



UNA HISTORIA DE LA  
**SOLEDAD**  
DAVID VINCENT



# UNA HISTORIA DE LA SOLEDAD

TEZONTLE

Traducción de  
HORACIO PONS

DAVID VINCENT

# UNA HISTORIA DE LA SOLEDAD



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2020  
Primera edición en español, 2022

---

Vincent, David

Una historia de la soledad / David Vincent. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2022. 379 p. ; 23 x 16 cm. - (Tezontle)

Traducción de: Horacio Pons.  
ISBN 978-987-719-319-0

1. Filosofía de la Cultura. 2. Historia Contemporánea. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.  
CDD 306.01

---

*Distribución en América Latina*

Título original: *A History of Solitude*  
ISBN de la edición original: 978-1-5095-3658-0  
© 2020, Polity Press Ltd., Cambridge

D.R. © 2022, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
Costa Rica 4568; C1414BSH Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México  
www.fondodeculturaeconomica.com

Imagen de tapa: André Kertész, *Latin Quarter (On Reading Series)*, 1926  
Diseño de tapa: Juan Pablo Fernández  
Diagramación de interior: Silvana Ferraro  
Corrección: Laura Palomino y Eleonora Centelles  
Edición al cuidado de Fabiana Blanco y Mariana Rey

ISBN: 978-987-719-319-0

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*  
Hecho el depósito que marca la ley 11723

## Índice

<i>Una nota del traductor</i> .....	9
<i>Agradecimientos</i> .....	13
I. <i>Introducción. Una consideración de la soledad</i> .....	15
II. <i>Soledad, caminaré contigo</i> .....	49
III. <i>A solas en casa en el siglo XIX</i> .....	97
IV. <i>Plegarias, conventos y prisiones</i> .....	143
V. <i>Soledad y ocio en el siglo XX</i> .....	189
VI. <i>El renacimiento espiritual</i> .....	223
VII. <i>Un reexamen de la “epidemia de vidas solitarias”</i> .....	265
VIII. <i>Conclusión. La soledad en la era digital</i> .....	295
<i>Notas</i> .....	311
<i>Índice de nombres</i> .....	369

## *Una nota del traductor*

COMO SU TÍTULO lo indica, el libro que el lector tiene en sus manos es una “historia de la soledad”, pero hay que aclarar de inmediato que esta última no es exactamente lo que los hispanoparlantes entendemos por ese término o, mejor, es solo una parte del significado que asignamos a la palabra. En efecto, la riqueza que da al inglés su doble registro, germánico y latino, permite en este caso, como en muchos otros, diferenciar dos aspectos de lo que nosotros denominamos con un único término, “soledad”. La soledad del título inglés es *solitude*, la soledad buscada, querida, acariciada, mientras que su “antónimo”, la soledad no buscada, la soledad que aparta, aísla y encierra, es *loneliness*. Y como esta diferencia es una de las cuestiones claves tratadas en el libro, el traductor debe imperiosamente distinguirlas y encontrar un término alternativo para la segunda, *loneliness*, porque está claro que *solitude* debe verse como “soledad”, la palabra más natural para expresarla. La búsqueda empieza por descartar las soluciones “tipográficas”, por ejemplo, poner una soledad en redondas y otra en itálicas, apelar a las comillas o —la más estrafalaria— hablar de soledad y soledad\*, por el mero y rotundo hecho de que son feas. ¿Rastrear algún término inventado o desusado? Aquí tenemos “solitariedad”, creada con poco éxito por Unamuno para referirse a la soledad buscada (lo cual genera un problema adicional), o “solitud”, que en un mundo ideal y aséptico sería la solución soñada, dado que traduce casi a la perfección la *solitude* inglesa, pero tropieza con su escasa difusión y, repitémoslo, con la abrumadora e indudable vigencia de “soledad”. ¿Entonces? Entonces, buscar entre los cuasi sinónimos de soledad (reclusión, encierro, clausura, retrainamiento, etc.) y decidirse por uno: el elegido fue “aislamiento” —que el lector encontrará

sobre todo en el capítulo VII—, sin desconocer sus insuficiencias. El traductor aspira a que su elección sea juzgada como una “derrota digna” y se consuela con la idea de que cosas así suceden con más frecuencia de lo que el lector sospecha.

HORACIO PONS



*En memoria de Veronica Weedon, 1919-2017*

## *Agradecimientos*

ESTE LIBRO ES, como cualquier otra empresa histórica, el producto de un esfuerzo solitario y un apoyo colectivo. Estoy particularmente agradecido a Barbara Taylor, tanto por la red de fondos que estableció en relación con la historia de la soledad como por compartir su conocimiento y su experiencia. Su estudio de próxima aparición sobre el tema en la Edad Moderna será un necesario complemento de este ejercicio. Los seminarios sobre las “patologías de la soledad” han sido un ámbito propicio para someter a prueba las ideas y conclusiones de mi trabajo. John Naughton organizó redes de apoyo por medio de los proyectos del Cambridge Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH). Le agradezco su aliento y su hospitalidad, así como su experiencia sin par en lo referido a la revolución digital y sus consecuencias. Los profesores visitantes del CRASSH fueron una fuente de debates e información. Mis colegas de la Open University leyeron y comentaron borradores de algunos capítulos y pusieron a mi disposición su conocimiento especializado; debo agradecer en particular a Amanda Goodrich, Ros Crone y John Wolffe. Me han sido muy beneficiosas las conversaciones con Patrick Joyce, Leslie Howsam, Kathryn Hughes e Isabel Rivers. Andrew Mackenzie-McHarg y Anne Vila me ayudaron a entender a Johann Zimmermann y sus escritos. Claudia Hammond me prestó materiales de sus impresionantes colaboraciones entre la BBC y el Wellcome Trust. El progreso de este proyecto se discutió en la generosa compañía de Brenda y James Gourley y Seija y Graham Tattersall. Como tantas veces a lo largo de tantos años, Charlotte Vincent ha sido una magnánima crítica: discutió en profundidad las ideas del libro, respaldó el esfuerzo puesto en este y no omitió la lectura de palabra alguna

en procura de su expresión exacta. En Polity Press, el persistente entusiasmo demostrado por Pascal Porcheron en relación con este proyecto tuvo mucho que ver con el hecho de que llegara a buen puerto. El cuidado puesto por Justin Dyer en la preparación del texto ha sido ejemplar.

La investigación para este libro se realizó en la profunda calma de las salas de libros raros de la British Library y la biblioteca de la Cambridge University; agradezco al personal de ambas su paciencia y eficiencia. El Día del Armisticio,\* en los comienzos de este proyecto, los altoparlantes de la sala de libros raros de Cambridge transmitieron a los lectores el pedido, curiosamente irrealizable, de que observaran un momento de silencio por los caídos. Aun en las profundidades de una biblioteca, es preciso gestionar la soledad.

Escribí el libro en lo que antes era un chiquero en mi jardín. Veinte pasos separan mi escritorio de mi casa, mi compañía conmigo mismo de la de mi esposa y la presencia intermitente de hijos, nietos y amigos. Poder hacer ese viaje de un lugar a otro, de la soledad productiva a la más profunda sociabilidad, es el privilegio de mi vida.

*Una historia de la soledad* está dedicado a Veronica Weedon, de soltera More, con quien tuve la buena suerte de relacionarme debido a mi matrimonio. Luego de un ajetreado servicio durante la guerra, que incluyó su desempeño en Bletchley Park,\*\* se casó y formó una familia, pero enviudó tempranamente. Su vida ulterior a lo largo de casi sesenta años, últimamente en una aldea de montaña en Mallorca, fue una demostración ejemplar de cómo mantener un equilibrio entre la compañía consigo misma y una vasta cantidad de familiares, amigos e intereses exteriores. Fue una gran lectora y, en su momento, la autora de cuatro libros, el primero de ellos publicado cuando tenía 85 años. Me gusta pensar que habría disfrutado de este.

Shrawardine, otoño de 2019

\* El 11 de noviembre, fecha en que se recuerda la firma del armisticio entre los Aliados y Alemania que, en ese día de 1918, puso fin a la Primera Guerra Mundial. [N. del T.]

\*\* Nombre de las instalaciones militares donde, durante la Segunda Guerra Mundial, se encaró el desciframiento de códigos alemanes, entre ellos los de la máquina Enigma. [N. del T.]

## *I. Introducción.*

### *Una consideración de la soledad*

#### "ZIMMERMAN SOBRE LA SOLEDAD"

En 1791 se publicó en Inglaterra el primer estudio completo de la soledad en más de cuatro siglos. *Solitude Considered with Respect to its Dangerous Influence upon the Mind and Heart* era una versión abreviada de *Über die Einsamkeit*, obra en cuatro volúmenes escrita entre 1784 y 1785 por Johann Georg Zimmermann, médico personal de Jorge III en Hannover y del difunto Federico el Grande. No todos brindaron una buena recepción al libro. "Un ensayo sobre la soledad, en trescientas ochenta páginas –se quejaba *The Gentleman's Magazine*–, parece exigir el confinamiento en una celda solitaria para leerlo."<sup>1</sup> Sin embargo, había muchos compradores dispuestos a afrontar el desafío. El libro fue un éxito editorial inmediato; a lo largo de la década de 1790 se publicaron anualmente distintas ediciones y traducciones, y en los primeros treinta años del siglo siguiente abundaron las reimpresiones.<sup>2</sup> "Zimmerman on solitude", muy fácil de conseguir en los puestos de libros usados, se convirtió en parte del menaje literario de una sociedad que se modernizaba.<sup>3</sup>

El tema era intrínsecamente polémico. "Variadas son las opiniones en lo concerniente a la soledad", señalaba *The Critical Review* en respuesta a la publicación. "Algunos la consideran la matriz de toda la excelencia y felicidad humanas; otros, como la pervertidora de las facultades y el origen de la inquietud, y de quienes pueden soportarla se ha dicho que están o bien por encima o por debajo del común de la humanidad."<sup>4</sup> Las primeras versiones inglesas del libro de Zimmermann, que omitían gran parte de la crítica de la soledad, popularizaron la idea errada de que se trataba

de una mera celebración del retiro.<sup>5</sup> Sin embargo, el tratado de Zimmermann, con su vigorosa argumentación, era un documento mucho más complejo. El autor abordaba, a lo largo del libro, la tarea de armonizar “todos los consuelos y bendiciones de la sociedad” con “todas las ventajas de la reclusión”.<sup>6</sup> Ninguno de los dos modos de vida era suficiente por sí mismo ni invulnerable a la destrucción por su opuesto.

Quando escrutemos su calamitoso funcionamiento en el claustro y el desierto —escribía Zimmermann—, nos sublevaremos con horror ante el lamentable y odioso espectáculo, y nos reconoceremos plenamente convencidos de que, si la condición pertinente del hombre no consiste en un promiscuo y disipado comercio con el mundo, menos aún podrá él cumplir los deberes de su posición por medio de una salvaje y obstinada renuncia a su sociedad.<sup>7</sup>

La condición pertinente del hombre, y de la mujer, es el tema de esta historia, que procura entender cómo se ha comportado la gente a lo largo de los dos últimos siglos en ausencia de compañía. El tratado de Zimmermann era una estación de paso en un debate acerca de la vinculación y la desvinculación sociales que se remonta hasta la época clásica y ha adquirido una nueva urgencia en nuestros días.<sup>8</sup> Las angustias actuales sobre la “epidemia de vidas solitarias” y el destino de las relaciones interpersonales en la cultura digital son reformulaciones de dilemas aparecidos en prosa y verso durante más de dos milenios. Al elegir el tema de su *magnum opus*, en sí mismo una versión aumentada de un estudio más breve de 1755-1756, Zimmermann no pretendía ser original. Se implicaba con una serie de autoridades, en particular la *Excelencia de la vida solitaria* de Petrarca, escrito entre 1346 y 1356 y publicado como libro un poco más de un siglo después.<sup>9</sup> Petrarca se trababa en una discusión con autoridades anteriores y precristianas, y Zimmermann, a su turno, procuraba reorientar más que inventar el tema. Era un suizo alemán de madre francoparlante, muy leído tanto en inglés como en sus lenguas nativas, y conocedor de los numerosos tratamientos dieciochescos del tópico en novelas y obras poéticas.<sup>10</sup> Su libro se tradujo con prontitud porque tanto su tema como su marco de referencia probatorio eran familiares para cualquier europeo educado de la época. Se mantuvo en el cauce principal de uno de los debates más prolon-

gados de la cultura occidental y al mismo tiempo constituyó una reacción crítica a un período de cambios sin precedentes. Zimmermann estaba profundamente inmerso en la sociedad burguesa urbana que comenzaba a reconocerse como una fuerza histórica, y en su vejez fue testigo del estallido de la Revolución Francesa del otro lado de su Jura natal.

En *La soledad*, el punto de partida y llegada era lo que Zimmermann denominaba “trato social y liberal”.<sup>11</sup> A pesar de una predilección personal por el apartamiento, simpatizaba con el apoyo de la Ilustración al intercambio social como motor del progreso cultural y mental. En su condición de uno de los principales médicos de Europa, estaba profesionalmente entregado al compromiso físico con sus pacientes. Las explicaciones teóricas, aprendidas y promovidas en la privacidad, no eran suficientes. El tratamiento concreto de la enfermedad requería la observación directa y una experiencia práctica acumulada.<sup>12</sup> El hincapié de Zimmermann en el contacto social constituía una descripción de sus propios métodos y logros:

Los mejores y más sabios moralistas procuraron siempre mezclarse con la humanidad; examinar todos los tipos de vida; estudiar las virtudes y detectar los vicios por los que cada quien está particularmente marcado. Gran parte del éxito que coronó sus virtuosos esfuerzos se debió a que fundaban en la observación efectiva sus disquisiciones y pruebas sobre los hombres y sus maneras.<sup>13</sup>

Dos matrimonios exitosos y una creciente fama mundana apuntalaban su análisis más general. “El trato afectuoso —escribía al comienzo de *La soledad*— es un fondo inagotable de deleite y felicidad. En la expresión de nuestras emociones, en la comunicación de nuestras opiniones, en el intercambio recíproco de ideas y sentimientos, hay un tesoro de gozo, por el que el eremita solitario y hasta el hosco misántropo continuamente suspiran.”<sup>14</sup> Zimmermann compartía con los intelectuales, con quienes trabajaba y se carteaba a lo largo y lo ancho de Europa, la creencia iluminista en que la naturaleza humana era esencialmente social y que todos los otros modos de vida eran o bien una desviación o bien un respiro temporario de la búsqueda del contento personal y el progreso colectivo.<sup>15</sup> “La soledad debe endurecer el corazón —señalaba en sus aforismos reunidos—.

¿De qué puede compadecerse o qué puede estimar mientras está solo? No hace provisión sino para sí mismo: en eso comienza su afán, y en eso termina. El solitario desconoce la humanidad. Sin ella, y todos los preciados afanes que contiene, ¿de qué vale la existencia?"<sup>16</sup> La *Encyclopédie* de Diderot debatió el asunto. Los cartujos eran merecedores de respeto, pero su modo de vida correspondía a siglos muy anteriores en los que se perseguía a la Iglesia. Los tiempos habían cambiado.

En nuestra tranquila época —sostenía la *Encyclopédie*—, la virtud verdaderamente sólida es la que atraviesa con firmeza los obstáculos, y no la que huye de estos. [...] En comparación con el resto de la humanidad, un *solitario* se asemeja a un ser inanimado; sus plegarias y su vida contemplativa, por nadie vistas, no tienen influencia sobre la sociedad, que tiene más necesidad de ejemplos de virtud ante sus ojos que en los bosques.<sup>17</sup>

El deber y el egoísmo conspiraban para relegar la soledad a los márgenes de la vida útil. Christian Garve, contemporáneo de Zimmermann y un influyente propagandista de la Ilustración alemana, resumió el enfoque: "En general, y conforme a la naturaleza de las cosas, la sociedad parece hecha para los momentos de salud, vivacidad y diversión; la soledad, en contraste, parece ser el refugio natural del enfermizo, el apenado y el golpeado".<sup>18</sup> Este señalamiento tenía precedentes clásicos, pero las autoridades más recientes con las que Zimmermann debatía habían adoptado un punto de vista alternativo. Petrarca huía de la corrupción y distracción del comercio urbano: "Y así, para descartar de una vez por todas la cuestión —concluía—, en mi opinión prácticamente todos los hombres atareados son desdichados".<sup>19</sup> A fines del siglo XVI, Montaigne, en su ensayo "De la soledad", exponía un argumento esencialmente secular en favor del apartamiento de los negocios y su urgencia. Presentaba una serie de prescripciones acerca de la autosuficiencia solitaria: "Ahora bien, y puesto que nos proponemos vivir solos, sin compañía, hagamos que nuestra felicidad de nosotros dependa; liberémonos de los lazos que nos atan a los otros; ganemos poder sobre nosotros mismos para vivir real y verdaderamente solos, y hacerlo con alegría".<sup>20</sup> Su idea del retiro no era la de un descanso de la vida pública, sino la de una suspensión permanente.

Hacia fines del siglo xvii, la prosperidad e influencia crecientes de las clases comerciales se reflejaron en un nuevo énfasis en el sempiterno debate sobre las virtudes rivales de la contemplación y la acción. John Evelyn, que en su vida privada encontraba tiempo para los retiros meditativos, hizo suyo el argumento en favor de un esfuerzo sociable tanto en los negocios como en la religión, en respuesta a un provocativo ensayo del abogado escocés George Mackenzie.<sup>21</sup> En *Publick Employment and an Active Life Prefer'd to Solitude*, Evelyn argumentó contra las formas extremas de apartamiento espiritual y secular. “Sin duda —escribía—, quienes conocen o bien el valor de sí mismos o de sus ocupaciones acaso encuentren *esparcimientos útiles* sin *retirarse* en el *desierto*, enclaustrarse, *renunciar* al mundo y desertar de los *asuntos públicos*.”<sup>22</sup> El libre intercambio de ideas era el impulsor de la riqueza tanto personal como colectiva. “Puesto que, creedlo, señor —insistía—, los *hombres más sabios* no se forjan en *aposentos* y *cámaras* llenas de *anaqueles*, sino mediante los *hábitos* y las *conversaciones* activas.”<sup>23</sup> Los períodos de reflexión eran agregados a la vida pública, no sustitutos de esta. Las estructuras del comercio y la política aún eran vulnerables al atractivo seductor de la evasión de las exigencias y disciplinas del discurso colectivo. “La *consecuencia* de todo es —concluía el ensayo de Evelyn— que la *soledad* produce *ignorancia*, nos torna *bárbaros*, alimenta la *venganza*, predispone a la *envidia*, crea *brujas*, despuebla el *mundo*, lo transforma en un *desierto* y no tardaría en *disolverlo*.”<sup>24</sup>

Entre sus contemporáneos, la singularidad de Zimmermann se destacaba por su intento de explorar la gama de circunstancias que podían llevar a un individuo a retirarse de las estructuras domésticas y públicas de la vida dieciochesca. Sus vastas lecturas en varias lenguas europeas, su compromiso profesional con la enfermedad y el colapso personal hicieron que tomara en serio las posibilidades del apartamiento. En su aspecto más benigno, la soledad era “una tendencia al recogimiento en sí mismo y la libertad”.<sup>25</sup> Existía una tradición de búsqueda de un retiro a fin de pensar o embarcarse en un trabajo creativo. “No puedo negar —admitía Robert Burton en su *Anatomía de la melancolía*, de 1621— que hay algo de provechoso en abrazar la meditación, la contemplación y cierta clase de vida solitaria, que los Padres recomiendan con tanto entusiasmo [...] [y que] *Petrarca*, *Erasmus*, *Stella* y otros tantos exaltan en sus libros.”<sup>26</sup> Durante el



siglo XVIII, la atracción ejercida por esa evitación de la compañía ganó en evidencia. Esto se debía en parte a que el mero ruido y la intensidad de la vida en los bulliciosos centros urbanos hacían cada vez más atractiva la búsqueda de una paz y una quietud en las que fuera posible ordenar los pensamientos. Era necesaria alguna suerte de tiempo en soledad para escribir o planear nuevas empresas. Siempre era menester encontrar un lugar, sostenía Zimmermann, para que “una mente emprendedora y ardiente” se retirara “de las distracciones poco interesantes de la compañía, para compeñiar y madurar en soledad”, a fin de formular mejor sus “atrevidos y amplios proyectos”.<sup>27</sup> No se trataba de un rechazo de las relaciones, sino, más bien, de una huida de sus aspectos más triviales y distractivos para poder tener intervenciones más profundas o ambiciosas en la vida intelectual o comercial de la comunidad.

Hacia el final del siglo, las implicaciones del “recogimiento en sí mismo” empezaron a adquirir un significado más focalizado, sobre todo en los escritos de Jean-Jacques Rousseau, cuyas *Confesiones* y *Las ensoñaciones del paseante solitario* se publicaron de manera póstuma en 1782, cuando Zimmermann se preparaba para escribir su tratado. Como decía con irreverencia *The Gentleman's Magazine*: “Los filósofos acababan de comprobar que la mejor manera de llevar a un hombre al conocimiento de sí mismo o, en pocas palabras, a la cordura, es recluirlo en *soledad*”.<sup>28</sup> La búsqueda de una identidad narrativa, que solo fuera posible descubrir por medio de un autoanálisis solitario, abrió el camino hacia un nuevo género de autobiografía literaria.<sup>29</sup> Rousseau explicaba el proyecto del *paseante solitario*: “Reanudo en este estado de ánimo el doloroso y sincero examen de mí mismo que antaño llamé mis *Confesiones*. Dedico mis últimos días a estudiarme y preparar de antemano las cuentas que no tardaré en rendir de mí”.<sup>30</sup> Zimmermann se mostraba ambivalente en relación con el rechazo rusoniano de la compañía en su búsqueda del autoconocimiento. Se mostraba comprensivo con los sufrimientos personales que habían forzado al filósofo a retirarse. Sus críticos, sostenía, “no consideran en nada el ataque de la injusticia y la crueldad humanas; en nada los tormentos de la penuria; en nada los estragos de la enfermedad; el florecimiento y el vigor de su genio están olvidados”.<sup>31</sup> Pero desconfiaba de que el verdadero yo solo pudiese descubrirse en ausencia de sociedad y estaba convencido de que el

proyecto con el que Rousseau se había comprometido en los años finales de su vida solo podía llevar a la ruina personal: “Sin embargo, cualquier médico que estudie la historia de Rousseau percibirá claramente que en su estado de ánimo y su temperamento se habían sembrado las semillas del abatimiento, la tristeza y el hipocondriasismo”.<sup>32</sup>

Tras sortear el tipo de apartamento con el que cualquier escritor estaba familiarizado, el catálogo de la soledad de Zimmermann asumió un carácter cada vez más negativo. En el mejor de los casos, él comprendía las circunstancias que podían causar un rechazo de la sociedad; en el peor, era totalmente crítico del motivo y del resultado. Vivía una vida, como Montaigne antes que él, en la que la muerte de parejas, hijos y amigos era una amenaza constante al mantenimiento de cualquier relación íntima.<sup>33</sup> Según Samuel-Auguste Tissot, un médico suizo, colega y amigo de toda la vida, su primera esposa padecía “un trastorno nervioso que agravaba infinitamente las penas de Zimmermann [y] lo hacía desear con mayor seriedad un retiro”.<sup>34</sup> Más adelante enviudó y perdió a su hija del primer matrimonio. Si bien distaba de poder alabar el estado que en nuestros tiempos llamaríamos de duelo, era bien consciente de su presencia: “Con frecuencia la soledad es terrible para el doliente, cuya felicidad está sepultada en una tumba prematura; que daría todas las alegrías de la tierra por un acento de la voz amada, cuyas melodiosas vibraciones nunca más llenarán de arrobos sus oídos y su corazón, y que, cuando está solo, languidece con el recuerdo de su irreparable pérdida”.<sup>35</sup> Las personas relacionadas con el doliente hacían lo que podían para facilitarle el regreso a la sociedad; más adelante, el propio Zimmermann volvió a casarse y, afirmaba Tissot, “la felicidad de esta unión no se empañó ni por un momento”.<sup>36</sup>

Había otros tipos de infortunio que, como en el caso de Rousseau, podían impulsar al individuo a un retiro. “Un espíritu herido —escribía Zimmermann— busca, en el indulgente reposo de la privacidad, refugio de las conmociones de la rivalidad, la intrusión de una amistad equivocada y los maliciosos asaltos de una enemistad secreta o confesa.”<sup>37</sup> Esas personas también eran merecedoras de simpatía, pero no de imitación. Más allá de quienes se veían forzados a retirarse sin tener ninguna culpa, estaban los muchos individuos a los que un mal comportamiento empujaba al retiro o que escogían de manera desaconsejable esa condición. El grupo más

amorfo era el constituido por quienes no habían logrado estar a la altura de las normas éticas o las exigencias comportamentales de la sociedad del siglo XVIII. Hacía falta cierto nivel de confianza en uno mismo para participar en redes domésticas, comerciales o políticas. Una vez que la derrota o la inadecuación moral provocaban la pérdida de esa posición, acechaba la perspectiva del apartamiento:

La vergüenza o el remordimiento, una aguda percepción de las locuras pasadas, el lamento por la esperanza frustrada o el desfallecimiento de la enfermedad pueden herir o enervar a tal punto el alma, que esta rehuirá la vista y el contacto de sus iguales y se retirará a sangrar y languidecer, sin ser molestada, salvo por sus afanes internos, bajo el amparo de la soledad. En esos casos, la disposición a retirarse no es un impulso activo de la mente en busca de recogerse en sí misma, sino una aversión temerosa y pusilánime a las conmociones y el desgaste de la sociedad.<sup>38</sup>

En contraste con las almas elitistas que buscaban un retiro temporario para embarcarse con mayor aptitud en las más grandes empresas de su tiempo, estas eran parias, apartadas de la compañía por la percepción de sus propios deméritos.

La categoría del exilio se superponía al estado patológico de la melancolía. En la cultura intelectual del siglo XVIII, no había límites rigurosos entre las ciencias, la literatura y la filosofía. Las incursiones de Zimmermann en la poesía, el comentario político y las guías de vida estaban atadas a su identidad ocupacional principal, la de médico. Su primera publicación fue un tratado sobre la "irritabilidad", con referencia no al mal genio, sino al funcionamiento de los nervios del corazón. Aplicó a la soledad la experiencia adquirida en su carácter de destacada autoridad médica, y más adelante su análisis de la melancolía fue citado por Jean-Étienne Dominique Esquirol, la autoridad de mediados del siglo XIX en materia de enfermedades mentales, como una contribución clave al tema.<sup>39</sup> "Melancolía" había sido un término nosológico durante dos milenios, que abarcaba la tristeza, el miedo y la depresión.<sup>40</sup> Durante la vida laboral de Zimmermann, las causas psicológicas se pusieron cada vez más en primer plano en desmedro de las fisiológicas, que tradicionalmente se habían localizado en un exceso

de bilis negra.<sup>41</sup> Una categoría relacionada era la de hipocondría o hipocondriasis, que Zimmermann, según afirmaba Tissot, sufría de manera intermitente. Esta categoría carecía de la asociación moderna con la enfermedad imaginaria y se refería, en cambio, a un conjunto de síntomas que no tenían causas físicas evidentes.<sup>42</sup> Las enfermedades estaban en el centro de un creciente interés en la capacidad de los estados de ánimo de generar disfunciones corporales. En su *Anatomía de la melancolía*, Burton señalaba que “la mente labora con la mayor eficacia sobre el cuerpo, produciendo por sus pasiones y perturbaciones milagrosas alteraciones, como la melancolía, la desesperanza, crueles enfermedades y a veces la muerte misma”.<sup>43</sup> Su especulación fue objeto de un creciente aval médico. Como Thomas Trotter escribía con entusiasmo en 1812, “al comienzo del siglo XIX no vacilamos en afirmar que los *trastornos nerviosos* han tomado hoy el lugar de las fiebres, y tal vez sea acertado estimar que lo hacen en dos tercios del total que afecta a la sociedad civilizada”.<sup>44</sup>

Un conjunto tan amplio de dolencias no tenía un único diagnóstico o pronóstico, pero en todas las descripciones y etapas de la enfermedad aparecía un marcado rechazo de la sociedad. Según Zimmermann,

una propensión extemporánea e ingobernable a la soledad es uno de los síntomas más generales e inequívocos de la melancolía: todos aquellos cuyos sentimientos son presa de imágenes de pesar, remordimiento y decepción rehúyen la luz del cielo y el semblante del hombre; incapaces de consentir idea alguna salvo las que los atormentan y los destruyen, se hurtan a la necesidad de esfuerzos a la vez dolorosos e ineficaces.<sup>45</sup>

El apartamiento de la compañía era a menudo el primer signo visible de una crisis mental inminente. “Cuando las personas comienzan a estar melancólicas —se señalaba en *Medicina doméstica*, un *bestseller* de la época escrito por William Buchan—, se muestran apagadas, alicaídas, medrosas, vigilantes, afectas a la soledad, fastidiosas, volubles, quisquillosas e inquisitivas, solícitas en nimiedades, en ocasiones tacañas y otras veces pródigas.”<sup>46</sup> Al paciente le costaba cada vez más encontrar una fuente de placer, como no fuera en la negación del trato con quienes tal vez fuesen capaces de ayudarlo a salir de su oscura depresión. El influente *Tratado médico-filosófico*

*de la enagenación del alma o manía*, obra de Philippe Pinel publicada en 1801, exponía para el siglo recién iniciado las principales características de la enfermedad: “Los síntomas generalmente abarcados por el término ‘melancolía’ son la taciturnidad, una apariencia pensativa y meditabunda, celos sombríos y un amor por la soledad”.<sup>47</sup> El modo en que un individuo disponía su vida social representaba ahora un interés legítimo de los médicos europeos. El hecho de estar demasiado tiempo a solas activaba de inmediato una señal de alarma. Los textos médicos dedicaban habitualmente una sección a la soledad en su opinión sobre las causas y el tratamiento de la forma más ubicua de enfermedad mental. La melancolía patológica se distinguía de la melancolía “blanca”, un estado cada vez más de moda que profesaban las personas con una marcada sensibilidad literaria, caracterizado por un apartamiento discreto cuyo propósito era observar las lecciones de la naturaleza y el mundo rural.<sup>48</sup> Thomas Gray, autor de uno de los poemas sobre dicho mundo más leídos en la segunda mitad del siglo XVIII, se burlaba de sus propias predilecciones:

La mía, tienes que saberlo, es en su mayor parte una melancolía blanca o, mejor, leucocolía, la cual, aunque rara vez ríe o baila y jamás equivale a lo que da en llamarse alegría o placer, es aun así un tipo de estado bueno y llevadero, y *ça ne laisse que de s’amuser*. Su único defecto es la insipidez, que de vez en cuando es propensa a resultar en una especie de hastío.<sup>49</sup>

La melancolía “negra” era en general más grave, un camino de ida hacia un completo colapso de la salud mental y física.

Como médico, Zimmermann podía adoptar una perspectiva práctica sobre la vida solitaria, en busca de reducir su incidencia mediante la intervención médica y la publicación de escritos. Otra cosa era su categoría final de soledad negativa, de la que se ocupaba a lo largo de su tratado con implacable hostilidad. Su recorrido por el paisaje terminaba con su dimensión espiritual:

Este extenso catálogo de las numerosas causas que llevan a la soledad se cierra con la religión y el fanatismo. La primera conduce a la serenidad y la quietud del retiro, sobre la base de las más puras y nobles considera-

ciones, las mejores propensiones y las más bellas energías. Es la pasión de las mentes más fuertes y mejor reguladas. El segundo es una rebelión contra la naturaleza; una violación y perversión de la razón; una renuncia a la virtud; la insensatez y el vicio de entendimientos estrechos y desviados, y lo producen una mala comprensión de la deidad y la ignorancia de uno mismo.<sup>50</sup>

Zimmermann no tenía querellas con la religión misma. Suizo protestante, estaba cómodo con la economía mixta de la plegaria privada y la devoción colectiva de su confesión. Su problema era la tendencia eremítica en la Iglesia católica, cuya influencia había restringido la Reforma, sin lograr en modo alguno eliminarla. La objeción no se dirigía solo a la práctica monástica habitual, limitada como estaba aun en las regiones católicas de Europa. Antes bien, a Zimmermann le molestaban el estatus y la autoridad moral más generales de la tradición de reclusión que tenía sus raíces en los ermitaños del desierto del siglo IV, quienes procuraban a su vez reproducir la estancia de Cristo en aquel lugar.<sup>51</sup> Y apuntaba sus cañones directamente hacia los padres fundadores de la Iglesia católica: "Tan lejos estaban estos orates, a quienes se considera las estrellas de la Iglesia niña, de entender la naturaleza humana, que se valieron de su conocimiento para exigir de sí mismos y sus prosélitos todo lo antinatural e impracticable".<sup>52</sup> Lo que él llamaba repetidamente "fanatismo" no tenía cabida en la cultura racional y sociable de la Europa urbana de fines del siglo XVII.<sup>53</sup>

El punto de partida de Zimmermann estaba en su concepción del modo de vivir. Aunque cristiano observante, no concebía que una comunión silenciosa e intensamente personal con Dios fuera el máximo propósito de la estancia del hombre en la tierra. *La soledad* era un tratado sobre la búsqueda de la felicidad, centrada en la sociabilidad intrínseca del individuo. El rechazo irreversible del consuelo y la compañía representaba una perversión de la naturaleza humana. Zimmermann libraba su querella con aquellos que,

instigados por el fervor religioso, e incapaces de percibir otra cosa que corrupción en las alegrías de la vida social y una abominación pecaminosa en sus virtudes, se retiran del espectáculo para contemplar, en la sagrada

penumbra del monasterio o la soledad de la caverna y el desierto, a un Ser que tiene la pureza inalterable y la bondad y la perfección ilimitadas por esencia.<sup>54</sup>

Discrepaba de una tradición espiritual que sostenía, según las palabras del cardenal Bona, un cisterciense del siglo XVII, que “nadie puede encontrar a Dios si no es solitario, porque Dios mismo está solo y es solitario”.<sup>55</sup> En el mejor de los casos, semejante renuncia pública a la sociedad era una forma de autoindulgencia. Zimmermann era de la misma opinión que John Evelyn en cuanto a que, en vez de fundarla, la práctica trivializaba la devoción cristiana.

En verdad —escribía Evelyn—, hay más *ambición* y gloria vacía en algunas *soledades* y estudiados *retiros* que en las más expuestas y conspicuas acciones, cualesquiera que sean: la *ambición* no está solo en la plaza pública y las circunstancias pomposas, sino en el *hogar*, y en la vida interior. Ni siquiera los propios *ermitaños* son lo bastante solitarios para aislar la *vanidad*, ese espíritu sutil.<sup>56</sup>

En el peor de los casos, dicha práctica se superponía a otras formas de demencia. La “melancolía religiosa” se consideraba una categoría particularmente letal de enfermedad mental. “Todos los autores que han tratado este tema —hacía notar John Haslam en sus *Observations on Madness and Melancholy*, de 1809— parecen coincidir en lo tocante a la dificultad de curar la locura religiosa.”<sup>57</sup> La mente humana era incapaz de enfrentar por sí sola las consecuencias de la búsqueda de las revelaciones espirituales más profundas. La observancia cristiana era por completo beneficiosa, continuaba Haslam, “pero cuando una curiosidad ansiosa nos lleva a develar lo que debe estar siempre oculto a nuestra vista, la desesperación, que nunca deja de acompañar esas inquisiciones impotentes, nos reduce necesariamente al más calamitoso de los estados.”<sup>58</sup> Esta categoría de la melancolía siguió siendo parte de las herramientas diagnósticas de los médicos decimonónicos y, en 1904, aún aparecía en el conciso manual de Krafft-Ebing sobre la demencia.<sup>59</sup>

En su examen del fanatismo religioso, Zimmermann trazaba una distinción entre la Europa continental y su nación periférica, donde los mo-

nasterios no se habían recuperado de la Reforma. “Cuando está melancólico —escribía—, un inglés se pega un tiro; un francés melancólico se convertía en cartujo.”<sup>60</sup> En un país donde los únicos ermitaños visibles eran los empleados con el fin de que habitaran en grutas, para entretenimiento de los visitantes de las fincas rurales recientemente ajardinadas, la reclusión monástica no parecía ser una amenaza inmediata al buen orden de la práctica religiosa.<sup>61</sup> Sin embargo, en Gran Bretaña como en otros lugares, la Ilustración estaba reñida, en el siglo XVIII, con las formas de entusiasmo religioso que ponían en primer plano el encuentro directo con Dios del apasionado creyente. El evangelismo anglicano y no conformista tenía que generar aún nuevos contextos institucionales para esa comunicación personal, pero la tradición de los Padres del desierto seguía viva y hacia fines del siglo XVIII estimulaba el interés de los teólogos. Mientras *La soledad* tenía sucesivas ediciones inglesas en la década de 1790, el reverendo Joseph Milner comenzó a publicar su influyente *Historia de la Iglesia de Jesucristo*, que procuraba educar al clero y los laicos en la vida y la obra de los primeros cristianos. Milner abogaba por un mayor respeto —aunque no acrítico— hacia la tradición monástica:

Con frecuencia oímos decir: “¡Cuán ridículo pensar en complacer a Dios por medio de la austeridad y la soledad!”. Lejos de mí reivindicar las supersticiones de los monjes y en particular los votos de celibato. Pero el error es muy natural, se lo ha reprendido con demasiada severidad y la profanidad de los hombres del mundo es marcadamente más peligrosa.<sup>62</sup>

Junto con esta cautelosa defensa de la soledad religiosa, el interés popular en las “supersticiones” de las iglesias católicas se intensificó a raíz del estallido, en 1793, de la guerra con el vecino católico más cercano de Gran Bretaña. El resultado fue la publicación, en 1796, de una novela aún más sensacional que el tratado de Zimmermann.

*El monje*, de Matthew Lewis, creó un modelo para una categoría de ataques vigorosos y a veces salaces contra las instituciones religiosas de clausura, que iba a florecer a lo largo de gran parte del siglo siguiente tanto en la ficción como en la no ficción. El precoz autor de la novela la escribió cuando tenía apenas 19 años, tras una estadía en Weimar para aprender



alemán.<sup>63</sup> Lewis conoció y tradujo a Goethe, pero no hay pruebas de que conociera a Zimmermann, que vivía en Hannover, ni en persona ni a través de sus escritos. Aunque se lo acusó abundantemente de plagio, en general se sostuvo que las fuentes se encontraban en la fértil tradición alemana de las *Schauerromane* (historias escalofriantes), así como en las novelas góticas británicas, en especial *El castillo de Otranto* (1764), de Horace Walpole, y, más cercanamente, *Los misterios de Udolfo* (1794), de Ann Radcliffe.<sup>64</sup> El ataque de Lewis a las perversiones inherentes a monasterios y conventos reflejaba una sensibilidad iluminista más amplia, de la cual Zimmermann no era más que una figura representativa. *La Religieuse*, de Denis Diderot, escrita en 1760 pero no publicada hasta 1796, describía con vívidos detalles los sufrimientos de una monja renuente, confinada en “una pequeña y oscura cámara subterránea, donde me arrojaron sobre una estera medio podrida por la humedad”, a raíz de su intento de dejar el convento.<sup>65</sup> El relato de Lewis no tardaba en emprender el vuelo hacia reinos de fantasía gótica que estaban en completa discrepancia con el universo ordenado del médico suizo. Pero en el comienzo de la novela hay un discurso que captaba con exactitud la objeción de Zimmermann a la vida eremítica. El monje epónimo, Ambrosio, se dirige a un joven, Rosario (que pronto se revelará como la hechicera travestida Matilda, némesis fatal del monje), que se ha instalado en una ermita situada en los terrenos del monasterio:

Asqueado con la culpa o el absurdo de la humanidad, el misántropo huye de esta; decide convertirse en ermitaño y se entierra en la caverna de algún lúgubre peñasco. Mientras el odio le inflama el pecho, es posible que se sienta satisfecho con su situación. Pero cuando sus pasiones comienzan a enfriarse; cuando el tiempo suaviza sus pesares y cura las heridas que él ha llevado consigo a su soledad, ¿crees que el contento se convierte en su compañero? ¡Claro que no, Rosario! No sostenido ya por la violencia de sus pasiones, siente toda la monotonía de su modo de vida y su corazón se torna la presa del tedio y el hastío. Mira a su alrededor y se descubre solo en el universo: el amor por la sociedad revive en su pecho y ansía retornar al mundo que ha abandonado. La naturaleza pierde para él todos sus encantos: nadie está a su lado para señalarle sus bellezas o compartir la admi-

ración por su excelencia y variedad. Apoyado en algún trozo de roca, contempla con la mirada vacía el salto de agua que cae. Mira sin emoción la gloria del sol poniente. Al anochecer vuelve a su celda, porque nadie espera allí con ansia su llegada. No encuentra consuelo en su solitaria comida desabrida: se arroja abatido e insatisfecho en su cama de musgo y solo se despierta para transcurrir otro día tan triste y monótono como el anterior.<sup>66</sup>

No existía la percepción de que el joven ermitaño se sostuviera gracias a un encuentro sin mediaciones con Dios en el silencio de su celda. Huérfano de sociedad, aquel es incapaz de impedir un colapso del espíritu.

El monje mismo disfruta de una reputación de predicador de moda, pero se lo retrata como “virtuoso por vanidad, no por principio”.<sup>67</sup> Tras procurar rescatar al joven ermitaño de los peligros de la soledad, él mismo cae en todo tipo de corrupción, incluidos la violación y el asesinato. El éxito instantáneo de la novela creó y destruyó al mismo tiempo la reputación de su juvenil autor.<sup>68</sup> Sin embargo, la crítica del libro no resultó en absoluto en una disminución de las ventas y, como en el caso de otros éxitos populares impresos o teatrales durante la era georgiana, se lo tradujo rápidamente a diversas formas culturales, entre ellas piezas de teatro y literatura de cordel, lo cual garantizó que su mensaje llegara a una audiencia mucho más grande que el público lector de novelas.<sup>69</sup> La cuestión del “fanatismo religioso” pasó a ser una de una gama de discusiones sobre los méritos y deméritos de la soledad, a los que el debate de fines del siglo XVIII dio una nueva orientación, sin llegar empero en ningún sentido a una conclusión. Como veremos en los capítulos IV y VI, sobre todo, la función de la observancia espiritual solitaria siguió siendo un tema de controversia, innovación y experimento en áreas como la política penal, el resurgimiento del monacato y las formas cambiantes de la observancia privada.

Zimmermann contemplaba la soledad de la misma forma que un médico podría considerar el cuerpo humano. Si la salud era el objetivo central, la tarea del profesional médico consistía en ocuparse de las frecuentes amenazas al bienestar y, en caso necesario, tomar medidas para evitar la aparición de una enfermedad personal o el brote de una epidemia más amplia. Para el individuo siempre era imperioso un ejercicio disciplinado con el fin de garantizar la aptitud moral e intelectual, sobre todo en el caso de

las personas de mente muy afinada. Era preciso monitorear las formas de relajación personal, por si debilitaban la constitución del paciente. En 1760, Tissot, colega de Zimmermann, había diagnosticado una categoría particular de comportamiento solitario en un texto que dio forma al debate sobre el tema hasta el siglo xx. Quienes se entregaban al vicio del onanismo, escribía aquel, “están afectados por quejas hipocondríacas o histéricas y los abruma los accidentes que acompañan esos severos trastornos: melancolía, suspiros, lágrimas, palpitaciones, sofocaciones y desmayos”.<sup>70</sup> La secuencia de hechos tenía que ver con un apartamiento más general de la compañía. Una vez que el individuo comenzaba a obsesionarse con un deseo específico y dejaba de participar en los asuntos de los otros, el desastre llamaba a la puerta.

Para las personas con inclinaciones a consagrarse a una sola idea –insistía Tissot–, nada es más pernicioso que la ociosidad y la inactividad; estas son particularmente perjudiciales para nuestros pacientes, quienes no pueden evitar con demasiada diligencia la pereza y la soledad. El ejercicio campestre y los trabajos rurales los distraen más vigorosamente que muchos otros.<sup>71</sup>

Dos aspectos en particular del enfoque adoptado por Zimmermann para el tópico de su elección eran pertinentes para la historia de la soledad en momentos en que cobraba forma el mundo moderno. El primero era su concepción de la soledad como un acontecimiento. El mero hecho del encierro físico era de escaso interés. Lo que había que preguntarse no era si la persona estaba sola, sino por qué. El determinante del impacto de la soledad tanto sobre el individuo como sobre la sociedad era el estado de ánimo causante del alejamiento de la compañía.<sup>72</sup> Había una completa diferencia entre el apartamiento en una recámara privada o en el campo con un objetivo de recogimiento y el retiro en esos mismos espacios debido a un traspie emocional o una pasión errónea. Como escribía Zimmermann:

Si el corazón es puro, animada la disposición y cultivado el entendimiento, los alejamientos temporarios del trato general e incluso privado mejorarán las virtudes de la mente y conducirán a la felicidad; pero cuando el alma se corrompe y miríadas de imágenes y deseos depravados pululan en la

imaginación mancillada, la soledad solo sirve para confirmar y agravar el mal, y al dar a la mente la libertad de ensimismarse en sus fétidas y nocivas concepciones, se convierte en la comadrona y niñera de sus monstruosas y antinaturales sugerencias.<sup>73</sup>

El segundo rasgo del enfoque de Zimmermann ha recibido poca atención en los ulteriores escritos sobre el tema. Su tratado no se ocupaba únicamente de la soledad. La significación del tópico reside en el movimiento entre las condiciones de sociabilidad y retiro. Su intervención literaria tenía el designio de alcanzar un mundo donde “los beneficios de la soledad y las ventajas de la sociedad puedan conciliarse con facilidad y entremezclarse unos con otros”.<sup>74</sup> El criterio clave para distinguir entre el apartamiento benéfico y el apartamiento maligno era la capacidad de manejar la transición entre los dos estados. La soledad con el fin de recogerse en sí mismo era aceptable si el individuo tenía la fortaleza anímica de acopiar las ganancias del período de reflexión y volver a la lid con un sentido remozado de sus metas. Las virtudes adquiridas en el trato racional con anterioridad al período vivido en soledad garantizarían un retorno exitoso al mundo de los debates y la asociación. Sin embargo, quienes buscaban la compañía de sí mismos por motivos esencialmente superficiales o autoindulgentes reentrarían a la sociedad en un estado, aún, de invalidez moral. Otras formas de retiro eran cada vez más peligrosas, porque parecían interrumpir por completo el camino de vuelta a la sociabilidad. “Cuando la imaginación está enturbiada por el pesar y el desaliento —advertía Zimmermann—, el ocio y la soledad no expulsan sino que, al contrario, acrecientan y agravan el mal que se entregan con afecto a erradicar.”<sup>75</sup> La “víctima del abatimiento” nunca se recuperaría si evitaba la compañía de las personas capaces de condolerse o entender sus sufrimientos, que “no pueden más que aumentar y agravarse en soledad”.<sup>76</sup> La presencia de esta última como causa y uno de los principales síntomas de la melancolía era un signo indudable de que los sufrientes carecían de recursos para emprender su propio regreso a la salud y la felicidad espirituales. Su estado se autoalimentaría hasta generar, a la larga, síntomas físicos que reducirían aún más las perspectivas de recuperación: “La propia soledad, lejos de mitigar, no hace más que exacerbar la aflicción de estos desdichados mortales”.<sup>77</sup> El

daño creado por el fanatismo religioso comenzaba con la decisión de rechazar la observancia colectiva y la autoridad de los líderes espirituales. Un voto monástico era el billete de entrada a un camino del que no podía volverse. En el encierro de la celda, la imaginación, privada de toda restricción racional, se desbocaría. Un Dios silencioso no ofrecería consuelo: "La soledad hace de la melancolía religiosa un infierno terrenal, porque la imaginación se ve así forzada a mortificarse sin interrupción con la terrible aprehensión, tan inseparable de esta enfermedad de la mente, de que el alma ha sido abandonada por Dios y excluida de la misericordia divina".<sup>78</sup>

Los estados de ánimo en la soledad y la capacidad de hacer la transición entre esta y la sociabilidad eran cuestiones que, en un mundo en trance de modernización, cada generación tenía que abordar. Las respuestas de Zimmermann eran las de su tiempo y estaban condicionadas por su identidad de intelectual protestante y urbano. La urgencia de su tratado tenía su origen en la percepción de la profunda inestabilidad del equilibrio imperante entre soledad y sociabilidad. En *La soledad* había una tensión entre una adhesión a la civilización urbana emergente y una reacción contra sus efectos de trivialización, que se remontaba a Petrarca y Virgilio y que mostrarían más adelante cohortes sucesivas de críticos, a medida que las poblaciones de Europa Occidental se apiñaban cada vez más en grandes y pequeñas ciudades. La eficacia del movimiento entre sociedad y soledad se daba en ambos sentidos. Aquellos que sufrían "la limitación de sus facultades debido al contacto continuo con la vanidad y la tontería", señalaba Zimmermann, no estaban en condiciones de "disfrutar de los deleites de la reclusión".<sup>79</sup> No solo se trataba de los grandes centros de población. El tratado contenía una sentida condena de los dramas superficiales de la vida provinciana, cuyo origen estaba en la prolongada y cada vez más insufrible estadía de su autor en Brugg, el pueblo cercano a Zúrich donde había nacido y al que luego regresó como director médico.<sup>80</sup> El peligro procedía de la idea de que, frente a los excesos de la civilización urbana, la cultura de élite de la época inculcaba el retiro. Zimmermann simpatizaba con esa reacción, pero a la vez temía sus consecuencias. Sería imposible mantener el impulso hacia adelante del proyecto asociativo de la Ilustración si sus principales miembros, como Rousseau, miraban constantemente hacia atrás en busca de las atracciones de los retiros silvestres.

Lo mismo valía para el apartamiento con fines de contemplación espiritual. Los Padres del desierto y sus sucesores medievales eran medulares para la sensibilidad religiosa europea. Constituían una herencia común de católicos y protestantes, íconos para admirar, celebrar y, posiblemente, imitar. La ferocidad del ataque de Zimmerman contra la “demencia religiosa” reflejaba la conciencia que tenía de su continua atracción. A pesar del daño adicional causado a las redes sobrevivientes de monasterios por la Revolución Francesa, tanto en Francia como en los países a los que esa revolución se exportaba, su modo de vida conservaba un vago encanto. Lo que seguía atrayendo era el carácter extremo de la experiencia. Si el problema era la comodidad corruptora de la cultura urbana, la respuesta radicaba en un completo rechazo de la holgura y la indulgencia. Y si el obstáculo a una contemplación restaurativa era la presión de otras personas, la solución era una completa evasión, ya fuera temporaria o, en circunstancias específicas, permanente. En este sentido, el ideal monástico era al mismo tiempo una posibilidad institucional particular, aunque cada vez menos habitual, y una inspiración más general de distintas variedades de retiro espiritual. Dentro de la tradición cristiana, había quienes impulsaban un resurgimiento religioso y, a diferencia de Zimmermann, creían que un encuentro directo y personal con Dios era un camino factible hacia revelaciones inalcanzables en una sociedad cada vez más secular y comercial.

Una inquietud adicional era la que suscitaba el papel disruptivo de la imaginación. Zimmermann entendía el poder recién adquirido de esta y advertía que era particularmente creativo cuando los individuos se apartaban a considerar sus propios pensamientos.<sup>81</sup> “La soledad —escribía— actúa con una fuerza continua y poderosa sobre la imaginación, cuyo imperio sobre la mente es casi siempre superior al del juicio.”<sup>82</sup> Sin embargo, era precisamente en los momentos en que el sujeto estaba solo cuando la imaginación propendía a destronar al juicio, ya que no se exponía entonces a la crítica del discurso racional. Moralistas ingleses como el tercer conde de Shaftesbury habían debatido si, como dice Lawrence Klein, “la soledad engendraba los fantasmas de la mente, de los que los delirios entusiastas no eran más que un tipo”.<sup>83</sup> Hacia fines del siglo XVIII, el movimiento romántico propuso una manera de concentrar la imaginación por medio de un encuentro intenso y frecuentemente solitario con la naturaleza. Si bien

Zimmermann era muy consciente de la dualidad consagrada del campo y la ciudad, su examen del primero era superficial. Tenía un interés limitado en lo que cabría llamar la geografía de la soledad, la asociación de un estado retirado con un ámbito espacial particular, de preferencia natural. Era originario de una parte de Europa a la que comenzaba a celebrarse como la manifestación más sublime del mundo natural, pero en sus propios asuntos le interesaba más encontrar un lugar adecuado para su carrera médica. No era para él el entusiasta proyecto del radical inglés John Thelwall, que había compilado *The Peripatetic, or, Sketches of the Heart, of Nature and Society* tres años después de la aparición de la primera traducción inglesa de *La soledad*:

Al menos en un aspecto, he dicho, tras abandonar el camino público a fin de seguir un sendero, borrosamente marcado a través de la exuberante vegetación de los campos, y que me daba la libertad de dejarme llevar por las solitarias ensoñaciones de una mente, para la cual el volumen de la naturaleza está siempre abierto en alguna página de instrucción y deleite; al menos en un aspecto, puedo jactarme de una semejanza con la simplicidad de los sabios antiguos: hago mis meditaciones a pie y puedo encontrar una oportunidad de reflexión filosófica allí donde la bóveda calada (el mejor dosel del filósofo) extiende su gloriosa cobertura.<sup>84</sup>

La caminata se había convertido en un elemento crítico de la construcción y la práctica de la soledad, y seguiría siéndolo. Será el tema central del capítulo II, dedicado al siglo XIX, y le haremos una nueva visita en el capítulo V, sobre el siglo XX.

## LA HISTORIA MODERNA DE LA SOLEDAD

El prolongado debate sobre la soledad cobró una nueva urgencia debido al compromiso de la Ilustración con la sociabilidad. El intercambio personal impulsaba la innovación, pero dejaba un espacio insuficiente para la exploración intelectual y el autoconocimiento. La interacción social promovía la creatividad, pero también podía distraer y banalizar si no existían oportu-

nidades para el retiro y la reflexión. Era preciso alcanzar un nuevo equilibrio entre la implicación y la reclusión en la búsqueda del progreso. Al mismo tiempo, las formas históricas de apartamiento seguían siendo una peligrosa atracción en medio del ruido y el materialismo de una sociedad que se urbanizaba. El claustro amurallado o la naturaleza despoblada habían sido durante mucho tiempo una alternativa purificadora a las presiones corruptoras del mundo contemporáneo. Ambos amenazaban con un rechazo irreversible de estructuras vitales del discurso y el debate. Había una creciente aprensión, impulsada por la emergente profesión médica, en el sentido de que la resiliencia mental de las personas encargadas de producir el cambio no pudiera soportar la vorágine de interacciones personales. Cuanto más intensas eran las demandas de la sociedad y más grande la cantidad de participantes, mayor era el riesgo de caída en una melancolía potencialmente fatal.

La cuestión de cómo estar solo ha permanecido como un pararrayos en la respuesta a la modernidad.<sup>85</sup> A partir de 1800, a medida que las poblaciones europeas se expandían y se trasladaban del campo a la ciudad, también empezaban a plantearse, en una multitud de contextos, nuevas preguntas acerca del papel apropiado de la soledad. Lo que James Vernon ha caracterizado como “una nueva sociedad de desconocidos”<sup>86</sup> se enfrentaba a la tarea de redefinir y rehacer prácticas que, según cómo se las viera, podían agravar los peligros o explotar las fortalezas de relaciones interpersonales más fragmentadas. Con el tiempo surgieron tres funciones distintas de la soledad en respuesta, cada una de ellas, a las oportunidades y amenazas de poblaciones cada vez más multitudinarias.

El linaje de la primera de ellas se remontaba al movimiento romántico y, de ahí, a prácticas de oposición que interesaban a Zimmermann. En este discurso, la soledad era una crítica recurrente e incesantemente remodelada de todo lo que se concebía como modernidad. El núcleo del cambio rechazado eran los centros urbanos en expansión que corrompían las relaciones humanas y amenazaban la salud física. El ámbito principal de la recuperación espiritual y corporal era la naturaleza en una forma tan prístina como podían proporcionarla las islas británicas. Con el crecimiento de los sistemas de transporte internacional desde mediados del siglo XIX en adelante, resultó posible interactuar en persona o a través de la literatura



de viajes con paisajes verdaderamente silvestres. Lo que hacía falta era sobre todo una relación no mediada, no entre un individuo y otro, sino entre el caminante o explorador solitario y alguna manifestación de la creación original de Dios. Este apartamiento de la sociabilidad urbana se considerará en el capítulo II, que se ocupa principalmente de las caminatas en el siglo XIX; el capítulo V, que analiza los encuentros recreativos con el campo en el siglo XX, y el capítulo VI, que examina la práctica cada vez más agotadora de la batalla con la naturaleza extrema.

La segunda función del comportamiento solitario era una patología de la modernidad. La búsqueda licenciosa del placer material y la satisfacción individual representaban una amenaza cada vez más grande a las formas saludables de sociabilidad. Las formas severas de morbilidad física o psicológica eran una medida directa y cuantificable de las contradicciones inmanejables en las relaciones interpersonales. A lo largo del período abarcado por este estudio, las preocupaciones se fusionaron en torno de la noción emergente de aislamiento [*loneliness*]. Antes de la Edad Moderna, el término se usaba rara vez con independencia de la soledad emocional más general. El opúsculo de 1643 de John Milton sobre el divorcio sostenía que el matrimonio era en lo primordial “un remedio contra el aislamiento” y existía para aportar “la apropiada y animada conversación del hombre con la mujer, para confortarlo y reanimarlo frente a los males de una vida solitaria”.<sup>87</sup> En el siglo XVIII, el aislamiento implicaba un estado o con más frecuencia un lugar de soledad. Comenzó a aparecer con mayor amplitud como una emoción negativa distinta en los escritos de los poetas románticos.<sup>88</sup> El vagabundeo desencantado del *Childe Harold* de Byron lo lleva a los Alpes: “Los palacios de la Naturaleza, cuyos vastos muros / Han coronado de nubes sus nevadas cabelleras, / Y entronizado la Eternidad en glaciales salones / De fría sublimidad”.<sup>89</sup> En el lago Lemán, sin embargo, había “exceso de humanidad”, y el protagonista reiniciaba su búsqueda de una forma de soledad amarga: “Pronto ha de renovar en mí la vida solitaria / Pensamientos ocultos, pero no menos queridos que antaño”.<sup>90</sup>

El término “aislamiento” ingresó al discurso popular durante el siglo XIX, aunque inicialmente el concepto quedó subsumido en las patologías de la soledad examinadas por sucesivas autoridades médicas y otros escritores.<sup>91</sup> En el cuento de Navidad de 1840 de Charles Dickens, el narrador traba

amistad ese día de fiesta con un hombre entrado en años y sordo, al que procura sacar de su encierro melancólico, no descrito en el relato como aislamiento, sino como un estado de “soledad”.<sup>92</sup> El aislamiento se convirtió gradualmente en una enfermedad independiente, que tenía un conjunto específico de síntomas. En 1930, G. K. Chesterton satirizó el surgimiento de lo que parecía ser un fenómeno particularmente local:

Una de las mejores manifestaciones de un incansable patriotismo ha adoptado la forma de un llamado a la nación acerca del tema del aislamiento. Se lamenta que el individuo esté recluso en Inglaterra, en un sentido desconocido en la mayoría de los demás países, y se exige hacer algo, y hacerlo ya, para vincular a todos estos individuos solitarios en una cadena de sociabilidad.<sup>93</sup>

La disciplina emergente de la psicología recibió el aislamiento con los brazos abiertos.<sup>94</sup> En sus manifestaciones más intensas, este podía causar brotes de enfermedad psicótica. Se dio entonces nueva vida al confuso concepto de melancolía como un estado en el que interactuaban los síntomas mentales y físicos. El capítulo VII examinará el surgimiento, luego de 1945, de una crisis pública de aislamiento que culminará en la designación de un ministro —el primero en el mundo— encargado de ocuparse del fenómeno, así como en la publicación de una estrategia oficial para combatirlo.

El tercer cambio fue el más ubicuo pero, aun así, el menos reconocido por los comentaristas contemporáneos. El remplazo de los médicos literatos por científicos sociales profesionales desde fines del período victoriano en adelante hizo poco para modificar el estatus marginal de los comportamientos solitarios. El primer gran estudio que situó la soledad como un aspecto normal y necesario de la vida fue el escrito por el psicólogo Anthony Storr recién en 1988. El autor montaba un proceso contra la ortodoxia predominante. “Existe la difundida creencia —escribía en el prefacio— de que las relaciones interpersonales de tipo íntimo son la principal, si no la única fuente de felicidad humana.”<sup>95</sup> Su libro estimuló un mayor interés en el tema entre los científicos sociales, pero aún en 2016 Ira Cohen podía señalar que “si bien mis colegas sociólogos han hecho extraordinarios progresos en el estudio del modo en que los individuos se embarcan

en una interacción social, rara vez han reconocido la existencia de todo un campo de comportamientos que las personas adoptan cuando no están involucradas en encuentros interpersonales".<sup>96</sup> Esas actividades –sosten-dremos en esta historia– eran algo más que pasatiempos residuales oscu-recidos por el ruido y la energía del progreso comercial. Antes bien, se trataba a la vez de un producto de la modernidad y de una condición ne-cesaria para su éxito. Desde comienzos del siglo XIX en adelante, mejoras multiformes en la prosperidad material, los mercados de consumo y las redes de comunicación hicieron posible una gama más amplia de prácti-cas solitarias en el conjunto de la población. En su forma básica, la de un ámbito de ocio fugaz en medio de una vida complicada, la soledad se tornó más accesible, sobre todo para las mujeres y los trabajadores po-bres. Nuestro argumento será, especialmente en los capítulos III y V, que en todas las etapas de la vida, y para todos salvo los miembros más despo-seídos de la sociedad, esas formas de afán solitario hicieron posible una sociabilidad sustentable.

Una concepción estática de la soledad como actividad oscureció las dinámicas de cambio en las tres funciones mencionadas. En el tratado de Zimmermann, así como más ampliamente en su propia época y tiempos ulteriores, la soledad se consideraba como un mero antónimo de la com-pañía física. Como hemos visto, Zimmermann insistía en el carácter crí-tico de los motivos que inducían al apartamiento, pero suponía no obstan-te que, en todas las circunstancias, se ocupaba de la ausencia de otro en un espacio en particular. El debate moderno sobre el aislamiento toda-vía se funda, en gran medida, en una oposición binaria entre el contacto cara a cara y el encierro comunicativo. Ya sea en un paisaje despoblado o una habitación vacía, la figura apartada es un componente clave de la ex-periencia y la comprensión de la soledad en todo el período que nos ocupa. Con todo, otras dos formas de soledad han cobrado una importan-cia creciente. Podríamos dar a la primera la denominación de soledad en red, el contacto con otros a través de impresos, correspondencia u otros medios, mientras que, en los demás aspectos, uno está solo.

A fines del siglo XVIII, sobre todo en el nivel educativo y social corres-pondiente a un profesional médico, ya había una estructura intermedia de representación virtual, por la cual un individuo podía estar a la vez solo y

en comunicación con otro. En Gran Bretaña, hombres y mujeres de la aristocracia rural se habían valido de cartas para gestionar sus asuntos con parientes lejanos y socios comerciales desde fines de la Edad Media.<sup>97</sup> Hacia 1800, el “alfabetismo epistolar”, según lo llama Susan Whyman, había avanzado tanto que incluso lo ejercían los muchos integrantes alfabetizados de la comunidad de artesanos.<sup>98</sup> Para un trabajador manual, la redacción o la recepción de una carta era un acontecimiento poco común, pero los principales científicos estaban acostumbrados desde mucho tiempo atrás a mantener una red de corresponsales a lo largo y lo ancho de Europa, y más adelante en el Nuevo Mundo. Zimmermann llevó a cabo sobre esa base no solo su investigación, sino también sus empresas literarias. “Su trabajo sobre la soledad —anotaba Tissot— fue recibido con gran éclat, no solo en Alemania sino en cualquier lugar donde se leyera el alemán, y le procuró una correspondencia que lo gratificaba enormemente.”<sup>99</sup> La ulterior expansión de las redes postales europeas y mundiales, basadas en el Penny Post, el modelo prepago y de tarifa plana establecido en Gran Bretaña en 1840, se concibió con el fin de mantener las conexiones entre los miembros de las familias dispersas a causa de las turbulencias económicas y demográficas de la época.<sup>100</sup> Las invenciones posteriores del teléfono e internet, que se examinarán en el capítulo final, proporcionaron nuevos medios de manejar el alejamiento físico. La soledad en red redujo el estrés y enriqueció la experiencia de estar a solas. A través de la correspondencia y las formas en continua expansión de los medios impresos, permitió a los individuos solitarios disfrutar de su propia compañía y, al mismo tiempo, sentir que en algún sentido formaban parte de una comunidad más amplia.

La segunda alternativa solo se convirtió en un tópico de discusión académica en los últimos tiempos.<sup>101</sup> La soledad absorta era la capacidad de estar a solas en medio de la compañía. Se trataba del medio por el cual los individuos apartaban su atención y sus pensamientos de quienes se encontraban en estrecha proximidad física con ellos. La preocupación de vieja data por hallar espacio mental en medio de una multitud de gente cobró nueva urgencia con la rápida expansión de la civilización metropolitana durante el siglo XVIII. En 1720, Daniel Defoe escribió una segunda secuela a su histórica novela de soledad.<sup>102</sup> Ahora, Robinson Crusoe estaba de vuelta en Londres y ansiaba trazar una distinción entre el alejamiento

físico absoluto, ya fuera elegido o forzado, y un apartamento temporario de la compañía circundante. El náufrago retornado no sentía nostalgia de su vida anterior. La soledad de la que había disfrutado era necesaria para el bienestar de su yo moral, pero artificial y riesgosa cuando se desconectaba de las estructuras morales y las perspectivas circunscriptas de la sociedad educada. Las formas más profundas de reflexión espiritual se entendían mejor en medio de la actividad cotidiana. “Las contemplaciones divinas –insistía Crusoe– exigen una compostura del alma, sin que la interrumpian mociones o desórdenes extraordinarios de las pasiones; y esto, afirmo, es mucho más fácil de lograr y disfrutar en el transcurso habitual de la vida que en celdas monacales y retiros forzados.”<sup>103</sup> La multitud, específicamente la de la capital de la nación, era una condición de la meditación disciplinada y productiva, no su negación:

Es notorio entonces que, como no veo en el retiro forzado en una isla otra cosa que lo que dista de estar retirado, puesto que los pensamientos no alcanzan, durante largo tiempo, la compostura que conviene a una situación apartada, puedo afirmar por tanto que disfruto mucho más de la soledad en medio de la más grande aglomeración de hombres del mundo, y me refiero a *Londres*, donde esto escribo, de lo que nunca podría decir haber disfrutado en los veintiocho años de confinamiento en una isla desolada.<sup>104</sup>

El argumento se refería a lo que era necesario y, también, a lo que era factible. El creador de Crusoe no tenía dudas de que abstraerse a voluntad de las complejas redes en las cuales vivía y trabajaba era una proposición enteramente práctica. Su héroe insiste en que

todas las partes de una completa soledad pueden disfrutarse con tanta eficacia, si así nos place y con el concurso suficiente de la gracia, aun en las más populosas ciudades, en medio del tumulto de la conversación y la galantería de una corte o del ruido y los trajines de las armas, como en los desiertos de *Arabia* y *Libia* o en la desolada vida de una isla deshabitada.<sup>105</sup>

Por su naturaleza, la soledad absorta ha dejado pocos testimonios, pero cabe argumentar que, en los atestados interiores domésticos en los cuales

vivió la mayoría de la gente durante gran parte de la época abarcada por este estudio, era el medio principal de obtener los beneficios tradicionalmente reclamados del alejamiento físico. Requería cierto grado de concentración ejercitada y su duración podía variar de unos pocos minutos de contemplación o ensoñación a una inmersión prolongada en una tarea o distracción personal. Había una asociación frecuente con ciertos tipos de soledad en red: la más obvia, la de perderse en un libro mientras la ruidosa vida de la casa proseguía en torno del lector. En los interiores de clase media, la soledad absorta era visible en la aptitud de los dueños de casa para considerarse completamente solos en presencia de los criados afanosos a quienes empleaban. A lo largo del período, el cambio técnico influyó sobre ella, que alcanzó su apoteosis, como sostendremos en el capítulo VIII, con la aparición del teléfono inteligente y los mensajes de texto.

Las cuestiones de clase y de género eran comunes a las diferentes respuestas a la modernidad y las diversas categorías de soledad. Los escritores de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX que se ocupaban del tema, así como de la melancolía en términos más generales, no tenían duda de que su principal interés estaba en los hombres de buena educación.<sup>106</sup> “El pensamiento cerrado e incesante”, como sostenía Thomas Arnold, era una de las principales causas de demencia.<sup>107</sup> Solo quienes tenían una mente madura y equilibrada eran capaces de resistir los peligros del encierro y volver a una relación productiva con la sociedad. A la inversa, quienes dedicaban horas excesivas a sus estudios eran especialmente vulnerables a las patologías de la soledad, mientras que el grueso de la población estaba protegido de estas debido a sus limitaciones intelectuales. Como lo expresaba *Medicina doméstica*, el libro de William Buchan de 1769, “el pensador constante disfruta rara vez de salud o humor, mientras que la persona de quien puede decirse que apenas piensa rara vez deja de disfrutar de ambos”.<sup>108</sup> Los hombres que trabajaban con sus manos no eran propensos a padecer trastornos mentales. En *A View of the Nervous Temperament* (1812), Thomas Trotter señalaba: “No veo que los mineros de las minas de carbón de este distrito estén expuestos a ninguna enfermedad en particular; cuando son moderados en el beber, suelen llegar a muy viejos”.<sup>109</sup>

En la mayoría de los comentarios de la época, las mujeres estaban excluidas de los beneficios del estado solitario. Mary Chudleigh, poeta de

comienzos del siglo XVIII, lo consideraba un “placer masculino”, razón por la cual “nunca deberíamos elegir la *soledad*, ya que una vida activa contiene en sí una perfección mucho más grande”.<sup>110</sup> Había una posibilidad de apartamiento “en nuestros estudios, nuestros jardines y el silencioso y aislado retiro de un umbroso bosquecillo”, pero “nadie puede, así, ser feliz en *soledad*, a menos que tenga una pureza mental interior, restringidos sus deseos y bajo el gobierno absoluto de la razón sus pasiones”.<sup>111</sup> Zimmermann estimaba que este despliegue de virtudes era muy improbable en las mujeres. O bien estaban sencillamente demasiado ocupadas en el manejo de los asuntos de la familia para tener la oportunidad de disfrutar de su propia compañía, o bien su exposición particular a la facultad imaginativa las tornaba incapaces de resistir sus destructivos efectos. “La soledad es aún más prolífica en demencia visionaria en la mente de las mujeres —hacía notar— que en la de los hombres, dado que las imaginaciones de estos últimos están en general menos gobernadas por una sensibilidad irritable y más restringidas por la estabilidad del juicio.”<sup>112</sup>

Las personas con tiempo a su disposición debían contar con cierto nivel de educación para dar buen empleo a su ocio. El poeta del siglo XVII Abraham Cowley señalaba en su ensayo “Of Solitude” que “no puede recomendar en exceso la soledad a un hombre totalmente iletrado”.<sup>113</sup> Quienes daban con lo que él llamaba “los pequeños intervalos de soledad accidental, que con frecuencia ocurren en casi todas las condiciones (con excepción de las más humildes de las personas, que tienen más que suficiente con ocuparse de las provisiones necesarias de la vida)”, necesitaban tener acceso a libros o a alguna forma de “arte de ingenio” para llenar las horas vacías.<sup>114</sup> Es posible sostener, sin embargo, que la soledad tiene una existencia con mayúscula y una existencia con minúscula. Hay una tradición literaria intertextual, examinada en el tratado de Zimmermann y revisitada en la prosa y la poesía a lo largo del período moderno. Y hay una tradición de prácticas comunes y corrientes que han sido y siguen siendo de crucial importancia para hombres y mujeres de todos los niveles sociales y educativos, cuando buscan equilibrar su vida y encontrar espacio para sí mismos en medio de las exigencias de la compañía.

Los “pequeños intervalos de soledad accidental” de Cowley no eran propiedad exclusiva de los privilegiados, ya fueran hombres o mujeres. En

los comienzos del siglo XIX, la mayor parte de la población, aun en una Inglaterra que se urbanizaba, podía encontrar en la economía rural muchas de las oportunidades existentes de ese tipo. En 1800, el poeta jornalero Robert Bloomfield se refería en *The Farmer's Boy* al muchacho que se ocupaba de un campo de trigo en crecimiento y que, en el transcurso de sus labores diarias, disfrutaba de "sus frecuentes intervalos de sosiego solitario. [...] Do la soledad bebe singulares encantos".<sup>115</sup> Como lo exploraremos en los capítulos III y V, durante la jornada laboral había momentos en que las exigencias del trabajo podían quedar suspendidas, aún más antes de la imposición de la disciplina horaria fabril. En el hogar había también momentos de evasión, cuya incidencia variaba según la cantidad y las edades de los hijos. La densidad de la compañía mudaba a lo largo del día, dado que los hombres se marchaban a trabajar y cada vez más hijos, según crecían, iban a la escuela. Y siempre, sobre todo en las zonas rurales pero no solo en ellas, había, más allá de la puerta de calle, jardines, veredas y campos donde era posible, durante períodos fugaces, estar solo con uno mismo.<sup>116</sup>

Las categorías de la soledad con mayúscula y con minúscula tienen que verse en su relación recíproca. Es preciso centrarse en el intercambio entre el discurso literario y las actitudes y prácticas cotidianas. En su clásico estudio del tema relacionado del ideal pastoral en la vida estadounidense, Leo Marx sostiene que "para apreciar la significación y el poder de nuestras fábulas americanas es menester comprender la interacción entre la imaginación literaria y lo que sucede al margen de la literatura, en la cultura general".<sup>117</sup> A partir de 1800, hubo a lo largo del período una serie de feroces debates sobre tópicos como, por ejemplo, el confinamiento solitario, que examinaremos en el capítulo IV, en los que había un complejo movimiento entre argumentos teóricos de alto nivel, algunos de los cuales se remontaban a la tradición monástica que tanto preocupaba a Zimmermann, y las experiencias reales y percibidas de delinquentes comunes. En la misma medida, como sostenemos en el capítulo VII, es imposible entender el surgimiento de la patología del aislamiento en una serie de estudios sociológicos, psiquiátricos y médicos a menos que se tenga una visión clara de los rasgos básicos de la demografía, la estructura de los hogares y los niveles de vida desde el siglo XIX en adelante. En términos más generales,



las sucesivas revoluciones de la información, desde el Penny Post hasta internet, modificaron profundamente la percepción de lo que la soledad era y podría ser en su carácter de experiencia comunicativa.

Al mismo tiempo, la soledad con minúscula sigue siendo un tema descuidado en sí mismo. Desde Robert Bloomfield hasta nuestros propios días, se han buscado y disfrutado las oportunidades para el apartamiento casual de la compañía. En su libro *Solitude. A Philosophical Encounter*, Philip Koch escribe: "Una de las virtudes más fervorosamente celebradas de la soledad es su capacidad de proporcionar un lugar donde refugiarse de los extenuantes esfuerzos de la vida social".<sup>118</sup> Las oportunidades mencionadas pueden adoptar la forma de licencias para ausentarse de los rituales diarios, pero la mayoría de las veces son momentos extraídos de una vida bajo presión. Para la mayor parte de la población, la soledad fue, la mayor parte del tiempo, una experiencia arrancada de contextos en los que la compañía y su ausencia eran posibilidades iguales y superpuestas. Esta será la cuestión central del capítulo III, dedicado al siglo XIX, y del capítulo V, sobre el siglo XX y los comienzos del XXI. Si bien los partidarios modernos del monacato y los retiros de larga duración a quienes estudiaremos en el capítulo VI a veces presentaban las prácticas como una forma de paracaidismo extremo de carácter espiritual, que ponía en peligro la cordura en un encuentro de alto riesgo con un silencio y un autoexamen prolongados, el patrón más general ha sido el de abrazar la soledad simplemente como una manera de relajarse de las presiones familiares y laborales. Como dice Diana Senechal en *Republic of Noise*, "en la soledad hay mucho ocio. Estar en soledad es dejar, aunque sea momentáneamente, de satisfacer las demandas de los otros".<sup>119</sup>

Existe la necesidad de hacer lo que podríamos denominar una historia callada de la sociedad británica. Se ha prestado muy poca atención a unas prácticas recreativas que, organizadas con intermitencias y a menudo silenciosas, fueron y siguen siendo una presencia vital en la vida de la mayoría de los hombres y las mujeres del mundo moderno. En *Solitary Action*, Ira Cohen cataloga los "numerosos [...] sitios públicos donde encontramos a gente dedicada a actividades solitarias", junto con "nuestros hogares, donde en distintos momentos del día los individuos se quedan a solas o se atribuyen zonas de soledad para hacer algún quehacer do-

méstico o algún arreglo casero o recrearse por sí solos”, y señala que “este ámbito del comportamiento humano, hasta ahora un tanto escondido”, es “un tema apto para la investigación sociológica”.<sup>120</sup> Lo que vale para el presente se aplica también al pasado. Los historiadores sociales, como más en general los científicos sociales, han tendido a concentrarse en las formas comunitarias y ruidosas de actividad. Esto se debe en parte al deseo de hacer hincapié en la complejidad de las interacciones en todos los niveles de la sociedad y no solo entre los educados y privilegiados. Y en parte, a la idea de que las prácticas colectivas fueron el epicentro del cambio histórico. También es una cuestión de evidencia. El muchacho granjero de Bloomfield, que disfrutaba de sus “frecuentes intervalos de sosiego solitario”, no dejó marca alguna en los archivos públicos, y otro tanto sucedió con el ama de casa agotada que salía de la casa en busca de algunos momentos de paz en privado. Aun en los casos en que los historiadores han condescendido a considerar los pasatiempos de la gente común, tendieron a concentrarse en deportes duros y entretenimientos comerciales masivos que de un modo u otro generaban un reguero de comentarios y papeleo.<sup>121</sup>

Sin embargo, hay una cantidad de fuentes históricas que permiten, en conjunto, la creación, al menos, de una historia silenciosa en retazos. La continua expansión de la soledad en red generó un fértil archivo. Como veremos en los dos próximos capítulos, desde el inicio del lapso abarcado por este estudio los pasatiempos solitarios dieron motivo a una literatura de periódicos y monografías que cubrían prácticas aisladas. Un año después de la primera publicación del tratado de Zimmermann en Inglaterra, comenzó a publicarse *The Sporting Magazine*, que contenía, entre muchas otras cosas, información de caminatas solitarias de larga distancia contrarreloj, un popular componente de la vibrante cultura de las apuestas de la época.<sup>122</sup> Desde fines del siglo XVIII hasta el día de hoy, la enérgica y sensible industria editorial produjo material sobre una gama de pasatiempos privados en constante aumento. Junto con esos materiales había monografías acerca de las recreaciones silenciosas más destacadas, como la pesca y la jardinería, aunque no era habitual que estas abordaran la amplitud de la participación popular. Desde los últimos veinticinco años del siglo XIX, los aficionados a toda clase de *hobbies* nunca antes vistos,

del bordado a la filatelia, comenzaron a organizarse en asociaciones que crearon sus propios archivos y publicaciones. Durante el pasado más reciente, las historias orales y las encuestas sociales ampliaron su alcance hasta examinar la vida cotidiana de la masa de la población. Para terminar, hay que mencionar a las personas que, bajo la forma de memorias y literatura imaginativa, comentaban el mundo cotidiano dentro del cual se movían. Robert Bloomfield tenía uno de sus paladines en John Clare, uno de los muy pocos escritores, no solo de su época sino de las ulteriores, que fue capaz de ocuparse de la soledad tanto con mayúscula como con minúscula y cuya poesía y prosa constituirá el punto de partida del capítulo siguiente.

En el universo crítico de Zimmermann, la soledad, para bien o para mal, solo constituía una práctica consciente de una pequeña minoría de la población. El cambio más llamativo a lo largo del período moderno fue la expansión de la cantidad de hombres y mujeres que, de manera deliberada, se hacían un tiempo para sí mismos en ausencia de compañía. Su comportamiento era el testimonio tanto de la creciente demanda de un apartamiento restaurativo como de la influencia nutricia de los recursos materiales y comunicativos. Como se argumentará en los capítulos VII y VIII, la persistencia y en algunos casos la profundización de la pobreza doméstica en la era de la tardomodernidad, junto con una creciente desinversión en los servicios públicos, amenazaron con revertir esos cambios y generaron una sensación de crisis en relación con la patología de la soledad fracasada que asumía la forma del aislamiento. Al mismo tiempo, la revolución digital de los últimos años de este estudio parece ser la causa probable de una significativa disrupción de los patrones establecidos de la soledad en red. La soledad crítica, la búsqueda de formas alternativas de verdad espiritual frente a una corrupción de las relaciones sociales, mostró una feroz energía a lo largo de todo el período, impulsada por la aceleración del movimiento de la población del campo a las ciudades. Pero, como se analizará en el capítulo VI, había crecientes dificultades para mantener la autoridad del retiro cristiano y la santidad de la naturaleza como un refugio donde alejarse de la civilización urbana. La demanda persistió, pero de una forma cada vez más difusa y personalizada.

## EL CLÁSICO TALLY-HO

La vida póstuma de *La soledad* se alejó mucho de sus orígenes. “Zimmerman sobre la soledad” se convirtió en un objeto cultural por derecho propio, en gran medida independiente del texto completo.<sup>123</sup> En el transcurso del siglo XIX se lo trató como sinónimo de una adhesión acrítica al tema. Un hombre o una mujer jóvenes con la aspiración de que los consideraran serios y sensibles se complacían al ser vistos con un ejemplar del libro mientras caminaban por el campo o encontraban un espacio para la lectura silenciosa en casa. Como otros éxitos literarios, el libro disfrutó de una existencia en diversas formas recreativas, incluidas, en este caso, las carreras de caballos. En marzo de 1845, el señor Wesley, propietario de Solitude by Zimmerman, un animal de 3 años, lo inscribió en el clásico Tally-Ho del Northampton and Pytchley Hunt. El caballo comenzó la carrera con gran ritmo, pero en el primer codo se desbocó, lo cual permitió que su rival, D’Egville, consiguiera una ventaja de 300 yardas.<sup>124</sup> A la larga, el jinete recuperó el control de su corcel. La nota periodística concluía: “Solitude, sin embargo, recuperó el tiempo perdido con la caída y finalmente quedó a apenas tres cuerpos del vencedor”.<sup>125</sup>

*Una historia de la soledad*, de David Vincent,  
se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2022  
en Buenos Aires Print, Sarmiento 459, Lanús, Buenos Aires, Argentina.  
La tirada fue de 3.000 ejemplares.



La soledad es una epidemia de nuestra época? ¿Cuándo y de qué manera comenzó el deseo de desconectarse del mundo? ¿Vivir en la era digital amplía nuestra sociabilidad o nos deja cada vez más solos? La soledad siempre ha tenido un carácter controvertido, entre la capacidad de disfrutar de estar solo y la sospecha y el rechazo que produce la predisposición a estar apartado. A partir de una gran variedad de fuentes históricas y literarias, David Vincent analiza cómo se han comportado las personas que desean el recogimiento en sí mismas y la ausencia de compañía en los últimos tres siglos.

Vincent explora los sucesivos intentos de las autoridades religiosas y las instituciones políticas para gestionar la soledad, llevando a los lectores del monasterio a la celda del prisionero, y describe cómo el crecimiento del secularismo, la urbanización y la prosperidad de la sociedad occidental condujeron al desarrollo de nuevos pasatiempos solitarios al mismo tiempo que hicieron más difíciles las formas tradicionales de comunión solitaria, con Dios y la naturaleza. Dibuja así un camino que va desde el retiro religioso, la meditación y la reclusión en prisiones, pasando por las caminatas, las manualidades, la lectura, los juegos de cartas, hasta las competiciones en solitario y la hiperconectividad presente.

En este recorrido, la experiencia de la soledad tiene una identidad reconocible a lo largo del tiempo: “Las angustias actuales sobre la ‘epidemia de vidas solitarias’ y el destino de las relaciones interpersonales en la cultura digital son reformulaciones de dilemas aparecidos en prosa y verso durante más de dos milenios”.

“Magnífico. Un estudio notablemente versátil.”

TERRY EAGLETON, *The Guardian*

“Un libro extraordinario. David Vincent ha puesto en juego textos que domina luego de cincuenta años de investigación y los ha complementado con poesías, novelas, memorias y autobiografías, y con una deslumbrante variedad de fuentes de todo tipo. [...] Este se convertirá en un libro de referencia sobre este tópico.”

THOMAS LAQUEUR, University of California, Berkeley

“Una historia aguda y elegantemente escrita... Es característico de la percepción de Vincent, que detecta espejos en todas partes.”

*Yorkshire Times*

“Totalmente atrapante.”

*The Sydney Morning Herald*

