés, érigé par l'inconscience collective en ordre évident de la saine raison, reconnaître comme valeurs objectives les normes de ce monde et se laisser cosifier en s'assignant un rôle à côté d'autres dans cet ordre établi, voilà l'existence inauthentique qui rejette lâchement la liberté et refuse de porter seule la responsabilité de la vie. Tel est le cas des 'imbéciles' qui s'accommodent de l'imposture, ou des 'salauds' qui cherchent refuge dans l'objectivité pour y jouir d'une fallacieuse sécurité». J.H. Walgrave, *Parole de Dieu et existence humaine* (Tournai 1967) 25.



conversión ha hecho de Dios el portavoz de su intelección del deseo: «Tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado». Ya el mismo nombre de Dios, que el lenguaje religioso inscribe en el espíritu, causa el deseo de hacer la experiencia de su realidad»<sup>9</sup>.

Al final de este camino de siglos, y una vez que hemos llegado a la conquista de la soledad personal, como gran presa del esfuerzo intelectual y moral, ¿será permitido decir que tiene que ser trascendendida, que está retada a convertirse desbordándose hacia el prójimo en el amor y hacia el Absoluto en la fe? ¿Será permitido recordar que ella no es meta sino método, no es fin sino medio? La comprensión que ahora tenemos de la soledad es fruto de un largo proceso de emancipación que comienza con los estoicos, frente al poder establecido en Grecia y en el imperio romano. Frente a la total publicidad de la existencia en Grecia por la cual el hombre es en la ciudad, para la ciudad y a partir de la ciudad, los filósofos reclaman un ámbito de realidad humana y de realización personal, que escapa a esa vida pública, a los poderes que la determinan y en la que se puede ejercer la soberanía de la verdad. En la soledad y en la distancia del filósofo la verdad no está bajo la jurisdicción del soberano sino bajo la razón del hombre que piensa<sup>10</sup>.

Ese largo proceso de emancipación ha logrado sus cotas últimas con la Ilustración y el siglo XIX. Es una conquista admirable, pero aún no completa. La soledad y erguimiento frente a los otros no puede ser la última palabra. La razón no puede prevalecer contra la memoria y el deseo. El amor, que es rendimiento de la propia soledad en entrega confiada a un prójimo, debe ser la ulterior etapa en esa conquista de la soledad. La abertura al Absoluto tiene que aparecer como una consumación posible de nuestra soledad en busca de que alguien llene sus espacios vacíos con una presencia que no supla sino integre y ensanche. Y ese rendimiento a la presencia absoluta tiene que aparecer no como una capitulación humillante sino como un encuentro y enriquecimiento, porque esa presencia aparecerá como un límite pero a la vez como una entretela constitutiva de nuestra entraña, más interior a nosotros que nuestras propias intimidades<sup>11</sup>.

En la Biblia el término soledad tiene muy poco relieve y en principio arrastra connotaciones negativas. En el principio del hombre no era la soledad sino la

9 A. Vergote, *Religion, Foi, Incroyance* (Bruxelles 1983) 172. Cfr. San Agustín, *Confesiones* 10,18-20 y Pascal, *Pensées* 553-554 (*Le Mystère de Jésus*).

10 Remitimos a las obras de A. Harnack, A. Festugière, J. Ortega y Gasset, W. Jaeger, D. Nestle, K. Niederwimmer, M. Pohlenz, K. Reinhardt.

11 «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo». San Agustín, *Confesiones* 3,7,12 (Bac 11,142).

compañía con Dios y la inserción gozosa en un mundo entregado a su custodia. La soledad es fruto de una ruptura. Frente a la comunión y existencia conciliada surgen el aislamiento y la distancia enfrentada. El pecado es un hecho constituyente de una nueva forma de humanidad, y con ella de la soledad pervertida. Evidentemente al decir esto no enuncio cronología de un hombre primitivo sino ontología de todo hombre. La soledad contendrá así memoria del origen y esperanza del reencuentro. Porque el hombre no fue hecho para la soledad sino para la compañía; no arraiga en el silencio sino en la palabra; no está destinado a la esterilidad del desierto sino a la fecundidad del paraíso. Y sin embargo soledad, silencio y desierto son esenciales en la vida humana según la Biblia.

Los dos referentes fundamentales de la soledad en la Biblia tienen una carga negativa. Soledad es el desierto como lugar y morada de los poderes del mal; soledad es la esterilidad como carencia de hijos, maldición y vergüenza. El hombre de la Biblia existe a partir de la compañía creadora de Dios y de la compañía sustentadora de su prójimo, y en especial del otro sexo. Y sin embargo la soledad es el tramo necesario para el encuentro del hombre con Dios, y desde esa experiencia percibirse a sí mismo como persona. Es bien sabido que la persona surge como tal de la experiencia judeocristiana<sup>12</sup>. No se dice por tanto toda la verdad al afirmar que la soledad crea la religión. Más verdad es todavía que la religión, al constituir al sujeto en destinatario de una palabra personal le arranca al mundo-naturaleza, le constituye en un «tú» de soledad dentro de la comunidad. Así coexisten a la vez soledad, misión y persona. Arrancado a su patria y puesto en camino de una patria nueva Abrahán es constituido padre de una multitud. Sacado de su comunidad y llevado al desierto para estar en presencia del Dios en el Sinaí Moisés es constituido liberador y guía de su pueblo. La soledad existe por tanto entre una vocación y una misión; entre la llamada a ser y a responder, que nos hace persona, y el envío al otro que nos constituye en prójimo y responsable de él.

La soledad en cristiano por tanto no es nunca una desgracia o un absoluto sino un ámbito que prepara a un futuro, que crea las condiciones de un encuentro, que prepara a una misión. Todo lo que la Biblia dice del desierto tendría que ser citado aquí: él es el lugar del encuentro con los poderes del mal, de la lucha contra los sueños y la pretendida omnipotencia de nuestros sueños y deseos, de purificación y renunciamiento, de afirmación a partir del princi-

12 Cfr. S. Alvarez Turienzo, «El Cristianismo y la formación del concepto de persona» en *Homenaje a X. Zubiri* (Madrid 1970) 1,45-77; A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianismo antico* (Napoli 1984).

pio de realidad y del imperativo de misión, de la oración ante Dios, de la obediencia al que nos llama y nos envía. Y tras esa purificación, el desierto es el lugar de la «seducción», del enamoramiento y de los desposorios entre Yahvé y su pueblo<sup>13</sup>.

Jesucristo hereda de su pueblo la experiencia del desierto y la lleva a su final. En sus tentaciones descritas como si hubieran tenido lugar en el desierto se tipifican lo que fueron las tentaciones fundamentales padecidas a lo largo de su vida: asumir como posesión propia lo que es prerrogativa de Dios, utilizar el poder en lugar del servicio a la hora de acreditar su mensaje, aparecer en el mundo como una alternativa a Dios en lugar de ser un servidor<sup>14</sup>. La soledad es así la ocasión de la tentación, el lugar de la crisis, en la que decidimos sustraer o entregar la vida a Dios en la realización de una misión. Haber sucumbido a aquellas tentaciones, habría sido ceder a la magia, política o prometeísmo.

La soledad en el cristianismo fue comprendida siempre como preparación para la misión y es Dios quien a ella llama. En la tradición judeocristiana ningún hombre es seleccionado por Dios como puro privilegio individual. Toda llamada desemboca en un envío; la gracia prepara para realizar el encargo; toda soledad ante Dios cualifica para crear compañía ante los hombres. Por eso todas las teofanías que relata el AT son manifestaciones a profetas. Otras formas de presencia de Dios requieren por lo menos dos personas. Sólo donde dos o más están reunidos está la «Shekina», la gloria de Dios; allí donde dos o más se reúnen en su nombre está Jesús presente<sup>15</sup>.

Nada más ajeno por consiguiente a la experiencia cristiana fundamental que la fórmula de Plotino cuando explica el camino de retorno del alma a su patria divina como una «huida en solitario hacia la soledad del Uno»<sup>16</sup>. Frente a esta fórmula tendríamos que repetir lo que los Padres de la Iglesia contemporáneos suyos decían al afirmar que el cristiano no existe como individuo sino como miembro, como hermano y como parte. «Unus christianus nullus christianus». Y a la vez afirmar que el Dios de los cristianos no es el solitario del mundo de las ideas, ni el Bien, ni el Uno, sino el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo,

13 Es tema esencial de los profetas: Am 5,25; Os 2,16-17; 11,1-4; 12,10; Jer 2,2-3; 13,5; Is 40,3; Os 2,22.

14 Cfr. J. Dupont, *Les Tentations du Jésus au désert* (Brugge 1968); B. Rey, *Les Tentations et le choix de Jésus* (París 1986).

15 Mt 18,20. «Si dos se reúnen para estudiar las palabras de la Torá, la Shekina está en su reunión» (Pirqué Abot 3).

16 *Enéadas* 6,9,11: «Así es la vida de los dioses, de los hombres divinos y de los bienaventurados: liberación de las cosas de aquí, vivir sin recibir gusto en ellas, huida en soledad al solitario».

que es comunión con él y con su Espíritu con anterioridad e independencia de la revelación, y que ésta constituye la abertura gratuita de esa comunión-comunidad a los hombres. La idea de trinidad y de Iglesia son constitutivas, irrenunciables y esenciales en el cristianismo. La soledad no es originaria en Dios y no es absoluta en la fe. El texto programático de esta identidad cristiana nos lo ofrece San Juan: «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo» (1Jn 1,1-4).

El cristianismo sin embargo se ha resentido a lo largo de su historia de esas cercanías filosóficas: estoicismo y platonismo, olvidando la determinación trinitaria de la contemplación y la condición eclesial de la vida cristiana. Ninguna vida monástica fue legítima en cristiano al margen de la celebración eucarística dominical. El monje, al bajar cada domingo de su desierto a la iglesia y al recitar el Credo en comunión con todos los hermanos, estaba reduciendo la condición absoluta de la soledad por tres elementos esenciales: 1) La confesión del Dios trinitario. 2) La aceptación de la revelación histórica por el Hijo y el Espíritu. 3) La mediación necesaria de la comunidad para el encuentro consigo mismo y para el encuentro con Dios. Estos elementos sin embargo muchas veces quedaron relegados al olvido y las fórmulas estoicas y platónicas influyeron en el tono de la vida monástica cristiana.

Lo que el estoicismo y platonismo significaron para el cristianismo naciente eso han significado la ilustración, el racionalismo y el idealismo para el cristianismo moderno. De ellos ha respirado una concepción individualista de la persona y una dificultad para integrar al prójimo y a la comunidad. De esta forma ha sucumbido a una concepción de la soledad, es decir de la libertad y autonomía, que es en su raíz la negación de los presupuestos del evangelio. La idea moderna de soledad es sin embargo otra cosa distinta de la vida solitaria o de la vida monástica en sentido cristiano. Para éstas la soledad es la condición para entrar en comunión. Para la conciencia moderna en cambio es la condición para afirmarse absolutamente frente a todo. Ambas han hablado de «desolación». La primera sin embargo para designar la renuncia positiva del hombre a la afirmación absoluta de sí mismo y la consiguiente experiencia de su nihilidad ontológica y de su desfondamiento personal. La desolación subsiguiente a la conciencia moderna es el resultado de la gesta de Nietzsche, para quien lo grave no es que Dios haya muerto sino que nosotros lo hemos matado, y que él nos ha dejado para siempre abandonados a nues-

tra soledad<sup>17</sup>. Unamuno afirmaba que la soledad del hombre, olvidado por Dios, a requerimiento de aquel es justamente el infierno, algo peor que la nada<sup>18</sup>.

Desde el profetismo veterotestamentario a la mística española no encontramos nada parecido a la distancia estoica y resentida a la multitud ni semejante a lo que es la valoración absoluta de la soledad en el hombre prometeico, que hace de ella torre de avistamiento, apropiación y sometimiento de la realidad entera. La soledad no es nunca considerada como fin sino como medio, porque ella en sí misma no tiene contenido positivo. El hombre es fruto de compañía y necesidad de compañía; y la soledad es sólo la condición para que una y otra sean de naturaleza personal. Con palabras explícitas San Juan de la Cruz hace el elogio de la soledad como vía hacia el encuentro con Dios y como la forma de desembarazarse de todo lo que impide el acceso a él: «Porque no embarazándose el entendimiento y enrudeciéndose con estas aprehensiones, se le impida el camino de la soledad y desnudez que para la unión se requiere»<sup>19</sup>.

Entre la soledumbre y la solitud está la verdadera soledad. En aquellas afueras lejos de los instintos, en aquella distancia respecto a las pulsiones inmediatas de todos los apetitos, en aquel sereno sosiego de todos los animales que pueblan nuestras interioridades se encuentra al Amado. «El Amado no se halla sino sólo afuera en la soledad»<sup>20</sup>. Es un largo camino y un doloroso arrancamiento a todo lo conocido y dominado. Todo ello le parece al alma que la aleja de sí misma y del mundo en que tenía asidero y asiento. Por eso dice que «le parece al alma que la colocan en una profundísima y anchísima soledad»<sup>21</sup>. No se aleja el creyente de este mundo ni para gozar al mundo sometido u odiado ni para degustarse a sí mismo sino para encontrar a Dios. Más aún, no se aleja él sino que obedece a la voz que le llama al desierto. El texto del profeta Oseas se repite dando la clave de la comprensión sanjuanista de la soledad, es decir del desierto en que Dios pone al alma para llevar a cabo el triple proceso de purifi-

17 *El Gay Saber* 125 (El hombre loco).

18 «Infierno. Ese horror a la nada ¿no es un aviso acaso? ¿No sería más horrible que la nada una eternidad de soledad, a solas con la propia nada? Puesto que sólo en ti has pensado, y a ti sólo te has buscado y te has creído centro del universo contigo y sólo contigo estarás eternamente, con tu mundo interior, borrado a tus sentidos el de fuera, y así te penetrarás pronto en tu nada y tendrás tu propia nada por eterna compañía» M. de Unamuno, *Diario íntimo* (Madrid 1974) 76. «Y no hay otro infierno que éste: el que Dios nos olvide». *Vida de don Quijote y Sancho* (Madrid 1966) 196.

19 *Subida* 2,23,4.

20 *Noche* 2,14,1.

21 *Noche* 2,17,6.

cación, iluminación y unión: «Cuando el alma llega a confirmarse en la quietud del único y solitario amor del Esposo, hace tan sabroso asiento de amor en Dios y Dios en ella que no tiene necesidad de otros medios ni maestros que la encaminen a Dios, porque es ya Dios su guía y su luz. Porque cumple en ella lo que prometió por Oseas, diciendo: "Yo la guiaré a la soledad y allí hablaré a su corazón"» (2,14)<sup>22</sup>. Sólo quien se ha adentrado en este desierto y ha logrado la paz consiguiente puede oír su voz: «Habla Dios al corazón en esta soledad que dijo por Oseas, en suma paz y tranquilidad, escuchando y oyendo el alma lo que habla el Señor en ella, como dice David, porque habla esta paz en esta soledad»<sup>23</sup>.

No hay en San Juan de la Cruz por consiguiente ninguna sacralización de la soledad ni le otorga ninguna potencia religiosa por sí misma. A la soledad el hombre es llamado; en ella adentrado y sostenido por Dios como medio de oír su voz, de purificar su corazón, de identificar a los ídolos, de reconocer al Absoluto y de poder responder en amor al Amor preveniente. Y en el encuentro del Amado encuentra la tranquilidad y libertad: «El Esposo... alaba la soledad en que antes el alma quiso vivir, diciendo cómo fue medio para hallar en ella y gozar a su Amado a solas... Por medio de esta soledad tiene ya verdadera libertad de espíritu»<sup>24</sup>. Y refiriéndose a los directores espirituales los invita a discernir cuando Dios lleva las almas por esa soledad y a enderezarlas «en mayor soledad, y tranquilidad y libertad de espíritu»<sup>25</sup>.

No es por tanto el vacío una meta sino un método para llegar a la Plenitud; ni la soledad una tierra fija sino la iniciación a una compañía. No es «solus cum Solo» un criterio cristiano, por más que muchas veces se hayan traspuesto al monaquismo cristiano fórmulas platónicas. Y en esto San Juan de la Cruz es la cumbre cristiana justamente porque no ha arraigado en la abstracción del aislamiento sino en la soledad que la fe y el amor, con contenido cristiano, otorgan a la vida espiritual. La fe pura y el amor concreto son las dos muletas del ciego<sup>26</sup>. Y la palabra que nos viene de fuera, que es la única Palabra que el Padre tiene, es nuestro guía<sup>27</sup>. Y la vida trinitaria es la compañía a la que nosotros estamos invitados no como atentos espectadores sino como protagonistas o realizado-

22 *Cántico* 35,1.

23 *Llama* 3,34. Cfr. Oseas 2,14; Salmo 84,9.

24 *Cántico* 35,6.

25 *Llama* 3,46.

26 «Es buscarle en fe y en amor...: Que esos dos son los mozos de ciego que te guiarán por donde no sabes, allá a lo escondido de Dios». *Cántico*, 1,11.

27 *Subida* II,22,3.

res<sup>28</sup>. Evidentemente esa fe, ese amor, esa Palabra y ese misterio trinitario no son realidades ajenas o lejanas sino presentes en la conciencia personal del místico. Por eso la soledad externa pierde todo su relieve, porque ningún ruido ni ningún silencio pueden engendrar esa presencia del Eterno, dado como amor al corazón del místico. Ni el alejamiento (soledumbre) ni la concentración erguida en sí, rechazando toda otra oferta (solitud) son caminos suficientes para lograr la propia plenitud ni la unión con Dios. El hombre ve a la soledad como signo de su preferencia absoluta por Dios. Pero se adentra en ella llamado por él y por ella transita guiado por él y de ella se alimenta porque él la llena:

«En soledad vivía y en soledad ha puesto ya su nido y en soledad la guía a solas su querido también soledad de amor herido»<sup>29</sup>.

Concluimos esta segunda parte. La noción moderna de soledad tiene una explícita voluntad reivindicativa y emancipadora. El hombre quiere estar solo para ser sí mismo, llegar a su plenitud desde la autonomía. Ella es fruto de un largo proceso: el descubrimiento de la conciencia y del sujeto en Grecia sobre todo por obra de Sócrates y Platón, que junto con los trágicos desligan al individuo de la ciudad otorgándole dignidad frente a los poderes (Antígona) y responsabilidad ante los dioses (Sócrates). Ella es fruto a la vez de la noción cristiana de persona, derivada de la experiencia bíblica de vocación y misión. Con ellas surge la intimidad e interioridad. El hombre está solo ante el que le llama y envía. La conciencia moderna separa la llamada, responsabilidad, dignidad y misión recibidas del Dios, ante el cual ellas habían surgido, y hace del hombre solo un señor soberano. Soledad es aquí sinónimo de autoctonía, y con ello de rechazo de compañía por más divina que fuere. Ha temido el hombre moderno que esa divina compañía anule su libertad y degrade la soledad a servidumbre.

### III. La Vivencia

1. Dios Vacío
2. Dios Enemigo
3. Dios Compañero

28 «Porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa que obre Dios en ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad? Pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma; porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto, la crió a su imagen y semejanza». *Cántico* 39,4.

29 *Cántico* 35 estrofa.

III. Aquí ya tiene su lugar propio la pregunta: ¿La soledad para qué sirve o qué hacer con ella y en ella? A.N.Whitehead escribió aquella frase brillante, repetida por todos hasta la saciedad y la trivialización y utilizada luego con innumerables variantes. Se ha dicho que con la soledad el hombre hace la palabra, la cultura, la ética y otras muchas cosas. Pero el autor escribió exactamente: «Religión is what the individual does with his own solitariness»<sup>30</sup>. Como suele ser frecuente, las frases brillantes cierran el ojo y el paso para seguir leyendo y es justamente en las líneas siguientes donde el autor ha mostrado su genial clarividencia. Dando por evidente que la soledad es sentida como un eco, un signo y una llamada, lo importante es reconocer de quién es esa llamada y seguir el itinerario o proceso que se inicia luego desde ella en relación con Dios.

La soledad es presupuesto o punto de partida; sin ella no hay religión porque no hay posibilidad de humanidad verdadera, es decir, remisión a aquella ultimidad en la que el hombre se encuentra con lo que le afecta absolutamente, y con lo que es absolutamente valioso. Tanto Tillich como Wittgenstein nos han recordado la confluencia de la pregunta religiosa con el interés humano. Lo que nos atañe absolutamente nos hace hombres y nos hace religiosos<sup>31</sup>. Y Wittgenstein identificará las experiencias de asombro, de justicia y de valor incondicional como única fuente de la doble respuesta: la ética y la mística<sup>32</sup>.

En la línea siguiente escribe Whitehead: «La religión es por consiguiente soledad. Y si V. no está nunca en soledad no será nunca religioso. Entusiasmos colectivos, renacimientos, instituciones, iglesias, rituales, biblias, códigos de comportamiento son los abalorios de la religión, sus formas de paso pasajeras. Pueden serle útiles o dañinas; pueden estar establecidas autoritativamente o ser meros expedientes ocasionales. Sin embargo el fin de la religión está más allá de todo esto»<sup>33</sup>.

A nosotros nos interesa comentar las frases por las que discurre la soledad como ámbito en el que el hombre se las ve con Dios. En ella antes que encontrarse consigo mismo, lo cual es evidente, se encuentra con otra realidad en forma e intensidad distintas. Tarea de la vida es ir pasando de una forma de percepción a otra, de un conocimiento de Dios a otro, de una relación con él a otra. «El proceso pasa por tres estadios, si se desarrolla hasta su consumación final. Es un tránsito de Dios (*percibido como*) el vacío, a Dios (*percibido*

30 A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (New York 1926)16 (Religión es lo que el individuo hace con su propia soledad).

31 P. Tillich, *La dimensión perdida* (Bilbao 1990).

32 L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética* (Barcelona 1989).

33 *Religion in te Making*, 17.



como) el enemigo, y de Dios (percibido como) el enemigo a Dios (percibido como) el compañero»<sup>34</sup>.

¡Qué lucidísima percepción la de este profesor de matemáticas, filósofo por necesidad de sus matemáticas y teólogo por necesidad de su filosofía! Esta intuición nos manifiesta que el proceso de encuentro con Dios en todo hombre, pese a las innumerables e insospechables diferencias, tiene una estructura idéntica. Porque esas tres fases que establece Whitehead son las tres frases que describen tanto la Biblia como los místicos. Dios es siempre punto de partida; la fuerza que propulsa, la luz que alumbrá por la espalda y que nos hace que vayamos buscándole como desconocido cuando es él quien nos impulsa desde atrás, desde el origen o lo que es lo mismo desde su incardinación como principio constituyente en nuestro inicio temporal. Por ello hasta los teólogos considerados como más racionalistas, como el mismo Santo Tomás aseguran que Dios es conocido en todo conocimiento humano que no se reprime sino que se deja conducir hasta sus últimas consecuencias o presupuestos<sup>35</sup>. Y desde la perspectiva propia los filósofos de Frankfurt afirman que un pensamiento radical, que no se decapita a sí mismo termina plantado ante la pregunta religiosa.

Pero ese afincamiento en Dios, que hemos declarado punto de partida, es sólo un ámbito en el que nos encontramos y al que con razón declara Whitehead como «vacío». Nos encontramos en él y nos envuelve, pero como nos envuelve el espacio y el tiempo sin capacidad locuente y significante. Es real para nosotros pero sin embargo no se deja sentir como realizador en clave personal. Lo que son condiciones de posibilidad de nuestra existencia sólo las poseemos en movimientos reflejos; contamos con ellas pero no vivimos ante ellas ni de ellas. Utilizando otras categorías podríamos designar ese «vacío» como el «Dios concepto». Cuando Dios aún está situado en el mundo de las ideas, o como una idea entre otras por más sublime, eficaz o necesaria que sea, todavía no ha llegado a ser Dios para el hombre. Quizá pudiéramos decir que estamos ante el Dios de los filósofos, con el que se han contentado y entretenido muchas veces los teólogos. Pero ese Dios de los filósofos está dentro de la categoría de «causa», mientras que el Dios de las religiones ha estado siempre en la categoría de «relación». Para quienes han pensado sobre Dios éste es un origen, un fundamento o una meta. Para quienes han creído en Dios éste es una relación perso-

34 Ibidem., 16.

35 «Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum». *Summa Theologica* I q 2 a 1 ad 1.

nalizadora, y por eso reconocido como persona, que suscita una vida y una promesa que otorga futuro<sup>36</sup>.

Una soledad que llega hasta sus últimas exigencias y posibilidades pasa del Dios concepto al Dios realidad. La realidad de Dios es el título de dos libros de filósofos, que se han acercado a la cuestión a la luz de quienes han creído en él antes que declararlo objeto exclusivo del pensamiento<sup>37</sup>. En toda vida personal, que ha llegado a una mínima madurez religiosa, Dios deja de ser un concepto construido y con el cual explicamos cosas o incluso a nosotros mismos, para reconocerle como una realidad que está ante nosotros y sobre nosotros. Esa realidad aparece al hombre luego como un límite, una exigencia y un antagonismo.

¿Cómo es posible que el hombre perciba a Dios como el *enemigo*? La espontaneidad humana reclama la autonomía absoluta y sus deseos parten de la omnipotencia ya lograda o lograble en el futuro. Ser del todo, ser todo para sí, llegar a poseer todo poder y a tener las fuentes de toda vida de la mano es la nostalgia que cala como un agua mansa la tierra del hombre. El hombre hace experiencia de la vida y quiere subir corriente arriba hasta llegar a los mismos hontanares de ella y apropiarse el manantial. La potencia fascinadora de la sexualidad y su instintiva condición atea radican en esta voluntad de apropiación del origen, de ser el propio padre, de arrancar de la faz visible todo aquello que nos recuerda nuestra dependencia<sup>38</sup>.

Dios es así visto como alguien que cierra el camino, que señala el límite, que recuerda la contingencia y la mortalidad, como el que tiene el señorío. La aparición de Dios en el horizonte de la experiencia humana es el cuestionamiento radical del narcisismo, desligación, inmortalización y divinidad del propio hombre. En el encuentro con Dios el hombre sabe de su origen, de su límite y de su destinación: y está retado a negarse a sí mismo como absoluto o a considerar como un enemigo a Dios. ¿Qué son las noches oscuras y las nadas sanjuanistas sino el encuentro con la finitud sublevada, con los deseos enardecidos y el vuelo hacia la totalidad reclamada como propiedad del hombre? El encuentro doloroso

36 H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la Religión* (Buenos Aires 1962) La religión, sea estática o dinámica, tiene a Dios, ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros. Precisamente de esto es incapaz el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas variaciones por la mayoría de sus sucesores». Pág. 239.

37 F. Von Hügel, *The Reality of God* (London 1931); S. M. Ogden, *The Reality of God and other Essays* (New York 1963).

38 «La sexualité signifie éminemment l'autochtonie du moi dans la jouissance. Athée dans son moment de complétude, imaginaire et affective, elle pousse à se poser en athée. Le christianisme a perçu la force athée de la sexualité, et, pour cette raison, elle l'a maintes fois sévèrement quadrillée au point de provoquer plutôt la révolte brutale et de rendre malaisé le dénouement de la crise». A. Vergote *I.c.*, 221.

so y nocturno con la propia finitud, la aceptación de los límites y la implantación en la muerte, son las condiciones de realidad y de realización primero para ser hombres y como consecuencia para ser creyentes. Lo contrario sería vivir del principio de fantasía y de deseo y no del principio de realidad y de imaginación.

La Biblia nos relata un hecho misterioso: la lucha de Jacob con el ángel de Yahvé, es decir, con Dios mismo durante la noche. Combate que termina con un doble ruego por parte de Jacob: bendíceme y dime tu nombre<sup>39</sup>. Este relato ha fascinado a generaciones de pensadores y de pintores: desde Feuerbach a Chagall. Feuerbach hubiera hecho otra teología y otra antropología si más atento a la compleja experiencia cristiana no hubiera presupuesto que Dios es lo que el hombre crea para afianzarse absolutamente a sí mismo; si a la vez que al Dios salvador y justificador de la tradición luterana hubiera tenido ante los ojos al Dios de Eckardt y de San Juan de la Cruz, que llevan al hombre a la denudación absoluta de sí mismo, renunciando a todos sus deseos, hasta comprobar que cree en Dios no como un objeto saciador de su deseo, sino como un principio fundador y a la vez negador de ese deseo. Si Feuerbach hubiera tenido ante sus ojos la literatura bíblica no sólo la histórica o profética sino sobre todo la sapiencial, hubiera comprobado que la fe bíblica pasa por la renuncia a la «funcionalidad» de Dios. La fe se hace madura cuando reconoce que en el orden intramundano Dios no sirve para nada, que para construir el mundo basta el hombre. Dios es conocido como tal cuando aparece como inútil y gratuito. El libro de Job es la gesta de un creyente que es puesto a prueba para ver si cree en Dios de balde, si acepta a Dios como Dios, si su Dios es un instrumento de su riqueza material, moral, estética o incluso religiosa, o si es el totalmente Otro, el Señor, cuya voluntad es misteriosa y ante quien el hombre no puede tener nada más que una palabra: «Heme aquí. Hinneni»<sup>40</sup>.

Nadie cree con fe verdadera si no ha sentido a Dios como un aguijón en su propia carne, como un límite a su pretensión de Absoluto, como un enemigo de su propia divinidad. Dios en un primer momento es el rival del hombre, que se quiere soberano, único y total. Pero ¿por qué no considerarle un aliado o colaborador? No pocas veces en la historia de la religión Dios aparece como un colaborador al servicio del hombre, como un incremento de su potencia o de su esperanza. Esta perspectiva está sin embargo en el mismo borde: puede ser una

39 Génesis 32, 23-33.

40 Cfr. O. González de Cardedal, *Ética y Religión* (Madrid 1977) 209-260; Id., *Elogio de la Encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora* (Salamanca 1973) 159-184.

forma larvada de la comprensión funcional de Dios descrita en el párrafo anterior, según la cual Dios vale por lo que sirve y no por lo que es; pero puede también abrir a un horizonte nuevo. En éste, Dios aparece como el Señor, que no entra en concurrencia con el hombre sino que afirma al hombre en su ser, en su experiencia y en su esperanza. La autonomía humana no se ve entonces cuestionada sino presupuesta y defendida por Dios.

Estamos ante el tercer paso: del Dios enemigo al Dios *compañero*. Esto supone una doble actuación: de madurez humana por la cual el hombre reconoce la desmesura de sus deseos y el sinfundamento de su omnipotencia desiderante ateniéndose a un reconocimiento lúcido de sus límites. La tragedia griega ha ofrecido a toda la historia humana paradigmas inolvidables de lo que es la desmesura, tozudez, obstinación en el ejercicio del poder, de la venganza, de la ilusión o de la fuerza. Una educación, una *paideia tou anthropou*, en este sentido es una preparación indispensable para que Dios pueda ser reconocido como algo más que un límite violento establecido con arbitrariedad. Pero supone una segunda actuación de naturaleza estrictamente religiosa: presentar a Dios con los rasgos que él nos dejó en su revelación.

En la revelación cristiana Dios aparece como el creador y señor del hombre, al que integra a su propia vida haciéndole su imagen, al que encarga el dominio del mundo, haciéndole su lugarteniente, al que dirige su palabra por los profetas, manifestándole sus designios de alianza, al que deja sentir el «peso de su gloria», es decir, la consistencia real de su majestad y santidad. El Dios de la Biblia no crea al hombre como un rival con quien se ensaña enseñándole su Infinitud para hacerle avergonzarse de sus límites y a quien deja sentir su santidad para que él viva avergonzado bajo su pecado. El Dios de la revelación bíblica no es Dios frente al hombre y contra el hombre sino ante el hombre y con el hombre. «Dios de la salvación». «Emmanuel»<sup>41</sup>. La encarnación es la forma definitiva y radical de ese acercamiento, solidaridad y compadecimiento de Dios mismo en persona con el destino y naturaleza del hombre. El señorío de Dios se dice a sí mismo en la voluntad de alianza; la majestad de Dios se concreta en su revelación histórica; la trascendencia absoluta se muestra capaz de encarnación real. El Eterno y Absoluto integra en su propia realidad-realización el tiempo, la relación y la finitud, que no niegan su

41 Ambos son los nombres propios de Dios y de Dios salvador, es decir Jesús. Y esa es la percepción específicamente religiosa y cristiana de Dios en los mejores exponentes. Sólo un ejemplo: M. Pellegrino, «Salus tua ego sum» (Ps 34, 3 - Conf. 1, 5; 9, 1). *Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino* (Roma 1967).

eternidad, esencia e infinitud, pero que las definen con un contenido, al que nuestra imaginación resentida no pudo llegar.

Conjugando aquel ejercicio filosófico de reconocimiento y aceptación de límites, a la vez que viviendo no del principio de fantasía sino de realidad, con el descubrimiento del Dios real de la revelación cristiana se realiza la superación del Dios-enemigo para llegar al Dios-compañero. Este no es percibido como el negador de nuestra autonomía sino como su fundador y sustentador. En su rostro de Padre no se descubre al que limita nuestro placer o pretensión de acceso a las fuentes de la vida sino el origen y sostén de toda realidad. Si para el primer paso hablábamos del *Dios concepto* y para el segundo del *Dios poder* para este hablaríamos del Dios persona o del *Dios amor*.

Toda experiencia religiosa verdadera ha percibido que el Origen es gratificante, que antes que exigencia es don, y que nuestra plenitud consiste en realizar, acogiendo y desplegando su oferta gratuita. En el cristianismo esto se ha percibido de manera extremada. Ya la experiencia del AT había mostrado a Dios acompañando a su pueblo, y no sólo para guerrear sus guerras victoriosas sino para andar en silencio sufriente el camino del desierto o padecer con él en el destierro. Una de las grandes visiones del profeta Ezequiel describe la marcha de la Shekina, es decir, de la presencia de Dios desde el templo de Jerusalén al destierro de Babilonia con el pueblo<sup>42</sup>. Dios no es ajeno al destino de este pueblo sino que lo comparte y desde dentro de él se constituye en su fuerza y su esperanza. De esta forma la fe no sustituye a la historia ni Dios es utilizado como un suplemento externo de humanidad o fuerza para enseñorearse de este mundo. Porque eso sí sería desnaturalizar a Dios y degradar lo que es la soberanía del hombre sobre el mundo.

La encarnación y sobre todo la crucifixión otorgan credibilidad a esta afirmación de Dios compañero del hombre. En ellas el Poder supremo se revela no como exigencia u opresión sino como cercanía y misericordia. El que más puede es el que más ofrece junto al hombre: no desde un afuera de la historia sino desde el interior mismo de ella. De esta forma el que es Libertad absoluta padece destino ciego; es decir, se somete al juego violento de fuerzas de este mundo y no las despeja sino que las padece; no las interpreta con razones sino que las aguanta con dolores. De esta forma el Dios rival del hombre se hace escandalosamente Dios-compañero sufriente del hombre, en una forma sólo comprensible para quienes no sean violentos, engreídos o despiadados de corazón. En estos el pecado recla-

mará que el poder sea siempre poderoso y que la violencia prevalezca sobre el perdón. Esos no tolerarán que Dios sea Dios en esa forma, porque no están dispuestos a ser ellos mismos tal como Dios se manifiesta. El escándalo de la crucifixión no es ante todo el mucho dolor, el escarnio público, la injusticia procesal o el desdoro estético de un cuerpo desnudo y descuartizado. El escándalo es el de Dios hecho de que Dios está sometido al destino y la Libertad encadenada al pecado, mientras que el Poder no se ejerce como venganza sino como acogimiento y perdón.

No nos hubiéramos detenido en estas tres líneas de Whitehead si ellas hubieran sido sólo un destello ocasional de su pensamiento. Pero no es así. La obra que consume su vida se cierra con unas afirmaciones que desbordan absolutamente el marco de la cosmología, que es el tema de su obra máxima: «Process and Reality» (1929). Conectando con esta idea de un Dios que no es enemigo desde fuera sino compañero de destino desde dentro y por eso soporta sin benedecir y porta sin trivializar el dolor, escribe: «This is the notion of redemption through suffering which haunts the world = Esta es la noción de redención por el sufrimiento que obsesiona al mundo»<sup>43</sup>.

El libro se cierra con una frase estampada en su última página, que es el mejor comentario a las líneas escritas cuatro años antes: «In this sense God is the great companion - the fellow - sufferer who understands = En este sentido Dios es el gran compañero, el solidario de nuestro sufrimiento, que por eso nos puede entender»<sup>44</sup>. A estos extremos nos ha llevado una reflexión sobre lo que el hombre puede hacer con su soledad en el pensamiento de Whitehead, que casi todos los autores escamotean o falsifican. Porque antes que cultura y ética lo que el hombre hace en su soledad es religión, es decir, asumirse, salir al encuentro de su fundamento, afrontar la realidad absoluta frente a sí como adversa y finalmente encontrar a Dios como el compañero de su sufrimiento, el que puede relevarle y elevarle en un acto que recoge sus anhelos, redime su pobreza y da cauce a su necesidad de infinitud.

Concluimos la tercera parte. ¿Cuál es la resolución del contenido y aporía de la soledad? Lo que hace necesariamente con ella el hombre es religión. La soledad remite al origen en la memoria, al presente en la razón y al futuro en el deseo. Dios aparece como la respuesta posible. Pero el discernimiento de su realidad lleva consigo un largo camino: primero aparece el Dios vacío, mero concepto, real irrealidad, lo que los místicos designaron como la Nada positiva. Una vez perfilado su contenido personal, es sentido luego como una amenaza

43 A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (London 1929) 350.

44 Edición de 1979. Pág 351.

al narcisismo humano y a la pretensión de soberanía absoluta que reclama el hombre. Dios remite el hombre a su límite y a su puesto en el ser. Es el Dios enemigo. Finalmente aparecerá como el colaborador del hombre, el que no exige desde fuera sino potencia, comparte y com-padece desde dentro y por ello entiende la existencia humana. El hombre reconoce entonces al Poder como Amor y al Infinito como finita y humana compañía. El destino histórico del «Deus passus, crucifixus et mortuus pro nobis» en Cristo confirma esa intuición del filósofo.

#### IV. La Tarea

1. El crisol del amor
2. Repliegue y despliegue
3. Interpretación y realización

IV. La soledad es, sin embargo, como todas las grandes posibilidades de la vida humana, ambivalente. Puede ser el camino hacia la plenitud o el desfiladero hacia el abismo de la desolación y finalmente de la destrucción. La soledad es a la vez que un problema metafísico y teológico una responsabilidad ética y una tarea pedagógica. La soledad es un reto cuya fecundidad depende de la respuesta que se le dé. En este caso una difícil respuesta porque no dependerá tanto del hombre que está solo, quien por definición no es capaz de ayudarse, cuanto del prójimo y de la sociedad en la que el hombre esté solitario. El hombre está remitido al otro en el origen que le hace ser, al tú que le permite consistir y al que definitivamente le sostendrá en su desistimiento tras la muerte. Por ello sólo una cultura de la proximidad y del amor puede ser una respuesta a una soledad creciente, padecida como una condena y no como introducción a una misión o preparación para un amor.

Difícil la tarea de educar la soledad, ya que ella supone un aislamiento y un acercamiento al mundo, la capacidad para objetivar la realidad frente a sí y para ser desde ella, con la que uno no se confunde y a la que no se puede apropiarse como soberano. Saber qué porcentaje de aislamiento físico, de silencio frente a las cosas, de sosiego de pasiones y de objetividad frente al prójimo necesita cada vida, es una difícil tarea. Frente a muchedumbres incomunicadas es necesaria soledumbre contemplativa. Frente a ciudad que sólo devuelve el fruto de las manos humanas hay que volver a estar frente a la naturaleza con esos despertadores de infinitud que son los árboles, marchando impertérritos hacia la altura, y los ríos marchando impertérritos hacia la mar. Con ellos aprende el

hombre, como quería el sermón de la montaña que el discípulo aprendiera de los pájaros del cielo y de los lirios del campo<sup>45</sup>.

Establecer la relación entre naturaleza y sociedad no es fácil, pero más difícil todavía es fijar la proporción que debe existir entre soledad y compañía. Porque la compañía no es una eliminación de la soledad sino del ensimismamiento ocioso o lúbrico, falsa soledad que cierra el paso a la verdadera compañía. Simone Weil escribe: «No te dejes meter en prisión por afecto alguno. Preserva tu soledad. El día, si es que viniere, en que te sea dada una verdadera amistad, no existirá oposición entre la soledad interior y esa amistad. Todo lo contrario. Y este es el signo infalible en el que tú la reconocerás»<sup>46</sup>.

Tras haber citado estas palabras de S. Weil un autor comenta: «La soledad es el crisol del amor. Es la prueba por donde pasan, en grados diversos el esposo, el amigo, el místico. La soledad no es repliegue estéril sino realización de constante novedad del deseo: deseo del otro, deseo de abrir al otro esta parte de nosotros mismos que escapa a nuestra propia mirada, este otro que nos es más íntimo que nosotros mismos. La soledad es fidelidad a este deseo único, cuya realización no es posible más que en la invencible esperanza que es su fuerza y que, de búsqueda en búsqueda, nos lleva al corazón invisible del mundo: Dios»<sup>47</sup>.

La soledad es, por tanto, repliegue y despliegue, recogimiento en sí y trascendimiento hacia el otro. Realización del deseo cercano y extensión hacia el objeto de nuestro deseo último, que pasa por las cosas del mundo y las deja tras de sí. La soledad es una llaga abierta que nos orienta hacia aquella compañía que es nuestra destinación última. Por eso la soledad lleva consigo esa suprema tentación: que en ella el hombre se yerga absolutamente y desde la libertad y seguridad que le otorga, se constituya a sí mismo en Absoluto y rechace toda divina compañía.

A esta tentación consentida es a lo que hemos llamado solitud. Situación de supremo riesgo, por el que el hombre se elige a sí mismo como objeto suficiente de su propia compañía y rechaza la invitación de Dios. La soledad que hay no es lo único que hay. La soledad tiene que ser percibida y vivida como la huella que invita a seguir un camino; el signo de una presencia que quiere convertirse en nuestra compañía. Esa presencia es tan respetuosa de la libertad del hombre que no se entromete nunca en su vida. Ella sólo viene llamada y sólo se desvela suplicada. ¡Terrible aislamiento de quien rechaza la divina compañía. Se

45 Mat 5, 25-34. Cfr. S. Kierkegaard, «Los lirios del campo y los pájaros del cielo», en *Obras y papeles* (Madrid 1963).

46 S. Weil, *La pesanteur et la grâce* (Paris 1948) 73.

47 D. Vasse, *De l'isolement à la solitude*, en: M. Certeau-F. Roustang, *La Solitude* (Paris 1967) 185.



quedará a solas consigo mismo, siendo como aljibe que no puede retener el agua<sup>48</sup>. Absolutización de la finitud para quien tiene necesidad de infinito tal soledad es justamente su perdición!

Largo camino de la soledad en cada vida humana. Insospechables tramos, indispensable riesgo, necesario empeño. Ese itinerario implica ante todo interpretarla en su compleja realidad: como mero vacío; como «soledad poblada de aullidos»<sup>49</sup>, sueños, temores y abismos; como ámbito de una posible compañía; como condición del sostenimiento de la propia libertad, elevada a categoría absoluta del mundo. Tras la interpretación viene la realización. Ni la primera ni la segunda puede hacerlas el individuo solitariamente. El otro es el necesario intérprete, el poblador amigo y el destino final de nuestra soledad.

Evidentemente como todas las realidades humanas, y de manera especial aquellas primordiales como son la libertad, el amor y la esperanza, la soledad recibirá de la fe una luz para entenderse y una fuerza para realizarse. Para el hombre creyente la soledad no es origen ni fin radical. En el principio era el misterio de Dios que siendo Trinidad, es compañía. La creación es creación de personas, suscitación de creadores, capaces de participar y constituir esa compañía de Dios<sup>50</sup>. El hombre no ha sido creado solo, ni está solo en el mundo. Es fruto de compañía previa y ordenado a ulterior acompañamiento. Es hombre y mundo; hombre y mujer; hombre y animales; hombre y Dios.

Dejamos la palabra al salmista y a un poeta salmantino. Es el salmo que generaciones de creyentes han rezado antes de ir al sueño, es decir, a la soledad de la que nunca sabemos si retornaremos: «En paz me acuesto y enseguida me duermo; porque aunque esté solo, tú, Señor, me haces vivir tranquilo»<sup>51</sup>. Don Miguel de Unamuno redacta este poema tras haber pasado el día en la soledumbre salmantina de Matilla de los Caños el 17 de julio de 1912:

48 «Mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que nada vale... Un doble mal ha cometido mi pueblo: dejarme a mí, la fuente de aguas vivas, para excavar cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua». Jer 2, 11-13.

49 Así describe el Deut 32 la situación en que Dios encuentra al hombre mortal y al pueblo pecador, cómo lo arranca a su desvalimiento, aislamiento, asumiéndolo en amor y fidelidad esponsal: «Lo encontró en una tierra desierta, en una soledad poblada de aullidos: lo rodeó cuidando de él, lo guardó como a la niña de sus ojos». Cfr. Ez 16.

50 Dios no crea para tener servidores humillados sino colaboradores en igual dignidad, M. Blondel y H. Bergson han recuperado esta intuición cristiana primordial: Dios ha creado creadores con él. El hombre es a su imagen y semejanza en la inteligencia, voluntad, manos y rostro. M. Blondel, *L'Action* 1893 (Paris 1973); H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Buenos Aires 1962): «La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para rodearse de seres dignos de su amor» (pág. 250).

51 Salmo 4, 9.

«En el campo de Dios, al aire libre,  
bajo el cielo de todos,  
junto al agua que al sol corre entre yerba  
nunca está el hombre solo»<sup>52</sup>.

Cuando la naturaleza, el hombre y Dios se unen la soledad tiene un nombre: gracia. En ella el hombre ni se deprecia humillado ni se absolutiza divinizado: reconoce su límite y su gloria<sup>53</sup>.

Concluimos la última parte. La soledad es una fase y a la vez una dimensión constituyente de la vida humana. Nos está dada para poder descubrirnos en el mundo, al sentirnos asustados de nuestra diferencia respecto de él. Nos está dada para reconocer a Dios en su triple referencia, que no es percibida sólo cronológicamente (vacío, enemigo, compañero), sino como dimensiones permanentes de su ser indomitable: *infinitud*, *alteridad personal*, *amor solidario*. Y nos está dada finalmente para reconocer desde ella al prójimo y poder encontrarle en gratuidad. En la soledad hay que alimentar y purificar el deseo y el amor. Siendo ella una realidad fundamental puede construir o destruir al hombre, por eso se nos convierte en tarea sagrada, reclamando ser atendida en su aparición, interpretada con lucidez y realizada con solicitud.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

52 *Obras Completas*. VI Poesía (Madrid 1966) 898. Cfr. A. J. Heschel, *Man is not alone. A philosophy of Religion* (New York 1951).

53 «La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère. Jésus Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et sous lequel on s'abaisse sans désespoir». Pascal, *Pensées* 527-528.