

Tres notas sobre la soledad: la cuestión del totalitarismo

Joseph Eaton

David Foster Wallace dice que apagar la televisión se siente inquietante, porque se hace evidente la soledad. Sobre esto trata el siguiente epistolario, sobre la experiencia de soledad, sobre cierta soledad esencial y sobre su reverso, el aislamiento; y de manera un tanto brusca, de su significación política en un sorprendente artículo de Christopher Bollas titulado *Facist State of mind*. La carta escogida es de Zygmund Bauman, es parte de las cartas dirigidas a *La Repubblica delle Donne* entre el 2008 y 2009 y luego publicadas como libro con el título “44 cartas desde el mundo líquido”.¹

El recorrido es el siguiente; daremos un breve contexto para situar algunas ideas que han estado a lo largo de la elaboración de este epistolario. Luego, un primer bosquejo de un conflicto en la escuela de Frankfurt –Adorno y Horkheimer– por el trabajo del psicoanalista Erich Fromm (una crítica demoledora), pero destacaremos su comprensión del conflicto histórico y la experiencia de la soledad. En segundo lugar, cierto rescate –si vale la expresión– o de cierta coincidencia entre la descripción de Fromm y la de Hannah Arendt en lo que respecta a la soledad. Y en tercer lugar, nuevamente la soledad –la soledad esencial– en el mencionado artículo de Christopher Bollas.

Introducción

Un breve contexto. En *The Fascist State of Mind*, Christopher Bollas parece integrarse al modo en que se ha pensado el fascismo desde mediados del siglo XX. Por supuesto, no es lo mismo que propondrá Deleuze ni Foucault, pero hace un gesto cercano al localizar el problema del fascismo en una forma de entender la subjetividad (la producción de subjetividad). El giro postestructuralista, especialmente con Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, problematiza la idea de que el fascismo se limita a una estructura estatal. Se introduce, en cambio, la noción de microfascismo, donde el fascismo se infiltra en los gestos cotidianos, en las formas del amor, en los vínculos

1 El texto “44 Cartas desde el mundo líquido” es producto de la elaboración y ampliación de las cartas enviadas a la revista a lo largo de los años mencionados. No tienen un orden cronológico ni fechas establecidas en el texto. Sólo algunas aparecen relacionadas entre sí.

familiares e incluso –dicen los autores– en la práctica psicoanalítica. La pregunta que inaugura esta perspectiva –“¿por qué el deseo desea su propia represión?”– desplaza el foco hacia una lógica deseante que busca la clausura del devenir. El fascismo se vuelve también una estructura del deseo que puede anidar en lo más íntimo del sujeto. Como dice Foucault en su introducción:

Diría que El Anti-Edipo (que me perdonen sus autores) es un libro de ética, el primer libro de ética que se haya escrito en Francia desde hace mucho tiempo (tal vez sea ésta la razón de que su éxito no se limite a un “lectorado” particular: ser anti-Edipo se ha vuelto un estilo de vida, un modo de pensar y de vivir). ¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo que se incrustó en nuestro comportamiento? El libro hace pensar a menudo que es sólo humor, juego, allí donde ocurre, sin embargo, algo esencial, algo muy serio: el acoso de todas las formas de fascismo, desde aquellas, colosales que nos rodean y nos aplastan, hasta las formas menores que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas. (Foucault, p. 5, 1988)

Bollas no busca inscribirse en este legado de autores que enfatizan en el cuerpo. De hecho, en una exposición en *Freud Museum* dice que su inspiración viene de Bion y de su comprensión de la democracia griega. Hace, entonces, otro recorrido, pero tiene en común el instalar la pregunta sobre el facismo en la subjetividad y, entre sus características, una que me parece clave destacar, en relación a la soledad esencial. Nos dice que el fascismo puede entenderse no solo como un régimen político o ideológico, sino como una estructura psíquica. Se trata de un tipo de mentalidad que usa defensas extremas contra la complejidad emocional, la ambivalencia y la vida interior. El sujeto fascista rechaza la introspección, la duda y la diferencia, y busca imponer una forma de orden rígido, basado en la eliminación de lo extraño y lo enigmático. Bollas (1993) describe esta estructura como una forma de organización mental donde predomina el control, la omnipotencia y la expulsión de lo otro. En lugar de tolerar la incertidumbre o la espontaneidad, el individuo impone un sistema de certezas inamovibles. Bollas había dedicado a este asunto un seminario en Italia, que se tituló *Soledad Esencial* y atravesó buena parte de sus desarrollos. ¿Qué es lo que la soledad implica para la comprensión de los estados mentales facistas y más adelante los estados mentales democráticos?

Hasta acá el breve contexto, vamos con la carta de Zigmund Bauman a la *La Repubblica delle Donne*:

Soledad Masificada

“En la página web de la revista Chronicle o/Higher Education (<http://chronicle.com>) se publicó recientemente el caso de una adolescente que enviaba 3.000 mensajes de texto al mes. Esto significa que enviaba una media de cien mensajes diarios, es decir, uno cada diez minutos de vigilia, «por la mañana, a mediodía y por la noche, en días laborables y fines de semana, en las horas de clase, a la hora de comer, a la hora de hacer los deberes y a la hora de lavarse los dientes». Lo que se desprende es que no estaba sola más de diez minutos; es decir, nunca estaba a solas «consigo

misma», con sus pensamientos, sueños, preocupaciones y esperanzas. A estas alturas habrá olvidado, probablemente, cómo se vive –se piensa, se hacen cosas, se ríe o se llora– en compañía de uno mismo, sin la compañía de los demás. Es más, nunca ha tenido la oportunidad de aprender ese arte. Si en algo no es la única es en su incapacidad de practicarlo...

Los dispositivos de bolsillo para enviar y recibir mensajes no son las únicas herramientas que necesitan esa chica y las demás personas que, como ella, sobreviven sin ese arte. El profesor Jonathan Zimmerman, de la Universidad de Nueva York, observa que hasta tres de cada cuatro adolescentes estadounidenses se pasan todos los minutos de su tiempo disponible pegados a los sitios web de Facebook o MySpace: chateando. Sugiere Zimmerman que están enganchados a provocar y recibir ruidos electrónicos o destellos en la pantalla. Los sitios web de chat son, según este autor, nuevas drogas muy potentes a las que son adictos los adolescentes. Son bien conocidos los síndromes de abstinencia que sufre la gente, joven o no tan joven, adicta a otro tipo de drogas; cabe imaginar, por tanto, la agonía por la que pasarán esos adolescentes si algún virus (o sus padres, o sus profesores) les bloquea las conexiones a Internet o les deja los móviles inoperativos.

En este mundo impredecible, siempre sorprendente y obstinadamente desconocido, la posibilidad de quedarse solo puede resultar espantosa; podríamos citar numerosas razones para concebir la soledad como un estado sumamente desagradable, amenazador y terrorífico. Sería tan injusto como estúpido culpar sólo a la electrónica de lo que le sucede a la gente nacida en un mundo entretejido de conectividad por cable o inalámbrica. Los artilugios electrónicos responden a una necesidad que no han creado; lo máximo que pueden haber hecho es agudizar y acentuar una necesidad ya creada previamente, a medida que los medios que inciden sobre ella han pasado a estar tentadoramente al alcance de todos, sin que requieran mayor esfuerzo que pulsar unas teclas. Los inventores y vendedores de los «Walkman», los primeros dispositivos móviles que permitían «oír el mundo» cuando y donde quisiera el usuario, prometían a sus clientes: «¡Nunca más (volverá a estar) solo!». Evidentemente, eran conscientes de lo que decían, y sabían por qué este eslogan publicitario probablemente iba a aumentar las ventas de los dispositivos, como de hecho ocurrió en incontables millones de casos. Sabían que en las calles había millones de personas que se sentían solas y detestaban la soledad como algo doloroso y aborrecible; personas no sólo privadas de compañía, sino que sufrían a causa de dicha ausencia. A medida que aumentaban los hogares familiares vacíos durante el día, y las chimeneas y los comedores eran sustituidos por los televisores en todas las habitaciones –a medida que el individuo, podríamos decir, «quedaba atrapado en su propio capullo»–, cada vez menos gente podía contar con el animoso y vigorizante calor de la compañía humana; sin ella no sabían cómo llenar sus horas y sus días.

La dependencia del ruido ininterrumpido que emitía el Walkman ahondó el vacío que dejaba la falta de compañía. Y cuanto más se hundían los usuarios en ese vacío, menos capaces eran de utilizar los medios anteriores a la alta tecnología, como los músculos y la imaginación, para escapar de él. Con la llegada de, fue posible olvidar u ocultar ese vacío y, por lo tanto, eliminar su toxicidad; al menos se pudo aliviar el dolor que causaba. Esa anhelada compañía, cada vez más ausente, parecía haber vuelto a través de las pantallas electrónicas más que por las puertas de madera, y en una nueva

encarnación analógica o digital, pero virtual en ambos casos: la gente que luchaba por evitar la tortura de la soledad descubrió que esta nueva forma suponía una notable mejora con respecto a la modalidad cara a cara y mano a mano. Con el olvido o la falta de aprendizaje de las habilidades interactivas presenciales, todos los aspectos que podían entenderse como carencias de la «conexión» virtual online fueron acogidos como una ventaja. Lo que ofrecían Facebook, MySpace y otros sitios similares ha sido recibido como lo mejor de ambos mundos. O, al menos, eso les parecía a quienes anhelaban desesperadamente la compañía humana pero se sentían incómodos, ineptos o desafortunados en los encuentros sociales.

Para empezar, ya no es necesario estar solos. En cualquier minuto –veinticuatro horas al día, siete días a la semana– basta con pulsar un botón para que aparezca la compañía, como por arte de magia, de entre una colección de seres solitarios. En ese mundo online, nadie está lejos nunca, todos parecen estar constantemente a nuestra disposición, y aunque alguno se quede dormido en un determinado momento, siempre hay alguien dispuesto a enviar un mensaje, o a parlotear unos segundos, de forma que la ausencia temporal pase desapercibida. En segundo lugar, se puede entablar «contacto» con otras personas sin iniciar necesariamente una interacción que amenace con entregar rehenes al destino, o que siga una trayectoria poco deseable. El «contacto» puede romperse al menor indicio de que la interacción sigue un rumbo inadecuado: por lo tanto, no existe el riesgo, ni tampoco la necesidad de buscar excusas, disculparse o mentir; basta con una sutil pulsación, totalmente indolora y segura. Ya no es necesario temer la soledad, ni exponerse a las exigencias ajenas, a una exigencia de sacrificio o compromiso, de hacer algo que a uno no le apetece sólo porque otros lo desean. Esa reconfortante sensación puede disfrutarse incluso en medio de una sala abarrotada, o merodeando entre los concurridos vestíbulos de un centro comercial, o paseando por la calle entre multitud de amigos y transeúntes; siempre cabe la posibilidad de «estar espiritualmente ausentes» y «solos», así como de notificar a los demás la voluntad de no estar en contacto, aquí y ahora; es posible apartarse de la multitud tecleando un mensaje dirigido a alguien que se encuentra físicamente ausente y que, por lo tanto, momentáneamente no exige ni se compromete, un «contacto» seguro, o bien ojeando un mensaje que acaba de llegar de una persona así. Con este tipo de dispositivos en la mano, es posible, si se desea, estar solos en medio de un rebaño en estampida; y de forma instantánea, en cuanto la compañía resulta demasiado agobiante y opresiva. No juramos lealtad hasta la muerte, y cabe esperar que siempre haya alguien «disponible» cuando lo necesitemos, sin tener que soportar las desagradables consecuencias de estar constantemente disponibles para los demás.

¿Es el paraíso terrenal? ¿Se cumple, por fin, el sueño? ¿Se ha resuelto la ambivalencia supuestamente inquietante de la interacción humana, reconfortante y estimulante, pero engorrosa y llena de escollos? Las opiniones en este punto están divididas. Lo que parece incuestionable, sin embargo, es que hay que pagar un precio por todo ello, un precio que puede resultar, si se piensa bien, demasiado elevado. Porque cuando uno pasa a estar «siempre conectado», puede que nunca esté total y verdaderamente solo. Y si nunca está solo, entonces (por citar una vez más al profesor Zimmerman), «es menos probable que uno lea un libro por placer, dibuje, se asome a la ventana e imagine mundos distintos de los propios... Es menos probable que uno se comuniqué con la gente real del entorno inmediato. ¿Quién quiere hablar con sus familiares si tiene

a los amigos a un clic de distancia?» (en una fascinante diversidad y en cantidades inagotables; hay, quisiera añadir, quinientos «amigos» o más en Facebook).

Al huir de la soledad, se pierde la oportunidad de disfrutar del aislamiento, ese sublime estado en el que es posible evocar pensamientos, sopesar, reflexionar, crear y, en definitiva, atribuir sentido y sustancia a la comunicación. Pero entonces, al no haber paladeado su sabor, uno nunca sabrá lo que se ha perdido, la ocasión que ha dejado pasar” (Bauman, p. 17, 2011)

La soledad y su clave política

“El entretenimiento puede matar. ¿Lo sabías? Muerte por placer. Muerte por recepción pasiva. Muerte por mirar sin ser visto. La pantalla no mira a nadie. Solo refleja tu hambre de un mundo que no te exija nada” (David Foster Wallace, 2012).

Erich Fromm no describe la soledad como lo hace Bauman. Su revisión es más amplia, pero bien podría suscribir la descripción del sociólogo. En *El miedo a la libertad* (1941), Fromm expone las transformaciones sociales que llevan al sujeto moderno a experimentar el conflicto de la autonomía: la angustia de ser responsable de sí mismo sin el amparo de una autoridad a la cual someterse. Fromm sostiene que este miedo nace del desarraigo y la soledad provocados por la pérdida de estructuras tradicionales como la religión, la comunidad o el clan.

Fromm distingue entre una “libertad negativa” —la liberación respecto de autoridades externas o estructuras opresivas— y una “libertad positiva”, entendida como la capacidad de actuar autónomamente y construir relaciones significativas. El problema, afirma, es que aunque el individuo moderno se ha emancipado de los vínculos tradicionales, no ha conquistado una libertad positiva, generando un sentimiento de insignificancia y desorientación. La libertad, sin orientación interna, deviene en vacío.

Para Adorno y Horkheimer, este enfoque representó una decepción. El análisis de Fromm, aunque perspicaz, se alejaba de Freud, de la noción de pulsión y conflicto, y no utilizaba los métodos ni los conceptos clave del análisis dialéctico materialista que caracterizaban a la Escuela de Frankfurt. En su correspondencia privada, las críticas a Fromm son demoledoras. El resultado, predecible, fue su expulsión. Basta leer con atención la introducción de *La personalidad autoritaria* para entender qué tipo de investigación, qué lenguaje y qué método consideraban pertinentes Horkheimer y Adorno para pensar el surgimiento del autoritarismo.

Fromm era visto como “demasiado clínico”, excesivamente confiado en el potencial ético del ser humano. La crítica de Adorno en *La jerga de la autenticidad* condensa con lucidez su rechazo a los existencialismos de posguerra, particularmente a sus usos mistificadores de nociones como “ser auténtico” o “realización personal”, conceptos que considera propios del pensamiento burgués liberal y funcionales a la lógica del capitalismo tardío. La soledad, en este marco, sufre el mismo destino: se vuelve una abstracción que olvida su inscripción material, su dimensión crítica.

Volvamos a la carta. Bauman imagina, con una mezcla de dulzura y amargura, algo así como el fin de la soledad, al menos, su profunda mutación. Algo inmenso se pierde

–y se paga el precio–: una experiencia humana en la que tiene lugar algo profundo e íntimo de nuestras vidas. El efecto performativo de la tecnología parece haber modificado las coordenadas mismas con las que nos aproximamos al mundo común. Esto puede ser importante de destacar; la noción de “mundo”, por ejemplo, en Heidegger, no alude a un conjunto de objetos, sino a la estructura ontológica del Dasein, el ser-en-el-mundo. El mundo es el horizonte de sentido en el cual los entes pueden aparecer como significativos: es la apertura, el “claro” (*Lichtung*) donde los fenómenos se desocultan. Arendt, discípula heterodoxa de Heidegger, retoma esta noción desde una clave política e intersubjetiva: el mundo es el espacio de aparición entre los hombres, allí donde las palabras y los actos adquieren sentido, donde lo humano se constituye como pluralidad. A diferencia de Heidegger, Arendt sostiene que el mundo no es soledad, sino lo compartido. Y cuando ese mundo se destruye –como en los regímenes totalitarios– no solo se rompe el lazo con los otros: se rompe también la posibilidad de pensarse a sí mismo.

En *Los orígenes del totalitarismo*, particularmente en el apartado “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, Arendt (2006) dice:

Se ha observado que el terror puede dominar de forma absoluta a hombres aislados y que, por eso, una de las preocupaciones primarias al comienzo de todos los gobiernos tiránicos consiste en lograr el aislamiento. El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno y siempre su resultado. Este aislamiento es, como si dijéramos, pretotalitario. Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos, actuando concertadamente. (p. 634)

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores o víctimas, dice Arendt (2006):

[la soledad] está estrechamente relacionada con el desarraigo y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones y de las tradiciones sociales en nuestro tiempo. Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. (p. 636)

Arendt diferenció y definió formas de soledad², ubicándola como una de las experiencias centrales en el avance del totalitarismo. En su análisis, distinguió tres modalidades de estar solo: *isolation*, *being alone* y *loneliness*. *Isolation* refiere al individuo separado del mundo común pero que aún conserva un mundo interno. *Being alone* alude al estar a solas consigo mismo, condición del pensamiento reflexivo y del juicio mo-

2 Arendt desarrolla su noción de soledad a partir de múltiples fuentes: (1) la figura de Sócrates y el pensamiento como “diálogo del alma consigo misma”, recuperada en *La vida del espíritu*, donde *being alone* (estar a solas) es condición del juicio ético; (2) una lectura crítica de Heidegger, quien en *Ser y tiempo* piensa la existencia auténtica en términos de soledad ontológica, lo que Arendt reconfigura en clave plural y política; (3) su temprana formación en San Agustín, donde la interioridad y la memoria aparecen como formas de retiro lleno de sentido; y, de manera decisiva, (4) su experiencia histórica del totalitarismo, que le permite identificar una *loneliness* radical –desarraigo, pérdida del mundo y de sí– como condición previa del sometimiento total. Esta distinción entre *isolation*, *being alone* y *loneliness* es clave para su comprensión del fascismo no solo como fenómeno político, sino como desestructuración profunda de la subjetividad.

ral. *Loneliness*, en cambio, designa una soledad radical, en la que no solo se ha perdido al otro, sino también el sentido, el lenguaje y la pertenencia al mundo.

La soledad totalitaria –*loneliness*– es así una forma de desubjetivación estructural: el sujeto no tiene con quién hablar, ni siquiera un “yo” con quien pensar. El terror destruye no solo la pluralidad exterior, sino también la relación consigo mismo. En este punto, Arendt es tajante: la soledad es la condición del juicio reflexivo, y su pérdida constituye una amenaza radical a la posibilidad misma de pensar.

En sus *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, Arendt relea la noción de “mentalidad ampliada” (*erweiterte Denkungsart*) y subraya que el juicio no se aplica como una regla dada, sino que emerge desde una soledad habitada por la imaginación de perspectivas ajenas. Esta forma de soledad no clausura, sino que abre: es un espacio en el que el sujeto no está solo porque imagina el mundo presente en él. El juicio kantiano –en su forma reflexiva– es “sin concepto”: no deriva de una deducción lógica ni de una obediencia normativa, sino que surge como una reflexión situada y autónoma. Este punto es crucial: la soledad que funda el juicio no encierra, sino que expande, porque abre al sujeto a una pluralidad imaginada. Arendt extrae de Kant una idea profundamente original: el juicio no es técnico ni lógico, sino una facultad situada que nace de la capacidad de pensar con los otros, incluso en ausencia de los otros. Kant distingue entre el juicio determinante –que aplica una regla– y el juicio reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*), que busca esa regla en la situación misma. Para Arendt, esta capacidad es la base de toda acción y juicio político verdaderamente libre. Pero lo decisivo es el lugar donde ocurre ese juicio. La distinción entre *being alone* y *loneliness* adquiere aquí todo su peso. En la soledad reflexiva (*being alone*), el sujeto sostiene un diálogo interno: piensa, evalúa, juzga. En la soledad radical (*loneliness*), ha perdido el mundo y el lenguaje común, y ya no puede sostener ni siquiera el pensamiento.

Por eso, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advierte que los regímenes totalitarios no solo destruyen cuerpos o derechos (como en parte destacan las lecturas sobre microfacismos), sino que arrasan con la capacidad de pensar, al demoler el mundo común necesario para que el juicio tenga sentido.

Soledad Esencial; espectros del facismo

Bollas no tiene presente a Fromm como sí tiene a presente a Arendt y Reich. Como decíamos al principio, comparte una forma de entender el facismo de la que nadie está completamente libre³. Los modos de funcionar; la crueldad, el vacío moral, el genocidio, la certeza, etc, ¿realmente puede surgir en cualquiera? Veamos –sólo para no dejar de sorprendernos– qué nos dice de la crueldad:

3 Bollas dice: “A sabiendas de que en cierto aspecto de esta designación es historiográficamente incorrecta, ya que el fascismo fue un movimiento particular de la historia del mundo, con rasgos peculiares, pero creo justificado hacerlo jugando con el doble sentido de la palabra “estado”. Hubo un Estado fascista, cuya genesis y cuya teoría política nos pueden decir mucho acerca de otro estado: el estado mental que autorizo dicha teoría. Por otra parte, nos guste o no, el adjetivo “fascista” es hoy una metáfora de un tipo particular de persona. Y quiero reservar esta forma irónica de hacer del fascista un chivo expiatorio, frente a la tendencia cómoda de personificar en él al mal, ya que, como Wilhelm Reich y Hannah Arendt, argumentaré que hay en cada uno de nosotros un fascista y que existe en verdad un perfil psíquico muy identificable para este estado personal” (1993, p. 196)

[Eric] Brenman sugiere que “la práctica de la crueldad” tiene una “singular unilateralidad de fines” que “cuando se pone en ejecución [] cumple la función de desterrar la humanidad e impedir que la comprensión humana altere la crueldad”. En términos de relaciones objetales, la humanidad estará presumiblemente representada, o es representable, por la presencia de las diversas capacidades del sí-mismo (empatía, perdón, reparación) que fueron desterradas. Los psicoanalistas kleinianos suelen referirse en sus escritos al “asesinato” de estas partes del sí-mismo, poniendo de manifiesto este factor como rasgo corriente de la vida intrapsíquica. Rosenfeld, verbigracia, describe el aspecto agresivo del sí-mismo narcisista que se concreta “matando a su sí-mismo amante y dependiente e identificándose casi por completo con las partes narcisistas destructivas del sí-mismo, que le proporcionan un sentimiento de superioridad y de autoadmiración. (Bollas, 1993, p. 198)

¿Cómo es que algo así puede surgir en cualquiera? Sus siguientes ejemplos no son menos impactantes, y todos tienen ese efecto de alejarnos y diferenciarnos tranquilamente de lo que está describiendo. Hay, de todos modos, un punto del que deberíamos estar un poco más advertidos...la soledad. Y no por algún rasgo de carácter o rutina personal de cada quien, sino por la cuestión del mundo. Lo que señalábamos de Arendt sobre el final o la complicación en la pertenencia al mundo es –al parecer– una cuestión global. La idea de mundo como la habíamos entendido se acabó. Y lo que eran los cimientos de nuestra comunicación cambiaron con ello. La soledad que produce el final del mundo es –nos decía Arendt– uno de los antecedentes –y efecto– de la posibilidad nunca clausurada de devenir facista.

Bollas, en su seminario de 1986-1987 titulado *Essential Aloneness*, había desarrollado la centralidad de la idea de soledad esencial expuesta por Winnicott en *Naturaleza Humana* en el artículo “Un estado de ser primario: las etapas preprimitivas”, donde señala:

¿Cuál es el estado del individuo humano al emerger el ser a partir del no ser? ¿Cuál es la base de la naturaleza humana en términos de desarrollo individual? ¿Cuál es el estado fundamental al que todo individuo, por viejo que sea, puede retornar para empezar de nuevo? (...) una enunciación de esta situación debe contener una paradoja. Al principio hay una soledad esencial. Al mismo tiempo, esta soledad sólo puede tener lugar en condiciones de máxima dependencia (...) Salvo en el comienzo, nunca se reproduce esta soledad fundamental e inherente. No obstante, a lo largo de toda la vida del individuo persiste una soledad fundamental inalterable inherente, junto a la cual hay una falta de percatamiento de las condiciones esenciales para ese estado de soledad. (Winnicott, p.186)

Junto con esta idea de soledad, en un momento de tránsito entre lo inorgánico y la dependencia, está la soledad como un logro, desarrollada en el artículo “La capacidad para a solas”. Bollas no lo dice exactamente así, pero sugiere como una soledad ontológica, en el sentido que no se la conoce representativamente, pero es, sin embargo, donde se juega una espontaneidad que caracteriza una relación vital con el mundo. Bollas no refiere en extenso a Heidegger (sólo hace una pequeña mención), pero aclara en otro lugar que está consciente que en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el *Dasein*, en su existencia cotidiana, está arrojado en un mundo compartido, disuelto en la impropiedad del *das Mann*, el “uno” anónimo que dicta normas, valores y modos de ser. Sin embargo, en la confrontación radical

con su finitud –es decir, con la muerte como posibilidad que no puede ser delegada ni experimentada por otro– el *Dasein* es despojado de sus identificaciones impropias y queda expuesto a sí mismo. Es en este desprendimiento donde emerge lo que podríamos llamar, con suma cautela, una soledad ontológica: no un estado afectivo, sino la condición estructural de estar solo en la posibilidad más propia. Esta soledad no es elegida ni cultivada; se impone como evidencia cuando el *Dasein* reconoce que ninguna coartada social puede sustituir el peso de su ser-para-la-muerte. Pero esta experiencia no constituye aún la apropiación (*Ereignis*, *Eigentlichkeit*). La soledad no es el acontecimiento mismo de la apropiación, sino su condición de posibilidad. La apropiación ocurre solo cuando el *Dasein*, en lugar de huir de esa soledad mediante distracciones o identificaciones externas, la habita y, desde ella, responde a la llamada del ser. En ese momento, el *Dasein* deja de entenderse como un ente entre otros y comienza a comprenderse como una posibilidad finita, abierta al ser y capaz de asumir su temporalidad; la soledad es el suelo silencioso sobre el cual puede tener lugar la apropiación de sí.

Habíamos dicho al comenzar que Fromm sería apasionadamente criticado por Adorno y Horkheimer, pero curiosamente renovado con la fuerza que Arendt entendió el conflicto y la soledad. Y –quizás– ya no tan llamativamente, esa descripción volvería a ser pensada por Bolas como una de las dimensiones claves de la constitución psíquica y de las posibilidades del armado de una vida “auténtica” en el mundo. No nos olvidamos que vuelven a ser estas palabras (la jerga de la autenticidad) las que entran al conflicto. Las palabras que Adorno tanto discutió (y con razón) merodean estas reflexiones. Habrá que ver, en otro momento, qué hacer con ellas.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. W., *Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. y Sanford* (2005). *La personalidad autoritaria*. Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Bauman, Z. (2011). *44 cartas desde el mundo líquido*. Barcelona: Paidós.

Bollas, C. (1989). *Fuerzas de destino: Psicoanálisis e idioma humano*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Bollas, C. (1995). *Being a character: Psychoanalysis and self experience*. New York: Routledge.

Bollas, C. (2024). *Essential aloneness*. New York: Oxford University Press.

Foucault, M. (1988). *Una introducción a la vida no fascista*. Magazine Littéraire, París.

Held, D. (2015). *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

Jay, M. (1989). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.

Wallace, D. F. (2012). *The last interview and other conversations*. USA: Melville House.

Winnicott, D. W. (1995). *La naturaleza humana*. Buenos Aires: Paidós.