

TESIS DOCTORAL

2022



**DOLOR Y TRANSFIGURACIÓN EN EL
PENSAMIENTO DE E. M. CIORAN**

JUAN M.^a DE LAS HERAS NOTARIO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

DIRECTORES DE TESIS:

ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ

CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. Metodología y normas de redacción.....	7
2. Estado actual del tema tratado en la tesis.....	11
CAPÍTULO 1. EL DESGARRO EXISTENCIAL: VIDA, OBRAS E INFLUENCIAS FILOSÓFICAS.....	25
1.1. Odisea del desarraigo.....	27
1.1.1. Rasinari o la Ítaca balcánica.....	27
1.1.2. Sibiu o el palacio de Calipso.....	30
1.1.3. Bucarest y Berlín o entre Escila y Caribdis.....	33
1.1.4. Brazov o los cantos de sirena de la docencia.....	41
1.1.5. París o la nueva Ítaca de la intelectualidad.....	43
1.2. Las influencias del desgarro.....	61
1.2.1. Influencias de la filosofía griega.....	62
1.2.2. Influencias bíblicas y gnósticas.....	66
1.2.3. Influencias vitalistas: Nietzsche y Simmel.....	70
1.2.4. Influencias historicistas: Hegel y Spengler.....	73
1.2.5. Influencias pesimistas: Schopenhauer y Mainländer.....	75
1.2.6. Influencias existencialistas: Kierkegaard.....	81
1.2.7. Influencias de las filosofías orientales.....	87
CAPÍTULO 2. LA METAFÍSICA DEL DOLOR.....	94
2.1. La conciencia y el dolor.....	94
2.2. La dialéctica dolorosa de la existencia.....	106
2.3. Misticismo y dolor.....	118
2.4. Escepticismo y dolor.....	131
2.5. Dolor y Eterno Presente.....	142

2.6. Fenomenología del dolor.....	151
2.6.1. La melancolía.....	153
2.6.2. La tristeza.....	155
2.6.3. La soledad.....	157
2.6.4. El sentimiento de la muerte.....	158
CAPÍTULO 3. LAS TENTACIONES DE LA EXISTENCIA.....	164
3.1. La tentación del conocimiento.....	164
3.2. La tentación de la política.....	179
3.3. La tentación del amor.....	195
3.4. La tentación de la fe o la seducción de la santidad.....	209
3.5. La tentación de la renuncia.....	216
3.6. La tentación del suicidio.....	224
3.7. La tentación de la gloria.....	231
CAPÍTULO 4. LA TRANSFIGURACIÓN DEL SUFRIMIENTO.....	239
4.1. El itinerario de la Liberación.....	239
4.2. La salvación en la música.....	253
4.3. La escritura como terapéutica de la exteriorización.....	261
4.4. La ironía como fórmula de adaptación a la existencia.....	272
4.5. La terapéutica del desapego.....	284
4.6. La purga de la conciencia y la experiencia del vacío.....	294
CAPÍTULO 5. HISTORIA Y TRANSFIGURACIÓN.....	303
5.1. La caída en el tiempo y el origen de la historia.....	303
5.2. El historicismo de la Transfiguración.....	310
5.3. La transfiguración del joven Cioran.....	323
5.4. La lógica del proceso histórico.....	331
5.5. El fin de las utopías.....	343
5.6. La Transfiguración de la Historia o la caída del tiempo.....	357
5.7. El último hombre o el hombre transfigurado.....	361

CONCLUSIONES.....	372
1. Influencias de la conciencia desgarrada.....	372
2. La metafísica del dolor como fundamento de la conciencia desgarrada.....	375
3. Hacia una superación de la conciencia desgarrada.....	378
4. El fin de la historia y la conciencia transfigurada.....	380
APORTACIONES ORIGINALES DE LA TESIS.....	383
SUGERENCIAS PARA FUTUROS DESARROLLOS.....	389
BIBLIOGRAFÍA.....	390
1. Obra rumana de Cioran.....	390
2. Obra francesa de Cioran.....	391
3. Recopilaciones, conversaciones, cuadernos y obras inéditas de Cioran.....	392
4. Estudios sobre la obra de Cioran.....	393
5. Obras consultadas de otros autores.....	395

INTRODUCCIÓN

Presento en estas páginas un trabajo de investigación que, en principio, fue iniciado con grandes aspiraciones, pero a medida que la tesis ha ido fraguando, muchas de ellas han ido quedando en el camino, pues nuestra condición de seres finitos limita nuestras fuerzas físicas, psicológicas e intelectuales. Toda investigación es la expresión de un interés científico, filosófico o de cualquier otra índole que pretende satisfacer los deseos del investigador. En mi caso, el interés por realizar una tesis sobre Cioran es más bien un gesto de agradecimiento hacia el filósofo que me introdujo en el estudio de la filosofía, tras su muerte. Era un miércoles, 21 de junio de 1995, como cada mañana me acercaba al quiosco del barrio a comprar el periódico, después de leer las noticias de actualidad eché una ojeada a la sección cultural, sentí curiosidad por el titular que anunciaba el fallecimiento de un filósofo hasta entonces desconocido para mí: Emil Cioran, el filósofo de la desesperanza y el fracaso, muere en París a los 84 años. Leí la noticia sin darle demasiada importancia, al fin y al cabo, ¿quién era este señor? Cuatro días después, hojeando los suplementos dominicales Babelia de El País y la Esfera de El Mundo me encontré con unos fragmentos de Cioran que impactaron en mi espíritu, quedé fuertemente impresionado, fascinado, seducido, no sólo por la belleza del estilo, también por el contenido de aquellas líneas que produjeron un fuerte temblor en mi pensamiento. Días después frecuenté diversas librerías de Madrid buscando ávidamente alguna obra de Cioran, me costó encontrar alguna, invirtiendo varios días de farragosa búsqueda, pues en aquellos días Internet aún no había entrado en los domicilios, hasta que por fin cayó en mis manos *La caída en el Tiempo*, libro que devoré con gran entusiasmo. Los efectos de aquella lectura no tardaron en aparecer. En octubre del mismo año iniciaba mis estudios de Filosofía en la facultad de Filosofía de la UNED. Mi atracción por Cioran fue un amor a primera vista.

A lo largo de la vida Cioran cultivó una imagen de pensador solitario e independiente, alejado de las instituciones académicas y los debates filosóficos, algo que resulta difícil de encontrar en el resto de los pensadores contemporáneos, más

preocupados por la institucionalización de la cultura o por imponer su presencia en los círculos académicos y en los medios de comunicación de masas. Su obra se caracteriza por la ausencia de la trabazón que le es propia a los sistemas filosóficos, a pesar de que en su juventud fue un ferviente creyente en ellos. Aunque él no se consideraba un filósofo, su despertar a la conciencia coincidió con el culto fanático a la filosofía. Más tarde, con el transcurrir de los años, su obra fue desarrollándose en contra de toda forma de sistema, en cualquiera de los ámbitos que tratase; de tal manera que muy bien podría llevar el subtítulo, como a él le gustaba decir, “Del Anti-sistema”¹. Su pensamiento es el producto de la lucidez, de los instantes líricos, las inspiraciones geniales y los arrebatos obsesivos, más propios de intensos sentimientos que de reflexiones minuciosas; lo cual, a su vez, explica la adopción del aforismo y el fragmento como forma de expresión. Cioran practica una literatura que respira expresiones aireadas de reflexiones detalladas, en las cuales ofrece, reiteradamente, la conclusión de sus cavilaciones, la cosecha de días y noches insomnes de meditación o, simplemente, de accesos momentáneos de lucidez. Solo muestra el resultado de sus reflexiones, nunca las premisas implícitas ni el itinerario deductivo; pues desarrolla un pensamiento discontinuo, de realidades instantáneas, en el que se expresan verdades de experiencia que, en su opinión, no necesitan ser probadas².

La escasez de estudios académicos dedicados a la obra de Cioran, unido a un cierto sentimiento de fascinación por el contenido de sus expresiones, ha servido de acicate en la elección del tema del dolor en el presente trabajo de investigación. La finalidad de éste va a consistir en introducir al lector en la temática del dolor, la historia y la transfiguración que tanto impregnó las páginas de sus libros. Dolor que, dado la gran relevancia que presenta en su pensamiento, implica la vida con la irrupción del espíritu en la materia consciente. Por tanto, realizaré un recorrido por sus más exacerbadas obsesiones: el sufrimiento, la vida, la muerte, la nada, el éxtasis temporal,

1 Carta de Emil Cioran a Fernando Savater utilizada en su tesis doctoral como prueba de la existencia de nuestro filósofo. Recogida en Savater, F., *Ensayo sobre Cioran*, Espasa, Madrid, 2002, p. 18.

2 Conversación de Emil Cioran con Léo Gillet, celebrada el 1 de febrero de 1982 en la Casa Descartes de Ámsterdam. Recogido en el volumen Cioran, E.M., *Conversaciones*, Tusquets, Barcelona, 1996, p. 62.

el fin de la historia, la transfiguración y el eterno presente, intentando establecer con el autor un diálogo directo a través de sus textos más relevantes.

1. Metodología y normas de redacción de la tesis

El presente trabajo de investigación se inicia bajo el presupuesto de un compromiso entre la originariedad, el relato que reconstruyo desde mi libertad y mi comprensión del mundo, y la finitud que me es propia en calidad de existente. En esta dialéctica entre originariedad y finitud he intentado evitar, en la medida de mis fuerzas, los peligros del neófito en la investigación filosófica, me refiero a la pretensión de reconstruir un discurso de la totalidad, el querer abarcarlo todo sin tener en cuenta que la totalidad es inabarcable. En este sentido mi investigación se ha centrado en la temática del dolor, la transfiguración del dolor y la transfiguración de la historia con la finalidad de adquirir una formación introductoria en la filosofía de Cioran. Pero ser consciente de nuestras limitaciones no significa que no debamos pensar desde sí la totalidad. Estamos obligados a pensar la totalidad desde una presencia situada en lo originario. Nuestro pensar ha de ser un pensar situado. «Por eso intentamos indagar la totalidad, para resituarnos y evitar así las ilusiones propias de nuestra situación, aquellas que surgen cuando totalizamos sus condiciones específicas, cuando confundimos lo empírico con lo transcendental»³, nos dice el profesor Jacinto Rivera de Rosales. Nuestro pensar situado ha de iniciarse a través de un diálogo, un pensar situado en una tradición cultural. Por tanto, mi originariedad ha de situarse en un ámbito intersubjetivo, histórico-cultural, en el que intervienen otros estudiosos, tanto de los temas tratados en esta tesis, como de la filosofía de Cioran. Mi investigación, como cualquier otra, parte de una noción previa, cuya comprensión reflexiona sobre sí misma, se abre y revisa sobre un horizonte hermenéutico que va ampliándose a medida que avanza y crece en un proceso de diálogo con los textos de Cioran y los estudios de otros autores sobre la filosofía cioraniana.

3 Rivera de Rosales, J., “Cuestiones metodológicas en la investigación filosófica” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, II*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pp. 9-52.

He estructurado la tesis en cinco capítulos. El capítulo 1, “El desgarrar existencial. Vida, obras e influencias filosóficas” es un capítulo introductorio de carácter biográfico que intenta mostrar al lector el contexto acontecimental en el que se produjo la forja de nuestro filósofo y las influencias filosóficas de las que se nutrió para la producción de su obra. Cioran es un autor con innumerables influencias, pues toda su vida fue dedicada a la lectura y la escritura. Las fuentes de las que bebió son innumerables, lo que me ha llevado a realizar un estudio selectivo y limitado de las fuentes de influencia más relevantes que se desprenden de sus escritos, pues para exponer todas las influencias sería necesario dedicar una tesis entera en exclusiva. Por tanto, desde la dialéctica de la originariedad y la finitud, sin poder abarcar la totalidad por una carencia de energía y tiempo, me he visto conminado a realizar un estudio más humilde que abarca las influencias de la filosofía griega, cínicos, estoicos y escépticos, influencias bíblicas y gnósticas, el vitalismo de Nietzsche y Simmel, el historicismo de Hegel y Spengler, el pesimismo de Schopenhauer y Mainländer, el existencialismo de Kierkegaard y las filosofías orientales.

En el capítulo 2, “La Metafísica del Dolor”, entramos de lleno en la filosofía cioraniana del dolor, en la dialéctica dolorosa de la existencia, en el nexo entre la conciencia y el dolor y sus implicaciones, a través de un diálogo con los textos de Cioran, Schopenhauer y las tesis de F. Savater y J. Marín. Así mismo, establezco las implicaciones de una actitud mística y escéptica frente al dolor, el eterno presente exento de sufrimiento y el análisis de una fenomenología del dolor a través de los estados depresivos de la melancolía, la tristeza, la soledad y el sentimiento de la muerte.

En el capítulo 3, “Las tentaciones de la existencia” continúo la exposición de la filosofía cioraniana a través de las tentaciones a las que se vio enfrentado nuestro filósofo en su itinerario intelectual. En la tentación del conocimiento analizo las implicaciones entre el dolor y el conocimiento a través de una teoría fisiológica del conocimiento y la lógica de la ley de la descomposición. La caída de Cioran en la tentación de la política en la década de los años treinta es una etapa extraña en su itinerario intelectual, resultado de un vitalismo exacerbado de juventud, que analizo a través de su obra más polémica, *Transfiguration de la Roumanie*. La tentación del amor es una de las tentaciones sobre la que el joven Cioran reflexiona en sus primeros libros.

La relación antinómica entre el amor y el conocimiento sitúa a Cioran en un pensamiento enfrentado a la teoría platónica-paulina del amor que desemboca en una lucha frenética entre Eros y Logos. La tentación de la fe o la seducción de la santidad es una tentación extraña en una época en la que Cioran se encontraba inmerso en el vitalismo de la desesperación. Quizás fue la desesperación y la ausencia de fe lo que le indujo a establecer devaneos con los grandes místicos; pues era realmente la mística lo que más le fascinaba. Sea como fuere, Cioran es consciente de que, como nos ha mostrado el psicoanálisis o la revelación esencial, la fe no es más que el grito angustiado del hombre que no es capaz de soportar la finitud. En la tentación de la renuncia y el suicidio realizo un análisis de los aspectos positivos del pensamiento de Cioran sobre la renuncia y la idea del suicidio. Finalmente, el capítulo termina con un análisis de la tentación de la gloria, la tentación más arraigada en el hombre, verdadero acicate de la actividad humana y motor de la historia.

En el capítulo 4, “La transfiguración del sufrimiento” he intentado abrir camino y desbrozar el itinerario de la liberación del sufrimiento que se esconde tras el laberinto de la fatalidad de los textos cioranianos. La primera impresión que capta nuestro espíritu tras la lectura de los textos de Cioran es la de un enconado pesimismo, una visión aciaga de la existencia que desemboca en un desesperado grito de angustia frente a un mundo sin esperanza. Sin embargo, si profundizamos en su pensamiento, llegamos a vislumbrar, tras la máscara del pesimismo, un resquicio de esperanza, una pequeña luz al final del túnel que nos hace ver los aspectos positivos de su filosofía. No pretendo refutar el rostro pesimista de la filosofía cioraniana, pues es más que evidente la representación negativa que Cioran tiene de la existencia, sino hacer brillar las pequeñas luces de esperanza que se esconden detrás de tan aciaga representación. El vitalismo heredado de Simmel va a marcar, de por vida, a la filosofía cioraniana. Desde esta perspectiva, he establecido el itinerario de la liberación, una vía de salvación que se desprende de una lectura atenta de los textos cioranianos, con el fin de erigir una senda de transfiguración del sufrimiento que permita ofrecer serenidad en un mundo de angustia. La música, la escritura, la actitud irónica, el desapego y la experiencia del vacío son las diferentes etapas del sendero de la liberación. A través de la música de Bach, Mozart, Beethoven y Wagner, Cioran ve una vía de salvación con la que

transfigurar las lágrimas en sonrisas. La escritura es concebida como una terapéutica, un fármaco con el que exteriorizar las miasmas internas del espíritu; en este sentido, he tratado de presentar la concepción cioraniana de la escritura desde una perspectiva ambivalente, estableciendo un diálogo con la deconstrucción de Derrida. La actitud irónica frente a la vida, como una etapa en el itinerario de la liberación, es presentada a través de un diálogo con la ideología estética de Paul de Man, mientras que el desapego y la experiencia del vacío son presentados a través de un diálogo con la ontología de Heidegger.

En el capítulo 5, “Historia y Transfiguración” he presentado el núcleo central de la filosofía cioraniana, el desgarramiento originario en la esencia del ser, el origen de la historia y la lógica negativa del proceso histórico, a través de un diálogo con el maquinismo deseante del Anti-Edipo y la idea de la historia de Collingwood, asimismo presento un análisis del historicismo de la Transfiguración, única obra en la que Cioran se muestra solidario con la existencia, para presentar después el fin de las utopías sociales y un análisis del pensamiento utópico de Cioran aplicando las categorías utópicas del pensamiento de Karl Mannheim. El capítulo termina con la posibilidad futura de una segunda caída del hombre, la caída del tiempo y la transfiguración de la naturaleza humana que hará posible el fin de la historia y el último hombre.

Para finalizar estas normas he de añadir que para la redacción de esta tesis he trabajado con los libros de Cioran, en lengua francesa, publicados por la editorial Gallimard. Gallimard ha publicado la obra que Cioran escribió en francés y también ha traducido al francés la obra rumana de Cioran. También me he apoyado en las ediciones castellanas de los libros de Cioran, excepto en la *Transfiguration de la Roumanie*, que al no existir ninguna publicación en nuestra lengua he traducido las citas directamente de la edición francesa. En las notas a pie de página hago referencia a las citas de la edición francesa, seguidas de la edición castellana.

2. Estado actual del tema tratado en la tesis.

En el momento actual hay varios ensayos publicados y tesis doctorales, algunas publicadas y otras inéditas, sobre la obra de Cioran. Los estudios actuales sobre la filosofía cioraniana son escasos y limitados a análisis, más o menos generales, de la obra de conjunto de Cioran. En este apartado voy a hacer una exégesis de los estudios más relevantes relacionados con el tema del dolor en el pensamiento de Cioran por orden cronológico de aparición.

El primer estudio publicado dedicado al pensamiento de Cioran fue realizado por Susan Sontag en 1967⁴. Aunque Sontag realiza un análisis limitado a una única obra de Cioran (*La tentación de existir*), debemos tener en cuenta su estudio por la riqueza de sus indagaciones. En primer lugar, realiza una pequeña síntesis de la evolución de las formas del pensar filosófico, desde el mito hasta el pensamiento postfilosófico, también denominado pensamiento postmoderno, aunque el término postmodernidad no es mencionado por Sontag en su estudio debido a la fecha temprana de su redacción. Aunque en Cioran existen algunos de los presupuestos del pensamiento postmoderno, tales como el quebrantamiento del concepto tradicional de verdad y la muerte de la metafísica tradicional, el suyo es un pensar que trasciende las propias formas postmodernas del quehacer filosófico, pues niega la posibilidad siquiera de tales conceptos. Si el punto de partida de la postmoderna tradición del discurso reflexivo se encuentra en la conciencia de que se han roto las formas tradicionales del discurso filosófico, Cioran se sitúa de lleno en ella al adoptar un sistema de argumentación fragmentario y, esencialmente, aforístico, donde las ideas combaten entre ellas. Tal combate es la consecuencia de un pensar sintonizado con los impulsos fisiológicos no refrenados del cuerpo. En este sentido, afirma Sontag: «el pensar se vuelve confesional, exorcístico: un inventario de las exacerbaciones más personales del pensar»⁵. En el pensamiento de Cioran, el pensador desempeña tanto el papel de agresor como el de

4 El artículo publicado por Susan Sontag en el año 1967, “Penser contre soi: Reflexiones sobre Cioran”, está recogido en *Estilos radicales*, Muchnik Editores, Barcelona, 1984.

5 *Ibid.*, p. 91.

víctima, pues al abreviar en los estados imposibles del ser, padece el sufrimiento ocasionado por la ausencia de un suelo estable por el que caminar. Así, la argumentación destructora de fundamentos que adopta Cioran se puede describir como un entramado de proposiciones aniquiladoras de las razones que nos impulsan a la acción. Por tanto, podemos afirmar que el pensamiento de Cioran se alinea en el bando de los críticos de la Modernidad. Desde el punto de vista político, Sontag posiciona a Cioran dentro de las corrientes conservadoras del momento, para más adelante matizar sus observaciones: «La posición de Cioran no es genuinamente conservadora en el sentido moderno del término porque la suya es, sobre todo, una actitud aristocrática»⁶. Pues bien, a mi modo de ver, ni lo uno ni lo otro. La negativa de Cioran a afiliarse a cualquier clase de revolución o ideología constituye, más bien, un principio filosófico y no el intento reaccionario de conservar el orden establecido. Cioran piensa que la acción, irremisiblemente, se vuelve contra el hombre, pues es portadora de dolor. También es dudosa la pretendida actitud aristocrática que Sontag observa en Cioran, pues la crítica cioraniana a los valores de la Ilustración en nada implica un querer renacer los antiguos valores premodernos, su reivindicación es la negación de todo sistema de valores. Finalmente, la comparación del nihilismo cioraniano con el nihilismo de Nietzsche desemboca en la asunción de una ausencia en el pensamiento de Cioran: el esfuerzo titánico por superar el dogma de la negación. Si Nietzsche practicó el pensar contra sí mismo no fue para abandonarse en la negatividad, sino para reivindicar una vía alternativa afirmadora de la vida capaz de trascender las antiguas formas de la moral. Si catalogamos a Nietzsche como el máximo representante del nihilismo metafísico, en igual medida podemos catalogar a Cioran, piensa Sontag, dentro de la corriente nihilista de la vitalidad.

Fernando Savater escribe en el año 1973 un maravilloso *Ensayo sobre Cioran*, primera tesis doctoral presentada en España. Savater realiza un análisis de la obra francesa de Cioran publicada hasta el momento en el que redacta el ensayo. La lucidez, la revelación esencial, la historia, el amor y la muerte son los temas tratados en el ensayo. La tarea corrosiva de la lucidez es analizada, en contraposición a la pedagogía,

6 *Ibid.*, p. 100.

como la causa del desengaño y el despertar. Una mística del escepticismo, sin fe ni esperanza que, despojada de toda creencia, vislumbra la vacuidad e inanidad de la existencia. Savater realiza un espléndido análisis de la revelación esencial, acto de lucidez por excelencia que nos aleja de los discursos fundadores de la realidad con la finalidad de revelarnos el vacío, la inanidad, insustancialidad y ausencia de fundamentos de todo lo real.

La historia es analizada y presentada como el resultado de una enfermedad ontológica del tiempo. Un tiempo malogrado por la acción creadora de un aciago demiurgo que ha transferido al hombre la incapacidad para la inacción, lo que ha dado lugar a la historia dolorosa del hombre, una historia imposible, incompatible con un futuro de progreso y libertad. Ninguna armonía futura puede expiar el dolor acumulado en los escombros del pasado. La única esperanza que se puede esperar de la historia es la muerte, el cese y la calma. El amor es analizado como un subterfugio ilusorio con el que combatir el hastío, la soledad y el vacío de la existencia. Por último, Savater realiza un análisis sobre el suicidio, las razones para seguir existiendo y las razones para cesar, equilibrio de fuerzas inestable en el que el incremento del dolor puede inclinar la balanza hacia el suicidio. Sólo la lucidez que revela la dolorosa impracticabilidad tanto del ser como de la nada es fuente de serenidad, pues pensar el suicidio como una solución a nuestro alcance es una idea tranquilizadora.

Sylvie Jaudeau publica en el año 1990 el ensayo *Cioran ou le dernier homme*. Un estudio en el que posiciona a Cioran como un emigrado de la historia y de la eternidad, un emigrado metafísico forzado hacia la gnosis. Un escéptico moderno que, atormentado por la nostalgia del paraíso perdido, el tiempo originario y la inocencia primordial, no puede vivir el pirronismo más que de forma trágica. Condenado a la perpetua lucidez, Cioran no sucumbe a la tentación de la plenitud del ser ni al vacío de la nada. Dividido entre la tentación de existir y la seducción del aniquilamiento, no le queda más que la vergüenza de una impostura, resultado de un escepticismo dogmático en el que la duda es practicada hasta extraer sus últimas consecuencias. Una impostura apologética de la frivolidad, concebida como un arte, el arte de gozar de la inutilidad de la vida, de contemplar de manera elegante la inanidad de las cosas y adoptar un estilo de vida contemplativo. En este ensayo, Jaudeau extrae las consecuencias del pensamiento

cioraniano de la historia, la causalidad histórica, un mecanismo ciego de degradación del ser y crecimiento del dolor. Asimismo, realiza un análisis del fin de la historia y el advenimiento de un nuevo hombre liberado de las ficciones del hombre histórico y dotado de una nueva sabiduría, la revelación del vacío. Finalmente, realiza un acertado análisis de la influencia del budismo en la idea de la lucidez, la función terapéutica de la escritura y la función redentora de la música.

Joan M. Marín, en el año 1990, presenta su tesis doctoral en la Universidad de Valencia sobre el pensamiento de Cioran. Tesis que, años más tarde, dará lugar a la publicación del ensayo *Cioran o el laberinto de la fatalidad*. En este libro, el autor realiza un bosquejo del paisaje de la fatalidad, verdadero escenario en el que se desarrolla la filosofía de Cioran. Si la existencia carece de los atributos del ser entonces no es más que un accidente innecesario sin sentido alguno, cuya aparición no puede ser más que un acontecimiento azaroso. Sin embargo, a pesar de la carencia de sentido, los seres se aferran a ella con el único motivo de perpetuar la especie. Sometidos a la tiranía de la vida a través del mecanismo infalible de la acción y del deseo, los seres proyectan a sus vidas un sentido ilusorio. La vida ejerce su tiranía sobre el yo, báculo frágil, pero, a la vez, vigoroso sobre el que se apoya nuestra existencia. Sólo asentimos a nuestras verdades, a nuestros deseos y a nuestros dolores. Nuestro yo es el centro del universo sobre el que giran los demás seres, sin percatarnos de la condición ínfima de nuestro yo y de la condición efímera de nuestra existencia. La muerte y el dolor son los problemas fundamentales de la existencia. Nos apegamos a la vida con el objetivo de saciar nuestra sed de inmortalidad, pero, a pesar de ello, la sed persiste sin darnos cuenta de que la inmortalidad no es sólo inalcanzable, sino que, además es insoportable. Si la esencia de la vida es sufrimiento y nosotros somos seres incapaces de soportar el dolor, entonces una existencia eterna sería inasumible para una conciencia sana. Pero la desesperación en la que cae la conciencia no es el hecho en sí de sufrir, sino saber que se sufre de manera gratuita, sin sentido alguno, en base a una fatalidad de la existencia y a la lógica que dirige su desarrollo. Una lógica que dirige los hilos de un proceso de degradación de la vida, desde la primera célula orgánica hasta la aparición del hombre, que nos sumerge en la fatalidad de una existencia de irrefrenable dolor.

La ausencia de alegría en una existencia injustificada bien pudiera dirigir a la conciencia hacia una vida de renuncia, de ascetismo religioso, de negación a procrear o, en última instancia, hacia el suicidio. Lamentablemente, la renuncia es impracticable, pues los deseos de la voluntad son indesarraigables; el desapego, el suicidio y la negativa a procrear, por su parte, operan en contra de nuestros instintos. Así, todo subterfugio frente a la existencia no es más que un espejismo en el laberinto de la fatalidad. Nos desenvolvemos en el laberinto a través de un pensamiento fisiológico, de momentos únicos. Conciencia y dolor son elementos inseparables. La conciencia adquiere conocimiento a través de la sensación, de ahí procede el carácter fisiológico del pensamiento, de la radical dependencia del estado general del cuerpo y los estados anímicos. Esta gnoseología conduce a Cioran por los senderos de una estética de la fatalidad, hacia una aceptación sosegada de la existencia que busca un refugio en la música como consuelo frente al dolor de la vida, en la escritura como alivio y en el estilo como forma de agresión y venganza contra la condición efímera y dolorosa de la existencia.

J.L. Rodríguez García escribe el capítulo “Las claves de Cioran” en *Pliegues de la razón moderna*⁷ en el año 1993. El autor sitúa a Cioran en la trayectoria del pensamiento postilustrado, contribuyendo, entre otros, a uno de los más notables repliegues de la razón moderna. Al alinearse categóricamente en el bando de los críticos de la Ilustración, Cioran se desliza por una tradición, ya iniciada por Schopenhauer y Nietzsche, que produce dos efectos importantes. Por un lado, la Razón como verdad empieza a ser cuestionada y a ser puesta entre paréntesis, una razón que recurre constantemente al recurso de la paradoja y que Cioran utiliza para expresar sus obsesiones más viscerales, desde el lirismo de la expresión hasta su ausencia más gratificante, desde su fascinación por el misticismo hasta la execrable abominación de lo Absoluto, desde la maldición del pensamiento finalista de la utopía hasta la esperanza de alcanzar un glorioso reencuentro con la ipseidad del yo, constitución de un eterno presente soñado. La paradoja se constituye en la esencia de un pensamiento que alude a la deconstrucción de la subjetividad moderna, que hasta el momento se sabía anclada en

7 Rodríguez García, J. L., *Pliegues de la razón moderna: de Descartes a Cioran*, Mira Editorial, Zaragoza, 1993.

la construcción teórica de la idea de Historia, la cual, nos dice el autor, «no puede sostenerse ya sobre el movedizo horizonte de un sujeto en movimiento, que es impermeable a cualquier posible relato y, por ende, que tampoco garantiza la idea de una Humanidad en tanto Sujeto pleno en el desplegarse del Tiempo»⁸. Por tanto, el corolario de una subjetividad debilitada por el movimiento apunta en Cioran, a la urgencia de situarse en la posthistoria, reconocida ya la genealogía ilusoria de la construcción teórica de la idea de Historia.

Por otro lado, el segundo de los efectos teóricos derivados de la crisis de la Razón moderna se refiere al quebrantamiento de la forma expresiva del discurso ilustrado con la aparición del fragmento y el aforismo: «En tal sentido, es reconocido que la fragmentariedad textual representa con majestuosidad la quiebra del sujeto unitario y las convulsiones derivadas de su desconstrucción»⁹. Sin embargo, aunque parezca difícil articular un discurso coherente a partir de la disgregación del yo unitario, en Cioran se vislumbra otra especie de sistematicidad diferente, si no contraria, a la estipulada por la Razón moderna que, como afirma el autor, «no estaría caracterizada por la intrínseca coherencia de las tesis sino por la presencia y consistencia de un interés teórico recurrente»¹⁰. Este interés teórico se deriva de la obsesión permanente en la obra de Cioran de interpretar la Historia como el efecto originado por la caída del hombre en el Tiempo y la consiguiente genealogía de un finalismo social milenarista que niega la esencialidad residente en la ipseidad del yo. Tal interés no es otro sino la invitación a situarse fuera del tiempo, en la no vivencia de la historia, cuya epifanía sitúa Cioran en el deseo prometeico de un glorioso reencuentro con la ipseidad del yo, el cual había sido negado por el pensamiento historicista. Por tanto, el autor concluye que la sistematicidad de la obra de Cioran resulta de la confluencia de dos campos teóricos complementarios: por un lado, el pensamiento sobre la constitución occidental de la idea de Historia y, por otra parte, la idea de la ipseidad del sujeto. La conjunción de

8 *Ibid.*, p. 200.

9 *Ibid.*, p. 201.

10 *Idem.*

ambas líneas de pensamiento dotan de sistematicidad al pensamiento fragmentario de Cioran.

Patrice Bollon publica en el año 1997 *Cioran l'hérétique*, un ensayo en el que desarrolla aspectos fundamentales de la filosofía de las ruinas de Cioran, exponiendo que, más allá de la apariencia fragmentaria, asistemática, descentrada y, a veces, contradictoria de los textos cioranianos, hay una coherencia intrínseca en su filosofía que apunta hacia una visión desencantada del mundo, socavada por un escepticismo cada vez más universal, mutilado por la lucidez y las lecciones de la existencia. Un ensayo en el que nos presenta a Cioran como el ilustre desconocido, un maestro del pesimismo contemporáneo capaz de manejar con destreza el humor y la ironía. Bollon realiza, de manera magistral, un estudio genealógico del itinerario intelectual de la etapa rumana de Cioran, desde el espléndido paraíso perdido de la infancia hasta el segundo nacimiento de Cioran en la lengua francesa. Una etapa de plenitud y excesos, hastío e insomnio, desengaños y revelaciones esenciales, que van a ir forjando una identidad intelectual inconformista con la vida y la cultura de su tiempo. En la segunda parte del ensayo, Bollon expone un breviario de desencantamiento en el que desarrolla la filosofía cioraniana de las ruinas, un pensamiento asistemático, pero coherente, cuyas verdades se diluyen a través de una dialéctica que continuamente pone en jaque a cada verdad que surge, un proceso en el que el intelecto se devora a sí mismo para dar salida a un cúmulo de verdades transitorias. Un universo fundado en un principio permanente, ontológico, de incertidumbre perpetua. Un pensamiento estrangulado, fragmentario, aforístico e inestable, sin conclusión firme, siempre abierto a nuevas verdades que van a ser puestas en tela de juicio a través de un movimiento dialéctico sin fin. Una política de herejía permanente contra las verdades tradicionales que se va a consolidar como un sistema abierto, sin trascendencia, vacío, que se crea a cada instante. Un pensamiento vinculado a la gnosis, a una concepción del mundo surgida bajo la acción conjunta de dos principios contradictorios de sombra y luz, dos potencias antagónicas, el dios malvado y el dios bueno que van a ser los fundamentos del mundo y la historia, una existencia viciada, desde una óptica ontológica, ya en el origen. Dos polos contrarios en los que va a oscilar el pensamiento de Cioran. Exento de todo referente estable, haciendo del cambio y la contradicción su universo, su reflexión, coherente en su

fundamento, se reducirá a una interrogación sin fin. Este pensamiento crítico, herético y cínico en el sentido original del término, llegará a autodestruirse, a vaciarse de toda sustancia. A la crítica violenta del mundo se irá sustituyendo progresivamente una aceptación profundamente desengañada de la existencia. Frente a los ojos de un pesimismo consecuente, el sinsentido verificado de la existencia se va transformar en una razón de vivir, la única que queda. Si suicidarse significa creer en la muerte, en el fin de la vida como solución, el pesimista consumado, que no cree en nada, jamás ejecutará la idea optimista de la muerte como solución.

Una visión del mundo que desemboca en un arte de vivir evolutivo, sin dogmas; una forma de acomodarse en el mundo a través de una ética fundada en la ironía, la reivindicación de la futilidad y la práctica constante de herejía en oposición a los dogmas y, sobre todo, en oposición a sí mismo. La crítica violenta del mundo dará paso en Cioran, como ya hemos indicado, a una aceptación altamente desengañada de la existencia. El gran desencantamiento del mundo producido por una lucidez sin límites se trueca, con un nuevo renacer, en un reencantamiento menor y más quebradizo que va a propiciar una verdadera razón de existir, más sólida que la antigua ilusión. Así, el pensamiento evolutivo de Cioran que comienza con un nihilismo vitalista en su juventud, al no encontrar respuestas a las cuestiones esenciales sino solamente acomodamientos locales y experimentales, se va transformando en un conocimiento ético vivo, una norma de vida, una ética práctica fundada sobre una actitud y un estilo de vida. Es a través de una teología negativa como Cioran retorna, frente a la nefasta clarividencia de la lucidez, a una cierta falsedad salvadora, a una verdadera defensa de la necesidad del engaño con el fin de reacomodarse en la vida. De esta manera, Cioran sustituye el escepticismo dogmático por un escepticismo moderado en nombre de la vida, un arte de saber hasta dónde puede llegar la lucidez sin caer en el nefasto nihilismo. Este arte de saber parar el frenesí de la lucidez es alcanzado por Cioran a través de la ironía, por su ambivalencia consciente que permite conciliar lo inconciliable. La ironía opera en Cioran como el instrumento perfecto de un escepticismo moderado, sólido y sereno que autoriza a extraer todas las consecuencias de la duda sin caer en la radicalización de una aplicación excesivamente rígida de sus principios. El retorno a un cierto grado de ilusión que escapa a todo esfuerzo de

teorización y de sistematización y cuyo conocimiento es adquirido a través de la intuición, el sentimiento y la experiencia de la belleza. Un conocimiento poético que sobrepasa al conocimiento racional a la hora de poner un cierto orden a la existencia, un conocimiento que surge del aquí y del ahora de la vida concreta, con todas sus certezas, incertidumbres, ambivalencias y contradicciones. Un arte de vivir con estilo propio, basado en la medida, la ironía, la estética, y buscando siempre satisfacer las exigencias de la conciencia, de la lucidez y de la independencia del espíritu con la finalidad de edificar una moral libre en un mundo sin dios. Un estilo de vida que permite vivir con belleza el vacío dejado tras él por el gran desencantamiento del mundo lo que, a fin de cuentas, viene a representar un verdadero remedio a la Nada.

José L. Ibáñez Sierra presenta, en el año 1997, su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, una colección de aforismos y fragmentos comentados por el autor. Una reflexión sobre el sinsentido de la vida y las ilusiones generadas por el sentimiento frente a las capacidades del entendimiento. El hombre proyecta un sentido a la vida para hacerla soportable, siente la necesidad del autoengaño, de escapar de la lógica de la lucidez, cuya aprehensión de las cosas pasa por el desengaño y la fractura de todas las cosmovisiones. La lucidez hace despertar del sueño dogmático de las grandes explicaciones, pues es fuente de desengaño al descubrir la esencia del conocimiento del mundo, su inanidad y el vacío inherente. Su posesión resulta incompatible con la existencia, pues descubre la inoperancia de la vida y fomenta el desaliento hacia ella. Se sigue de ello, la concepción de la acción como un vicio portador de ilusiones fundamentales. No hacer nada, no adquirir ningún compromiso social y permanecer al margen de toda praxis política es la máxima que se deriva del desaliento hacia la vida. La lucidez, resultado de una disminución de vitalidad, de una parálisis para la acción, adquiere una dimensión trágica por la carga de sufrimiento que insufla en el ser. El conocimiento, como manera de incapacitarnos para la vida se convierte en una de las más terribles obsesiones, pues el pensar implica sufrir en la misma medida en que sufrir significa meditar sensaciones de dolor. Por tanto, desde la óptica de la decepción, el mundo no merece la pena ser conocido, pues es la unidad de lo extraño lo que busca la ciencia, es decir, las relaciones entre los entes, relaciones que no revelan nada de la esencia de las cosas. Por tanto, el destino final de la

razón es la caída en la duda escéptica, la gran destructora de artificios y apuntalamientos, pues su misión es rechazar todas las afirmaciones y certidumbres de las cosmovisiones construidas por la razón. En la filosofía del pesimismo no tiene cabida la plenitud del ser. Frente al pensamiento tradicional, el ser no es liberación sino encadenamiento, limitación y condena, pues impide al hombre ser él mismo. Desde la perspectiva escéptica, el progreso se ve envuelto en los fragores de la disolución irremediable en la que la nada nos tiende sus brazos. Un caminar al margen del mundo, incluso al margen de sí mismo, es el vagar del escéptico desengañado. Mientras que los demás se precipitan en el ser a través de la temporalidad, el escéptico cae del tiempo, de la participación en el curso vital de la existencia, del bullicio de la acción y el movimiento para caer en un estado de eterno presente. Se observa, pues, en este pensamiento apocalíptico una subversión de los conceptos morales de vicio y virtud; frente a la moral tradicional, que identifica la virtud con el optimismo y la actividad, y el vicio con el pesimismo y la desocupación, el comportamiento virtuoso, desde esta nueva óptica, se transforma en algo execrable. Para la moral de la decepción, sabotear el progreso es el mayor bien que se puede hacer a la Humanidad. Así, pues, la paradoja del escéptico es existir, pero existir al margen de todo: ¿cómo es posible vivir sin mantener relaciones sociales?, sin embargo, esa no es la cuestión que más le preocupa, sino la siguiente: ¿cómo soportarse a sí mismo? No hay solución para estas cuestiones. La soledad es su destino, soledad que, irremediablemente, se vuelve contra uno mismo, convirtiéndose en prisión de la conciencia, pues ya no queda más por hacer que soportarse a sí mismo. La acción ha sido concebida como el presupuesto para la maldad, un mal causante de dolor y sufrimiento. Por tanto, la pasividad es causa de orgullo en la medida en que evita las causas del dolor. Desde esta perspectiva, la política es entendida como un desequilibrio permanente, exasperado, en suma, la maldición por excelencia del compromiso.

Clement Rosset publica en el año 2000 *La fuerza mayor: notas sobre Nietzsche y Cioran* en la que presenta su tesis de afirmación de la vida, la fuerza mayor o alegría de vivir. Al final de la obra, el autor presenta, como contrapartida a la vía afirmadora de la vida un breve análisis de la vía contraria desarrollada por Cioran: la negación o difamación de la existencia. Rosset analiza el mecanismo de la alegría, un mecanismo

afirmativo que tiende a desbordar su objeto causante, pero sin saber precisar concretamente el motivo exacto de su origen. De ahí, Rosset concluye que la alegría es una plenitud que se basta a sí misma, que no tiene necesidad, para existir, de ningún apoyo exterior. La alegría de vivir es la del simple placer que proporciona el mero hecho de existir. Frente a esta vía afirmadora de la existencia, Rosset analiza la vía negadora del pensamiento cioraniano. Se trata de una alternativa negadora de la existencia en la cual el que la milita encuentra serias dificultades para afiliarse a ella, pues le invade el sentimiento de la insignificancia frente a la perennidad de la existencia. El pesimismo que encierra el pensamiento de Cioran concibe la existencia como un agregado, un encuentro innecesario, un producto del azar irrisorio por la situación que ocupa, como un grano de arena en el desierto o una gota de agua en el océano. No obstante, el hombre existe y al existir se encuentra con una nueva paradoja: la de ser algo y a la vez ser insignificante, pues es demasiado pequeño para ser tenido en cuenta. Sin embargo, el punto neurálgico del descontento de Cioran, piensa Rosset, radica en la incapacidad de mostrar interés o amor hacia los seres como consecuencia de la «endebles de toda existencia en su relación con el infinito»¹¹. Esta incapacidad para afiliarse al mundo, a lo bello de la existencia y a la alegría de vivir, hace concebir la vida como un regalo envenenado, un don diabólico acompañado de la crueldad de lo efímero.

Nicole Parfait publica en el año 2001 el ensayo *Cioran ou le défi de l'être*. En este texto, la autora analiza el desgarramiento del yo cioraniano, el drama de la conciencia frente a una vida desgarrada que va a ir forjando una concepción estético-metafísica de la existencia, una simple proyección existencial que va a nutrir toda su obra. Para Cioran, la existencia es el lugar de un desgarramiento original del ser que, ligado a la experiencia del ser sufriente, va a configurar una historia vital plagada de dolor. La obsesión de la muerte y el sinsentido del mundo convierten a la existencia en una imposición dolorosa que no deja de suscitar en Cioran nada más que la provocación y el anatema. La forja de este espíritu subversivo se enfrenta a un trágico dilema, la negación suministrada por la muerte o el desafío del ser. Ambas serán negadas por

11 Rosset, C., *La fuerza mayor: Notas sobre Nietzsche y Cioran*, Acuarela Editorial, Madrid, 2000, p. 122.

Cioran, si bien, para poder continuar viviendo con orgullo, ha de conseguir formarse una identidad. Una tentación del ser que, en sus años de juventud, invadido por el vitalismo de la desesperación, en una explosión fanática de paroxismo demoníaco contra el dolor, se ilusiona por la historia y la política. Ilusiones que no tardarán en ser desenmascaradas. Desengañado de sus locuras de juventud, no le quedará más alivio que el de la escritura. El reto de escribir en francés, una lengua extraña, le va a permitir apropiarse de lo extraño, comprender mejor los mecanismos de la angustia y el frenesí que le habitan para dominar mejor su propia naturaleza. La dolorosa experiencia de la escisión entre la conciencia y la vida impide a Cioran creer en un absoluto, ya sea de origen divino o humano. Este rechazo de todas las verdades intemporales le va a obligar a buscar un principio justificador de la existencia concreta, un principio capaz de permitir instaurar un equilibrio entre las aspiraciones contradictorias del hombre nacidas de la ambivalencia de la conciencia y el dinamismo de la voluntad. Un principio de uso estrictamente personal que, adaptándose a las condiciones de la vida, satisfaga las exigencias intelectuales de la lucidez, las exigencias morales de sinceridad y dignidad y las exigencias estéticas de elegancia y perfección. En definitiva, un arte de vivir, un estilo de vida que hace de la existencia un lugar, más o menos, soportable. Toda su filosofía reposa sobre tres obsesiones. La primera es la nostalgia del paraíso perdido de la infancia, que le va a impulsar toda la vida a buscar la felicidad añorada, a través del éxtasis, la música, el estilo; la segunda es una furia contra sí mismo, nacida de su incapacidad de realizar los delirios de su voluntad de poder y la tercera es un orgullo sin límites que le inspira la ambición de sobrepasar a todos los pensadores que han influido en su pensamiento. Todo el pensamiento de Cioran procede de una visión del mundo fundada en un postulado, en la creencia de que la conciencia sería el resultado de una deficiencia vital. Parfait considera que creer que la vida encuentra su plenitud en el nivel más primitivo no es más que un subterfugio de la conciencia para incitar al espíritu del hombre a escapar de él, ya que eludir el sufrimiento regresando a una vida vegetativa implicaría el sometimiento del Ser. La conciencia, lejos de ser el producto de una falta, es la más alta expresión de la vida, hacia la cual tienden todos los organismos. La conciencia es la cumbre del desarrollo del Ser, ella es el Ser descubriéndose a sí misma. No es la conciencia de sí lo que conduce al sufrimiento, como pretende Cioran,

afirma Parfait, sino al contrario, el pleno ejercicio de la conciencia permite al hombre abordar todo bajo el aspecto de la eternidad. Es la conciencia de sí la que revela que el Ser es el mundo y el hombre su máxima expresión intelectual. No se escapa al sufrimiento haciendo de la conciencia una deficiencia de la vida, sino afirmando lo contrario, aceptando la condición humana y considerando al hombre como un eslabón de la cadena infinita del Ser

Natalia Izquierdo presenta en el año 2003 su tesis doctoral *La dialéctica de la subjetividad en E.M. Cioran* en la Universidad Complutense de Madrid. Un estudio del discurso de Cioran sobre la identidad en el que se analiza la dialéctica de la subjetividad cioraniana apoyándose en el pensamiento sobre la identidad de la ontología de Lévinas. El pensamiento sobre el ser de Cioran es reconstruido en esta investigación en función de las tres etapas con las que Cioran articula su identidad. La primera etapa, el antes del ser o la existencia sin individualidad, el antes de ser sujeto o el afuera del yo, el “il y a” levinasiano como estructura del campo perceptivo y expresión de la posibilidad de ser. La segunda etapa es la del ser como tal, la emergencia de la individualidad, el desgarramiento del ser y la construcción del yo, a través del nacimiento, la aparición de la conciencia y la irrupción del espíritu, la enfermedad, el dolor, la lucidez y la soledad que van a conformar toda una sintomatología de la identidad. Por último, la tercera etapa, la necesidad de trascender el ser y salir de él, la superación de la identidad, el dejar de ser sin perecer, deseo metafísico irresoluble imposible de colmar. La huida hacia un más allá de la existencia a través de la mística, la música y la escritura. El pensamiento de Cioran sobre el ser se materializa como un ideal cuya dialéctica sin resolución es un movimiento permanente, utópico, sin síntesis, que no logra superar la individualidad y trascender el ser.

En el año 2016, Christian G. Santacroce defiende su tesis doctoral *Emil Cioran (1911-1995): Una indicación a la interioridad en el siglo XX*, en la Universidad de Salamanca. Santacroce se sumerge en la filosofía de Cioran con el fin de observar cómo la dimensión interior del ser humano es señalada como la única alternativa verdadera al problema de la existencia. Toda la obra de Cioran constituye en sí misma una gran indicación a esa dimensión interior cuyo máximo exponente lo constituye la mística y la santidad. Santacroce traza un cierto itinerario de fragmentos cioranianos, un recorrido

en el que las líneas de esa indicación se hacen presentes, iluminando el lugar central de la subjetividad donde aflora el sentimiento existencial cioraniano. El autor subraya la presión que el cuerpo ejerce en la génesis de las ideas cioranianas, resaltando cómo el organismo y el temperamento marcan el rumbo de la reflexión en el pensamiento de Cioran. Una reflexión opaca a la conciencia, producto de un malestar constitutivo indeterminado. Lo irracional, por tanto, constituye la fuerza que modula la naturaleza fragmentaria, discontinua y contradictoria de su pensamiento. Un pensamiento modulado por la escritura y el idioma utilizado en la expresión, cuyo estilo intempestivo del rumano es atemperado por la gramática normativa del francés, cuya imposición hace surgir un nuevo modelo de escritura. El problema de la conciencia es analizado como una cuestión originaria en la problemática existencial de Cioran, en su íntima vinculación a la experiencia del dolor y a sus revelaciones. Finalmente, el autor reflexiona sobre la muerte como instancia vital inmanente a la vida, la música y la mística, lugares de máxima tensión, vinculadas tanto a la plenitud extática como al margen revelador de los estados depresivos.

CAPÍTULO 1: EL DESGARRO EXISTENCIAL. VIDA, OBRAS E INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

Cioran ha sido considerado el gran maestro del pesimismo contemporáneo. Su obra constituye un ataque ininterrumpido contra cualquier adhesión a un proceso de búsqueda del sentido de la existencia. Desde sus primeros escritos hasta el final de su obra, Cioran se mantiene en una lucha constante cuyo fin no es otro que la destrucción de ídolos: «Mientras quede un solo Dios *de pie*, la tarea del hombre no se habrá acabado»¹², sentencia en la última página del libro *Aveux et Anathèmes* [*Ese maldito yo*], mensaje que viene a constituir una verdadera declaración de guerra contra todas las creencias y apoyos metafísicos. Sin embargo, este genio del pensamiento pesimista, en contra de las apariencias, no solamente manejaba con destreza en sus escritos el humor y la ironía, sino que también era en la vida cotidiana un hombre alegre y divertido, acomodado en una existencia que, lejos de huir de ella, aceptaba con estoica y, a la vez, cínica resignación. Nada que ver con el clásico pensador sombrío, absorto por la idea del suicidio o con el melancólico romántico que se pasa veladas enteras rumiando la aciaga tristeza del universo. Cioran abordaba todo con infinita distancia y delicadeza, y al mismo tiempo transmutaba su melancolía en risa. La risa y la ironía eran su estilo, su medio de expresión y, a la vez, su terapéutica, el analgésico que hacía soportable su existencia. Los ataques contra el sinsentido de la vida se mezclaban continuamente en él con una curiosidad de existir¹³ y una aceptación sosegada del dolor de la vida y de la nada eternamente presente a su alrededor, que le alejaba radicalmente de toda desesperanza. Pero Cioran no tenía dos caras, una privada, alegre y divertida y otra pública, aciaga y melancólica, sino que, como afirma Patrice Bollon: «Era un ser entero, de carne y hueso, apasionado, pasional, que tenía ideas fijas y se felicitaba, y estaba

12 Cioran, E. M., *Aveux et Anathèmes* en *Œuvres*, Éditions Gallimard, Manchecourt, 1995, p. 1724. Rafael Panizo tradujo al español esta obra con el título *Ese maldito yo*, libro publicado por la editorial Tusquets de Barcelona en 1987. Para la elaboración de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la tercera edición de la traducción castellana, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 198.

13 «Lo que aún me apega a las cosas es una sed heredada de antepasados que llevaron la curiosidad de existir hasta la ignominia». *Ibid.*, p. 1660. Cit. por la trad. castellana, p. 49.

sujeto a veces a terribles accesos de cólera. Pero, al mismo tiempo, su escepticismo representaba para él más que un simple mecanismo intelectual, una verdadera moral práctica de vida que le mostraba siempre, al cabo del tiempo, la inanidad»¹⁴.

A continuación, vamos a analizar las circunstancias que produjeron la forja del carácter personal, intelectual, filosófico y literario de Cioran, desde su más tierna infancia hasta su madurez, la trayectoria del itinerario de desarraigo del paraíso natal de la infancia y el desgarró existencial que esto supuso, lo cual, irremediabilmente, le marcaría para toda la vida. Una odisea que, lejos de obviar, hemos de tener en cuenta si queremos comprender el pensamiento de nuestro filósofo dentro de los límites de un horizonte hermenéutico correctamente contextualizado. A medida que se desarrolla la exposición, los datos biográficos ceden su lugar a un resumen de cada una de las obras que Cioran iba publicando. Asimismo, señalaremos las influencias de otros pensadores que fueron relevantes en el pensamiento de nuestro filósofo, influencias griegas, orientales, gnósticas y bíblicas, así como las influencias modernas de Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Simmel, Spengler y Kierkegaard, entre otras. He considerado importante señalar estas influencias porque, además de ser elementos determinantes en el pensamiento de Cioran y, por tanto, a tener en cuenta, pueden ayudar al lector a contextualizar la filosofía cioraniana y a favorecer la comprensión de su pensamiento dentro de unos límites hermenéuticos adecuados. El objetivo que me propongo es, por tanto, sintetizar las influencias de otros pensadores que he localizado en la obra cioraniana con la finalidad, por una parte, de facilitar al lector dichos enclaves y, por otra, de exponer cómo han llegado a constituirse en factores influyentes para las ideas generales del pensamiento de Cioran y, en particular, los conceptos tratados en esta tesis: el dolor, la muerte, la historia y la transfiguración del sufrimiento originado por el desgarró existencial.

14 Bollon, P., *Cioran l'hérétique*, Éditions Gallimard, Manchecourt, 1997, p.16.

1.1. Odisea del desarraigo

1.1.1. Rasinari o la Ítaca balcánica

Emil Cioran nació el 8 de abril de 1911 en Rasinari, un pequeño pueblo de campesinos, pastores y leñadores situado a doce kilómetros de Sibiu, en Transilvania, fundado por los hunos bajo el reinado de Atila, a principios del siglo V. Emilian, su padre, era el pope ortodoxo del pueblo, encargado de seguir el estado civil y religioso de sus feligreses, además de administrar los asuntos propios de la iglesia, los bienes comunes y la solidaridad entre ellos. Antes de la Gran Guerra, Transilvania era una región perteneciente al imperio austro-húngaro y el pope, debido a su cultura, desempeñaba la función informal de ser el representante oficial de cara a la administración húngara. De esta manera, la iglesia ortodoxa actuaba como una institución intermediaria entre las poblaciones rumanas y los funcionarios de la administración, los cuales no hablaban la lengua rumana. El clero ortodoxo, poseedor de la cultura en el seno de un medio primitivo, formaba entonces la *intelligentsia* de la minoría rumana, esencialmente rural y analfabeta, de Transilvania, Valaquia y Bucovina. Emilian dominaba con soltura cuatro idiomas, el rumano, el húngaro, el alemán y el eslavo, la lengua litúrgica escrita en cirílico; impartía cursos de teología en la facultad de Sibiu y poseía una biblioteca particular bastante amplia, con un gran contenido de obras teológicas y profanas rusas, que le servirían a Emil para introducirse en sus primeras lecturas filosóficas.

La madre de Emil, Elvira Comaniciu, procedía de Venetia de Jos, un pequeño pueblo situado a ciento cuatro kilómetros al este de Rasinari, en el macizo de las Fagaras, entre Sibiu y Brasov. Era hija del notario público del distrito, Gheorghe Comaniciu, barón de Venetia, título concedido por la administración húngara y su política de magiarización de los pueblos transilvanos. Habiendo estudiado en una escuela húngara, los padres de Cioran hablaban perfectamente la lengua húngara, sin embargo, utilizaban el rumano para la educación de sus hijos, fieles a sus raíces transilvanas y al arraigado nacionalismo que imperaba en aquella época. En la primera década del siglo XX, el nacionalismo estaba muy exacerbado en la población rumana,

pues no era un pueblo reconocido por la administración húngara como una nación de pleno derecho, así aquélla era considerada el gendarme húngaro, el terror del pueblo rumano, como relata Cioran en una carta a un amigo lejano:

Nacido más allá de los Cárpatos, usted no podía conocer al gendarme húngaro, terror de mi infancia en Transilvania. Cuando de lejos veía yo a alguno, me entraba un pánico que me hacía huir: él era el extranjero, el enemigo; odiar era odiarlo. Por su culpa yo detestaba a todos los húngaros con una pasión verdaderamente magiar.¹⁵

A pesar del miedo al poder húngaro, la infancia de Emil Cioran en Rasinari se desenvuelve bajo un sentimiento de libertad casi absoluta; al igual que la mayoría de los niños del mundo, los primeros años de la vida de Cioran están marcados por la mayor despreocupación. Considerado su pueblo natal como una especie de “Paraíso terrenal”, deambula todo el día por las calles del pueblo, jugando a orillas del río Caselor, entre las tumbas del cementerio que linda con el huerto de sus padres o en la cima de la colina Coasta Boacii, verdadero símbolo mágico de su feliz infancia¹⁶. Sin embargo, esta felicidad pronto se verá truncada por la expulsión de su paraíso natal, de tal manera que Cioran recordará a lo largo de su vida a su pueblecito como «ese maldito, ese espléndido Rasinari», pues fue allí donde conoció la mayor felicidad de su vida, una felicidad pura, no contaminada por la existencia, una felicidad ahistórica, como una especie de preexistencia, análoga al edén anterior a la “Caída en el tiempo”. El desastroso contraste entre los años de su infancia y los años posteriores explican, según Cioran en conversación con Helga Perz, el pesimismo de su pensamiento:

15 Cioran, E. M., *Histoire et Utopie en Œuvres, op. cit.*, p. 983. Esther Seligson tradujo al español esta obra con el título *Historia y Utopía*, libro publicado por la editorial Tusquets de Barcelona en 1988. Para la elaboración de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la segunda edición de la traducción española de Tusquets Editores, Barcelona, 1995, p. 24 .

16 «Esto es muy importante: no conozco caso de una infancia tan feliz como la mía. Vivía junto a los Cárpatos, jugando libremente en el campo y en la montaña, sin obligaciones ni deberes. Fue una infancia inauditamente feliz, después hablando con la gente, nunca he encontrado nada equivalente. Yo no quería salir nunca de aquel pueblo, no olvidaré jamás el día en que mis padres me hicieron coger un coche para llevarme al liceo en la ciudad. Fue el final de mi sueño, la ruina de mi mundo». Cioran, E. M., *Conversaciones, op. cit.*, p. 18.

Como todas las personas de edad, recuerdo con mucha exactitud mi infancia, pero como algo absolutamente alejado: algo que no es siquiera mi vida, sino otra vida, una vida anterior. Si hubiese tenido una infancia triste, habría sido mucho más optimista en mis ideas, pero siempre he sentido, inconscientemente incluso, ese contraste, esa contradicción, entre mi infancia y todo lo que vino a continuación. Eso me destruyó interiormente en cierto modo.¹⁷

Ese contraste entre la feliz infancia y el desgarramiento posterior acarrearía la exaltación de los estados cognitivos anteriores a la aparición de la conciencia, es decir, en el orden mítico como fase precedente a la irrupción de la historia, en la obra cioraniana. Pero, es en esa feliz etapa de la vida en la que germina la semilla de la melancolía y la tristeza transmitida por su madre¹⁸. Cioran siempre estuvo convencido de que su familia estaba invadida por la tristeza, la angustia y la melancolía, estados negativos heredados que marcarán de por vida el itinerario intelectual de nuestro filósofo en la vertiente pesimista de la existencia, un horizonte de cansancio dominado por la sensación intolerable de llevar una carga permanente. Sin embargo, para que el pensamiento pesimista pudiera surgir era necesario que la vida de Emil comportara una etapa de felicidad que permitiera la exaltación de la «caída» y el desgarramiento existencial. La infancia en Rasinari hasta cumplir los diez años de edad, momento en el que Cioran marchará a Sibiu para continuar los estudios de Bachillerato, se plasmó en la mente de nuestro filósofo como una imagen del edén, ya que a partir de ese momento comienza la odisea del desarraigo caracterizada por un alejamiento permanente de aquellos momentos de plenitud, alejamiento que va a traer consigo el itinerario intelectual de nuestro filósofo.

A finales del verano del año 1921, a los diez años de edad, Cioran es arrancado para siempre de su paraíso natal y llevado a Sibiu; allí es instalado en una pequeña pensión con otros niños de su pueblo con el fin de cursar los estudios de bachillerato en

17 *Ibid.*, p. 29.

18 «Pienso a menudo en mamá, en lo excepcional que era, en su viveza y (¿por qué no?) en su orgullo, pero sobre todo en la deliciosa y venenosa melancolía que nos transmitió a nosotros». Carta de Cioran enviada a su hermano Aurel el día 17 de octubre de 1967. Liiceanu, G., *E. M. Cioran, Itinerarios de una vida*, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2014, p. 15.

el liceo Gheorghe Lazăr. Repetidas veces recordará con melancolía y tristeza el desgarró interior que supuso aquel aciago acontecimiento, como muestra la conversación radiofónica que mantuvo con Michael Jakob en el año 1989:

Nací en Rasinari, un pueblo situado en los Cárpatos, en la montaña, a doce kilómetros de Sibiu-Hermannstadt. Ese pueblo me gustaba muchísimo; tenía diez años cuando lo abandoné para ir al instituto de Sibiu y nunca olvidaré el día o, mejor dicho, la hora en que mi padre me llevó allí. Había alquilado un coche de caballos y yo lloré, lloré todo el tiempo, pues tenía el presentimiento de que se había acabado el paraíso. Aquel pueblo montañoso tenía para mí, de niño, una enorme ventaja: después del desayuno podía desaparecer hasta el mediodía, volvía a casa y, una hora después, desaparecía de nuevo para andar por las montañas. Aquello duró hasta la edad de diez años. Más adelante tuvo otra “ventaja” vivir allí arriba: durante la guerra de 1914, mis padres, como rumanos que eran, fueron deportados por los húngaros y mi hermano, mi hermana y yo nos quedamos con nuestra abuela: en una palabra, ¡que éramos totalmente libres! ¡Fue la época ideal! Me gustaban mucho los campesinos y, más aún que los campesinos, los pastores: sentía como un culto por ellos. Cuando hube de abandonar aquel mundo, tuve el presentimiento de que, para mí, algo se había roto para siempre. Lloraba y lloraba y nunca lo olvidaré.¹⁹

1.1.2. Sibiu o el palacio de Calipso

Arrancado de su tierra natal y del mundo primitivo que representaba Rasinari, perdida la libertad, Cioran se encuentra en Sibiu, ciudad medieval y cosmopolita en la que, antes de la segunda guerra mundial, cohabitaban pacíficamente tres culturas: la alemana, la rumana y la húngara. En Sibiu, con el inicio de los estudios de bachillerato y sus primeras lecturas de los textos filosóficos, Cioran descubre otra concepción del tiempo. Perdido el mundo verdadero, el mundo primitivo «donde todo es posible y nada se actualiza»²⁰, en Sibiu, el adolescente Cioran experimenta una especie de “caída en el

19 Cioran, E.M., *Conversaciones*, pp. 221-222.

20 *Ibid.*, p. 222.

tiempo”, un tiempo fragmentado y discontinuo, limitado por tareas y obligaciones, un tiempo de expectativas y planificaciones temporales. Un tiempo de angustia, exento de plenitud, de instantes efímeros de felicidad disociada, un tiempo adulto y lúcido sometido al desgarró catastrófico que supone el conocimiento revelado por la conciencia: el desgarró existencial, desesperación abstracta, inefable y metafísica del sentimiento inexplicable de pérdida definitiva de la plenitud. La nostalgia por el paraíso perdido no haría sino aumentar el dolor frente a la imposibilidad de retorno.

En el año 1924, el padre de Cioran es ascendido al rango de protopope, consejero de la metrópolis de Sibiu, circunstancia que origina la reunión de toda la familia. Se instalan en una gran casa burguesa cercana a la catedral ortodoxa. Este acontecimiento, lejos de anular la infinita soledad interior de su ser, mitigaría transitoriamente la intensidad del desgarró, cual engañifa de Calipso, un engaño que el mismo Cioran alimentaría con el recurso de la lectura. Un hábito que adquiere en la adolescencia una dimensión de verdadera huida, una forma estupefaciente de deserción frente a la vida. Como un Odiseo desgarrado, atrapado en la isla de Calipso, Cioran pasaba los días sentado frente a los libros, consumiendo su ánimo en añoranzas, suspiros y dolores, clavaba los ojos en el ponto estéril de la existencia y derramaba copiosa nostalgia por el paraíso perdido.

A la edad de quince años empieza a frecuentar asiduamente la biblioteca alemana de la villa y la biblioteca de la asociación transilvana para la literatura y cultura del pueblo rumano donde encuentra una importante colección de grandes obras de filosofía, literatura y política. Ahí empieza a conocer a los grandes pensadores de la Ilustración, Diderot, Voltaire, Rousseau, Locke, Montesquieu. Comienza también a familiarizarse con el pensamiento alemán, Kant, Hegel, Mainländer, Simmel, Nietzsche y, sobre todo, Schopenhauer, por el que sentirá gran admiración. Se entusiasma con la literatura rumana y con el gran poeta Mihai Eminescu, considerado uno de los fundadores del nacionalismo rumano. Tantea a los novelistas franceses, Balzac, Flaubert, Proust, Barrès. Pero, sobre todo, se sumerge en la obra de Dostoievski, en especial en los libros *Los Demonios*, *Los hermanos Karamazov*, *Memorias del subsuelo*, obras que releerá a lo largo de la vida y que ejercerán una gran influencia en su visión de la vida y su concepción del mundo, la mística y la política. Influencias que

van a manifestarse en toda su obra. No podía ser de otra manera, pues Cioran nunca dejará de considerar a Dostoievski como el autor más grande de todos los tiempos, a la vez maestro, novelista, filósofo y místico; en una palabra, el escritor por excelencia.

En la adolescencia, es tanta la influencia que recibe de *Los Demonios* que llega a identificarse, con la aparición de sus primeras crisis de hastío, con el tedio demoníaco de Stavroguine. Cioran presenta estas crisis, causadas por el insomnio que empieza a padecer, como el mayor drama de su existencia:

¿Por qué fue Sibiu una ciudad importante para mí? Porque allí fue donde sufrí el gran drama de mi vida, un drama que duró varios años y me marcó para el resto de mis días. Todo lo que he escrito, todo lo que he pensado, todo lo que he elaborado, todas mis divagaciones se remontan a ese drama. Es que a los veinte años más o menos perdí el sueño y lo considero el mayor drama que pueda ocurrir. Recuerdo que me paseaba horas paseando en plena ciudad: Sibiu es una ciudad muy hermosa, una ciudad alemana que data de la Edad Media. Con que salía a la media noche y me paseaba, sencillamente, por las calles, sólo había algunas putas y yo en una ciudad vacía, el silencio total: la provincia. Pasaba horas vagabundeando por la ciudad, como un fantasma, y todo lo que he escrito posteriormente fue elaborado durante aquellas noches [...]. Así, pues, aquellas noches de Sibiu fueron el origen de mi visión del mundo.²¹

La ausencia de la discontinuidad entre los días que ocasiona el insomnio va a provocar una influencia de carácter negativo en el pensamiento que, sumada a la carga de tristeza, angustia y melancolía heredada de la familia, va a conformar una visión pesimista del mundo. La dilatación del tiempo experimentada en las noches de insomnio hace mella en el pensamiento. El tiempo ralentizado, en permanente continuidad y exento de novedad, va a corromper el sentido de progreso y, a la vez, va a fomentar un sentimiento ahistorico en su visión del mundo y la historia. Cioran no podrá nunca creer que exista un progreso en la Historia, en todo caso, el progreso siempre es negativo en el sentido de que todo se deteriora con el paso del tiempo. Lo que llamamos progreso,

21 *Ibid.*, pp. 222-223.

en realidad es un proceso regresivo de descomposición y aumento de entropía metafísica. Nada nuevo y positivo acontece. La lógica que impera en la Historia es la lógica de lo peor a través de la ley de la descomposición que todo lo corroe. Las ideologías no son más que meros disfraces con los que los hombres se engañan a sí mismos para diferenciarse de los animales. Los hombres permanecen hombres como animales degradados, que tienen la ilusión de haberse liberado de la barbarie del orden natural sin darse cuenta de que son ellos los mayores destructores. Bajo formas legales y pretensiones racionales, los sistemas político-sociales de los que se dotan ejercen la misma barbarie desde el inicio de los tiempos, la misma inhumanidad en todos los conflictos bélicos que caracterizan a la historia. La Historia no es más que la historia de la barbarie, una historia azarosa, sin sentido y sin rumbo. En definitiva, una catástrofe sin fin, alimentada por la política, arte del engaño, máscara irrisoria encargada de disimular e ilusionar a los hombres con su carga de ingenuidad. Las crisis de insomnio van a reforzar, en nuestro filósofo, esa percepción desilusionada del mundo. Lo que incrementará la nostalgia por el paraíso irrecuperable de Rasinari, el resurgimiento del duelo por la inocencia perdida y el sentimiento de una caída infinita, un desgarró existencial que le va a marcar para el resto de su vida:

En todo caso, después de mi pueblo natal y París, Sibiu (Sibiu-Hermannstadt o Nagyszeben, en húngaro) es la ciudad que más amo en el mundo, que más amaba en el mundo. Si la palabra nostalgia tiene un sentido, es, a fin de cuentas, el pesar de haber tenido que abandonar una ciudad como aquella e incluso haber tenido que abandonar mi pueblo. En el fondo, el único mundo verdadero es el mundo primitivo, donde todo es posible y nada se actualiza.²²

1.1.3. Bucarest y Berlín o entre Escila y Caribdis

En el año 1928, a los diecisiete años, Cioran se matricula en la Facultad de Filosofía y Letras de Bucarest. En esa época sus lecturas se convierten en una forma de

22 *Ibid.*, p. 222.

existencia, nuestro filósofo leía todo cuanto caía en sus manos, todos los días durante horas y horas, de la mañana a la noche. Su única actividad era devorar libros, engullir tomos. Profundiza en la filosofía alemana: Kant, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Worringer, Wölfflin, Spengler, Husserl, Heidegger, también Bergson, Chestov y los místicos españoles, rusos y orientales, que van conformando un pensamiento, en el joven Cioran, contrario a los imperativos de la forma y el sistema. A estas alturas, lo único que cuenta son las ideas comprometidas en el plano existencial, lo que vale es la escritura surgida de las tensiones de la vida, las intuiciones de la soledad y las obsesiones orgánicas. El último año de facultad se caracteriza por la adopción de un pensamiento asistemático y anarquista que roza el fanatismo; véase el siguiente fragmento:

Yo estaba contra el rey, lo odiaba con un odio feroz, que se debía a un hecho muy concreto: leía todos los días en la biblioteca frente al palacio real (era bastante pobre) y veía salir, entrar, etcétera, al rey. Acabé concibiendo un odio contra él. En aquella época yo era completamente anarquista, en una palabra, en aquella biblioteca leía a los anarquistas, tenía veintiún años. No era un pensamiento político, sino una rebelión absoluta.²³

Al acabar los estudios de Filosofía, en el mes de junio de 1932, Cioran abandona la filosofía de sistema, entendida como un producto del pensamiento puro. Ese mismo año se matricula en el curso de doctorado, en la especialidad de Psicología, con el fin utilitarista de obtener una beca y poder viajar a Francia, el país considerado por la juventud rumana como la cuna de la intelectualidad. Sin embargo, Cioran nunca tendrá la menor intención de redactar una tesis, pues deja de creer en la filosofía académica para abrazar la filosofía de la vida, la experiencia cotidiana y la búsqueda infinita de sí mismo. A partir de entonces empezará a hablar del yo interior y sus miserias, del yo concreto del escritor, de los poetas, de los moralistas, de los diarios íntimos y de las memorias, en contraposición al yo vacío de los filósofos. Toda su obra va a ser un itinerario contrario a la forma de pensar de los filósofos sistemáticos. Cioran

23 *Ibid.*, p. 101.

no parte de ningún principio abstracto, sino de estados interiores del espíritu que van a dar forma al desarrollo de un pensamiento vitalista, existencial, de carácter fisiológico inspirado por las experiencias particulares de la propia vida cotidiana. En este contexto filosófico verá la luz su primera obra, *Pe culmine disperării* [*Sur les cimes du désespoir*], en 1934, que actuará como una válvula de escape frente a la tensión acumulada por las largas noches de insomnio.²⁴

En el comienzo de la década de 1930, Cioran se considera apolítico, su pensamiento filosófico es vitalista, existencial, preocupado por la condición trágica del hombre en el universo. Con este espíritu publica multitud de artículos²⁵ antes de aparecer sus primeras obras de la etapa rumana. Al mismo tiempo experimenta una fuerte atracción por la filosofía de la historia y de la cultura, influenciado por sus lecturas de Spengler, Stirner y Hegel, que se materializa en numerosos artículos escritos entre 1931 y 1933 en los que habla del declive, agonía y fin de las culturas y la civilización. Sus reflexiones sobre la historia y la cultura le conducen poco a poco a calibrar y juzgar la realidad cultural e histórica de Rumanía. Se enfrenta, pues, a la cuestión rumana y se lamenta por el destino trágico al que están abocadas las pequeñas culturas como la de su país. Pero, mientras la joven generación de intelectuales rumanos reacciona dirigiéndose unos hacia la política de extrema derecha y otros hacia la extrema izquierda, Cioran no reacciona, por ahora, y se mantiene al margen de la

24 «El fenómeno capital, el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua. Durante horas y horas, en aquella época, me paseaba de noche por las calles desiertas o, a veces, por las que frecuentaban las solitarias profesionales, compañeras ideales en los instantes de supremo desánimo. El insomnio es una lucidez vertiginosa que convertiría el paraíso en un lugar de tortura. Todo es preferible a ese despertar permanente, a esa ausencia criminal del olvido. Fue durante esas noches infernales cuando comprendí la inanidad de la filosofía. Las horas de vigilia son, en el fondo, un interminable rechazo del pensamiento por el pensamiento, son la conciencia exasperada por ella misma, una declaración de guerra, un ultimátum que se da el espíritu a sí mismo. Caminar impide rumiar interrogaciones sin respuesta, mientras que en la cama se cavila sobre lo insoluble hasta el vértigo.

En semejante estado de espíritu concebí este libro, el cual fue para mí una especie de liberación, de explosión saludable. De no haberlo escrito, hubiera, sin duda, puesto un término a mis noches». Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 17. Rafael Panizo tradujo al español esta obra con el título *En las cimas de la desesperación*, libro publicado por la editorial Tusquets de Barcelona en 1991. Para la elaboración de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la tercera edición de la traducción española, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, pp. 9-10.

25 Una buena parte de la producción publicista de Cioran durante la década de los años treinta ha sido recogida y publicada recientemente bajo el título *Singurătate și destin* [*Soledad y destino. 1931-1944*], libro publicado por la editorial Hermida Editores de Paracuellos de Jarama en 2019, traducción hecha por Christian Santacroce.

política, juzgándola inconsistente, impura e insuficientemente espiritual: no cree en ninguna doctrina social ni orientación política que pueda salvar el trágico destino de la cultura rumana.

En el mes de noviembre de 1933, Cioran llega a Alemania como becario de la Fundación Humboldt con la convicción de que la democracia es un sistema político definitivamente decadente y enteramente desprestigiado. Este menosprecio por la política se metamorfosea en un entusiasmo activo al observar en Alemania el orden nacional-socialista. El orden político que está transformando la Alemania de Hitler le parece al joven Cioran un nuevo estilo de vida en el que el culto a lo irracional y la exaltación de la vitalidad son los elementos decisivos para propiciar el salto en la historia de las pequeñas culturas. Poco después de haber reprochado a su generación el hecho de haberse implicado en la vida política, se produce la caída del joven Cioran en las fauces de la Escila, una conversión política llevada a cabo por el hechizo que la transformación del orden hitleriano estaba realizando en Alemania. Esta transformación es la que Cioran, preocupado por el caso concreto de Rumanía, desea para su país. La opción política de extrema derecha aparece en Cioran sobre el terreno de un interés espontáneo por la filosofía de la historia y de la cultura. A partir de noviembre de 1933, el proyecto en mente de Cioran va a combinar, en un solo discurso, la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura, la cuestión trágica de la pequeña cultura rumana y la solución política de extrema derecha que deseará para la transfiguración de su país.

Durante su estancia en Berlín, Dresde y Munich, Cioran asiste a las clases de Nicolai Hartmann, crítico de la teoría del espíritu de Hegel y de la teoría del “uno” [*das Man*] de Heidegger, y a las clases de Ludwig Klages, vitalista y crítico de la cultura, del que llegará a decir que es el hombre más completo de todos los que ha conocido hasta el momento. Asiste también a los desfiles militares de Munich y Berlín quedando impregnado del fervor mesiánico que se respira en las calles de la nación alemana. Ese

mesianismo, alimentado por las influencias de la crítica de la racionalidad de Klages²⁶ va a poner al joven Cioran entre la Escila y Caribdis del nazismo.

Entre noviembre de 1933 y agosto de 1934, Cioran escribe varios artículos que son publicados en Rumanía por la revista *Vremea* en los que elogia el orden hitleriano y la nueva Alemania que se está gestando bajo el mandato de Hitler²⁷. Cioran, en su análisis sobre la esencia del alma alemana, plantea de forma general que las culturas de los diferentes pueblos son, en su carácter más profundo, irreconciliables, universos disociados unos de otros. De esta manera, por tanto, las culturas se enfrentan a un choque de civilizaciones. Así sucede con las dos grandes culturas que imperan en Europa, la germánica y la francesa, cuyas visiones del mundo descansan sobre sistemas de valores inconscientes opuestos, incapaces de comprenderse mutuamente entre sí. De esta observación, Cioran se posiciona del lado de la cultura alemana, elogia el papel de Hitler por haber sabido despertar las pulsiones más profundas del pueblo alemán y la esperanza de labrar un destino glorioso para su país²⁸. Sin embargo, Cioran es

26 Klages sostenía que la racionalidad había destruido las pulsiones originarias de la vida y, en lugar de aportar los fundamentos de su desarrollo, hacía al mundo más opaco e inaccesible. Para salir de este estancamiento, los hombres debían retomar el camino de una acción pura, instintiva e irracional; restablecer por medio de una afirmación radical e intransigente de sí y un eros cosmogónico de comunión en aras de alcanzar un destino común. Esta reflexión conllevaba evidentemente implicaciones políticas: las fuerzas oscuras a las que apelaba Klages no podían más que entrar en conflicto con la prudente democracia.

27 En la navidad de 1933, Cioran escribe un largo artículo en la revista *Vremea* sobre el dualismo de las culturas franco-alemana titulado “Alemania y Francia o las ilusiones de la paz” en el que Cioran expresa su admiración por Alemania y el orden hitleriano como máxima expresión del sentido histórico alemán. Así, llega a decir: «Lo que más me gusta de los hitlerianos, es el culto de lo irracional, la exaltación de la vitalidad como tal, la expresión viril de fuerzas, sin espíritu crítico, sin reservas y sin control», «En su culto al Führer, los alemanes han encontrado un sentimiento de seguridad comparable al que confiere el presentimiento, incluso la certidumbre de un destino grandioso». Cioran, E. M., “Germania si Franta sau iluzia strinatatii” en *Vremea*, nº especial de Navidad de 1933. Nota tomada de P. Bollon, *Cioran. L’hérétique*, pp. 102-103.

28 En el mes de julio de 1934 redacta un artículo subtítulo “Hitler en la conciencia alemana”, publicado en *Vremea*, en el que elogia la figura del Führer: «No hay hombre político en el mundo hoy que me inspire más simpatía y admiración que Hitler [...], el mérito de Hitler es haber sabido aniquilar el espíritu crítico de toda una nación [...]. Hitler ha desplegado una pasión de fuego en las luchas políticas e impulsado con un aire mesiánico un conjunto de valores que habían quedado reducidos por el racionalismo democrático al estadio de tópicos y de trivialidades. Todos nosotros tenemos necesidad de mística, porque estamos fatigados de tantas pretendidas verdades sin ardor.» Cioran, “Impresii din München. Hitler in constiinta germana”, en *Vremea*, nº 346, del 15 de julio de 1934. Nota tomada de P. Bollon, *Ibid.*, pp.104-105.

consciente de que el nazismo viene a representar un nuevo estilo de vida que mantiene vínculos orgánicos con el alma germánica, pero que, en última instancia, refleja la mística de una ideología de carácter trágico, radicalmente opuesta a la cultura de la libertad, la igualdad y la fraternidad de Francia y que es susceptible de la infinita tragedia en la que puede desembocar. No obstante, lo que se está agitando en Cioran es la búsqueda de una ideología o de una praxis política que pueda regenerar radicalmente a su país y procurarle un destino. En este sentido, en abril de 1934, Cioran acusa a su país de la miseria, la pasividad y la «cobardía inhumana» que le ha impedido avanzar al ritmo de las grandes culturas. En el artículo “Impresii din München. Hitler in constiinta germana” [“Impresiones de Munich. Hitler en la conciencia alemana”] aparece por primera vez el término de “*schimbarea* [transfiguración]” con el que imagina otra Rumanía, una misión inexcusable para dar sentido al alma rumana y llevar a cabo una completa transfiguración del rostro de Rumanía; y procurarle, con ello, un destino de grandeza. Cioran, entonces, cree ver la solución para su país en el salto histórico que puede llevar a cabo no tanto una dictadura, sino una especie de insurrección pura contraria a la paralizante democracia liberal. Se diría que Cioran ha caído entre las fauces de la Escila y Caribdis ideológicas de la extrema derecha y la extrema izquierda, arrastrado por el odio a una patria sin destino, a un país culturalmente depauperado, que no es más que el resultado de un amor decepcionado. En esta etapa de la vida, la postura ideológica adoptada por Cioran no es más que la expresión vitalista de su visión del mundo.

En el año 1935, Cioran regresa a Rumanía para cumplir con la obligación de realizar el servicio militar y se encuentra con una grave crisis política que no hace más que afirmarle en sus sentimientos antidemocráticos. La democracia en Rumanía, fuertemente desacreditada por no haber resuelto la grave crisis desatada entre los años 1931 y 1932, se disuelve; la unidad del país se resiente y la agitación se instala por todos los rincones del país. En 1933, el gobierno había proclamado el estado de sitio por los altercados producidos en Bucarest por la larga huelga en los talleres de Grivitsa; huelga que trajo consigo la persecución de los comunistas. Esto no hace más que agravar la situación y sumerge al país en un ciclo de represión y terrorismo en las calles. En esta atmósfera de descomposición, la Guardia de Hierro va ganando fuerza entre la

población más desfavorecida hasta convertirse en la tercera fuerza política del país con la obtención de 66 escaños al Parlamento en las elecciones de diciembre de 1937. Siguiendo los resultados de las elecciones, como la constitución autoriza, el rey Carol II apela a los nacionalistas a formar gobierno. La política antisemita llevada a cabo por el nuevo gobierno provoca una reacción en cadena en la comunidad judía. Esta comunidad, gravemente afectada, retira todos sus depósitos de los bancos y organiza un boicot a los productos nacionales, provocando una caída brutal de la Bolsa de Bucarest. El reciente Gobierno salido de las urnas se ve forzado a dimitir tras la grave crisis político-social desencadenada. Solo han bastado 40 días de gobierno para que los nacionalistas Goga y Cuza se vean forzados a dimitir en bloque. El 18 de enero de 1938, el rey Carol II proclama la dictadura. Todos los partidos quedan prohibidos. La constitución de 1923 es anulada y reemplazada por una nueva constitución de inspiración fascista que durará hasta la abdicación de Carol II, el 6 de septiembre de 1940. A partir de entonces, los legionarios de la Guardia de Hierro accederán a la dirección de los asuntos del Estado dirigidos por el general Antonescu. Es el comienzo del Estado Nacional-Legionario, en el que Antonescu recibe los plenos poderes y establece un sistema autoritario dirigido por militares y legionarios con una política antisemita de exclusión y persecución de los judíos en clara sintonía con el régimen de la Alemania nazi y la Italia fascista de Mussolini.

Pero, volvamos al año 1935, año del regreso de Cioran a Rumanía. Cioran regresa a su país contagiado por la idea de que la Historia se realiza con pueblos imbuidos por la mística de un esfuerzo colectivo nacional y con líderes visionarios capaces de «introducir lo absoluto en su respiración diaria». A su juicio, Rumanía es un país mediocre, sin un destino, a causa de una población sin historia y una cultura de la pasividad y la resignación. «La única posibilidad para que Rumanía no sea una aparición efímera es infiltrar el espíritu espartano en un país de pillos, de escépticos y de resignados», escribe Cioran²⁹. Con esta filosofía de la historia y el sentimiento de humillación por pertenecer a un país con un destino histórico menor, Cioran descubre en el movimiento legionario una promesa de transformación de Rumanía. La Guardia de

29 Cioran, E. M., “Hacia otra Rumanía” en *Vremea*, 17 de febrero de 1935. Nota tomada de G. Liiceanu, *E.M.Cioran. Itinerarios de una vida*, p. 43.

Hierro, en armonía con los sentimientos de Cioran, propone la mística del «hombre nuevo», el cual es producto de un sacrificio común destinado a transfigurar el rostro de Rumanía y añadir a su historia una dimensión espiritual con el fin de procurarle un destino de grandeza. Así pues, la metamorfosis radical del pueblo rumano, proclamada por la Guardia de Hierro, se encuentra con la obsesión de Cioran por cambiar el ritmo histórico de Rumanía y elevar su estatus a la cima de las grandes naciones de la Historia.

Pero la proclama de Cioran por las opciones radicales no procede solamente de la obsesión por la transfiguración de su país, sino también de una necesidad interior del espíritu. A estas alturas, el desgarramiento existencial del yo, y la perspectiva de su finitud, es tan intenso que genera una presión interior que amenaza con estallar. La acción opera en el joven Cioran como una válvula de escape, se convierte en olvido del sufrimiento metafísico y en una caída en el tiempo ilusorio de la historia. Un reencuentro con la existencia a través del compromiso político que va a operar como una prescripción terapéutica a fin de solventar la amenaza de hundimiento en la que se encuentra inmerso³⁰. Más adelante, una vez desengañado de las ilusiones temporales de la Historia, denunciará con saña todos los credos e ideologías, al tiempo que lamentará su caída pasajera en las fauces de la Escila de la política a la que señalará como un exceso de juventud. En el año 1937, confesará que el espectáculo del ascenso del nazismo, al que asistió en Alemania, le llegó a trastornar profundamente:

Lo que me pareció alarmante es el carácter de fatalidad, de inexorable colectivo, como si todos los hombres fueran instrumentos de un devenir demoníaco y estuvieran fanatizados hasta la imbecilidad en un claroscuro del presente. Uno cae en el hitlerismo como cae en todas las corrientes de masas con tendencias dictatoriales.³¹

30 En una carta de 31 de marzo de 1935, Cioran dirige a su hermano Aurel una exhortación que parece dirigida en realidad a sí mismo: «Si puedes, deja de lado la vida interior porque, si la vives con medida, no tiene valor y si la vives con exageración, te destruye [...]. La acción como fin en sí mismo es el único medio de reintegración en la vida [...]. La única manera de escapar de la sima de la vida interior es tomando otro camino esencialmente diferente», G. Liiceanu, *E.M.Cioran. Itinerarios de una vida*, p. 45.

31 «En vísperas de la dictadura», en *Vremea*, 21 de febrero de 1937. Nota tomada de G. Liiceanu, *E.M. Cioran. Itinerarios de una vida*, p. 40,

1.1.4. Brasov o los cantos de sirena de la docencia

En el año 1936, después de terminar el servicio militar en Artillería, Cioran acepta el puesto de profesor de filosofía en el liceo Andrei Saguna de Brasov en el que impartirá docencia durante el curso de 1936-1937. Aquella fue una etapa extraña y extremadamente desdichada de la vida de nuestro joven filósofo en la que, pese a su escepticismo consolidado, cede a la tentación de la docencia. Su excesivo pesimismo y el fondo nihilista de su pensamiento hicieron de su práctica docente una verdadera provocación. Su paso por el liceo fue desastroso. No llegó a congeniar con nadie y las discusiones con los alumnos y demás profesores llegaron a ser permanentes³², lo que ocasionó, en base a sus chifladuras³³, que se ganara el apodo de «el demente». Sus clases eran toda una lección de nihilismo provocador en las que la negación adquiría el rango de un absoluto. Las verdades doctrinarias de los sistemas filosóficos, la lógica e incluso las ciencias fueron negadas en sus clases de filosofía³⁴. Esta dinámica hizo de él un profesor atípico, fuera de lo común, un misántropo de la docencia, en el que la aversión hacia el magisterio tradicional, sin llegar a ser patológica, estuvo caracterizada por el exceso.

En el año 1936 escribe *Cartea amăgirilor* [*Le livre des leurre*], una obra de reflexión filosófica en la que trata el tema de la transfiguración del yo a fin de superar

32 «Mi paso por el instituto de Brasov fue en verdad catastrófico, tuve follones con mis alumnos, los profesores, el director [...], en una palabra, con todo el mundo». Cioran, E.M., *Conversaciones*, p. 226.

33 «Me encontraba en Brasov, una ciudad de provincias de Rumanía, y leía a Shakespeare, había decidido no hablar sino de Shakespeare, todos los días me iba a leer a un café. Una vez el profesor de gimnasia se sentó a mi mesa. Le pregunté: “¿quién es usted?”. Y él dijo: “¿No me reconoce? Soy el profesor de gimnasia”. “Pero, ¡cómo! ¿No es usted Shakespeare? Entonces, ¡Váyase!” Y se fue a decir que Cioran se había negado a hablar con él, ¡porque no era Shakespeare! Yo estaba un poco loco, la verdad. Me gustaba el exceso, me habría adherido a cualquier cosa que fuera excesiva, incluso a una secta religiosa depravada». *Ibid.*, p. 103.

34 «Yo era extraordinariamente desdichado. Como profesor, ¡mire lo que hice como profesor! Iba a clase, me quedaba sólo media hora y sólo hacía afirmaciones provocadoras, que desorientaban profundamente a todos mis alumnos. Preguntaba, por ejemplo, a uno de ellos: “¿Por qué razón no podemos decir fenómenos psicológicos, sino que debemos decir fenómenos psíquicos?” El alumno respondía: “Un fenómeno psíquico es instintivo, normal”. Yo decía: “No es verdad, todo lo psíquico es anormal y no sólo lo psíquico, sino también lo lógico”, y llegaba incluso a añadir: “El propio principio de identidad está enfermo”. ¡El estupor en la clase era general!». *Ibid.*, p. 103.

las relatividades ordinarias de la vida y las contaminaciones de la temporalidad a través de la música y la búsqueda de lo absoluto. Es una obra explosiva que refleja el estado de frenesí en el que se encuentra el joven Cioran. El sufrimiento es presentado como síntoma de existencia, la destrucción es elogiada como un principio de creación; y la conciencia, rechazada en provecho de un éxtasis embriagador. La ruptura con la muerte, la salvación a través de la música y la transfiguración del sufrimiento son los grandes temas que reflejan el vitalismo exacerbado en el que se encuentra Cioran durante la redacción de esta obra. Durante esta época, sabrá diferenciar entre el compromiso con el tiempo, derivado de su forma de estar en el mundo, y el pensamiento metafísico. Del compromiso con la temporalidad surgirá *Schimbarea la fata a Romaniei* [*Transfiguration de la Roumanie*] para salvar a su país de un destino mediocre y arrancarle de la comunidad trágica de las pequeñas culturas. A ojos de Cioran, Rumanía padece el mal de las culturas adánicas, estancada en un estado ahistórico y en una forma de vida privada de dinamismo primordial. Entiende que la estructura psíquica rumana está enturbiada por un vicio sustancial. Para solventar el fracaso cultural en el que se encuentra Rumanía, Cioran piensa que el alma rumana ha de vencer sus carencias originales a fin de lograr el impulso necesario para dar el salto histórico. La solución política que adopta para inducir el salto es una dictadura, mezcla de elementos de extrema derecha y de extrema izquierda, una mezcolanza revolucionaria de fuerza y colectivismo nacional. El culto del salto histórico a través de la fuerza le induce a avalar cualquier ideología que permita cumplir sus propósitos.

En el año 1937, antes de su partida hacia París, termina de redactar su cuarta obra en lengua rumana, *Lacrimi si Sfinti* [*De larmes et des saints*], fruto de una crisis religiosa³⁵, de una ruptura interior entre la fe y el pensamiento. Una obra polémica para la mentalidad ortodoxa de la sociedad rumana de la época que levantó una gran

35 «Ese libro fue el desenlace de una crisis que duró siete años, una crisis a base de vigiliat. Por eso he despreciado siempre a la gente que puede dormir, cosa bastante absurda, porque yo tenía un solo deseo: dormir. Sin embargo, comprendí una cosa: ¡las noches blancas son de una importancia capital!» *Ibid.*, p. 225.

indignación³⁶ entre amigos y familiares³⁷. Una obra llena de invectivas contra la fe y, a la vez, un alegato por una pasión mística de un alma escéptica en un mundo sin Dios. Tal es la paradoja existencial en la que se mueve el alma desgarrada de quien, sediento de absoluto, no está capacitado para la fe³⁸. La santidad y la mística son, en esta obra, el emblema de una actitud vital que, a través de las lágrimas, refleja la nostalgia por la pérdida metafísica del paraíso, obsesión que perseguirá a Cioran durante toda su vida.

1.1.5. París o la nueva Ítaca de la intelectualidad

En el año 1937, Cioran llega a París, como becario del Instituto francés de Bucarest, con el pretexto de realizar una tesis doctoral en filosofía sobre el intuicionismo de Bergson. En su declaración de intenciones para la concesión de la beca, Cioran precisaba la dirección de su pretendida investigación académica: conexas las ideas bergsonianas de la intuición con la función gnoseológica del éxtasis en los místicos a fin de desarrollar una hermenéutica de la trascendencia en el acto del conocimiento intuitivo. Con la concesión de la beca, Cioran tendría la oportunidad de una formación intelectual en clara sintonía con el pensamiento que venía desarrollando en sus primeras obras de juventud. Representaba para él la posibilidad de seguir en París los cursos de especialistas de la obra de Bergson como Édouard Le Roy, sucesor de Bergson en la cátedra de filosofía del Collège de Francia o de los estudiosos del misticismo como Henri Delacroix y Jean Baruzi. Cioran se había fijado un programa

36 «El libro se granjeó la unanimidad en contra, lo que más adelante me movió a hacer una tontería, pues, en recuerdo de aquel episodio, suprimí en la versión francesa todas las insolencias que contenía el texto original. Al proceder así, lo vacié de su substancia.» *Ibid.*, p. 184.

37 «Eliade, por ejemplo, escribió un artículo violento contra ese libro. Mis padres se encontraron en una situación muy delicada; mi madre me escribió a París: “comprendo tu libro, etcétera, pero no deberías haberlo publicado hasta después de nuestra muerte, pues has colocado a tu padre en una situación muy difícil y también a mí, que soy presidenta de la Asociación de Mujeres Ortodoxas [...], en la ciudad se burlan de mí”. Y entonces me pidieron que les hiciera el favor de retirar de la circulación ese libro, pero se había publicado sin editor, por lo que no tuvo difusión.» *Ibid.*, p. 224.

38 «Entonces comprendí que yo nunca pertenecería a la raza de los creyentes. No tenía ni tendría nunca la fe. Cosa curiosa, estaba fascinado por Teresa de Ávila. Su fervor ejerce sobre ti tal poder, tal magia, que tienes la impresión de creer, aún cuando no creas.» *Ibid.*, p. 113.

extremadamente ambicioso que, en el fondo, no tenía ninguna intención de cumplir³⁹. No dejaba de ser más que un pretexto para obtener una beca de mil francos mensuales durante tres años y así instalarse plácidamente en París, ciudad considerada por los jóvenes rumanos la cuna del conocimiento. Este acontecimiento será contemplado por Cioran como el regreso a un nuevo paraíso, a la Ítaca de la intelectualidad⁴⁰.

Nada más llegar a París, Cioran se instala en el hotel Marignan, un modesto establecimiento situado en la rue du Sommerard. Al año siguiente se matricula en la Facultad de Letras de la Universidad de París para tener acceso a los comedores universitarios de la Sorbona. En vez de seguir las clases y los cursos de especialización para realizar la tesis se dedicará a recorrer Francia en bicicleta. Inscrito en dos organizaciones rivales de los albergues de juventud, una de adscripción católica y otra ligada al Partido Comunista, realizará largos recorridos por rutas de las provincias

39 «Me había comprometido a escribir una tesis, compromiso puramente formal. En efecto, nunca pensé en hacer trabajo serio alguno, en ningún momento intenté abordar tema alguno, sin por ello dejar de dar a entender que me amenazaba el agotamiento mental». *Ibid.*, pp. 109-110.

40 «*Qué significa París para usted?* ¡Muchísimas cosas! Es la pasión de mi vida [...]. Cuando llegué a París con una beca francesa, me propuse vivir en esta ciudad a toda costa. Escribí un artículo, el último en rumano, sobre el Barrio Latino: era de una horrible tristeza y casi me jugaba con él la beca de estudios. Comenzaba con una cita de Rilke: “Venimos aquí para vivir o, mejor dicho, para morir”. Ese artículo tuvo un gran eco en Rumanía, porque, para los rumanos, París era el paraíso terrenal. Su sueño era dilapidar una fortuna en París y después suicidarse. Yo escribí esto: “es una de las ciudades más tristes, más melancólicas del mundo”». *Ibid.*, pp. 106-107.

francesas que le servirán para conocer Francia a fondo y para la renovación de su beca⁴¹ que será ampliada hasta 1944.

Durante los tres primeros años de su estancia en París, Cioran redacta *Amurgul gandurilor* [*Le crépuscule des pensées*], su quinto libro en lengua rumana, que verá la luz en Bucarest en 1940, año en el que Cioran regresa por algunos meses a la convulsa Rumanía del general Antonescu, quizás tentado por la diplomacia, aunque esta cuestión es controvertida y bastante compleja, para ocupar un puesto en el seno del servicio cultural de la delegación rumana al lado del gobierno colaboracionista de Vichy establecido en Francia por el mariscal Petain tras la ocupación alemana. Sea como fuere el desarrollo de los acontecimientos, tras la tentativa de golpe de estado por facciones legionarias en Rumanía, finalmente, Cioran es excluido de la delegación rumana de Vichy y regresa a París en la primavera de 1941 como si nada hubiera ocurrido, para retomar la vida de estudiante becario. A partir de ese momento comienza lentamente a desprenderse del entusiasmo político que le había embargado desde 1933 e incitado a escribir *La transfiguración de Rumanía*. En este periodo adopta un estilo de vida bohemio, holgazanea en el café de Flore, lugar de reunión de la intelectualidad francesa, durante jornadas enteras y continúa con sus periplos en bicicleta por toda Francia, sobre todo por Bretaña. Su pasión por la bicicleta llega a ser tan grande que, durante la

41 «Al cabo de un año debía enviar, para la prórroga de mi beca, dos cartas de recomendación a Bucarest. No conocía a nadie, nunca había seguido un curso. No quería volver allí a ningún precio. ¿Qué hacer? Llamé a un amigo para que me presentara a Louis Lavelle, al que veía de vez en cuando. Con que nos fuimos para allá. Eran las once y media. Yo quería causar buena impresión y me puse a hablar de filósofos apenas conocidos en Francia, de Georg Simmel en particular, mi ídolo de entonces, y de un montón de libros y autores que me apasionaban en aquella época. Al cabo de media hora, oí ruidos en el cuarto contiguo: era la hora del almuerzo. Me preguntó: “¿Cuál es exactamente el objeto de su visita?”. “Necesito una carta de recomendación para el Instituto Francés de Bucarest”. “Pero si yo a usted no le conozco”. “He hablado media hora con usted. Ha podido usted ver que estoy al corriente de ciertas cosas”. Se levantó como un autómatas. Después, visiblemente de mala gana, redactó la carta.

Necesitaba una segunda recomendación. En el parque del Luxemburgo abordé a Jean Baruzi. Ante aquel especialista de la mística española exhibí todo lo que sabía al respecto. “Me gustaría volver a verlo”, me dijo, pero, le revelé la razón de mis prisas, le horrorizaron mis procedimientos y se negó de plano. Por fin encontré a otro profesor más comprensivo. El director del Instituto Francés de Bucarest carecía, por fortuna, de los prejuicios universitarios. “No ha hecho una tesis”, decía de mí, “pero es el único becario que conoce Francia a fondo. La ha recorrido toda entera, lo que, a fin de cuentas, vale más que haber pasado el tiempo en las bibliotecas”. En efecto, durante meses había yo recorrido las provincias en bicicleta, durmiendo en los albergues juveniles: católicos y laicos. Pasaron diez años de esterilidad, en los que no hice otra cosa que profundizar mi conocimiento del rumano.» *Ibid.*, p. 110.

ocupación alemana, Cioran se entretiene dando vueltas y vueltas en torno a la plaza de la Concordia como si se tratara de un velódromo.

En esa época, su existencia gravita en un entorno de exiliados, se codea con el poeta de origen judío Benjamin Fondane, al que visita regularmente en su casa y con el que mantiene largas conversaciones en rumano sobre Chestov y literatura eslava, hasta su detención y deportación a los campos de exterminio nazis. Cioran, fuertemente dolido por la detención de Fondane, intercederá ante las autoridades alemanas con la intención de salvarlo; desafortunadamente, sus gestiones son infructuosas. Mantiene una amistad difícil con Arthur Adamov, con el que se expresa en alemán y ruso, y accesoriamente en francés. Junto a Mircea Eliade, visitará múltiples veces la casa de la poetisa Hélène Vacaresco, con la que compartirá numerosas anécdotas sobre la familia real rumana; y tendrá largas conversaciones matutinas con el filósofo rumano Stéphane Lupasco. Pasa tardes enteras en la biblioteca de la iglesia ortodoxa rumana para releer a Eminescu y a los filósofos eslavos y, a la vez, estar al corriente de las noticias publicadas por los periódicos y revistas recién llegadas de Rumanía.

El 12 de marzo de 1940, Cioran empieza a escribir su sexto y último libro publicado en lengua rumana, el *Indreptar Patimas* [*Bréviaire des vaincus*], cuya redacción durará hasta 1945. El 18 de noviembre de 1944, Cioran conoce a Simone Boué, una joven anglicista con la que compartirá su vida hasta el fin de sus días. Durante estos años, sus inquietudes intelectuales giran en torno a la literatura rumana antigua y obras de temática religiosa que encuentra en sus tardes encerrado en la biblioteca de la iglesia rumana de París. Es un periodo de anonimato, humillación y espera en el que agota hasta el máximo su condición de extranjero. Al terminar la guerra, Cioran aún no es nadie en la Ítaca de la intelectualidad occidental, y esa condición marginal hará resurgir en él el ímpetu necesario para demostrar que su pluma meteca llegará a estar muy pronto a la altura de los mejores intelectuales franceses. Para ello, tendrá que romper con su lengua natal, adoptar la lengua francesa en sus escritos y emprender la búsqueda de un estilo que sea capaz de dotarle de una nueva identidad literaria.

En el verano de 1947, en un pueblo de la costa de Normandía, Cioran tuvo la gran revelación: abandonar la lengua natal y escribir sólo en francés⁴². La decisión de romper con la lengua materna no fue el resultado de una deliberación razonada, sino el resultado imperativo de un axioma, de una verdad tautológica con rango de ley. La ruptura va a suponer una conmoción lingüística, un enfrentamiento de dos universos lingüísticos encerrados cada uno de ellos en su propia identidad, la muerte y resurrección en otro cuerpo lingüístico y la liberación del propio pasado. Es, entonces, cuando decide iniciar la búsqueda de un estilo, a través de intensas lecturas de la literatura del siglo XVIII, con el que seducir a los lectores franceses. De esta forma, Cioran trata de adecuarse a una determinada pureza semántica y gramatical del francés, de interiorizar las reglas de funcionamiento y domesticar el espíritu. En definitiva, pretende adquirir y afianzar una base sólida de dominio de la nueva lengua que va a adoptar. Si pretende salir del anonimato tendrá que aprender a dominar la lengua escrita porque la lengua desborda el estatuto de un simple instrumento de comunicación a disposición de la idea o de la sensibilidad para erigirse en una entidad en sí, con esencia propia, capaz de desbordar belleza con independencia del contenido que vaya a transmitir. La preeminencia de la forma en la literatura del siglo XVIII francés ha sido la primera lección que ha aprendido Cioran. Si la expresión en la obra rumana era concebida como un flujo incontrolado de afirmaciones brotando de manera intempestiva, sin ninguna consideración hacia la belleza de la forma estilística, pues la sustantividad de la idea prevalecía sobre la forma de expresión, ahora, con la adopción del francés, se va a producir un giro lingüístico radical y la perfección del estilo va a ser una característica constante en sus nuevas obras. Este renacimiento en una nueva lengua va a influir en el desarrollo de un pensamiento más pausado, más reflexivo. Si la lengua rumana se acoplaba al ejercicio de un pensamiento más subjetivo, frenético, aventurado, poético, oscuro, profético y revelador de verdades ocultas más allá de la razón, la

42 «Era en 1947, me encontraba en un pueblo cerca de Dieppe, de vacaciones, me divertía traduciendo a Mallarmé al rumano y de repente me dije: “Pero, ¿esto no tiene el menor sentido!” Llevaba diez años en Francia, ¿y por qué traducir a Mallarmé al rumano ahora? Dije: ¡No! Voy a abandonar todo esto. Voy a ponerme a escribir en francés”. Volví a París y empecé enseguida, por decirlo así. Y escribí la primera versión de ese libro llamado *Breviario de podredumbre*». *Ibid.*, p. 57.

lengua francesa va a atemperar el pensamiento de nuestro filósofo, dirigiéndole por los senderos del desencantamiento del vitalismo de la juventud y el desarraigo metafísico.

Con la adopción de la nueva lengua, Cioran será más «objetivo» y autocrítico, más preciso y riguroso con la elección de las palabras y la construcción de las frases. En definitiva, desarrollará una dinámica literaria más domesticada. Mantendrá menos adhesión con sus ideas de antaño y comenzará a desprenderse de sus querencias estilísticas rumanas, de su lirismo original y rimbombante, de su violencia asertiva de antaño que le inducían a proferir taxativamente, con mucha frecuencia, afirmaciones “definitivas”; todo ello, en aras de la reflexión, la claridad, la ironía, el escepticismo y las relatividades de las grandes verdades de la vida. En definitiva, un reencuentro consigo mismo y el afloramiento de su verdadero ser⁴³, pues el giro lingüístico adoptado en 1947, lejos de limitarse a una evolución estilística, va a entrañar también una profunda conmoción en sus ideas y una transfiguración de su identidad:

Quien reniega de su lengua, para adoptar otra, cambia de identidad, léase de decepciones. Heroicamente traidor, rompe con sus recuerdos y, hasta un cierto punto, consigo mismo.⁴⁴

En septiembre del año 1949 se publica *Précis de décomposition* [*Breviario de podredumbre*], primera obra escrita en francés, después de dos años de espera desde que Cioran enviara el manuscrito a la editorial Gallimard. El *Breviario* marca un punto de ruptura con sus antiguas ideas vitalistas de la historia y el progreso. La creencia en la

43 Como bien expresa P. Bollon: «Reforzando el escepticismo que afloraba ya en su “yo rumano”, se encontraba sin cesar maniatado, ahogado por sus opciones vitalistas, el francés va así a permitir a Cioran acercarse a sí mismo, a dar luz también a su ser verdadero, o, al menos, a una de sus virtualidades más próximas a su naturaleza auténtica. Es, pues, más bien, una brutal mutación, lo que producirá en él el cambio de lengua en 1947, en vez de una comitiva de desmoronamientos progresivos; un reequilibrio de su personalidad –pero un reequilibrio tal, sin embargo, que a su término se convertirá realmente en *otro*, hasta el punto de que ironizará más tarde sobre su “prehistoria rumana”, y al mismo tiempo, lo que era desde el comienzo, *verdaderamente él-mismo*, pero en las que las circunstancias de su nacimiento y el espíritu de su tiempo habían trabado el desarrollo». Bollon, P., *Cioran. L'hérétique*, p. 136.

44 Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, p. 854. Fernando Savater tradujo al español esta obra con el título *La tentación de existir*, libro publicado por la editorial Taurus de Madrid en 1973. Para la redacción de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española de la editorial Taurus, Madrid, 2000, p. 55.

posibilidad de construir un destino a nivel nacional a través de las ideologías, creencia contenida en la *Transfiguración*, está superada en el *Breviario*. Ahora, piensa Cioran, las ideas pierden su neutralidad cuando entran en contacto con la esfera de la acción. La actividad envenena al ideal y las ideologías pierden su sentido. De esta manera, Cioran percibe su pasado vitalista como una forma ridícula de delirio que es necesario repudiar y, a la vez, adquirir una nueva identidad transfigurada, lo que va a suponer una nueva etapa en la odisea del desarraigo. Pero el proceso de desideologización en esta nueva etapa no será inmediato, el progreso en esta vía de la lucidez que le ha llevado a la adopción del francés no culminará hasta el final de la década de los años cincuenta, cuando sus reflexiones sobre la historia y la utopía le hará comprender que el pensamiento representa precisamente lo contrario de lo que él creía en su juventud.

La publicación del *Breviario* y su modesto éxito va a suponer un soplo de aire para su paupérrima economía. Cuando en 1945 se le termina la beca, su situación material es francamente desesperada. Recibe dinero de sus padres y ayuda de algunos amigos franceses que le invitan, de vez en cuando, a comer y a pasar largas temporadas en el campo. En el año 1950 obtiene, pero por poco tiempo, una beca del Estado francés gracias a la aparición del *Breviario*. Más adelante, Cioran empieza a sobrevivir con el poco dinero obtenido por sus publicaciones, que se sucederán cada cuatro años, y, durante unos meses, por las traducciones realizadas en una editorial. No obstante, la pobreza en Cioran no es tan sólo un accidente, sino también un estilo de existencia conscientemente elegido⁴⁵, el precio de la independencia de su obra y el máximo logro en su vida. No duda en mantenerse al margen del prestigio, por miedo a la pérdida de identidad⁴⁶, y rechaza todos los premios literarios que se le conceden (Rivarol, Sainte-

45 Así ha expresado Cioran en una carta dirigida a su amigo Bucur Tincu el 29 de abril de 1974: «He llevado, más que cualquier otro, exactamente la vida que he querido; libre, sin las obligaciones de una profesión, sin humillaciones hirientes ni preocupaciones mezquinas. Una vida casi de *ensueño*, una vida de holgazán, como no abundan en este siglo. He leído mucho, pero sólo lo que me gustaba y, si me esforcé por escribir libros, ese esfuerzo me ha sido recompensado por la satisfacción de no haberme apartado en ellos, ni por un momento, de mis ideas y gustos propios. Si estoy descontento de lo que he hecho, no lo estoy, sin embargo, del tipo de vida que he llevado. Y eso significa mucho». Nota tomada de G. Liiceanu, *E.M.Cioran. Itinerarios de una vida*, p. 72.

46 «El éxito no es otra cosa que entrar en la disyunción del yo propio, martirio de la deformación. Para un autor que se dedica a la “búsqueda infinita de sí mismo”, el contacto con el público representa un peligro mortal. Al evitarlo, Cioran no hizo sino defender sus fuentes de inspiración. El escritor ha de mantenerse a distancia del público, al igual que ha de temer el éxito inmediato de su mensaje». *Ibid.*, p. 76.

Beuve, Combat, Roger Nimier)⁴⁷, excepto el primero que acepta por cortesía meteca hacia el tribunal. No obstante, se da la paradoja de que su notoriedad va en aumento a medida que rechaza los premios literarios y las entrevistas de prensa y televisión. Las pocas entrevistas que concede las realiza fuera de Francia, en Suiza y Alemania, y, en todo caso, a regañadientes y con la consecuente lamentación⁴⁸ posterior. La aceptación de entrevistas es contraria a su filosofía de vida, por lo que la búsqueda del anonimato será una constante en su carrera literaria y una manera de perpetuar el desarraigo metafísico. Si la notoriedad y el prestigio implican presencia, efervescencia, acumulación y desbordamiento de la esencia del ser, en este caso, esencia filosófica o literaria, el anonimato esencial va a suponer una forma de abandono y, en consecuencia, de desarraigo existencial.

En este capítulo he ido exponiendo los datos biográficos que han llegado a tener cierta relevancia en la odisea del desarraigo de Cioran. A partir de los años cincuenta no hay acontecimientos trascendentales en la vida de nuestro filósofo que hayan podido influir de alguna manera en su pensamiento. Por tanto, hasta el final del capítulo, mi exposición se centrará en resumir los libros que Cioran irá publicando a lo largo de las siguientes décadas.

47 «“No se puede escribir un libro como *Del inconveniente de haber nacido* y luego cobrar un premio literario”. Cuando en 1977 rechaza el premio Roger Nimier (atribuido a E.M. Cioran por el conjunto de su obra), Cioran escribe a su hermano: “Hoy mismo he rechazado un premio literario. ¡Nada de honores! (8 de junio de 1977). Y unos días más tarde: “Aquí toda la prensa ha hablado de que rechacé un premio literario sin ninguna importancia, en mi opinión. Algunos no pueden comprender cómo es posible renunciar a diez mil francos. Pero hace mucho tiempo que decidí no aceptar honores de este tipo (14 de junio de 1977). El rechazo de honores, de la publicidad, de la consagración del tipo que fuera [...]». *Ibid.*, p. 74.

48 «Una estrategia centrífuga, surgida quizá del mismo deseo de mantener intacta “la imagen del centro”, otras veces lisa y llanamente por estados de humor o breves accesos de vanidad. En cualquier caso, daría la impresión de que nunca lo hizo con gusto y que después siempre lo lamentó. Así es como comenta él mismo semejantes “salidas”: “He concedido una entrevista en alemán para la televisión suiza, pero he de reconocer que me disgustan estas cosas. Uno se deshonra cuando quiere ganar dinero” (carta a Aurel Cioran, 5 de enero de 1971). “He hecho la estupidez de conceder una entrevista para la televisión alemana. Uno de mis dos interlocutores estaba borracho y no hacía más que interrumpirme cada vez que yo estaba a punto de decir algo importante. Además, yo no valgo para esto. Acepté por debilidad. Tanto peor para mí. A medida que uno envejece, menos lo respetan. De ahí las concesiones que luego, inevitablemente, lamenta. Al menos tuve la oportunidad de hablar un poco de Sibiu” (carta dirigida a Aurel Cioran, 6 de noviembre de 1978)» *Ibid.*, p. 75.

Después del *Breviario*, en 1952, Cioran publica *Syllogismes de l'amertume* [*Silogismos de la amargura*], obra en la que demuestra un fuerte dominio del arte del aforismo y la observación clarividente. En esta obra se acerca a los temas preferidos de su etapa rumana, producto de sus obsesiones, con una mezcla de seria ironía y una lógica visceral, mezcla de vitalismo y sospecha, contra todos los dogmas y doctrinas filosóficas. La degeneración de la Historia y el progreso imposible son temas tratados con una gélida, escéptica y cínica ironía⁴⁹. El tema de la erótica del amor, sus contradicciones y tormentos, es tratado en los *Silogismos* con descarnada lucidez y una dialéctica cargada, asimismo, de intrépidas ironías⁵⁰. El arte de amar, su dignidad e inevitable necesidad para la supervivencia de la especie hacen del amor una tentación y una de las obsesiones más intensas de nuestro filósofo. Asimismo, con igual maestría, la música como única salvación, la muerte y el vacío, el hastío, el pensamiento y la expresión, son objeto en esta obra de sus diatribas y perplejidades. En definitiva, en los *Silogismos* se despliega una mirada lúcida e irónica, un verbo de serena desesperación que de vez en cuando se crispa en un sarcasmo o en un gemido. Una obra que hace

49 Sirvan de ejemplo los siguientes aforismos extraídos de los *Silogismos*:

«Si Noé hubiera poseído el don de adivinar el futuro, habría sin duda naufragado [...].

*

La trepidación de la historia compete a la psiquiatría, lo mismo que todos los móviles de la acción: moverse es carecer de juicio, exponerse a la camisa de fuerza [...].

*

EVOLUCIÓN: Prometeo sería hoy diputado de la oposición [...].

*

La historia es indefendible. Reaccionemos ante ella con la inflexible abulia del cínico; o si no, pensemos como todo el mundo, caminemos con la turba de los rebeldes, de los asesinos y de los creyentes».

Cioran, E. M., *Syllogismes de l'amertume* en *Œuvres*, pp. 800-804. Rafael Panizo tradujo al español esta obra con el título *Silogismos de la amargura*, libro publicado por Tusquets Editores de Barcelona en 1990. Para la elaboración de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la cuarta edición de la versión española, Barcelona, 2002, pp. 121-122-130.

50 Sirvan de ejemplo los siguientes aforismos extraídos de los *Silogismos*:

«¿El arte de amar? Saber unir a un temperamento de vampiro la discreción de una anémona [...].

*

La dignidad del amor consiste en el afecto desengañado que sobrevive a un instante de baba [...].

*

A pesar de todo, continuamos amando; y ese “a pesar de todo” cubre un infinito».

Ibid., pp. 793-796, cit. por la trad. castellana, Barcelona, 2002, pp. 107-114.

despertar en sus lectores las reacciones más extremas, unas veces un indignado rechazo, otras veces una seducción embriagadora.

En el año 1956 ve la luz *La tentation d'exister* [*La tentación de existir*], la mejor obra escrita, en opinión de Cioran, en la que nuestro filósofo se enfrenta cara a cara a la tentación de la renuncia, al pensamiento contra sí mismo y a la muerte. En este libro, nuestro filósofo analiza la naturaleza del hombre extraviado en un tiempo artificial e histórico a fin de desarrollar una teoría de la liberación⁵¹ a través de la renuncia, la escritura como terapéutica o calmante del dolor de la existencia, la negación como emancipación pasajera del espíritu y la tentación de existir, aun con cierto desgarramiento, frente a la obsesión de la muerte y el contagio de la nada. Un vitalismo de la desesperación en constante lucha por sobrevivir a través de una existencia desgarrada⁵² y una conversión aporética de la muerte en afirmación de la vida.

En el año 1960 se publica *Histoire et Utopie* [*Historia y Utopía*], obra en la que nuestro autor se adelanta a su tiempo reaccionando contra las utopías que prometen los grandes sistemas productores de ingenierías sociales, en cuyo seno los valores de emancipación que las inspiran se transmutan en nuevas formas de opresión. Nuestro filósofo cuestiona la Historia como único relato válido de la realidad, denuncia la mitificación del Progreso llevada a cabo por la dialéctica de la Ilustración, en cuyo nombre los totalitarismos, de manera paradójica, han cometido tantas vilezas y abusos contra la humanidad. Con un tono lúcido y desengañado, que constituye su principal fuente de independencia frente a cualquier corriente de pensamiento, doctrina política o teoría filosófica con pretensiones de fundamentación de la realidad histórica

51 «Si queremos recobrar nuestra libertad, lo que nos cuadra es deponer el fardo de la sensación, no reaccionar ya al mundo por medio de los sentidos, romper nuestros lazos. Empero toda sensación es lazo, el placer tanto como el dolor, la alegría como la tristeza. Sólo se libera el espíritu que, puro de todo contubernio con seres u objetos, se ejerce en su vacuidad». Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, p. 825. Cit. por la trad. castellana, p. 14.

52 «*Exister* es una costumbre que no desespero de adquirir. Imitaré a los otros, a los astutos que lo han logrado, a los tráfugas de la lucidez, saquearé sus secretos y hasta sus esperanzas, feliz de poder aferrarme con ellos a las indignidades que conducen a la vida. Él no me fatiga, él sí me tienta. Habiendo agotado mis reservas de negación, y quizá la negación misma, ¿por qué no debería salir yo a la calle a gritar hasta desgañitarme que me encuentro en el umbral de una verdad, de la única válida? Pero cuál pueda ser yo, eso lo ignoro todavía; no conozco más que la alegría que la precede, la alegría y la locura y el miedo». *Ibid.*, pp. 966-967. Cit. por la trad. castellana, p.199.

contemporánea, Cioran analiza el mecanismo de la historia y de la utopía⁵³, las contradicciones inherentes al ser humano, a los sistemas sociales y a la Historia⁵⁴, con el fin de prevenir al hombre contra las ilusiones depositadas en sí mismo y en su participación en el devenir histórico⁵⁵.

En el año 1964 se publica *La chute dans le temps* [*La caída en el tiempo*], libro en el que Cioran analiza, en el capítulo “El árbol de la vida”, el mito adánico de la caída, la irrupción de la conciencia, la pérdida de la inocencia primigenia y la entrada del hombre en la historia. La caída en el tiempo y la pérdida de la eternidad es concebida por nuestro filósofo como una huida, un desgarramiento del ser y un alejamiento constante de nuestra verdadera naturaleza⁵⁶. En el “Retrato del civilizado”,

53 «Para concebir una verdadera utopía, para esbozar, con convicción, el panorama de la sociedad ideal, hace falta una cierta dosis de ingenuidad, hasta de tontería, que, demasiado aparente, termina por exasperar al lector. Las únicas utopías legibles son las falsas, las que, escritas por juego, diversión o misantropía, prefiguran o evocan los *Viajes de Gulliver*, biblia del hombre desengañado, quintaesencia de visiones no quiméricas, utopía *sin esperanza*. Merced a sus sarcasmos, Swift desestupidizó un género hasta casi anularlo». Cioran, E. M., *Histoire et Utopie* en *Œuvres*, p. 1037. Cit. por la trad. castellana, p. 121.

54 «Apegada a la descripción de ciudades reales, la historia, que se la mire por donde se la mire corrobora el fracaso, y no el cumplimiento, de nuestras esperanzas, no ratifica ninguna de esas previsiones. Para un Tácito no existe una Roma ideal.

Al abolir lo irracional y lo irreparable, la utopía se opone también a la tragedia, paroxismo y quintaesencia de la historia. Cualquier conflicto desaparecería en una ciudad perfecta; las voluntades serían estranguladas, apaciguadas y milagrosamente convergentes; reinaría únicamente la unidad, sin el ingrediente del azar o de la contradicción. La utopía es una mezcla de racionalismo pueril y de angelidad secularizada». *Ibid.*, pp. 1039-1040. Cit. por la trad. castellana, p. 125.

55 «Estamos ahogados en el mal. No es que todos nuestros actos sean malos, pero cuando cometemos algunos buenos sufrimos por haber contrarrestado nuestros movimientos espontáneos: la práctica de la virtud se reduce a un ejercicio de penitencia, al aprendizaje de la maceración. Satán, ángel caído transformado en demiurgo, comisionado a la Creación, se levanta contra Dios y se rebela aquí abajo más a gusto y con más poder que Él; lejos de ser un usurpador, es nuestro maestro, soberano legítimo que estaría por encima del Altísimo si el universo estuviese reducido al hombre. Tengamos, pues, el valor de reconocer de quién dependemos». *Ibid.*, p. 1040. Cit. por la trad. castellana, pp. 125- 126.

56 «Si Dios pudo afirmar que era “el que es”, el hombre, en el extremo opuesto, podría definirse como “el que no es”. Y esa carencia, ese déficit de existencia es precisamente el que, al despertar por reacción su altanería, lo incita al desafío o la ferocidad. Tras haber desertado de sus orígenes, haber trocado la eternidad por el porvenir, haber maltratado la vida proyectando en ella su joven demencia, sale del anonimato mediante una sucesión de negaciones que lo convierten en el gran *tránsfuga del ser*. Como ejemplo de antinaturalidad que es, su aislamiento sólo es comparable a su precariedad. Lo inorgánico se basta a sí mismo; lo orgánico es dependiente, inestable y está amenazado; lo consciente es la quintaesencia de la caducidad. Antaño gozábamos de todo, salvo de la conciencia; ahora que la tenemos, que nos vemos acosados por ella y se perfila ante nosotros como los antípodas exactos de la inocencia primordial, no logramos ni aceptarla ni abjurar de ella. Encontrar en cualquier lugar más realidad que en uno mismo es reconocer que se ha seguido un camino equivocado y que se merece la ruina». Cioran, E.

Cioran retoma el tema de la historia y la imposibilidad del Progreso, a través de un análisis crítico del proceso de degradación al que está sometida, a través de la perversa lógica de lo peor⁵⁷, la civilización occidental. En los capítulos centrales del libro, nuestro filósofo trata el ocaso de las civilizaciones como el corolario de la adopción de una mentalidad escéptica por parte de sus miembros⁵⁸ y el triunfo de la barbarie. Analiza el mecanismo de la duda, el instrumento del pensamiento escéptico que, tras proclamar la suspensión del juicio, la suspensión de las sensaciones y, finalmente, la suspensión de la voluntad, provoca, inevitablemente, una segunda caída, esta vez, fuera del tiempo. Si el deseo de gloria, inherente a la curiosidad desatada con la irrupción de la conciencia y el gusto por la ciencia, fue la causa de la caída primigenia; ahora, en una civilización exhausta en la que el escepticismo amenaza con anular los motores de la acción y diluir las pasiones, el horror de la gloria o el deseo de anonimato pueden llegar a constituirse

M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1076. Carlos Manzano tradujo al español esta obra con el título *La caída en el tiempo*, libro publicado por Tusquets Editores de Barcelona en 1993. Para esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la primera edición de la versión española, Barcelona, 1993, pp. 18-19.

57 «Todo paso adelante, toda forma de dinamismo, entraña alguna vertiente satánica: “el progreso” es el equivalente moderno de la Caída, la versión profana de la perdición. Y los que creen en él y lo promueven, todos nosotros en definitiva, ¿qué somos sino réprobos en marcha, predestinados a lo inmundo, a esas máquinas, a esas ciudades, de las que sólo un desastre exhaustivo podría librarnos? Sería la ocasión única para que nuestros inventos demostraran su utilidad y se rehabilitasen ante nosotros». *Ibid.*, p. 1087. Cit. por la trad. castellana, p. 39.

58 «Una civilización comienza con el mito y acaba con la duda, duda teórica que, cuando se vuelve contra sí misma, acaba en duda práctica. No puede comenzar impugnando valores que aún no ha creado; tras haberlos producido, se cansa y se aparta de ellos, los examina y los sopesa con una objetividad devastadora. Substituye las diversas creencias que había engendrado y que ahora van a la deriva por un sistema de incertidumbres, organiza su naufragio metafísico y lo logra a las mil maravillas cuando un Sexto la ayuda a hacerlo». *Ibid.*, pp. 1096-1097. Cit. por la trad. castellana, p. 56.

en causas de la segunda caída⁵⁹ y el advenimiento del eterno presente que caracterizaría a la posthistoria.

En el año 1969 ve la luz *Le Mauvais démiurge* [*El aciago demiurgo*], obra en la que Cioran trata el espinoso tema que tantos quebraderos de cabeza generó en Voltaire tras el terremoto de Lisboa de 1755, la dificultad de conciliar la idea de un dios bueno con la existencia del mal en el mundo⁶⁰. En el inicio de los tiempos, piensa Cioran, algo ignominioso debió pasar, un desgarró esencial que ha viciado para siempre la existencia. En el capítulo “Los nuevos dioses”, trata los conflictos entre el monoteísmo y politeísmo de la antigua Roma, las repercusiones filosóficas y políticas que se han derivado de ellos y que, desde entonces, perduran hasta nuestros días⁶¹. En el capítulo “Paleontología”, Cioran aprovecha una visita al museo de Paleontología de

59 «Tras haber echado a perder la eternidad verdadera, el hombre cayó en el tiempo, en el que lo-
gró, ya que no prosperar, al menos vivir: lo que es seguro es que se ha amoldado a él. El proceso de esa
caída y ese amoldamiento se llama Historia.

Pero, mira por donde, lo amenaza otra caída, cuya amplitud resulta aún difícil de apreciar. Esa
vez ya no se tratará de caer de la eternidad, sino del tiempo, y caer del tiempo es caer de la Historia, es,
suspendido el porvenir, encenagarse en la inercia y la tristeza, en el absoluto del estancamiento, en que el
propio verbo se hunde por no poder elevarse hasta la blasfemia o la imploración. Esa caída sea o no inmi-
nente, es posible e incluso inevitable. Cuando le llegue al hombre, éste dejará de ser un animal histórico.
Y entonces, tras haber perdido hasta el recuerdo de la eternidad verdadera, de su primera felicidad, dirigi-
rá sus miradas a otros puntos, al universo temporal, a ese segundo paraíso, del que habrá sido desterrado».
Ibid., p. 1156. Cit. por la trad. castellana, p. 168.

60 «Es difícil, es imposible creer que el dios bueno, el “Padre”, se haya involucrado en el escándalo
de la creación. Todo hace pensar que no ha tomado en ella parte alguna, que es obra de un dios sin escrú-
pulos, de un dios tarado. La bondad no crea: le falta imaginación; pero hay que tenerla para afrontar un
mundo, por chapucero que sea. Es, en último extremo, de la mezcla de bondad y maldad de la que puede
surgir un acto o una obra. O un universo. Partiendo del nuestro, es en cualquier caso mucho más fácil re-
montarse a un dios sospechoso que a un dios honorable. El dios bueno, decididamente, no ha sido dotado
para crear: lo posee todo, salvo la omnipotencia. Grande por sus deficiencias (anemia y bondad van pare-
jas), es el prototipo de la ineficacia: no puede ayudar a nadie [...]». Cioran, E. M., *Le mauvais démiurge*
en *Œuvres*, pp. 1169-1170. Fernando Savater tradujo al español esta obra con el título *El aciago demiur-
go*, libro publicado por la Editorial Taurus de Madrid en 1973. Para la elaboración de esta tesis, además
de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española del año 2000, p. 10.

61 «No habiendo tenido, durante tan largo tiempo, otro refugio que Dios, nos hemos sumergido tan
hondo en él como en nosotros mismos (este buceo representa la única hazaña real que hemos llevado a
cabo en los últimos dos mil años), hemos sondeado sus abismos y los nuestros, derruyendo sus secretos
uno tras otro, tras extenuar y comprometer sus substancias por la doble agresión del saber y de la oración.
Los antiguos no fatigaban demasiado a sus dioses: tenían sobrada elegancia para azucarles o convertirles
en objetos de estudio. Como el paso funesto de la mitología a la teología no había sido dado todavía, ig-
noraban esa tensión perpetua, presente tanto en los acentos de los grandes sinónimos de lo impracticable,
y sentimos que está físicamente cortado el contacto que nos une a él, el remedio no reside ni en la fe ni en
la negación de la fe (expresiones una y otra de una misma mutilación), sino en el diletantismo pagano, o
más exactamente en la *idea* que nos hacemos de él». *Ibid.*, p. 1184. Cit. por la trad. castellana, pp. 31-32.

París para reflexionar sobre la corporeidad del hombre y la nulidad de la carne⁶², lo que le lleva, por influencias budistas, a pensar en la urgencia del desapego, en la liberación de la irrealidad del yo y del mundo, como terapéutica contra el dolor de los deseos derivado de la irrealidad de la carne⁶³; temática con la que continuará en el capítulo “El no liberado”, con la purga de la conciencia⁶⁴ y su finalidad última: alcanzar el nirvana o la plenitud en el vacío⁶⁵. Finalmente, Cioran desarrolla, en “Encuentros con el suicidio”, concienzudas reflexiones sobre el suicidio y las virtudes terapéuticas de la idea de su posibilidad como afirmación de la existencia⁶⁶.

62 «En ningún sitio está uno mejor provisto en cuanto a pasado. Lo posible parece inconcebible o grotesco. Se tiene la impresión de que la carne se ha eclipsado desde su mismo advenimiento, que ni siquiera ha existido jamás, que queda excluido que haya estado fija a estos huesos tan solemnes, tan poseídos de sí mismos. Se presenta como una impostura, como una superchería, como un disfraz que no oculta nada. ¿No era, pues, más que eso? Y si no vale más, ¿cómo logra inspirarme repulsión o terror? He sentido siempre predilección por los que han estado obsesionados por su nulidad, los que han hecho mucho caso de ella: Baudelaire, Swift, Buda [...]. Ella, tan *evidente*, es empero una anomalía; cuanto más se la considera, más se aparta uno de ella con espanto y, a fuerza de sopesarla, se encamina uno hacia el mineral, se *petrifica* uno. Para soportar su visión o su idea, hace falta algo más que valor: cinismo. Es engañarse respecto a su naturaleza llamarla, como hizo un Padre de la Iglesia, *nocturna*; es hacerle también demasiado honor; no es ni extraña ni tenebrosa, sino *percedera* hasta la indecencia, hasta la locura; es no sólo sede de enfermedades, sino ella misma enfermedad, nada incurable, ficción degenerada en calamidad. La visión que tengo de ella es la propia de un enterrador frotado con metafísica». *Ibid.*, p. 1192. Cit. por la trad. castellana, pp. 43-44.

63 «Entonces solamente se comenzará a aprender cómo actuar sin *desear*. La meditación de lo horrible prepara a ello: girar en torno a la carne y sus decrepitudes es iniciarse en el arte de dissociar el deseo y el acto, operación nefasta para los espíritus movedizos, pero indispensable para los contemplativos. Mientras se desea se vive en la sujeción, se está entregado al mundo; en cuanto se deja de desear se acumulan los privilegios de un objeto y de un dios; no se depende ya de nadie. Es demasiado cierto que el deseo es indesarraigable; empero ¡qué paz con sólo *imaginar* estar exento de él! Una paz tan insólita que un placer perverso se desliza en ella; una sensación tan sospechosa ¿acaso no revertirá en una venganza de la naturaleza contra quien se ha hecho culpable de aspirar a un estado tan poco natural?» *Ibid.*, pp. 1200-1201. Cit. por la trad. castellana, p. 54.

64 «Limpiemos la conciencia de todo lo que engloba, de todos los universos que arrastra, purguémosla al mismo tiempo que la percepción, confinémonos en el blanco, olvidemos todos los colores, salvo el que los niega. ¡Qué paz en cuanto se anula la diversidad, en cuanto se hurta al calvario del matiz y se precipita en lo *unitario*! La conciencia como forma pura, y después la ausencia incluso de conciencia.» *Ibid.*, p. 1222. Cit. por la trad. castellana, p. 86.

65 «Nuestro primer movimiento nos lleva hacia la embriaguez de la identidad, hacia el sueño de la indistinción, hacia el *atman*, el cual responde a nuestras apetencias más profundas y más secretas. En cuanto, desengañados, tomamos nuestras distancias, abandonamos el fondo *supuesto* de nuestro ser, para volvernos hacia la destructibilidad fundamental, cuyo conocimiento y experiencia, cuya obsesión disciplinada nos conduce al nirvana, a la *plenitud* en el vacío.» *Ibid.*, p. 1223. Cit. por la trad. castellana, p. 87.

66 «Sienta bien pensar que va uno a matarse. No hay tema más tranquilizador: en cuanto se le aborda, respira uno. Meditar sobre él hace casi tan libre el acto mismo.

En el año 1973 se publica *De l'inconvénient d'être né* [*Del inconveniente de haber nacido*], en el que nuestro filósofo reflexiona sobre la idea de haber podido uno mantenerse en un estado de pura posibilidad; de la conveniencia, frente a la vida, del estado anterior al nacimiento, pues si la muerte, piensa Cioran, es una calamidad insignificante, el nacimiento es el acontecimiento inaugural de la verdadera tragedia que, en realidad, supone nuestra entrada en la existencia⁶⁷. En esta obra se recogen, además, toda una colección de aforismos en los que Cioran repasa los temas que ya forman parte del núcleo central de sus obsesiones: el tedio⁶⁸, producto de un desmembramiento de la conciencia temporal sometida a la tiranía de un tiempo autónomo, descoyuntado de sí mismo frente a un universo vacío; el insomnio⁶⁹,

Cuanto más al margen de los instantes estoy, más me incorpora a la existencia la perspectiva de abstraerme para siempre de ellos, me pone a la misma altura que los vivos, me confiere una especie de honorabilidad. Esta perspectiva, de la que no puedo prescindir, me ha sacado de todos mis sentimientos, me ha permitido sobre todo atravesar esas épocas en las que no tenía ningún agravio contra nadie, en las que estaba colmado. Sin su socorro, sin la esperanza que dispensa, el paraíso me parecería el peor de los suplicios. ¡Cuántas veces no me habré dicho que, sin la idea del suicidio, se mataría uno de inmediato! El espíritu del que ella se apodera la mima, la idolatra, espera milagros de ella. Tal como un hombre a punto de ahogarse que se agarrase a la idea de naufragio.» *Ibid.*, p. 1206. Cit. por la trad. castellana, pp. 63-64.

67 «No corremos hacia la muerte; huimos de la catástrofe del nacimiento. Nos debatimos como sobrevivientes que tratan de olvidarla. El miedo a la muerte no es sino la proyección hacia el futuro de otro miedo que se remonta a nuestro primer momento.

Nos repugna, es verdad, considerar al nacimiento una calamidad: ¿acaso no nos han inculcado que se trata del supremo bien y que lo peor se sitúa al final, y no al principio, de nuestra carrera? Sin embargo, el mal, el verdadero mal, está *detrás*, y no delante de nosotros. Lo que a Cristo se le escapó, Buda lo ha comprendido: “Si tres cosas no existieran en el mundo, oh discípulos, lo Perfecto no aparecería en el mundo [...].” Y antes que la vejez y que la muerte, sitúa el nacimiento, fuente de todas las desgracias y de todos los desastres.» Cioran E. M., *De l'inconvénient d'être né* en *Œuvres*, pp. 1271-1272. Esther Seligson tradujo al español esta obra con el título *Del inconveniente de haber nacido*, libro publicado por la Editorial Taurus de Madrid en 1981. Para la redacción de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española de 1995, p. 10.

68 «Desde la infancia percibía ya el deslizarse de las horas, libres de toda referencia, de todo acto y de todo acontecimiento, la disyunción del tiempo de lo que no era tiempo, su existencia autónoma, su estatuto particular, su imperio, su tiranía. Recuerdo con perfecta claridad aquella tarde en que, por vez primera, frente al universo vacante, yo era sólo una fuga de instantes rebeldes que se negaban a cumplir su función propia. El tiempo se desprendía del ser *a mis expensas* [...].

Cuando estamos en los límites del tedio, todo lo que viene a alimentarlo, a ofrecerle una sobredosis de materia, lo eleva a un nivel tan desmesurado que ya no podemos seguirlo, ¿por qué extrañarse entonces que dejemos de considerarlo propio?» *Ibid.*, pp. 1274, 1340. Cit. por la trad. castellana, pp. 13, 106.

69 «Dos tipos de espíritu: diurnos y nocturnos. No tienen el mismo método ni la misma ética. En pleno día uno se vigila; en la oscuridad se dice todo. Las consecuencias saludables o enojosas de lo que piensa le importan poco al que se interroga durante las horas en que los demás se entregan al sueño. Rumia la mala suerte de haber nacido sin preocuparse del daño que pueda hacerle a otro, o a mí mismo. Después de medianoche empieza la embriaguez de las verdades perniciosas [...].

elemento pernicioso de solidificación de las vigiliadas y acicate del aciago pensamiento nocturno; la idea del suicidio⁷⁰ y la improcedencia del momento exacto de su ejecución; el dolor de la existencia⁷¹ y la lógica negativa que rige los acontecimientos humanos; el desapego⁷² y sus virtudes frente al escándalo que supone el nacimiento como acontecimiento pernicioso que introduce en el ser el dolor existencial, y elogio del estado de indiferencia que se precisa adquirir para alcanzar el desapego, si no total, pues implicaría la muerte y anulación total del ser, sí, al menos, con la eficiente capacidad para minimizar el sufrimiento; la inanidad de la existencia⁷³ y de su irrealidad como

Hay noches que ni el más ingenioso torturador podría haber inventado. Sale uno deshecho, estupidizado, perdido. Sin recuerdos ni presentimientos, y sin saber siquiera quién se es. Y entonces es cuando el día parece inútil, y la luz perniciosa y más opresora aún que las tinieblas». *Ibid.*, pp.1281, 1289. Cit. por la trad. castellana, pp. 21-22, 34.

70 «No merece la pena matarse: siempre lo hace uno demasiado tarde [...]. El futuro sólo se vuelve temible en cuanto uno no está seguro de poder matarse en el momento deseado [...].

En cada edad, signos más o menos claros nos advierten que hay que largarse. Dudamos, posponemos, persuadidos de que esos signos serán tan precisos en cuanto la vejez llegue, que dudar sería improcedente. Y son precisos, en efecto, pero entonces ya no tenemos suficiente vigor para realizar el único acto decente que un ser vivo puede llevar a cabo.» *Ibid.*, pp.1290, 1317, 1380. Cit. por la trad. castellana, pp. 35, 74, 161.

71 «Existencia igual a Tormento. La ecuación me parece evidente. No lo es para uno de mis amigos. ¿Cómo convencerle? No puedo *prestarle* mis emociones; ahora bien, sólo ellas tendrían el poder de persuadirle, de aportarle ese suplemento de malestar que reclama con insistencia desde hace tanto tiempo [...].

He profundizado en una sola idea, a saber: que todo lo que el hombre hace se vuelve necesariamente en contra suya. La idea no es nueva, pero la he vivido con una convicción, con un encarnizamiento que no se parece a ningún fanatismo o delirio. No hay martirio, deshonor que no sufra por ella, y no la cambiaría por ninguna otra verdad, por ninguna otra revelación.» *Ibid.*, pp. 1342, 1396. Cit. por la trad. castellana, pp. 108, 183.

72 «Si el apego es un mal, hay que buscar su causa en el escándalo del nacimiento, pues nacer es apegarse. El desapego debería, pues, aplicarse a hacer desaparecer las huellas de ese escándalo, el más grave y el más intolerable de todos [...].

Pretenderse más desapegado, más ajeno a todo que cualquiera, y no ser más que un loco de la indiferencia.

Mientras más nos encontramos a merced de impulsos contradictorios, menos sabemos ante cual ceder. *No tener carácter* es eso y nada más [...].

El último paso hacia la indiferencia es la destrucción de la idea misma de indiferencia [...].

Nada merece la pena ser deshecho, sin duda porque nada merecía la pena ser hecho. Así se desliza uno de todo, tanto de lo inicial como de lo póstumo, del advenimiento como del final de los tiempos.» *Ibid.*, pp. 1283, 1295, 1383, 1395. Cit. por la trad. castellana, pp. 23, 42, 164, 182.

73 «Cuando se sabe de manera absoluta que todo es irreal, no tiene ningún sentido fatigarse para demostrarlo [...].

Ante una tumba se imponen las palabras juego, impostura, broma, sueño. Imposible pensar que la existencia sea un fenómeno serio. Certeza de un engaño desde el principio, en la base. Se debería escri-

elemento efímero de la conciencia; la terapéutica de la escritura⁷⁴ con la exteriorización del pensamiento que ella conlleva; y por último, entre otros, la imposibilidad del progreso en la Historia⁷⁵ y el impulso hacia lo peor que reina en el desarrollo del proceso histórico, idea que sintoniza con la concepción negativa de la Historia, desde una perspectiva mesiánica, con la que Walter Benjamin identifica el nihilismo característico del programa de la política mundial⁷⁶ en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*.

En el año 1979 ve la luz *Écartèlement [Desgarradura]*, obra en la que Cioran vuelve a analizar el proceso histórico y a reflexionar sobre la lógica negativa de la historia. La historia será calificada por nuestro filósofo como un proceso degenerativo de «obnubilación en marcha», cuyo corolario final, el fin de la historia, dará comienzo a un nuevo estado del mundo derivado del proceso de disgregación y envilecimiento del

bir en el dintel de los cementerios: “Nada es trágico. Todo es irreal” [...].

No hay pizca de realidad en ninguna parte salvo en mis sensaciones de no-realidad.

Existir sería una empresa absolutamente impracticable si dejáramos de darle importancia a lo que no la tiene.» *Ibid.*, pp. 1290, 1323, 1336. Cit. por la trad. castellana, pp. 35, 81, 101.

74 «Mientras más le perjudica a uno el tiempo, más se quiere huir de él. Escribir una página sin defecto, una frase solamente, le eleva a uno por encima del devenir y de sus corrupciones. Se trasciende la muerte por la búsqueda de lo indestructible a través del verbo, a través del símbolo mismo de la caducidad [...].

El progreso hacia el desasimio y la liberación, constituye para un escritor un desastre sin precedente. Más que nadie, él tiene necesidad de sus defectos: si los domina, está perdido. Que se cuide, por lo tanto, de volverse mejor, pues si lo logra, lo lamentará amargamente [...].

El mayor servicio que se le puede brindar a un escritor es prohibirle trabajar durante un cierto tiempo. Serían necesarias tiranías de corta duración que le impidieran cualquier actividad intelectual. La libertad de expresión *sin ninguna interrupción* expone al talento a un peligro moral, le obliga a gastarse más allá de sus recursos y le impide acumular sensaciones y experiencias. La libertad sin límites es un atentado contra el espíritu.» *Ibid.*, pp. 1291, 1315-1316, 1320. Cit. por la trad. castellana, pp. 37, 72, 77.

75 «El porvenir siempre ha sido atroz, ya que el hombre sólo sabe remediar sus males agravándolos, de modo que en cada época la existencia es más tolerable antes de encontrar la solución a las dificultades del momento [...].

El progreso es la injusticia que cada generación comete con respecto a la que le precede [...].

[...] no es posible dejar de considerar la creencia en el progreso, como la más falsa y la más tonta de las supersticiones [...].

Mientras más avanza el hombre, menos capacidad tiene para resolver sus problemas, y, cuando, en el colmo de la ceguera, esté persuadido de que se encuentra a punto de lograrlo, sobrevendrá lo inimaginable [...].

Ibid., pp. 1281, 1349, 1351, 1353. Cit. por la trad. castellana, pp. 22, 118, 120, 122.

76 W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*. Revolta global. www.revoltaglobal.net. <http://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Benjamin-TesisDeFilosofiaDeLaHistoria.pdf>

ser, la posthistoria⁷⁷, en el que la lógica de su acontecer será el descoyuntamiento del tiempo en un eterno presente.

En el año 1986, se publican los *Exercices d'admiration* [*Ejercicios de admiración*], donde se recoge el “Ensayo sobre el pensamiento reaccionario”, texto que Cioran publicó como prólogo de una antología de textos del escritor francés Joseph de Maistre en 1977, y otros artículos y prefacios que el autor escribiría a lo largo de los años sobre otros escritores. A pesar de la multiplicidad de los temas de reflexión tratados en esta obra, se desprende del conjunto una gran homogeneidad, pues en el fondo de sus reflexiones quedan incrustadas las obsesiones de siempre. En esta obra, Cioran se deja fascinar, con obsesión, ironía y cierto sarcasmo, por pensadores tan dispares como Mircea Eliade, María Zambrano, Jorge Luis Borges, Henri Michaux, Otto Weininger, Gabriel Marcel o Saint-John Perse, entre otros. En definitiva, unos ejercicios de admiración que equivalen a ejercicios de profundización en el pensamiento cioraniano y en el conocimiento de sí mismo.

Finalmente, en octubre de 1987, Cioran publica su última obra, *Aveux et anathèmes*, traducida al castellano con el título *Ese maldito yo*, en la que se refleja hasta qué punto el desgarramiento metafísico le ha llevado a una situación en la que se encuentra al margen de la existencia⁷⁸; una colección de aforismos en la que nuestro filósofo repasa los temas que, a lo largo de toda una vida, han formado parte de sus exasperaciones⁷⁹,

77 «El final de la historia está inscrito en sus comienzos; la historia —el hombre pasto del tiempo— porta los estigmas que definen a la vez al tiempo y al hombre.

Desequilibrio ininterrumpido, ser que no cesa de desmembrarse, el tiempo constituye un drama cuyo episodio más destacado es la historia. ¿Qué es ella en el fondo sino un desequilibrio también, una rápida e intensa dislocación del tiempo mismo, una carrera apremiante hacia una evolución en la que nada evoluciona? [...], algún día se hablará de la suerte y de la desgracia de vivir en plena post-historia. Pese a todo, deseáramos asistir a esa victoria crepuscular en la que escaparíamos a la sucesión de las generaciones y de los días, y en la que la existencia, sobre las ruinas del tiempo histórico e idéntica por fin a sí misma, volvería a ser lo que era antes de convertirse en historia». Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, p. 1426. M.^a Dolores Aguilera tradujo al español esta obra con el título *Desgarradura*, libro publicado por la Editorial Montesinos de Barcelona en 1983. Para la redacción de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española de 1989, p. 41.

78 «Tanto me colma la soledad que la mínima cita me resulta una crucifixión [...].

Yo soy diferente de todas mis sensaciones. No logro comprender cómo. No logro ni siquiera comprender *quién* las experimenta. Y por cierto, ¿quién es ese *yo* del comienzo de mi proposición? [...].

¡No tener ya nada en común con los hombres salvo el hecho de ser hombre!» Cioran, E. M., *Aveux et anathèmes* en *Œuvres*, pp. 1644, 1645, 1656. Cit. por la trad. castellana, pp. 13, 16, 40.

ironías⁸⁰, dudas⁸¹ y negaciones⁸². A estas alturas de la vida, la duda y la negación, instrumentos epistemológicos del pensamiento cioraniano, han sido ampliamente, si no sustituidas, sí endulzadas por la ironía. La adopción de la ironía en sus escritos ha sido, en definitiva, el gran triunfo de su pensamiento y un elemento esencial en el proceso de transfiguración del dolor originado por el desgarró metafísico de la existencia.

En 1990, Cioran empieza a verse afectado por la aciaga enfermedad del alzheimer, por la que va olvidando las cosas en orden inverso a como las aprendió para finalizar olvidando los actos fundamentales de la vida como hablar, comer o caminar. Esta marcha hacia atrás en la esfera de la conciencia, de la que tanto había teorizado en sus escritos a lo largo de toda una vida, no la había previsto como una desventura que habría de padecer en su propia carne. De manera paradójica, la lucidez, territorio del sarcasmo escéptico y fuente del sufrimiento, se convierte en una pérdida trágica del único apoyo metafísico de la existencia. La pérdida de la conciencia y el olvido total llegó a ser el desenlace final de la odisea del desarraigo de uno de los intelectuales más lúcidos del siglo XX. El 20 de junio de 1995, Cioran fallece en París a la edad de 84 años, siendo inhumado en el cementerio de Montparnasse bajo una humilde lápida.

1.2. Las influencias del desgarró

Como ya hemos adelantado, el objetivo de este apartado es sintetizar las influencias de otros pensadores que he localizado en la obra cioraniana con la finalidad, por una parte, de facilitar al lector dichos enclaves y, por otra, de exponer cómo han llegado a constituirse en factores influyentes para los conceptos generales del

79 «Todo el mundo me exaspera. Pero me gusta reír. Y no puedo reír solo» *Ibid.*, p. 1696. Cit. por la trad. castellana, p. 134.

80 «La ironía, esa impertinencia matizada, ligeramente amarga, es el arte de saber detenerse a tiempo. La mínima profundización la aniquila. Si tenéis tendencia a insistir, corréis el riesgo de hundiros con ella.» *Ibid.*, p. 1712. Cit. por la trad. castellana, p. 171.

81 «Nada me repugna tanto como la duda metódica. Dudar, de acuerdo, pero únicamente cuando me venga en gana.» *Ibid.*, p.1700. Cit. por la trad. castellana, p. 141.

82 «Llega un momento en que hasta la negación pierde su brillo y, deteriorada, va, como las evidencias, a la cloaca.» *Ibid.*, p.1698. Cit. por la trad. castellana, p. 137.

pensamiento de Cioran y, en particular, los conceptos aquí tratados: el dolor, la historia y la transfiguración del sufrimiento.

1.2.1. Influencias de la filosofía griega

La ética cínica ha tenido una gran influencia pragmática en aspectos relacionados con la praxis intelectual de Cioran, pues los antiguos cínicos como Antístenes, Diógenes de Sinope o Krates de Tebas atacaban el lujo, la riqueza, la ambición y las convenciones que se oponen a la naturaleza y a la virtud natural. Si la virtud consiste en el autodomínio y la autosuficiencia, capacidades que sólo se adquieren mediante el desprecio de los bienes exteriores y la práctica de la ascesis, Cioran, frente a la ética hedonista contemporánea, más preocupada por el bienestar, el lujo, el éxito y el prestigio, adopta una praxis intelectual y social de austeridad, pobreza y anonimato esenciales. Cioran desarrolla un estilo de vida de desocupación, de frugalidad, de huida y rechazo de la notoriedad intelectual; en definitiva, una vida de supervivencia en un mundo contaminado por el éxito profesional, el lujo, el prestigio intelectual y la búsqueda del placer, que no dejan de ser factores ilusorios de donación de sentido a una existencia vacía, colmada de inanidad.

Del estoicismo, Cioran adopta la idea del *lógos* o ley universal, ley cósmica de la naturaleza, a la que todo se subordina y todo lo predetermina. Esta ley universal, para Cioran es una ley aciaga, una ley de la descomposición que todo lo corroe. Esta ley no le viene al mundo desde fuera, es una ley inmanente al universo, una ley impuesta a la naturaleza humana en calidad de ente intramundano, agravada con la quiebra metafísica de la conciencia. Cioran echa mano del viejo tema griego del destino. El destino determina nuestras vidas, el resultado de nuestras acciones, la marcha de la naturaleza, la vida del mundo y el curso de la historia. Pero el destino, en el fondo, viene regido por la ley de la fatalidad. Nada sucede por azar, todo acontecimiento ocurre por necesidad, pero por una necesidad determinada por la ley de la fatalidad, de la descomposición, de la podredumbre, siempre ciega y aciaga. El mundo, en su devenir, camina hacia la autodestrucción en todas sus formas. La aparente forma de progreso que surge con la

adopción del modelo de vida en sociedad y la entrada del hombre en la historia es vista por Cioran como un espejismo ilusorio. En realidad, las acciones que determinan el progreso nos hacen dar un paso hacia adelante y seguidamente dos pasos hacia atrás; en consecuencia, el balance final es siempre negativo. La ley cósmica de la fatalidad es inexorable y se halla impresa en la naturaleza.

La ley cósmica cioraniana no es la ley cósmica del antiguo estoicismo de Zenon y Crisipo. Para los antiguos estoicos, la causalidad ligaba todos los eventos que ocurren en el mundo de un modo inexorable, tanto los acontecimientos con causas conocidas como los acontecimientos con causas ignoradas. Solo los dioses, que todo lo conocen, podían predecir el porvenir y conocer el destino de los seres humanos, que, desde siempre, desde toda la eternidad, está determinado. Es inútil intentar cambiar el curso de los acontecimientos, el destino de dioses y hombres está escrito con letras de hierro. Sólo cabe conocerlo y acatarlo. Así lo hacen los dioses y los hombres sabios. Pero la ley estoica de la necesidad, que liga de manera inexorable los acontecimientos del universo, no es una ley ciega como la cioraniana sino que es una ley bondadosa, providente y divina, que todo lo ordena hacia un *telos* de máxima perfección y alegría. Si en el estoicismo la ley de la naturaleza identifica el destino con la providencia, en el pensamiento de Cioran la ley de la descomposición, impresa en una naturaleza humana desgarrada, identifica el destino con un final apocalíptico:

El hombre estaba condenado desde el principio. Olvida en la acción la plenitud primordial que lo preservaba tanto del tiempo como de la muerte. *Motu proprio* se condenó a la ruina. La historia resultante del tiempo y del movimiento está condenada a la autodestrucción. Nada bueno puede resultar de lo que, en su origen, fue efecto de una anomalía.⁸³

En el estoicismo, todo es bueno, bello y armonioso. Todo está enlazado conforme a una finalidad y providencia divinas, conforme a un plan grandioso y óptimo. El mal es sólo aparente y contribuye a la maximización del bien que impera en el conjunto del universo. De esta manera, los estoicos se adelantan a Leibniz al afirmar

83 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 171.

que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Por el contrario, la concepción cioraniana de la ley cósmica es una visión pesimista, estipula un desarrollo de los acontecimientos determinista y ciego en el que el mal predomina sobre el bien. Todo está enlazado por necesidad conforme a una finalidad ciega, exenta de armonía, en la que fealdad y belleza conviven en un mundo que, a medida que transcurre el tiempo y la historia, se encuentra cada vez más deteriorado y más desintegrado de su ser originario. Esta visión pesimista y desengañada dirige a nuestro filósofo hacia una moral de la aceptación como la de un Epicteto o un Marco Aurelio. Una visión de las cosas en la que no se trata de cambiar nada, sino de aceptarlo todo. La realidad en sí no plantea ningún problema, basta con aceptarla tal como es. Se trata de ser indiferente frente a lo que no depende de nosotros y desear solo lo que depende de nosotros. Todo lo demás es vano y, por tanto, no vale la pena esforzarse por ello. Mediante el desapego nos liberamos de las cosas externas y ponemos todo nuestro orgullo y aspiración en lo que solo depende de nosotros, en esa libertad interior que nadie puede arrebatarnos y que, a la vez, puede conducirnos por el camino de la virtud y de la excelencia. En definitiva, se trata de vivir conforme a uno mismo, de hacernos autónomos, ordenados y uniformes como el cosmos, con la finalidad de alcanzar la imperturbabilidad del alma, el buen ánimo y el bienestar espiritual.

Esta búsqueda de la calma y la tranquilidad de ánimo, muy común en las filosofías de la antigüedad, no fue llevada a cabo sólo por la vía de la afirmación dogmática de una ética y una física, como la estoica o la epicúrea. Esas propuestas se basaban en la afirmación razonada de una física y una ética ajena a la crítica interna y la duda. Frente a estas afirmaciones dogmáticas, el escepticismo pirrónico trató de evitar la angustia y el desasosiego para alcanzar la tranquilidad de ánimo en la ausencia de toda afirmación. Los escépticos no negaban la existencia de las cosas en sí mismas ni su naturaleza propia porque tales cosas en sí son incognoscibles, ya que no podemos conocer más que el fenómeno de ellas. El escéptico considera todos los argumentos a favor y en contra de cada tesis que intenta conocer lo en sí de los entes y observa que se equilibran. No toma partido por ninguno de ellos, pues los argumentos afirmativos anulan a los negativos. Es vana la pretensión gnoseológica de ir más allá de los fenómenos. En el mundo sólo podemos conocer los entes de manera perspectivista,

relativa a nuestra situación y a nuestro aparato sensorial, según se nos aparece a nosotros como fenómenos. Los fenómenos, apariencias o representaciones sensoriales de las cosas no son algo absoluto o en sí, sino algo relativo, efecto o resultado tanto de los entes que las provocan como de nuestra propia sensibilidad y psique. Por tanto, al no ser accesible y cognoscible lo en sí de los entes, al no ser posible inferir las esencias a partir de las apariencias, el escepticismo antiguo no negaba ni afirmaba nada, se limitaba a poner en duda toda representación de las cosas y a suspender el juicio respecto a lo que ellas sean con independencia de la subjetividad individual. Para el escepticismo, la abstención de afirmar o negar nada, derivada de la suspensión del juicio acaba por eliminar los temores, las inquietudes, las ansiedades, los problemas, conduciendo al escéptico a la calma, la impassibilidad, la ataraxia; en definitiva, a una paz interior identificada con la felicidad. La disolución de los problemas metafísicos que atormentan la mente posee una virtud terapéutica y permiten al hombre descansar en el silencio, la calma y la felicidad.

Cioran analiza el escepticismo pirrónico para ir más allá de él y extraer las consecuencias últimas que se derivan de una aplicación ortodoxa del pensamiento escéptico. Si la suspensión del juicio representa la correspondencia filosófica de la irresolución, la fórmula que adopta una voluntad impropia para optar por la ausencia de criterios vinculantes, ¿por qué no dar un paso más?, se pregunta Cioran:

Suspendida la actividad de la inteligencia, ¿por qué no suspender la de los sentidos, la de la sangre incluso? Ya no habrá objeto, ni obstáculo, ni opción que eludir o afrontar; el yo, igualmente libre de la servidumbre de la perfección y del acto, triunfante de sus funciones, se reduce a un punto de conciencia, proyectado en lo indefinido, fuera del tiempo.⁸⁴

La consecuencia final que se deriva de la suspensión de las sensaciones es la congelación de toda actividad, la inacción absoluta, la caída fuera del tiempo en el que los instantes se dilatan por la ausencia de movimiento. Esta idea, sencilla de postular en el pensamiento, resulta prácticamente inaccesible en la realidad, inviable de llevar a

84 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1100. Cit. por la trad. castellana, p. 63.

cabo, pues nuestros instintos, apetitos y deseos juegan en su contra. Ni el más inflexible de los escépticos, dogmáticamente atrincherado en su sistema, incapaz de divagar por exceso de rigor, impotente para la afirmación y la negación, es incapaz de dejar de someterse a los dictados de la vida. Y vivir equivale a la imposibilidad de abstenerse. Al escéptico le llegan momentos en los que, inevitablemente, no le queda más remedio que claudicar y entrar en contradicción práctica con sus ideas. Al resultar la duda incompatible con la vida, el escéptico consecuente observa con frustración el fracaso de sus planes de inacción que le abocan a una praxis de amoldamiento a lo vulgar, en contra de su clarividencia, y a dejarse dominar por una aceptación forzada de las apariencias en cuanto tales. Igual que un muerto en vida, como todo acto le exige un combate interno contra los mil motivos que su clarividencia le opone para no ejecutarlo, se crispa y forcejea contra su conciencia. Tras dudar de sus dudas, acaba dudando de sí mismo, de su misión escéptica frente a la vida. Se instalará en un vacío gnoseológico en el que nada excitará ya a su entendimiento. No habrá ya ningún asunto que le intrigue y su falta de curiosidad alcanzará tal amplitud que llegará a un estado de indiferencia absoluta frente a los problemas del conocimiento.

1.2.2. Influencias bíblicas y gnósticas

Cioran, como buen hijo de pope, recibe desde la infancia una educación ligada al cristianismo ortodoxo que va a tener grandes influencias en toda su obra. Sobre todo, el mito de la caída originaria del Génesis que da origen a la ley de la descomposición cioraniana, y el pesimismo del Eclesiastés que da origen a la idea del sinsentido de la vida y de la existencia, en general.

Cioran, de la misma manera que el Predicador del Eclesiastés, examina, de manera realista, honrada y franca, que el trabajo, el placer, el éxito e, incluso, la sabiduría misma, no valen realmente la pena tenerlos y que es preferible no tenerlos como meta suprema de la vida humana. Considerados en sí mismos, ni valen la pena ni le otorgan un sentido último a la vida. Ambos han reflexionado profundamente sobre cuán breve y contradictoria es la vida humana, una vida plagada de misteriosas

injusticias y frustraciones que han terminado por esquilmar el menor sentido de la existencia. Cuando el Predicador considera que todo está predeterminado por Dios, parece llegar al fatalismo e incluso al más negro pesimismo en sus conclusiones: «Vale más el día en que se muere que el día en que se nace. Vale más ir a un funeral que ir a divertirse, pues la muerte es el fin de todo hombre, y los que viven debieran recordarlo»⁸⁵. «Yo, el Predicador, repito: ¡Vana ilusión, vana ilusión! ¡Todo es vana ilusión!»⁸⁶. Cioran, por su parte, recoge las reflexiones del Predicador sobre las injusticias de la vida, las consideraciones sobre la vida y la muerte, el sinsentido de las cosas de la vida y la búsqueda de la sabiduría, para llegar a concluir la necesidad que tenemos los hombres de otorgar un sentido a la vida, aunque seamos conscientes de su carácter ilusorio, para que sea viable: «Todo el secreto de la vida se reduce a esto: no tiene sentido; pero todos y cada uno de nosotros le encontramos uno»⁸⁷

El gnosticismo, por otra parte, ha sido también una de las grandes influencias en el pensamiento cioraniano. En relación con el autoconocimiento del Ser, el gnosticismo ha intentado dar una respuesta al problema del mal prescindiendo de la creencia en el pecado original como causa primera. Desde los orígenes, el gnosticismo ha interpretado las primeras páginas del Génesis de un modo alegórico admitiendo una coexistencia originaria de los dos principios, el bien, asociado al espíritu, y el mal, asociado a la materia o el cuerpo; o bien considerando el bien y el mal como dos emanaciones de la misma divinidad, pero desempeñando el segundo un papel preponderante en el logro del Pleroma, como meta final de la historia, a través del conocimiento. Si los antiguos gnósticos concebían la gnosis como una vía de salvación en una vida de ultratumba, Cioran entiende el conocimiento no como una vía de liberación del espíritu sino como una fuente de sufrimiento, de desgarramientos internos y ansiedades de la entidad cuerpo-espíritu.

85 Eclesiastés, 7:1-2.

86 *Ibid.*, 12,8.

87 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 337, Joaquín Garrigós tradujo al español esta obra con el título *El Ocaso del pensamiento*, libro publicado por la Editorial Tusquets de Barcelona en 1995. Para la redacción de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española de 1995, p. 11.

El gnosticismo pone todo su énfasis en el conocimiento, pues quienes son privilegiados por ese don serán considerados gnósticos y gozarán, por ello, de la salvación que implica el conocimiento. La Gnosis tiene, pues, la finalidad de unir en el Pleroma los dos polos abismalmente separados: lo divino y lo humano. Aquí se refleja el dualismo platónico, especificado en la afirmación de los dos mundos que configuran la realidad, y que es traducido de forma peculiar por el pensamiento gnóstico. En este sentido, piensan los gnósticos, todos los entes que constituyen la realidad de este universo material y humano tiene su contrapartida en el mundo trascendente de la divinidad. Este universo es, como diría Platón, un reflejo del divino. Para el gnosticismo los seres de este mundo no son más que hipóstasis o copias imperfectas del mundo superior.

La mayoría de las versiones gnósticas coinciden en una explicación común del universo. El nacimiento del universo es resultado de una «degradación» de la divinidad. Luego, los matices de cada corriente varían en función de las peculiaridades y el lenguaje mitológico que utilizan. De igual manera, Cioran, influenciado por el pensamiento gnóstico, ofrece una explicación del proceso de degradación del Ser a partir de la lucha interna en el hombre de los dos principios que constituyen su esencia: el bien y el mal. Y en cuya lucha, el bien se desvanece frente a una conciencia ciega, incapaz de captarlo:

El bien es lo que fue o será, pero lo que nunca es. Parásito del recuerdo o del presentimiento, periclitado o posible, no podría ser actual ni subsistir por sí mismo: en tanto que es, la conciencia le ignora y no lo capta más que cuando desaparece. Todo prueba su insustancialidad; es una gran fuerza irreal, es el principio que ha abortado desde un comienzo: desfallecimiento, quiebra inmemorial, cuyos efectos se acusan a medida que la historia transcurre.⁸⁸

Cioran pone el énfasis en una concepción de la actividad creadora en la que la efervescente capacidad del mal supera con creces a la estéril imaginación del bien. La cosmogonía que presenta Platón en el *Timeo* nos ofrece una formación del mundo como

88 Cioran, E. M., *Le mauvais démiurge* en *Œuvres*, p. 1169. Cit. por la trad. castellana, p. 9.

la obra de un artesano divino o demiurgo, que construye el mundo a partir de la materia preexistente, según el modelo de las formas eternas. El mundo sensible, aparente, no es sino una copia imperfecta del mundo inteligible de las formas, que constituye el modelo imitado e imperfectamente alcanzado. Esta imperfección es interpretada por Cioran no tanto como un síntoma de impotencia por parte del demiurgo sino como el triunfo del mal sobre el bien en la actividad creadora. Si el demiurgo de Platón siempre hace lo mejor, lo óptimo, en armonía con su divina inteligencia y bondad, intentando imponer orden y estructura en el caos preexistente de la materia primigenia de acuerdo con un modelo también preexistente, del cual, debido a la resistencia de la materia y la necesidad, surge un universo imperfecto; en Cioran, la imperfección ya no es debida a la resistencia de la materia, sino que es obra directa del mal.

Sea como fuere, en cualquier caso, de la mezcla de ambas potencias, bondad y maldad, surge todo acto u obra, toda creación divina y humana. Pero en la concepción cioraniana, el malvado demiurgo, incapaz de permanecer en sí mismo, rebosa de sí engendrando un universo deplorable donde el mal preside en todo lo que es corruptible⁸⁹. Y esa incapacidad de permanecer en sí mismo ha sido heredada por el hombre con el arraigado deseo de perpetuarse a través de la procreación:

Engendrar es continuar de otra forma y a otra escala la empresa que lleva su nombre, es añadir algo a su “creación” por un deplorable remedo. Sin el impulso que él ha dado, el deseo de alargar la cadena de los seres no existiría, ni tampoco esa necesidad de suscribirse a los tejemanejes de la carne.⁹⁰

Por medio de la procreación, piensa Cioran, el hombre consolida el proceso de descomposición o disgregación del Ser como un proceso de lenta autodestrucción originado por el desgarrar metafísico, sentimiento de una quiebra esencial, que padeció la naturaleza humana en sus orígenes, y que vendría a representar la necesidad que tiene

89 «Tímido, desprovisto de dinamismo, el bien es incapaz de comunicarse; el mal, atareado muy por el contrario, quiere transmitirse y lo logra, puesto que posee el doble privilegio de ser fascinante y contagioso. De este modo, se ve más fácilmente extenderse y salir de sí a un dios malo que a uno bueno» *Ibid.*, p. 1174. Cit. por la trad. castellana, p. 15.

90 *Ibid.*, p. 1174. Cit. por la trad. castellana, pp. 15-16.

el hombre de salvación a través de un regreso alegórico del demiurgo sobre sí mismo, cuyo desenlace sería el rechazo de la creación por su autor. Este proceso de descomposición, al que Cioran denomina historia, al estar asociado con el tiempo, procede del mal según la óptica gnóstica. Cioran retoma esta idea y desarrolla un pensamiento del proceso histórico de carácter negativo, de condena de la acción humana cuya actividad se encuentra sometida a la ley cósmica de la descomposición de manera inexorable:

Todo lo que el hombre emprende se vuelve contra él. Toda acción es causa de desgracia, porque actuar es contrario al equilibrio del mundo, es fijarse un objetivo y proyectarse en el devenir.

El menor movimiento es nefasto. Desencadenamos fuerzas que acaban aplastándonos. Vivir de verdad es vivir sin objetivo. Eso es lo que propugna la sabiduría oriental, que comprendió perfectamente los efectos negativos del actuar. No hay un solo descubrimiento que no tenga consecuencias funestas. El hombre perecerá por su genio. Toda fuerza que desencadena lo perjudica. Es un animal que ha traicionado; la historia es su castigo. Todos los acontecimientos sobrevenidos desde el alba de los tiempos revelan la omnipotencia de una ley inexorable. El propio bien es su mal. Toda voluntad prometeica lleva aparejado un castigo. Asombrosa clarividencia la de la sabiduría antigua, que temía que el destino golpease a quien osara desafiar a los dioses. El hombre debería haberse detenido, pero no podía suspender el grandioso y nefasto proceso que había emprendido.⁹¹

1.2.3. Influencias vitalistas: Nietzsche y Simmel

El vitalismo que caracteriza al pensamiento del joven Cioran viene marcado por las lecturas que hizo en su juventud de Nietzsche y Simmel, lecturas que (sobre todo las del libro *Intuición de la vida* de Simmel) perdurarán a lo largo de su vida. De la filosofía nietzscheana conservará su vitalismo sin caer en la ingenuidad de Nietzsche que consideraba al hombre como un ser al que había que superar. Por mediación de

91 Cioran, E. M., *Conversaciones*, pp. 171-172.

Zaratustra, Nietzsche anunció el relevo del hombre, una idea esperanzadora, como algo que debe ser superado por una nueva humanidad transfigurada: el superhombre. Cioran adopta esta misma idea, pero, contrariamente a Nietzsche, sin ninguna esperanza. Cioran rechaza también lo humano en el hombre actual, pero la visión cioraniana es más pesimista: el hombre no puede ser superado, lo máximo que podemos hacer es renegar de él:

Debemos renegar de él. Considero esa idea de superhombre un completo absurdo. Tan sólo pensar en los vicios propios de los animales nos hace ya estremecernos. Y los del hombre son mucho peores. Un superhombre tendría, naturalmente, cualidades, pero también los defectos de dichas cualidades, que serían terribles, mucho más terribles que el propio hombre. Nietzsche me parece demasiado ingenuo.⁹²

La versión cioraniana del superhombre, que hipotéticamente pudiera relevar al hombre, vendría a ser la de un hombre transfigurado, carente de defectos y virtudes, incapacitado para la acción, caído del tiempo y de la historia, que diera paso a una post-historia en la que se paralizara el proceso de disgregación del Ser que dio comienzo al proceso histórico en el amanecer de los tiempos. Y esta hipótesis, si bien en teoría es contemplada por nuestro filósofo, finalmente es puesta en suspenso por resultar de dudosa viabilidad, pues la vida despliega frente al hombre una diversidad de senderos que le impelen a actuar según sus reflejos e instintos, y a satisfacer sus apetitos, deseos y necesidades vitales. La naturaleza humana, lejos de ser únicamente contemplativa, es esencialmente activa y dinámica; se nutre de la acción, el movimiento y el ajetreo, elementos indispensables para el desarrollo de la vida.

El pensamiento de Cioran se ve fuertemente influido, a partir de la década de los años 30, por la filosofía de la vida de Simmel. Toda la obra de esos años se inscribe en una corriente de crítica de la Razón en nombre de la Vida y en un movimiento de regeneración del mundo y en particular de Rumanía; de ahí su interés político por los movimientos fascista y nacional-socialista de la época y su posición crítica frente a la debilidad e impotencia de las democracias liberales para llevar a cabo una

92 *Ibid.*, p. 194.

transfiguración política, social, cultural y económica de su país. Simmel elabora, en el libro *Intuición de la vida*, una concepción metafísica y vitalista de la cultura cuyo punto central de referencia es la consideración de que la muerte acompaña a la vida desde su surgimiento y desde su interior. La muerte configura y delimita a la vida: desde que nacemos nos dirigimos inevitablemente hacia la muerte. El hombre es un ser para la muerte. La muerte es inmanente a la vida y la vida como proceso expansivo está conformada y limitada por la muerte. Estamos limitados a cada instante y los límites nos impulsan de manera vital a traspasarlos. La vida sería otra cosa si no estuviera encaminada inevitablemente hacia la muerte. La muerte marca el límite temporal que nos define como formas. Sin esta forma finita limitada por el tiempo no habría movimiento, flujo, vitalidad ni autosuperación.

El vitalismo de Simmel plantea el ser como una forma autoorganizativa que se hace cargo de su propio flujo vital. Su filosofía de la vida plantea un evolucionismo vitalista que se autogenera constantemente al superar las formas existentes y crear nuevas vidas. Se trata de un evolucionismo creador cuyo criterio de evolución viene determinado por los valores que llevan al hombre como ser-especie a niveles de vida más elevados. El valor último es la cantidad de vida en el hombre como ser-especie. Por tanto, la diferencia y la evolución constituyen la elevación de la vida como valor, porque la vida es el valor más importante y la evolución es el paso de la vida a más vida. El valor y objetivo de la vida es más vida; en palabras de Simmel, estadios más elevados de plenitud de vida y de energías. Lo que está aquí en cuestión, por tanto, es el valor del hombre como forma y la evolución de las formas que llevan al ser humano hacia el superhombre. Pero el superhombre simmeliano no es una forma, sino el valor inalcanzable que se otorga la vida a sí misma en el ser humano. En consecuencia, el superhombre es más vida o constante flujo de superación de la forma vital del hombre. Nietzsche y Simmel pensaron la moral en términos no de valores sociales, sino de valores de la especie, que eran valores del ser humano. La vida es aquí un deber internalizado, un vivir más, un incremento del flujo vital, pues la vida lleva su fuerza de avance dentro de sí misma; su imperativo inmanente es ser más vida. La moral es aquí el valor de lo individual. Por tanto, la moralidad no ha de hallarse, como en Kant,

exterior al individuo, sino en la interioridad de su ser, inmanente a la fluctuación interna del sujeto autodiferenciado por el flujo vital.

Esta dinámica afirmativa del concepto de vida recibe, al menos una vez en los textos simmelianos, el calificativo de «trágica» porque su destino es siempre la muerte, pero no como fin absoluto sino como momento de su propia autotranscendencia. En este sentido se distingue de la tragedia de la cultura cioraniana, que culmina con la catástrofe, el atrofiamiento de la cultura subjetiva y la descomposición del Ser. El concepto de vida de Simmel supone una dinámica afirmativa que incluye la negación como contradicción, en su interior. Cioran adopta la idea de que la muerte es inmanente a la propia vida desde el momento en que nacemos y el itinerario de la vida un proceso de inexorable descomposición y desmembramiento de nuestro ser que ha de ser aprovechado como principio de eficacia para la vida:

La vida, lejos de ser, como pensaba Bichat, el conjunto de las funciones que se resisten a la muerte, es, más bien, el conjunto de las funciones que nos arrastran a ella. Nuestra sustancia disminuye a cada momento; de esta disminución, empero, todos nuestros esfuerzos deberían tender a hacer excitante, un principio de eficacia. Los que no saben sacar beneficios de sus posibilidades de no ser, permanecen extraños a sí mismos: fantoches, objetos provistos de un yo, dormidos en un tiempo neutro, ni duración ni eternidad. Existir es sacar provecho de nuestra parte de irrealidad, es vibrar al contacto con el vacío que está en nosotros.⁹³

1.2.4. Influencias historicistas: Hegel y Spengler

En la década de los años treinta, se produce en el joven Cioran una conversión del pensamiento político que da origen a la *Transfiguración de Rumanía*, una obra en la que, influido por el historicismo hegeliano y la filosofía de las culturas de Spengler, teoriza sobre la idea de transfigurar el rostro de Rumanía a fin de elevarla, a través de un salto histórico, al estadio de las grandes culturas. Según Hegel, la Historia universal es

93 Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, pp. 960-961. Cit. por la trad. castellana, p. 192.

el movimiento de liberación de la sustancia espiritual a través del cual el espíritu progresa en la toma de conciencia de sí. Este desarrollo existencial e histórico posee sus momentos singulares y peldaños que son los espíritus de los pueblos; cada uno bajo una determinación cualitativa singular. En este sentido, el espíritu determinado de un pueblo posee esencialmente un principio particular que impele al desarrollo de su conciencia y de su realidad efectiva determinada por ese principio; es decir, tiene una historia dentro de sí que, según Hegel, está subordinada a la historia general del mundo:

La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha logrado hasta ese momento en la existencia de este mismo espíritu, y es la realidad efectiva y *objetiva* en la que el espíritu universal deposita su voluntad. Contra esa voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de un pueblo no tienen derecho; aquel pueblo es el dominador del mundo; sin embargo, el espíritu universal rebasa también su propiedad de cada momento como quien deja atrás un peldaño particular y lo entrega entonces a su azar y tribunal.⁹⁴

Cioran piensa que el espíritu determinado del pueblo de Rumanía está minado por carencias psicológicas e históricas que, lejos de constituir un peldaño relevante en el desarrollo del espíritu universal, le han condenado al estadio adánico de las culturas populares. Cioran entiende que la historia se desarrolla a través del impulso dinámico de las grandes culturas cuya determinación no se debe a elementos extrínsecos sino a la forma específica de su núcleo íntimo. Influida por la filosofía de las culturas de Spengler, Cioran se revela contra la situación en la que se encuentra su país y piensa en un destino diferente al que el proceso histórico ha venido reservando hasta ahora y que se cristalizaría en la creación de una cultura superior a través de la transfiguración del espíritu del pueblo rumano. La transformación de la cultura de una nación exige, inevitablemente, la transfiguración del espíritu de un pueblo que, orientado en la dirección correcta, dará lugar a la formación de una cultura superior como expresión de su idea y a ser el dueño de su propio destino. Igual que en Spengler, la lógica del

94 Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pp. 570-571.

proceso histórico que adopta Cioran es la del destino, una lógica del devenir inscrita en el alma de las culturas y predestinada según el espíritu de los pueblos. Los pueblos con carácter y fuerza interior poderosa son capaces de franquear el umbral de la historia para generar grandes culturas mientras que los pueblos que padecen un relajamiento total en su núcleo interno, una ausencia de fuerza y creatividad en sus latentes formas de autorrealización, quedan condenadas al nivel subhistórico de las culturas populares o culturas adánicas. En este sentido, Cioran clasifica las culturas en dos tipos, las culturas que han franqueado el umbral de la historia y, por tanto, su destino puede llegar a pertenecer al destino de las grandes culturas, y las culturas fracasadas, incapaces de franquear dicho umbral por carencias estructurales en su núcleo interno.

Más adelante, en la década de los años cincuenta, cuando se haya desengañado del pensamiento político, nuestro filósofo sustituirá, como analizaremos más adelante, la lógica de la diversidad de destinos inscrita en las almas de las culturas por una lógica mucho más pesimista, una lógica general de la descomposición o degradación del proceso histórico, que abarca inexorablemente a todas ellas.

1.2.5. Influencias pesimistas: Schopenhauer y Mainländer

Quizás las influencias más importantes en la filosofía cioraniana sean la filosofía pesimista de Arthur Schopenhauer y la filosofía de la redención de Philipp Mainländer. La teoría schopenhaueriana del sufrimiento derivado de los deseos de la voluntad constituye el núcleo central del dolor en el pensamiento de Cioran. Según Schopenhauer, toda aspiración de la voluntad nace de una carencia, de un deseo insatisfecho que produce dolor y que impele a la voluntad a actuar para satisfacerlo. A mayor grado de conciencia, mayor grado de sufrimiento. Una vez alcanzada la satisfacción, la mecánica del deseo despierta una nueva aspiración y un nuevo dolor, como afirma Schopenhauer:

Pues toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera

sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración. En todas partes vemos la aspiración obstaculizada de diversas formas y combatiendo, es decir, en forma de sufrimiento: ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin del sufrimiento⁹⁵.

Querer y ansiar constituye todo el ser de la voluntad; una sed, en definitiva, imposible de saciar. Pues los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento solo consiguen que cambie de forma, ya que las pasiones de la voluntad llegan a ser inagotables. Por tanto, en esencia, toda vida humana es sufrimiento. Y si la vida en esencia es sufrimiento, entonces la felicidad es de naturaleza meramente negativa, nunca positiva. La satisfacción o la felicidad no pueden ser más que la liberación de un dolor, de una carencia o necesidad que impele a la voluntad. De ahí que la felicidad no proporcione un estado de dicha duradero sino una simple liberación de un dolor o carencia a la que ha de seguir un nuevo dolor, pues la voluntad en esencia es insaciable. Por tanto, la historia vital de cada individuo es una historia de sufrimiento, una serie continuada de grandes y pequeñas desgracias que constatan la afirmación de la voluntad como un continuo desear jamás perturbado. La verdadera felicidad, entonces, consistiría en la supresión de la vorágine deseosa de la voluntad. Pero, ¿cómo se puede llegar a suprimir la querencia de la voluntad? En Schopenhauer, el conocimiento y la negación de la voluntad de vivir proporcionan la posibilidad de la supresión del querer, de la redención por la libertad, de la superación de los deseos de la voluntad y la negación del mundo⁹⁶:

95 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Libro IV, Sección 56, p. 366, edición on-line: <http://Rebeliones.4shared.com>. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María.

96 «Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor. Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como las piezas de ajedrez después de terminada la partida, o por la mañana los disfraces tirados cuyas figuras nos gastaron bromas y nos inquietaron en la noche de carnaval. La vida y sus formas flotan ante él como un fenómeno pasajero, como ante el que está medio despierto flota el ligero sueño matutino a través del cual brilla ya la realidad y no puede así engañarle: y también como éste terminan aquellas desapareciendo sin solución de continuidad». *Ibid.*, p. 463.

Aquel en el que se ha dado la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre, falta de alegría y lleno de privaciones que parezca su estado visto desde fuera, está repleto de regocijo interior y verdadera paz celestial. No experimenta el inquieto afán de vida ni la alegría jubilosa condicionada por un violento sufrimiento anterior o posterior, estados estos que constituyen la existencia del hombre lleno de vida; sino que se da en él una paz inquebrantable, una profunda tranquilidad y una alegría interior: un estado que, si se nos pusiera ante la vista o la imaginación, no podríamos mirar sin la mayor nostalgia, ya que enseguida lo reconoceríamos como el único justo, superior a todos los demás y hacia el cual nuestro mejor espíritu nos grita el gran *sapere aude*. Entonces sentimos que todo cumplimiento de nuestros deseos que le arrancamos al mundo se asemeja a la limosna que hoy mantiene al mendigo en vida para que mañana vuelva a pasar hambre; la resignación, en cambio, se parece a la hacienda hereditaria: libera al poseedor para siempre de todos los cuidados⁹⁷.

Sin embargo, la negación de la voluntad de vivir se ha de mantener en constante lucha, mediante el conocimiento, la práctica del ascetismo y la renuncia de lo agradable, para así apaciguar la voluntad que siempre vuelve a florecer; pues el cuerpo, en cuanto voluntad objetivada, posee la tendencia existencial a despertar el querer de la voluntad con todo su ardor. La voluntad puede suprimirse a sí misma a través del conocimiento, el único camino de la salvación, según la filosofía de Schopenhauer; una voluntad que se manifiesta sin obstáculos para conocer su propio ser en cada una de sus manifestaciones. Solo como consecuencia de ese conocimiento puede la voluntad suprimirse a sí misma y al tiempo terminar con el sufrimiento que es inseparable de su fenómeno. Por tanto, a través del conocimiento, la voluntad llega a conocer su ser como cosa en sí y no a su fenómeno, y con ello, obtener su verdadera libertad, es decir, la independencia respecto del principio de razón, el elemento de la necesidad, al que está sometida. Surge así la posibilidad de la salvación a través de la libertad de la voluntad que se sustrae a la acción de los motivos de la necesidad que se encuentran en el reino de los fenómenos. Pero una vez suprimido todo querer de la voluntad y, en

97 *Ibid.*, p. 462.

consecuencia, habiendo conseguido la paralización de la mecánica del deseo, se obtiene con ello la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento y ahora se nos presenta como un tránsito hacia la nada⁹⁸. Como el sufrimiento es esencial al fenómeno de la voluntad y al mundo, una vez suprimida la voluntad se extingue el mundo ante nosotros, quedando solamente la nada.

La filosofía del sufrimiento de Schopenhauer es una de las grandes influencias en el pensamiento de Cioran, si bien la salvación frente al sufrimiento en nuestro filósofo discurre por otros derroteros diferentes al conocimiento, la esencia de la vida sigue siendo el dolor de la existencia. En la filosofía cioraniana, el sufrimiento es indarraigable y la voluntad insuprimible. Por tanto, la redención no se presenta como un aquietamiento de la voluntad sino como una transfiguración del sufrimiento que, influenciado por la teoría existencialista de la enfermedad ontológica de Kierkegaard y la filosofía de la redención de Mainländer, va a constituir el núcleo de la metafísica del sufrimiento de la filosofía cioraniana.

Para Mainländer, en el mundo no hay otra cosa que la voluntad individual cuya tendencia es vivir y mantenerse en la existencia, una tendencia que se presenta como egoísmo⁹⁹, esencia de su carácter. El carácter del hombre es innato, pero voluble y

98 «Con la libre negación, con la renuncia de la voluntad, también quedan suprimidos todos aquellos fenómenos, aquel afán y agitación sin fin ni tregua en todos los grados de objetividad, en que consiste el mundo y por el que existe; suprimida queda también la pluralidad de las formas que se suceden gradualmente; suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, tiempo y espacio, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo». *Ibid.*, p. 487.

99 Mainländer, influido por la filosofía del sufrimiento de Schopenhauer, desarrolla su teoría del egoísmo como motor de la voluntad: «El egoísmo humano se muestra no sólo como impulso a la conservación, sino también como *impulso a la felicidad* [*Glückseligkeitstrieb*]; es decir, el hombre no solo quiere vivir, sino perseverar conforme a su carácter; quiere, además, la plena satisfacción de sus deseos, de sus inclinaciones, de sus apetencias, en cada instante de la vida, poniendo en ello su felicidad más elevada. Deseo, satisfacción inmediata; nuevo deseo, satisfacción inmediata: tales son los miembros de una cadena vital, tal como la quiere el *egoísmo natural* [*natürliche Egoismus*].

Una vida tal, concebida como un incansable ir dando tumbos desde la apetencia al goce, no se encuentra por ninguna parte, y es casi imposible. Ninguna idea es completamente independiente y autónoma; ciertamente, actúa incesantemente, y quiere traer a validez su individualidad, sea una fuerza química o un hombre, pero también actúa el resto del mundo sobre ella, restringiéndola. Si quitamos una gran parte de estos influjos, y nos quedamos solamente con aquellos que ejercen los hombres entre sí, ya logramos la imagen de la lucha más intensa, cuya consecuencia es que de cien deseos solamente uno se ve satisfecho, y casi siempre lo es aquel cuya satisfacción menos se desea; pues *cualquier* hombre quiere la plena satisfacción de su particular apetencia y como esta se le disputa, debe luchar por ella; y por esta razón no puede encontrarse en parte alguna un curso vital que esté constituido por una cómoda secuencia encadenada de deseos cumplidos, ni siquiera cuando el individuo está revestido de un poder omnímodo sobre

modificable. Si bien la capacidad de modificación es estrecha debido a que el temperamento es invariable, el conocimiento puede influir en la voluntad, lo que permite un pequeño margen de modificación del carácter. Cada una de las acciones del hombre es el producto de ese carácter, pero estas acciones no se producen siempre de la misma manera: en función del conocimiento, unas veces actúa en concordancia con su voluntad y otras contra ella; lo que, a veces, traerá consigo remordimientos de conciencia, angustia y arrepentimiento, que son estados éticos de displacer de la voluntad. Parecería, ahora, que el hombre posee una voluntad libre, ya que puede ejecutar actos contrarios a su carácter y su voluntad. Pero la voluntad nunca es libre, piensa Mainländer, pues todo lo que existe en el mundo sucede con necesidad. Los motivos de la acción siempre se presentan dentro de una serie causal, dominada por la necesidad. El carácter y sus modificaciones por la acción del conocimiento, el temperamento, la voluntad y la educación del espíritu se determinan con necesidad. Los motivos y contramotivos que intervienen en la acción no quiebran en modo alguno la necesidad de la serie de acontecimientos causales que impelen al hombre a actuar. Por tanto, piensa Mainländer, la libertad humana no existe:

Así pues, el hombre *nunca* es libre, aunque porte en sí un principio que le capacita para actuar *contra* su carácter; pues tal principio se ha desarrollado de forma necesaria, pertenece necesariamente a su esencia, es una parte del movimiento que le es inherente, y actúa con necesidad.¹⁰⁰

La necesidad de los acontecimientos del mundo, determinante de los actos humanos y del dolor de la vida, genera, ora remordimientos, ora angustia, tedio e interminables estados de displacer que llevan a Mainländer a concluir que la vida, en general, es una cosa miserable y lamentable, y que siempre lo será, de manera que «no ser es mejor que ser»¹⁰¹. Esta conclusión constituye la negación filosófica de la voluntad millones de personas. Pues incluso en tal posición, ya existen restricciones inamovibles en el individuo mismo, en los cuales la voluntad se atora, y se ve arrojada de nuevo, insatisfecha, sobre sí misma». Mainländer, P., *Filosofía de la Redención*, Ediciones Xorki, Madrid, 2014, pp. 195-196.

100 *Ibid.*, p. 202.

101 *Ibid.*, p. 229.

de vivir individual, la redención en el no ser a través de la negación de la vida que, apoyada en una metafísica en la que concibe el suicidio de Dios como la redención divina que da origen a su dispersión en la pluralidad, la formación del universo y la disolución del *supra-ser* en la nada¹⁰², eleva a la voluntad de morir al rango de ley universal de salvación. En el *Big Bang*, la esencia de Dios debió desintegrarse en el mundo de la pluralidad, cuyos seres particulares han heredado la tendencia hacia el no ser. En el devenir del mundo, dichos seres se obstaculizan mutuamente, luchan unos con otros debilitando su fuerza. Toda la esencia de Dios pasó al mundo materializándose en los seres como una determinada suma de fuerzas, de tal manera que, el mundo entero, el universo en su vasta expansión, tiene una única meta, el no ser y la alcanza a través del continuo debilitamiento de su suma de fuerza¹⁰³: «en su curso de desarrollo, cada individuo es conducido, a través del debilitamiento de su fuerza, hasta el punto en el que puede cumplirse su tendencia a la aniquilación»¹⁰⁴. Por tanto, el destino del mundo y la redención de la existencia se sustancializa en la nada. Una nada que es contemplada en la estética de Mainländer como:

Lo verdaderamente sublime, lo absolutamente sublime, lo sublime por excelencia, es la nada absoluta. Inténtese pensar por una vez, que todo el mundo se ha extinguido; que ya no hay nada de nada, ni un grano de arena, y uno sentirá enseguida dispuesto su ánimo para sentir lo sublime, es decir, sentirá una temible repulsión, y a la vez se sentirá atraído por la dulce patria.¹⁰⁵

102 «En lo sucesivo, el único acto de Dios, la dispersión en la pluralidad, se representa como la *ejecución* del acto lógico, de la *decisión* [*Entschlusses*] de no ser; o, en otras palabras: el mundo es el *medio* [*Mittel*] para alcanzar el *fin* del no ser; y el mundo es, por cierto, el *único* medio *posible* para alcanzar dicho fin. Dios conoció que solamente a través del *devenir* [*Werden*] de un mundo real de la pluralidad; solo a través del ámbito inmanente, es decir, del mundo, podría ingresar desde el *supra ser* en el *no ser*». *Ibid.*, p. 338.

103 «La ley del *debilitamiento de la fuerza* es la ley *del universo*. Para la humanidad su nombre es: *ley del sufrimiento*». *Ibid.*, p. 419.

104 *Ibid.*, p. 340.

105 *Ibid.*, p. 410.

La ley de debilitamiento de la fuerza o ley del sufrimiento de Mainländer es la idea que inspira a Cioran a estipular la idea de la ley de la descomposición del proceso histórico, estableciendo un movimiento existencial ruinoso, de disgregación del ser originario, contrario al progreso en la historia. En este sentido, la evolución existencial del hombre está sometida a la lógica de lo peor debido a una naturaleza malograda en sus orígenes, a una enfermedad ontológica que no es más que el reflejo de una oscura tendencia hacia el no ser. Pues el hombre, piensa Cioran:

Seguramente evoluciona, pero contra sí mismo, hacia una complejidad que lo arruina. Porvenir y progreso son conceptos en apariencia vecinos, divergentes en realidad. Todo cambia, claro está, pero raras veces, por no decir jamás, para mejorar. La fe en la evolución, en la identidad del porvenir y del progreso, desviación eufórica del malestar original, de esa falsa inocencia que despertó el deseo de lo nuevo en nuestro antepasado, no se derrumbará hasta que, tras llegar al límite, al extremo de su extravío, el hombre, inclinado por fin hacia el saber que conduce a la liberación y no al poder, esté en condiciones de oponer irrevocablemente un no a sus hazañas y a su obra.¹⁰⁶

1.2.6. Influencias existencialistas: Kierkegaard

En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard analiza el fenómeno de la desesperación, la enfermedad del espíritu o enfermedad del yo. La desesperación de quien no quiere ser él mismo y la desesperación de aquel que quiere serlo, pero siente que no lo es. Es la enfermedad de quienes niegan su yo y de quienes lo afirman. Por tanto, desde esta perspectiva, es una enfermedad universal que nos afecta a todos; algunos, de manera consciente, y otros, de manera inconsciente. La desesperación del yo es una enfermedad que se remite a sí misma, pues el yo establece una relación dialéctica de retorno a sí mismo, a la propia relación¹⁰⁷. Cioran, que a temprana edad

106 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1082. Cit. por la trad. castellana, p. 30.

107 «Una relación semejante, así derivada o punteada, es el yo del hombre: es una relación que se refiere a sí misma, y haciéndolo, a otra. De aquí surge que haya dos formas de verdadera desesperación. Si nuestro yo se hubiese planteado el mismo, no existiría más que una: no querer ser uno mismo, querer desembarazarse de su yo, y no se trataría de esta otra: la voluntad

experimenta los síntomas de la enfermedad mortal, nos dice en su libro *En las cimas de la desesperación* que hay experiencias vitales de tal intensidad que nos sumergen en un estado de desesperación que nos impide ya vivir. La vida crea la plenitud y el vacío, la acumulación de ser y la nada, la exuberancia y la depresión. Cuando se produce un desequilibrio en el yo, sentimos que la vida se nos escapa, que el yo no es más que una ilusión, en consecuencia, surgen en nuestro interior fuerzas incontrolables que rompen todo ritmo definido y nos sumergen en la desesperación de querer desembarazarnos de nuestro yo:

Se muere a causa de todo lo que existe y de todo lo que no existe. Lo que se vive se convierte, a partir de ese instante, en un salto en la nada. Y ello sin que hayamos conocido todas las experiencias posibles –basta haber experimentado lo esencial de ellas. Cuando sentimos que morimos de soledad, de desesperación o de amor, las demás emociones no hacen más que prolongar ese séquito sombrío. La sensación de no poder ya vivir tras semejantes vértigos resulta igualmente de una consunción puramente interior.¹⁰⁸

Sin embargo, la desesperación que conduce al desesperado a desear la muerte del yo no deja de ser un suplicio contradictorio, pues tal suplicio consiste en no poder morir, en un morir eterno debido a un progresivo deterioro del yo que nunca llega a una destrucción completa. Y como dice Kierkegaard, cuando el yo, en su desesperación, descubre lo infinito del peligro de la muerte, «cuando el peligro crece tanto como la muerte, se hace esperanza; la desesperación es la desesperación de no poder, incluso,

desesperada de ser uno mismo. Lo que en efecto traduce esta fórmula es la dependencia del conjunto de la relación, que es el yo, es decir, la incapacidad del yo de alcanzar por sus solas fuerzas el equilibrio y el reposo; no puede hacerlo en su relación consigo mismo más que refiriéndose a lo que ha planteado el conjunto de la relación. Más aún: esta segunda forma de la desesperación (la voluntad de ser uno mismo) designa tan poco un modo especial de desesperar que, por el contrario, toda desesperación se resuelve finalmente en ella y a ella se reduce». Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Luarna Ediciones, Edición on-line, www.luarna.com, p. 13.

108 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, pp. 22-23. Cit. por la trad. castellana, p. 21.

morir»¹⁰⁹. Así, pues, la desesperación es un suplicio contradictorio que consiste en morir sin poder morir, es decir, vivir la propia muerte; con lo cual la desesperación se transforma en un continuo vivir. Por tanto, la voluntad de destrucción de la desesperación se muestra impotente, lo que se convierte en una segunda forma de desesperación que se retroalimenta en el fracaso de su cometido de destrucción del yo. Por tanto, en lugar de dirigirse hacia la nada, el camino que toma es la acumulación de ser¹¹⁰ que desemboca en un vitalismo exacerbado de la desesperación.

A medida que tomamos conciencia de nuestra desesperación, ésta aumenta de intensidad, pues vemos que no tiene término. Cuando la soledad nos aísla del mundo y el espíritu irrumpe en los momentos de desesperación es cuando los desgarramientos íntimos se vuelven insoportables. La conciencia del yo desesperado, que ha experimentado los tormentos de la vida y las antinomias sobre las cuales se basa la existencia, inflama la desesperación. Como afirma Kierkegaard: «La conciencia crece y sus progresos miden la intensidad siempre creciente de la desesperación; cuanto más crece, más intensa es la Desesperación»¹¹¹. No es extraño, pues, que los seres que poseen demasiado espíritu sean precisamente los que se sublevaran contra el yo, quienes conocen la gravedad de la enfermedad ontológica que afectó a la vida para engendrarlo. En ellos, la conciencia se ha desapegado de la vida y la revelación de la muerte del yo es tan intensa que destruye toda ingenuidad, todas las ilusiones y la voluptuosidad natural de la vida. Quienes poseen la conciencia del eterno morir de la desesperación, de una larga agonía sin fin, son abducidos por una dialéctica demoníaca que obliga al espíritu, en un intento desesperado de salvación, a engendrar una multiplicidad de formas vitales que ella misma destruye:

109 Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, *op. cit.*, p. 23.

110 «Es una acumulación de ser o la ley misma de esa acumulación. Es ella el ácido, la gangrena de la desesperación, el suplicio cuya punta, dirigida hacia el interior, nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente. Lejos de consolar al desesperado, el fracaso de su desesperación para destruirse es, por el contrario, una tortura que reaviva su rencor, su ojeriza; pues acumulando incesantemente en la actualidad desesperación pasada, desespera de no poder devorarse ni de deshacerse de su yo, ni de aniquilarse. Tal es la fórmula de la acumulación de la desesperación, el crecimiento de fiebre en esa enfermedad del yo». *Ibid.*, pp. 24-25.

111 *Ibid.*, p. 75.

La irracionalidad de la vida se manifiesta en ese desbordamiento de formas y de contenidos, en esa frenética tentación de renovar los aspectos desgastados. Una especie de felicidad podría obtener quien se entregara a ese devenir, dedicándose, más allá de toda problemática torturadora, a saborear todas las potencialidades del instante, sin la perpetua confrontación reveladora de una relatividad insuperable. La experiencia de la ingenuidad es la única posibilidad de salvación. Pero, para aquellos que sienten la vida como una larga agonía, la cuestión de la salvación no es más que una cuestión.¹¹²

Si asimilamos la universalidad de la enfermedad mortal de la desesperación de la filosofía existencialista de Kierkegaard, cabe preguntarnos ¿cómo es posible pasar de la inconsciencia absoluta de la enfermedad en un medio de vitalidad, a veces desbordante, a la conciencia de un yo desesperado por el problema que plantea la muerte? Cioran encuentra la respuesta en la estructura de los estados depresivos. A través de la depresión, la conciencia nos revela como el abismo que nos separa del mundo va en aumento, el yo se observa a sí mismo y descubre la muerte en su propia subjetividad; se produce, a partir de ese instante, un proceso progresivo y paroxístico de interiorización en el que crece en el yo la conciencia absoluta de que la vida y la muerte se hallan indisolublemente unidas:

En el depresivo, el sentimiento de la inmanencia de la muerte se añade a la depresión para crear un clima de inquietud constante del que la paz y el equilibrio son definitivamente desterrados.

La irrupción de la muerte en la estructura misma de la vida introduce implícitamente la nada en la elaboración del ser.¹¹³

Por tanto, en la toma de conciencia de la desesperación, el yo introduce un principio de negatividad en el curso vital de su existencia. La inmanencia de la muerte

112 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 33. Cit. por la trad. castellana, p. 47.

113 *Ibid.*, p. 34. Cit. por la trad. castellana, p. 49.

en la vida revela el triunfo definitivo de la nada sobre el ser y, con ello, el temor al vacío. El desenlace de esta inmensa tragedia, el triunfo de la nada sobre el ser tras la muerte y el vacío que deja, muestra que la fe en la eternidad de la vida no es más que una vana ilusión. Sin embargo, esa ilusión, la madre de todas las ilusiones, constituye la única posibilidad, según el joven Cioran, de sosiego para el hombre histórico. Todo se reduce al miedo a la muerte. Y es ese temor el que nos lleva a la creencia en la inmortalidad y a otro tipo de desesperación, una desesperación mucho más diabólica y perversa, la desesperación de la afirmación eterna del yo, de querer ser uno mismo¹¹⁴ más allá de la muerte, a pesar de haber tomado conciencia de su inviabilidad. Si la desesperación de la negación del yo se retroalimenta con la ingenua ilusión de llegar a la destrucción completa del yo, la desesperación de la afirmación del yo en la vida y más allá de ella se retroalimenta con el mayor de los temores, el miedo esencial al vacío. La enfermedad mortal de querer por siempre ser uno mismo, en un estado de eterna afirmación del yo, conduce al joven Cioran por los senderos filosóficos del vitalismo de la desesperación, que se traduce en una exacerbada afirmación de la vida y en un impulso irracional de conquista y triunfo del yo sobre la muerte:

Estallar con todo el ardor apasionado de nuestra alma, vencer toda resistencia y destruir todos los obstáculos que hay en el camino de nuestra gran locura. Estar orgullosos de nuestro absurdo e infinito valor y arrancar en medio de esa borrachera de orgullo y de éxtasis hacia las altas cumbres del ser, impulsados por la sed de las grandes conquistas y el anhelo de las realizaciones finales. Que nuestro gesto sea una creación, el signo de un mundo nuevo; que el entusiasmo sea una misión y el pensamiento una orden. Que nuestra locura, intensa y profunda hasta lo sublime, desencadene un terror cósmico y una ilimitada angustia cuya vorágine atice las llamas de nuestra vida, demasiado viva para no arder y demasiado dramática para no

114 «La desesperación en la cual se quiere ser uno mismo exige la conciencia de un yo infinito, que en el fondo no es más que la forma más abstracta del yo, la más abstracta de sus posibles. Es ese el yo que el desesperado quiere ser, desprendiéndolo de toda relación con un poder que lo ha planteado, arrancándolo a la idea de la existencia de un poder semejante. Con ayuda de esa forma infinita, el yo quiere desesperadamente disponer de sí mismo o, creador de sí mismo, hacer de su yo el yo que él quiere devenir, elegir lo que admitirá o no en su yo concreto.» Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal.*, p. 129.

explotar. Que nada detenga nuestro impulso de afirmación y que nuestra vida deje un rastro de muerte para que nuestra postrera afirmación redima todos los sacrificios. Que la suprema conquista y el absurdo impulso hacia el mundo dominen todos nuestros pensamientos y deseos, y que la sed de mundos infinitos aumente con nuestra elevación.¹¹⁵

Cuando el yo toma conciencia de la inevitabilidad de la muerte descubre que es inútil y estéril rebelarse contra ella. No podemos sostener una lucha contra la muerte, sólo ahogar temporalmente el miedo hacia ella. Tenemos que aprender a vivir nuestra muerte y a morir nuestra vida, pues de nada sirven todas las experiencias que nos hacen olvidar la muerte. Abrazar la vida y, con ella, la muerte es la máxima del vitalismo de la desesperación. Que nuestra alma muera de entusiasmo. Que el ímpetu de vivir sea irresistible y lo abraza la desesperación para que un último entusiasmo, en los instantes del último suspiro, niegue la vida llegada a su apogeo. Pero se da la paradoja de que la creencia en el entusiasmo de afirmación del yo y de la vida, que requiere una connivencia con la existencia, es lo que el desesperado ha perdido en su desesperación previa de negación del yo. Así, pues, se cierra el movimiento dialéctico de la desesperación, que comienza con una desintegración inicial del yo en la que se produce una pérdida total de la ingenuidad, destruida por el conocimiento, que revela las trágicas contradicciones entre el yo y el mundo, para transformarse en una desesperación de afirmación ingenua del yo frente al sentimiento de la muerte. En consecuencia, la síntesis dialéctica a la que llega el yo en su autoafirmación desesperada no es otra más que la actitud heroica, una actitud ingenua carente del dinamismo vital previo a la desesperación:

La actitud heroica es el privilegio y la condena de los desintegrados, de los fracasados. Ser un héroe –en el sentido más universal de la palabra– significa desear un triunfo absoluto, triunfo que sólo puede obtenerse mediante la muerte. Todo heroísmo

115 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 140. Joaquín Garrigós tradujo al español esta obra con el título *El libro de las quimeras*, libro publicado por la Editorial Tusquets de Barcelona en 1996. Para la redacción de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española de 1996, p. 49.

trasciende la vida, implicando fatalmente un salto en la nada. Todo heroísmo es, pues, un heroísmo de la nada, y eso incluso en el caso de que el héroe no sea consciente de ello y no se dé cuenta de que su fuerza interior procede de una vida carente de su dinamismo habitual. Todo lo que no nace de la ingenuidad y no conduce a ella pertenece a la nada.¹¹⁶

1.2.7. Influencias de las filosofías orientales

Si consideramos la unidad de teoría y praxis como un criterio de coherencia esencial por el que debe regirse la estructura interna de todo sistema filosófico que se precie, podemos afirmar con seguridad que la filosofía hindú es la más profunda que jamás haya existido. En la India, la filosofía adquiere un carácter pragmático, en el que todo filósofo se ve obligado a practicar su filosofía. Sin embargo, en el pragmatismo de las filosofías orientales encontramos notables diferencias respecto al pragmatismo occidental. Y es que la práctica de la filosofía hindú prescinde de los intereses mundanos a fin de sumergirse en la meditación y el desapego como medios, y, a la vez, fines en sí mismos, imprescindibles para alcanzar la liberación. Mientras que los grandes sistemas filosóficos de occidente se caracterizan, salvo la mística medieval, por ser construcciones intelectuales en las que no hay una relación necesaria con la experiencia vital del filósofo, en los sistemas orientales se hace filosofía con vistas a la práctica. No es un ejercicio meramente intelectual, sino un ejercicio indisolublemente ligado a la praxis, a una experiencia vital profunda. En occidente, el filósofo ha estado siempre vinculado a una profesión de carácter puramente intelectual.

Mientras que en Oriente no podemos imaginarnos a los sabios taoístas como estafadores intelectuales o profesores. No era una profesión. Su vida estaba indisolublemente vinculada a su pensamiento y eso es, sin embargo, algo capital. Yo, personalmente, respeto a la gente no que vive su pensamiento, sino que está directamente implicada en la vida. Pero el filósofo occidental es alguien que ha sido concebido. Cuando pensamos en los grandes, en los sistemas alemanes, nada tienen

116 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 50. Cit. por la trad. castellana, p. 82.

que ver con la vida. La filosofía occidental es una serie de hipótesis que después han dado construcciones fantásticas, pero eso no ha surgido en absoluto de la vida, tampoco se han elaborado en función de la vida. En India, en China, toda la tradición filosófica lo dice.¹¹⁷

El pensamiento de Cioran recibió fuertes influencias de las filosofías orientales, especialmente del taoísmo y el budismo *Madyamika*. La teoría de las dos verdades, la teoría del cuerpo como agregado, la renuncia al deseo, el desapego del fruto de los actos, entre otras, fueron fuentes de inspiración para la teoría de la descomposición cioraniana que rige los acontecimientos históricos y el rechazo del progreso en la historia, así como la transfiguración del sufrimiento como vía de liberación, teorías que gravitan en todo el pensamiento cioraniano. La teoría de las dos verdades, la verdad verdadera, atributo de los que han alcanzado la iluminación del despertar y han avanzado hacia la liberación del sufrimiento y la verdad cegada por el error, propia de los que aún no se han emancipado, es análoga a la teoría de la lucidez cioraniana que ilumina a los desengañados que han tomado conciencia de la inanidad metafísica de la existencia. La verdad verdadera, éxtasis de la negación, es prerrogativa de los liberados y desengañados que se sitúan deliberadamente fuera del círculo de los actos en una actitud meramente contemplativa; concienciados de la insustancialidad de la existencia y enriquecidos por su irrealidad, para ellos, la historia no es más que un mal sueño al que hay que resignarse, un proceso viciado por la verdad errónea en la que viven los no liberados:

La teoría de la doble verdad permite discernir el lugar que ocupa, en la escala de las irrealidades, la historia: paraíso de sonámbulos, obnubilación en marcha. En el fondo, no carece por completo de esencia, puesto que es esencia de engaño, clave de cuanto ciega, de cuanto ayuda a vivir en el tiempo.¹¹⁸

117 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 63.

118 Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, p. 1410. Cit. por la trad. castellana, p. 9.

El desapego del fruto de los actos, prerrogativa del *Bhagavad-gita*, es de tal trascendencia que quienes lo adoptan empiezan a caminar por el sendero de la transfiguración del sufrimiento hacia el despertar y el abandono del conjunto de las verdades erróneas propias de la ilusión de quienes viven atrapados en la temporalidad histórica. Aquellos que han despertado, los desengañados que se han desapegado de los frutos de los actos, terminan por abandonar no sólo el fruto de los actos, sino los actos mismos. El desengañado no tiene nada que realizar en la vida pues ha alcanzado la verdad verdadera, el vacío consciente de sí mismo, la inanidad de todo lo que existe. Quien ha despertado no puede ser el centro de ningún acontecimiento, se halla despegado de todo; la fertilidad de su iluminación y el desgarramiento interior provocado por ella han sido nefastos para el acto, ya no puede continuar soportando el peso de las quimeras.

Sin embargo, quienes siguen contagiados por el virus de la ilusión del sentido de la existencia, quienes perciben aún la imposibilidad de sentirse meros agregados de elementos en descomposición, continúan sufriendo el azote que supone el apetito de existir. Que la verdad verdadera desenmascare las apariencias y las estigmatice como ilusorias quimeras no es suficiente para despertar cuando aún se admite que ocultan el ser, pues nos aferramos a lo que sea con tal de no perder la ilusión que nos apoya para continuar viviendo. Por tanto, para alcanzar la salvación haría falta desprenderse del ser, pues todo lo que *es* se convierte en servidumbre y traba: «Tengamos la prudencia de reconocer que todo lo que nos sucede, todo acaecimiento, como todo lazo, es inesencial y que, si hay un saber, lo que debe revelarnos es la ventaja de desenvolvemos entre fantasmas».¹¹⁹

El conocimiento, en su labor de zapa, no libera más que al comienzo, cuando al tomar conciencia de la inanidad nos permite romper algunos apegos, pero tan pronto se manifiesta el deseo, se nutre de su propia sustancia y se expande. El pensamiento, al igual que el deseo, participa en la creación de las ilusiones de la vida que obstaculizan la experiencia del vacío, experiencia esencial surgida del despertar. La experiencia del vacío implica la supresión momentánea del deseo, verdadero acicate de la ignorancia y

119 Cioran, E. M., *Le mauvais démiurge*, en *Œuvres*, p. 1219. Cit. por la trad. castellana, p. 82.

la divagación que nos empuja a proyectar el ser por todas partes. El vacío nos permite arruinar la idea del ser hasta su completa aniquilación, la eliminación de toda idea y de toda creencia. Para conseguirlo sería preciso elevarse por encima de las operaciones del pensamiento, eliminar su actividad y hacer oídos sordos a las llamadas del deseo. El vacío implica la eliminación del yo, un yo sin yo que nos sumerge, inevitablemente, en el vitalismo de la desesperación, pues es inviable la destrucción completa del yo por ser vida y vacío elementos esencialmente incompatibles. Para hacer compatible la vida con el vacío sería necesario perder, sin sufrimiento, el apego a los seres y a las cosas; se alcanzaría así, según Cioran, la verdadera alegría. Sin embargo, ocurre lo contrario, cuanto más nos apropiamos de las cosas más aumenta nuestra ansiedad, y, la liberación, por medio del desapego, nunca es sin dolor. Pues la dicha no está en la satisfacción de los deseos, ni siquiera se encuentra en su ausencia sino, más bien, en el entusiasmo por esa ausencia. La desesperación de la conciencia del yo y sus posesiones no hace más que aumentar ininterrumpidamente al no vislumbrar un camino viable hacia el desapego y hacia la experiencia del vacío:

Ya es grave decir “yo”, más grave aún decir “mío”, pues eso supone un suplemento de desplome, un refuerzo de nuestro enfeudamiento al mundo. Es un consuelo la idea de que no se posee nada, de que no se es nada; el consuelo supremo reside en la victoria sobre esa misma idea.¹²⁰

La experiencia del vacío exige un proceso previo de purga de la conciencia y transfiguración del yo, una abolición de los contenidos de la conciencia y la anulación de la memoria, a fin de recobrar el reposo inicial y la integridad primitiva anterior al desgarramiento del ser originado por la individuación. El estado anterior a la irrupción de la conciencia en la materia pensante representa el sueño de la indistinción en el ser, la embriaguez de la identidad en el *atman*, cuyo conocimiento y experiencia nos conduce al nirvana o a la plenitud en el vacío. Frente a la sospechosa idea de la permanencia prometida por el cristianismo, idea contraria a nuestra esencia precedera,

120 *Ibid.*, p. 1220. Cit. por la trad. castellana, p. 84.

el budismo no ofrece el consuelo del más allá, sino una cura: la liberación a través del vacío y el desvelamiento de la verdad verdadera ocultada por el espíritu cuya misión siempre ha consistido en suponer que algo existe. Pero solo se está maduro para la liberación cuando nos oprime la universalidad del sufrimiento, la omnipresencia del dolor de la existencia, que se experimenta tanto en la hipótesis del ser como en la del no-ser, pues ambas nos hacen sufrir lo mismo. Cuando el sufrimiento nos hace tomar conciencia de la inanidad de la existencia nos lanza hacia la persecución de la paz, del rechazo de todo lo que es factor de turbación, agitación y dolor, el desapego del fruto de los actos y el rechazo de la tentación de los deseos.

Desafortunadamente, no podemos exterminar nuestros deseos ya que forman parte de nuestra esencia fragmentaria, podemos tan solo debilitarlos. Cuando creemos haberlos ahogado, tras un cierto tiempo vuelven a salir a la superficie, pero vuelven debilitados. Por tanto, el trabajo que nos ha llevado para deshacernos de ellos no habrá sido en vano. Después, dejan ya de avasallarnos y dominarnos, somos conscientes de su reaparición debilitada, lo que supone un pequeño triunfo hacia ellos. Si una liberación completa resulta inviable, al menos podemos mitigar el dolor o bien, llevar a cabo su transfiguración. Sea como fuere, la experiencia del vacío le parece a Cioran una vía que merece la pena ser intentada, pues lo que se propone es reducir a nada la vida y la muerte con el único propósito de hacérsela, si no más agradable, al menos más soportable. Y si a veces lo logra, bienvenida sea.

Sin embargo, aunque Cioran abogaba por la vía del desapego de las filosofías taoísta y budista, también era consciente de las dificultades que se presentan a la hora de ser llevada a la práctica por quienes han sido educados en la cultura occidental. Nada más contrario a nuestras costumbres, salvo las del mendigo, que el aprendizaje de la pasividad. Somos refractarios a ella, pues llevamos siglos elaborando tiempo e idolatrando el progreso. En occidente, sólo el mendigo militante, rodeado del ajetreo de las grandes ciudades, es un verdadero liberado a ojos de las filosofías orientales. El mendigo, ni trabaja ni desea poseer nada. Su ser estático se limita exclusivamente a su pensamiento; al no poseer nada cultiva su desprendimiento, condición de su libertad. Por tanto, tampoco es necesario buscar la liberación en exóticos sistemas filosóficos,

sino que, mucho más cerca de lo que pensamos, se encuentra en nuestro interior. Ha de proceder de nosotros mismos, de la transfiguración de nuestra propia subjetividad.

En occidente, estamos ávidos de lo absoluto, pero nuestras acciones se dirigen en su contra. Contrariamente a la filosofía hegeliana, de la que hemos heredado nuestros reflejos y en la que el espíritu absoluto evoluciona en el tiempo, nadie que actúe puede aspirar a lo absoluto, pues actuar es aferrarse a una forma de realidad en perjuicio de la realidad. Cuantas más empresas llevamos a cabo más sólidamente nos encontramos comprometidos con la existencia y más alejados estamos de la liberación, pues la actividad nos hace olvidar que no se puede reconquistar la vida ni gozar de ella sin haberla antes abolido. La agitación nos impide aprehender las cosas en sí mismas, denunciar su fragilidad y, a la vez, nos encadena a ellas transformándonos en generadores de ser, en verdaderos artesanos de simulacros y ficciones. De ahí que, nos resulte extraña la sabiduría oriental cuando nos dice que para recobrar nuestra libertad tenemos que deponer el fardo de la sensación, no reaccionar frente al mundo por medio de los sentidos, deponer nuestros lazos y liberar el espíritu con el ejercicio de la vacuidad. En definitiva, la destrucción del yo al que tan sólidamente arraigados nos encontramos desde el inicio de la modernidad:

La filosofía moderna, instaurando la superstición del yo, ha hecho de ella el resorte de nuestros dramas y el pivote de nuestras inquietudes. Añorar el reposo en la indistinción, el sueño neutro de la existencia sin cualidades, no sirve de nada; nos hemos querido sujetos, y todo sujeto es ruptura con la quietud de la Unidad. Quien se ataree en atenuar nuestra soledad o nuestros desgarramientos va contra nuestros intereses y nuestra vocación. Medimos el valor del individuo por la suma de sus desacuerdos con las cosas, por su incapacidad para ser indiferente, por su negativa a tender hacia el objeto.¹²¹

En definitiva, si Cioran está de acuerdo con todas las observaciones negativas del budismo, la irrealdad de los entes, la falsa ilusión de la existencia; no obstante, la vía del desapego que propugna le resulta inaccesible. La renuncia al deseo y la

121 Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, pp. 828-829. Cit. por la trad. castellana, p. 18.

destrucción del yo son inviables para quienes, a pesar de haber tomado conciencia de la inanidad de la existencia, siguen considerando a su yo como el único apoyo al que poder agarrarse para seguir viviendo:

Si sigues apegado a tu yo, el budismo es una imposibilidad. Por tanto, has de triunfar sobre tu yo, pero yo he comprobado que no podía triunfar sobre el mío y que estaba obsesionado por mí mismo, como todos nosotros, como todos los no budistas y un día me dije: “esta impostura tiene que acabar, tu budismo es una mentira”. Y durante años viví en verdad con ese engreimiento inaudito, me comparaba incluso con Buda, pero es cierto que mi experiencia de la vida se aproxima a la de Buda. Pero la visión de Buda sobre la muerte, sobre la vejez, sobre el sufrimiento, es una experiencia que he vivido y que sigo viviendo. Es mi realidad cotidiana. Pero las soluciones que propugna Buda no son las mías, ya que no puedo renunciar al deseo. Yo no puedo renunciar a nada.¹²²

La imposibilidad de Cioran de renunciar a su yo se ve claramente en toda su obra, en todo lo que ha escrito; ya que todo gira en torno a él, a su yo o al yo en general, a una subjetividad exacerbada en la que la afirmación del yo es el verdadero triunfo de su filosofía de vida, condición de su renuncia a la renuncia y de su enfeudamiento en la existencia.

122 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 65.

CAPÍTULO 2. LA METAFÍSICA DEL DOLOR

2.1. La conciencia y el dolor

Tal vez el rasgo primordial de la obra de Cioran sea la profunda radicalidad de sus afirmaciones que, junto a su elocuente estilo, dota a su pensamiento de dosis de gravedad poco comunes en el pensamiento contemporáneo. Arrebatado en el subjetivismo lírico, Cioran nos muestra la viveza de sus pasiones nacidas de lo más hondo de su decepción frente a un mundo que se presenta vacío, desvelado en su radical inanidad e incapaz de ofrecer una imagen consoladora de la realidad. Pues, para Cioran, la existencia en general carece de los atributos del ser: unicidad, eternidad y sentido. Así nuestro filósofo lo expresa en *El ocaso del pensamiento*: «Todo el secreto de la vida se reduce a esto: no tiene sentido; aunque todos y cada uno de nosotros le encontramos uno»¹²³. En un universo donde todas las cosas son efímeras, nada puede reducirse a la unidad, pues el caos acecha a la vida por doquier. Todos los actos son vanos y contradictorios:

No hay ni esperanza ni desesperanza, sino las dos a un tiempo. Se muere al vivir y se vive al morir. Lo absoluto es simultaneidad: crepúsculo, lágrimas, úlceras, bestias y rosas; todas las cosas nadan en la borrachera de lo indistinto.¹²⁴

Todo chapotea en la nada y la nada en sí misma. Por muchos esfuerzos que realice nuestro espíritu en proyectar un sentido a la vida, tarde o temprano, la muerte despeja en fúnebres vapores el espejismo de la vida. El hombre siempre ha aspirado a vivir bajo el abrigo de una razón suficiente. Desde la irrupción del espíritu en la materia

123 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 337. Cit. por la trad. castellana, p. 11.

124 *Ibid.*, p. 398. Cit. por la trad. castellana, p. 117.

consciente, un absoluto resulta imprescindible para poder continuar caminando; pero el azar, propio del caos originario, borra inoportunamente de nuestro horizonte cualquier certeza que pretenda suministrar apoyos a la existencia. El mundo es silencioso, carece de *telos*. Más allá de la descripción que la ciencia hace de su funcionamiento, ningún sentido logra alcanzar el estatus de fin para justificar la existencia. Cualquier intento de insertar en su seno el mínimo germen de necesidad y finalidad, irremediamente, constituye una recaída en el opio de las ensoñaciones y la renuncia a seguir conviviendo con las amargas luminosidades proporcionadas por la revelación esencial de la lucidez. Pues como afirma Fernando Savater, «quien tiene la revelación de lo esencial no descubre un nuevo y más inapelable fundamento metafísico de lo real, pero ve que todos los fundamentos metafísicos hallados hasta la fecha son irrisorios por lo pretenciosos, pues el intento mismo de fundamentar lo real –sea sobre la Voluntad, el Espíritu, la Materia, la Historia o cualquier otra ilusión verbal– parte de ese delirio del que la revelación esencial despierta»¹²⁵.

La existencia es inane, precaria y cubierta de lo inesencial; y como tal, es origen de innumerables sufrimientos sedimentados en un fondo de tristeza interior, fondo oculto e íntimo, fuente originaria de infinitas aflicciones. Por ello, en la intimidad de nuestro ser se oculta la tristeza de ser, que es la auténtica tristeza metafísica, la inquietud de la distancia que nos separa del mundo. Tristeza que surge de nuestra existencia como tal, es decir, de la naturaleza intrínseca del ser: «Luchar contra esa tristeza metafísica significa luchar contra uno mismo. Y, en verdad, hay hombres que sólo pueden seguir viviendo negándose a sí mismos incesantemente»¹²⁶.

Cioran entiende la vida como una posibilidad que se actualiza desde la individuación: vivir implica la afirmación de uno mismo, la potenciación del propio yo. Sin embargo, también es consciente de que el yo es la superstición óptima para el apuntalamiento de la vida. En sintonía con el pensamiento místico hindú, Cioran se percata de que el yo es algo superficial que crea la ilusión de la existencia; por lo cual el asceta se esfuerza en conseguir su tenaz desprendimiento. Contrariamente al

125 Savater, F., *Ensayo sobre Cioran*, op. cit., p. 75.

126 Cioran, E. M., *Le livre des leurres* en *Œuvres*, p. 128. Cit. por la trad. castellana, p. 31.

pensamiento occidental, en el que el yo es el dogma más inquebrantable que posee el hombre, el negacionismo hindú concibe el yo como la maldición más arraigada y el fardo más pesado del que hay que desprenderse. Sin embargo, para Occidente, ya desde Platón, el yo ha representado el más vigoroso armazón sobre el que se apoya nuestra existencia; si se resiente, si perdemos la fe en nosotros mismos, el mundo se nos viene encima y la desesperación nos destruye. Como afirma Joan M. Marín, el egocentrismo, lejos de ser una anomalía, es la forma natural de vida:

Ninguna certeza intelectual conseguirá diluir la sensación íntima –evidencia fisiológica– de que todo comienza y desaparece en nosotros. Resulta difícil imaginarse la vida sin nosotros dentro [...]. Vivimos celosos de nuestro Yo como quien vive abrazado a un fantasma; somos sus incondicionales, con la fidelidad que sólo se le puede dispensar a un sueño. No hay más Verdad que nuestra verdad; el Dolor es nuestro dolor; el auténtico amor –para qué engañarnos– el que sentimos por nosotros mismos»¹²⁷.

El orgullo es el motor del yo y consecuencia inevitable de la individuación, proceso desgarrador originado por la irrupción de la conciencia. El yo es entendido por Cioran como un alma grande, la meta a la que tiende el mundo. Sin embargo, cuando los contenidos de la vida desbordan los límites de nuestra existencia individual y nuestras decisiones racionales se engalanan de una inverosímil nulidad, surge entonces con toda su dolorosa evidencia la conciencia fatal de nuestra limitación y nuestra insuficiencia individual; por ese motivo nos dice Cioran: «Nos sentimos dolidos y sorprendidos cuando la tensión íntima explota en contenidos tan vivos, tan profundos y desbordantes, dándonos la impresión de un interior infinito en el convencimiento de la fatal insuficiencia de cualquier individuación.»¹²⁸

La irrupción de la conciencia constituye un momento desgarrador en la vida, pues aporta un nuevo elemento de desequilibrio. Su aparición se debe a una deficiencia

127 Marín, J.M., *Cioran o el laberinto de la fatalidad*, Diputació de Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001, p. 31 .

128 Cioran, E. M., *Le livre des leurre* en *Œuvres*, p. 129. Cit. por la trad. castellana, p. 32.

vital del hombre que le separa de la esfera biológica elemental de las cualidades concretas, cualidades que caracterizan al mundo animal y son vividas sin la conciencia de una subjetividad. Estar integrado en la vida significa vivir espontáneamente sin tener una conciencia clara de la existencia. La mayoría de los hombres, piensa Cioran, vive de este modo, sin la conciencia de un destino, integrados orgánicamente en el devenir por un impulso irracional instintivo, de espontaneidad vital. La conciencia se debe a la incapacidad del hombre de vivir la vida irracionalmente, lo que significa que la vida ha perdido una parte de su inmanente capacidad de producir cualidades vitales. La conciencia persigue una racionalización de la irracionalidad inmanente de la vida a expensas de una disminución del flujo vital. Todo lo que diferencia e individualiza al hombre respecto a los animales está formado por valores ajenos a la vida, con tendencias centrífugas que le alejan del flujo vital de la Naturaleza. Estas tendencias centrífugas muestran que la conciencia no es inmanente a la vida, que en la esencia irracional de la vida no está implícita la tendencia a la racionalidad y que, en definitiva, la conciencia es un simple accidente de la evolución. Por tanto, en el hombre, con la aparición de la conciencia, la vida ha sufrido una quiebra. Si bien, la individuación ha dado un nombre a la vida, aportándole un nuevo semblante; por otro lado, su acción presagia la pérdida de nuestro mundo verdadero.

La individuación nos ha arrancado del mundo de los orígenes y de la potencialidad absoluta, nos ha encerrado entre las barreras de la vida. De esta manera, el hombre es un mundo condenado en el mundo, un ser inadaptado al flujo vital de la Naturaleza, perdido y devastado por la conciencia. El Edén, paraíso de la quietud y el espíritu, de la paz y la felicidad, se halla en el extremo opuesto de la conciencia, en los momentos previos a la individuación. La vía del retorno a la Edad de Oro, piensa Cioran, pasa por la muerte de la conciencia y de la vitalidad ligada a los actos de la voluntad, pues si la individuación constituye la figuración de la vida, la anulación de la conciencia implica una desfiguración transportadora hacia los orígenes y el anonimato esencial. También Hegel nos advierte de la oposición entre la vitalidad individual o singularidad viviente respecto de la universalidad, que en Cioran estaría representada por el paraíso perdido. En Hegel, «la muerte de la vitalidad singular meramente

inmediata es la emergencia del espíritu»¹²⁹ y constituye el primer paso para la posibilidad del conocer. El reconocimiento de sí como conciencia surge de su diferenciación de la Naturaleza. El hombre se distingue y separa de la Naturaleza, de la escisión originaria y desgarramiento del organismo animal, momento necesario de dolor, que según Hegel debe ser superado, pues el hombre, ante todo, es hombre frente a los demás entes de la Naturaleza.

De todo ello, se desprende un claro antagonismo entre conciencia y vida, pues, para Cioran, sólo en la inconsciencia se goza de una identificación plena con la vida porque es una tragedia que el fenómeno de la aparición de la conciencia responda a una serie de inhibiciones, a la represión de los instintos vitales y al reemplazamiento de la espontaneidad de los actos vitales por acciones conscientemente calculadas. Una inconsciencia vital que rige los instantes previos a la individuación y cuyo camino establecemos descendiendo por la escalera del espíritu, permaneciendo en nuestro interior y adoptando un vitalismo de la añoranza por los orígenes; en definitiva, perdiendo el sentido figural de la individuación en la muerte de la conciencia. La belleza con la que Cioran expresa esta idea es elocuente:

A la vida, que ha sido antes de que existiéramos nosotros, la amamos a través del retorno; nuestros ojos se vuelven hacia los inicios, hacia el anonimato inicial. Volvemos a donde no hemos sido, pero donde todo ha existido, a la potencialidad absoluta de la vida, de la que nos sacaron la actualidad y los límites inherentes a la individuación. Volvemos siempre que amamos la vida con pasión infinita y nos sentimos insatisfechos de las barreras de la individuación, y siempre que descubrimos las raíces de nuestro entusiasmo más allá de nuestra finitud figural. El retorno es una transfiguración vital; el revenir una desfiguración metafísica. El retorno es una mística de las fuentes vitales: el revenir, pavor de las últimas pérdidas.¹³⁰

Cioran lamenta la pérdida de la Edad de Oro, verdadero paraíso en el que el hombre no albergaba la conciencia; su aparición constituye la tragedia humana, también

129 Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 289.

130 Cioran, E. M., *Le livre des leurres* en *Œuvres*, p. 204. Cit. por la trad. castellana, pp. 144-145.

representada por el mito adánico. Al probar el fruto del árbol de la ciencia, el conocimiento más que reconfortar al hombre, le trajo terribles desgracias hasta entonces desconocidas. Con la aparición de la conciencia el hombre ve arruinada su ingenuidad; dotado del arma divina del conocimiento, pero sin los demás atributos de los dioses, se ve expulsado del Edén y arrojado a las ruinas de un mundo de sufrimiento y muerte. Conciencia y dolor son elementos consustanciales que se sustentan mutuamente: la conciencia es fuente de dolor, y el sufrimiento agudiza la conciencia. Por tanto, la causa del dolor no es contingente, sino esencial. El dolor es vivir y el vivir es dolor, no hay el uno sin el otro. De esta manera, Cioran, influenciado por Schopenhauer¹³¹, concibe la existencia como un drama metafísico, propiciado por la caída originaria del hombre. Sólo los inconscientes son felices, mientras que los seres invadidos por el dolor logran la clarividencia de la lucidez. ¿Acaso no es significativo que los seres que se sublevaron contra el dolor sean precisamente quienes poseen demasiado espíritu, quienes conocen la gravedad de la enfermedad que afectó a la materia viva para engendrarlo? Solo los seres sanos, los que creen en la ilusión de la felicidad, hacen apología del espíritu. Ellos son quienes no han experimentado nunca los tormentos de la vida ni las antinomias de la existencia. Para Cioran, la presencia de la conciencia indica siempre una carencia de vida, abundante soledad y un profundo dolor.

Fue el dolor y no la alegría la instancia que introdujo en la especie humana las inquietudes intelectivas. El dolor es el artífice organizador del mundo bajo las redes del concepto. Él ha despojado al hombre del caos originario y le ha dotado de una estructura cognoscitiva. Como afirma Marín: «El sufrimiento, además de despertar y agudizar la conciencia, da consistencia y espesor al pensamiento, lo acerca a su intimidad cortando el vuelo de la divagación insulsa y despersonalizada»¹³². El sufrimiento de cada instante revela mundos que nadie puede sospechar, intensifica y agudiza el intelecto de tal manera que cualquier aporte externo de ideas resulta superfluo. Cioran saca partido a su

131 «Todo ser por un decreto de estricta justicia, lleva sobre sí la carga de la existencia en general y luego la de su especie y la de su propia individualidad, absolutamente como es, dadas las circunstancias y en un mundo tal como el que vemos, gobernado por la contingencia y el error, finito, efímero y creado para el dolor». Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. op. cit.*, Vol. 3, p. 68.

132 Marín, J. M., *Cioran o el laberinto de la fatalidad, op. cit.*, pp. 111-112.

concepción del dolor como fuente inagotable de conocimiento interior; para quienes son capaces de abrazar, asimilar y observar su dolor, las fuentes externas de conocimiento resultan superfluas:

Un hombre que tiene la maldición y el inagotable privilegio de poder sufrir permanentemente, puede prescindir durante el resto de su vida de libros, de hombres, de ideas y de cualquier tipo de información, porque el puro hecho de sufrir es suficiente para disponer a la meditación continua, tiene por sí mismo bastantes reservas para hacer inútil cualquier contribución exterior.¹³³

El dolor es conocimiento y el conocimiento es dolor. El dolor surge ante una visión clarividente de la realidad; pues la realidad es dolorosa, hay dolor en el mundo¹³⁴, hay dolor en los animales¹³⁵ y hay dolor en el hombre¹³⁶. Y, a su vez, el dolor

133 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 127. Cit. por la trad. castellana, pp. 29-30.

134 Así, nos muestra Schopenhauer el dolor en el mundo: «Si se golpease en las losas de los sepulcros para preguntar a los muertos si quieren resucitar, moverían la cabeza negativamente [...]. Querer es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es por esencia dolor. Cuanto más elevado es el ser, más sufre [...]. La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de resultar vencido [...]. La vida es una cacería incesante, donde los seres, unas veces cazadores y otras cazados, se disputan las piltrafas de una horrible presa. Es una historia natural del dolor, que se resume así: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar de continuo, y después morir [...]. Y así sucesivamente por los siglos de los siglos, hasta que nuestro planeta se haga trizas». Schopenhauer, A., *La sabiduría de la vida*, Edit. Porrúa, México, 1984, pág. 301.

135 Schopenhauer reflexiona sobre el dolor en el mundo animal de la siguiente manera: «Si pasamos revista a la serie animal y examinamos la infinita variedad de sus formas, viendo como se modifican perpetuamente según las condiciones del medio o de su manera de vivir; si consideramos al mismo tiempo el arte infinito e igualmente perfecto de todos los individuos, de su estructura y de sus órganos, así como la suma incalculable de fuerza o de astucia que cada animal emplea en su vida [con el fin de sobrevivir] [...] ¿cuál es la recompensa y el fin a que tienden todos los seres, cuál es el resultado de todo esto? ¿A qué viene una vida que requiere tanto esfuerzo? A estas preguntas no hallaremos otras respuestas, como no sea la satisfacción del hambre y del instinto de reproducción y a lo sumo algún breve momento de placer, que todo ser encuentra aquí y allá en medio de su miseria y sus dolores sin cuento». Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, pp. 179-180.

136 El análisis que realiza Schopenhauer sobre el dolor en el hombre tampoco es halagüeño: «Veamos lo que sucede ahora con la raza humana. En ella la cuestión se complica, revistiendo grave aspecto, pero el carácter principal sigue siendo el mismo. La vida se nos revela también aquí, no como un goce, sino como un tema, como un deber que hay que cumplir. Lo que en ella encontramos es también miseria por todas partes, fatiga constante, confesión perpetua, lucha eterna, agitación forzosa, los esfuerzos más extremados de cuerpo y de espíritu. Millones de hombres agrupados en naciones aspiran al bien común; cada individuo a su bien particular; pero esto no se consigue sino a costa de millares de víctimas. Los hombres se ven lanzados a la guerra, ya por insensatas quimeras, ya por sutilezas políticas. Entonces es preciso que la sangre corra a torrentes. Cuando reina la paz, la industria y el comercio prosperan, se hacen

incrementa el saber. Sólo quienes hayan experimentado altas cotas de dolor están capacitados para acceder al reino de la sabiduría. Por tanto, contra la mediocridad no queda otra arma que el sufrimiento. A través de él se transmuta el temperamento, las ideas y las actitudes. Se cambia el sentido de la vida, pues todo sufrimiento afecta al fondo íntimo del ser; al modificarlo, implícitamente, se modifica su relación con el mundo. Se puede llegar a creer, inoportunamente, en ingenuos sistemas, en pensamientos ajenos y en vanas ilusiones, pero ninguno de ellos agudizará el ingenio tanto como el sufrimiento interior, verdadera enfermedad artífice del conocimiento. No obstante, para Cioran, si bien el sufrimiento es la fuente de la sabiduría y acicate del pensamiento, el ponerse a pensar, a filosofar en última instancia, indica una insana carencia originaria, así nos dice Cioran: «Creer en filosofía es un signo de buena salud. Lo que no lo es, es ponerse a pensar»¹³⁷. El pensamiento, por tanto, implica dolor y lágrimas, elementos primordiales de la existencia y el conocimiento humano que nos introducen en el mundo de los sentimientos. Es a través de las lágrimas como tenemos acceso al conocimiento:

Las lágrimas son el criterio de la verdad en el mundo de los sentimientos. Las lágrimas y no los llantos. Existe una disposición para las lágrimas que se expresa mediante una avalancha interior. Hay iniciados en materia de lágrimas que nunca han llorado realmente.¹³⁸

descubrimientos asombrosos, los navíos surcan los mares en todas direcciones y se recorre hasta los confines del mundo para buscar tesoros de todas clases, y las olas se tragan a los hombres a millares. Todos se agitan, los unos con el pensamiento, los otros con la acción; el tumulto es indescriptible, pero ¿cuál es el resultado final? Permitir que las criaturas efímeras y atormentadas vivan un breve instante, a lo sumo, y en el mejor caso, en el seno de una miseria soportable que se convierte en aburrimiento, y luego hacerles perpetuar su especie, para que ésta comience el mismo trabajo». *Ibid.*, p. 182.

137 Cioran, E. M., *Des larmes et des saints* en *Œuvres*, p. 298. Rafael Panizo tradujo al español esta obra con el título *De lágrimas y de santos*, libro publicado por la Editorial Tusquets de Barcelona en 1988. En 2017, Christian Santacroce ha traducido esta obra al castellano con el título *De lágrimas y de santos* para Hermida editores. Para la elaboración de esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la segunda edición española de la editorial Tusquets, Barcelona, 1994, p. 43.

138 *Ibid.*, p. 302. Cit. por la trad. castellana, p. 52.

Puesto que, una de las características de nuestro ser fragmentario es no poder adquirir un conocimiento integral de la realidad, sino sólo perspectivas parciales y limitadas, sin una comprensión total de los fenómenos, la múltiple complejidad de las vivencias no puede vivirse simultáneamente, por lo que la subjetividad ha de homogeneizar, en un momento dado, su contenido según la prevalencia de sentimientos internos, experiencias, visiones y demás elementos psíquicos. Se realiza, por tanto, un proceso de cristalización que individualiza y subjetiva específicamente nuestra vida espiritual. Esta individualización no depende únicamente de factores irracionales internos, sino también de determinantes externos, que será tanto mayor cuanto el medio subjetivo muestre una mayor receptividad hacia el dolor. La determinación de esta influencia externa establece una cristalización específica abierta a grandes revelaciones gnoseológicas del espíritu. Así pues, el análisis de las diversas experiencias dolorosas de la existencia no tiene otro valor que el de mostrar la capacidad de revelación del mundo que éstas encierran. Los contenidos existenciales de la vida se objetivan en estructuras únicas y diferenciadas que no son accesibles sino a las vivencias concretas de la vida subjetiva.

Cioran establece, por tanto, la posibilidad de acceder a estos contenidos a través de una hermenéutica de las lágrimas como fuente introspectiva de conocimiento interior. Hermenéutica que intentaría descubrir las causas inmediatas del dolor y todas las interpretaciones posibles con el objeto de comprender los acontecimientos históricos y tamizar aquellos en los que el hombre ha logrado elevarse por encima de sí mismo. Pues, las lágrimas son consustanciales a la historia y el devenir humano: «Analizarlas y comprenderlas es encontrar el secreto del devenir universal. El sentido de semejante estudio sería guiarnos en el espacio que une el éxtasis a la maldición.»¹³⁹

Frente a un racionalismo que utiliza una vía de acceso gnoseológico y de descubrimiento de la existencia caracterizada por una impersonalidad abstracta y una objetividad vacía, Cioran preconiza una vía de acceso a través de la multiplicidad de los estados anímicos orgánicamente arraigados, pues son ellos los que poseen mayor capacidad de revelación. El dolor de los estados depresivos, desde un dolor simple hasta

139 *Ibid.*, p. 320. Cit. por la trad. castellana, p. 91.

el paroxismo del dolor donde se subliman en desesperación sitúa al sujeto frente al mundo, le separa de todo lo que le rodea para guarecerse en un refugio interior ante la dolorosa tensión que le atormenta para, finalmente, a través de un proceso de regresión, devolverlo a la realidad de la que partió, suprimiendo así el dualismo. Durante los estados depresivos, el hombre se siente separado esencialmente del mundo, como formando con éste una dualidad irreductible, dualismo que desaparece con el regreso a la realidad cuando le abandona el dolor.

Sin embargo, tal tentativa de acceso al conocimiento, al final del camino, se topa con un callejón sin salida y un estrepitoso fracaso. Los pensamientos, alimentados con el sufrimiento, se vuelven aporías, ese claroscuro del espíritu que nos impide avanzar. No puede alcanzarse un equilibrio en el conocimiento del mundo mientras la existencia sea solamente un estado pasajero en el que se esté en acuerdo o en desacuerdo; pues la existencia es irreducible, resistente a los fracasados intentos objetivadores de la conciencia. Por tanto, tal y como afirma nuestro filósofo:

El desequilibrio en el mundo, fruto de la exasperación de la conciencia, deriva de la incapacidad de concebir la realidad de forma neutra. Por mucho que nos esforcemos, la realidad no es más que un estado al cual nos adherimos o no. La intensificación del subjetivismo en la conciencia mengua la autonomía del ser. Lo que se gana en intensidad, la realidad lo pierde en presencia.¹⁴⁰

No hay conocimiento objetivo, sólo realidad óptica. El fenómeno del dolor responde al carácter irracional de la vida que confiere a ésta una tendencia a la negatividad y la destrucción. El sufrimiento es un elemento de disgregación de la vida, una negación inherente a su estructura inmanente que, a diferencia de otras formas de autodestrucción, desarrolla e intensifica altamente la conciencia. La inmanencia del principio destructor del sufrimiento anula la posibilidad de una purificación radical que hace imposible una convergencia de las orientaciones y direcciones del espíritu hacia un plano gnoseológico puro. Cuando el intelecto intenta atrapar la realidad óptica bajo las redes del concepto se produce una tamización, una pérdida semántica, una sustracción

140 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 418. Cit. por la trad. castellana, p. 151.

de ser del objeto. Ninguna *epojé* es capaz de anular los efectos perturbadores del sufrimiento. En consecuencia, el conocimiento resultante no llega a ser sino una imagen degradada, un conocimiento empobrecido por la acción más o menos intensificada de la subjetividad. La necesidad de probar nuestras afirmaciones ratifica la debilidad del espíritu por alcanzar una imagen ideal del objeto, una inseguridad de la inteligencia que violenta la sustancia de nuestra existencia. Probar todo, buscar argumentos a diestro y siniestro significa, piensa Cioran, una disminución del pensamiento, una minoración del intelecto y una anemia de la razón:

Siempre que tratamos de demostrar algo nos situamos fuera del pensamiento, junto a él, no sobre él. Los filósofos viven de forma paralela a las ideas; las persiguen paciente y prudentemente, y si por ventura las encuentran no están nunca dentro de ellas.¹⁴¹

La conciencia se revela como una fatalidad del espíritu incapaz de vislumbrar una visión precisa y una convicción determinada de las cosas esenciales de la vida. Aunque la comprensión de los fenómenos capitales de la vida lograra su expresión más pura y nuestra naturaleza subjetiva trascendiese la realidad empírica, transcendencia que no ha de interpretarse como una exterioridad racional completamente fuera del fenómeno, sino como una parte del ser que se aísla a partir de unas experiencias capitales, nunca se llegaría a aprehender por concepciones racionales la esencia de los fenómenos. En el dolor, el sujeto no se guía por concepciones racionales sino por los datos procedentes de la sensibilidad. En el sufrimiento el hombre piensa con los sentidos, incapaz de operar con una inútil combinación de ideas deja libremente proyectar las sensaciones que le atormentan. Todas las observaciones realizadas a través de la sensibilidad conforman un pensamiento orgánico de carácter fisiológico. A través de la fisiología el intelecto construye un conocimiento, incentivado por la subjetividad y basado en apariencias, de la realidad empírica, que lleva la marca de una sinceridad perfecta, pues son revelaciones de una existencia dolorosa e individual del sujeto

141 *Ibid.*, p. 426. Cit. por la trad. castellana, p. 163.

perfectamente válidas. La existencia, la muerte, el tiempo, la eternidad y el sufrimiento son las realidades últimas de las que no es posible, por mucho que se haya meditado sobre ellas, obtener una visión precisa y un sentimiento definido; pues, sus datos misteriosos sólo pueden provocar en nosotros estupor y perplejidad:

Cuando te has fundido en ellos y has sido a la vez o consecutivamente eternidad, muerte, vida, tiempo y sufrimiento, es imposible amarlos sin odiarlos. Un furor admirativo, una aversión extática y un hastío seductor te aproximan y te alejan de ellos. La ambivalencia y la ambigüedad pertenecen a las realidades últimas¹⁴²

En un mundo sin fundamentos en el que los simulacros son el único sostén del que podemos echar mano, y en el que muy raras veces nos apoyamos, sólo podemos salvar una profundidad, la de las apariencias. En un mundo aparente, para comprender la estructura concreta de la vida es preciso eliminar toda trascendencia que intente interpretarla. El finalismo organiza el mundo apriorísticamente basándose en categorías convencionales y despreciando el núcleo irracional de la vida y la multiplicidad de sus formas. Frente al finalismo, el conocimiento intuitivo, inmanente a la experiencia individual, contempla la multiplicidad de las formas de vida como lo único real. Un proceso productivo que da lugar a unas formas de vida destruyendo otras. De esta manera las formas que se suceden nunca llegan a totalizarse en una estructura global, en una totalidad sintética universal. El devenir irracional de las formas vitales no es fruto de determinantes externos, sino de determinantes internos. La inconsistencia de estas formas es la prueba de la imposibilidad de la conciencia de encontrar un equilibrio interno, de alcanzar una consistencia. Esta insuficiencia está implícita en las premisas existenciales de la vida. Toda forma gnoseológica es aislamiento y limitación. El devenir trágico de la vida, con la destrucción implícita de las formas, impide que pueda objetivarse en una expresión esencial. Por tanto, sólo la profundidad de las apariencias que otea en el fondo de las ilusiones puede transmitirnos nuestra verdad particular, individuación lógica enclaustrada en la finitud. Pues, las verdades en su aislamiento

142 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, pp. 255-256. Cit. por la trad. castellana, p. 222.

adolecen de una soledad fragmentaria y efímera. No hay verdades universales, sino verdades particulares, relativas, subjetivas, limitadas, aparentes y solitarias, tal como afirma Cioran: «Las verdades están solas, más solas de lo que creemos. Todas las verdades particulares, que parecen constituir los pilares de una verdad universal, representan en el fondo, individuaciones lógicas, aisladas por su limitación.»¹⁴³

Sólo nos quedan las apariencias, los simulacros, esas falacias de la vida que se sustentan del temor al desengaño, pues ya no hay verdades que nos retengan ni pilares en los cuales podamos apoyarnos. En definitiva, para Cioran la irrupción de la conciencia equivale a una conmoción en los cimientos del mundo. El hombre, arrojado de la eternidad, abriéndose camino por la espesura del conocimiento, añade una paradoja a la naturaleza, pues situándose a medio camino entre ella y la Divinidad, cae en las fuentes del sufrimiento y en las garras temporales de lo efímero.

2.2. La dialéctica dolorosa de la existencia

El hombre es un ser invadido por el dolor, el cuerpo es el habitáculo en cuyo seno hace mella el sufrimiento. Como afirma Schopenhauer, sea cual sea el lugar por el que vagamos no dejamos de toparnos con «los infinitos padecimientos surgidos de la esencial miseria de la vida y de los que por doquier está el mundo saturado»¹⁴⁴. El dolor aguarda en la vuelta de la esquina. También para Cioran las reservas de dolor son inagotables, pues dolor y enfermedad son elementos consustanciales de la vida que hacen del hombre un ser sufriente, sin objetivo alguno. Si nos preguntamos ¿por qué existe el dolor?, es vano responder que la finalidad del sufrimiento es dirigir la mirada hacia una comprensión específica del mundo que nos rodea, que la capacidad de revelación del sufrimiento justifica su existencia. El surgimiento del dolor no tiene una finalidad tan alta. Perplejos por la inutilidad de nuestros dolores, un temor repentino crece en nuestro interior incitándonos al desarraigo y deseando apartar de nosotros los

143 *Ibid.*, p. 258. Cit. por la trad. castellana, p. 226.

144 Schopenhauer, A., *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 17.

tormentos de la individuación. Sin embargo, no podemos huir de ella, pues incluso el desarraigo, el desasimiento, la mortificación y la renuncia, posturas más bien propias de místicas y filosofías orientales, se encuentran preñadas de dolor. Nos dice Cioran:

La existencia o la nada existen únicamente a través del sufrimiento. ¿Qué es el vacío sino una aspiración abortada al dolor? El Nirvana corresponde a un estado de sufrimiento más etéreo, a un nivel más espiritualizado de tormento. La ausencia puede significar un déficit de existencia, pero no de dolor. Pues el dolor precede a todo, incluido el Universo.¹⁴⁵

El dolor es el fundamento de la existencia y, como tal, precede a la existencia. Del aforismo anterior se deduce una apuesta ontológica y un concepto del dolor embestido del atributo metafísico de la eternidad. Primero fue el dolor y después las criaturas. Si el Maestro Eckhart, apoyándose en el Evangelio de Juan y en contra de la teoría tomista, había subordinado el ser al entender poniendo al Intelecto como la causa del ser y el vivir, como más tarde también hiciera Hegel con el concepto¹⁴⁶ y Schelling con el espíritu¹⁴⁷; Cioran, por su parte, establece el Dolor como fundamento metafísico de la ontología. A partir del instante inicial del *Big Bang* y el nacimiento del espacio y el tiempo, como categorías físicas existenciales, el dolor se encarna y adquiere forma, se substancializa en las criaturas y se instala en la Historia. Por tanto, tiempo y existencia implican sufrimiento. Pero incluso más allá de la categoría física del tiempo, desde la eternidad, una divinidad sufriente, piensa Cioran, ha inyectado el sufrimiento

145 Cioran, E. M., *Des larmes et des saints* en *Œuvres*, p. 324. Cit. por la trad. castellana, pp. 100-101.

146 «Lo singular es lo mismo que lo efectivamente real, sólo que lo singular, habiendo surgido del concepto, ha sido puesto como universal, como unidad negativa consigo. Lo efectivamente real, porque en primer término, en sí o inmediatamente, sólo es la unidad de la esencia y la EXISTENCIA, puede efectuar lo real, mientras que la singularidad del concepto es lo efectivo simplemente y por cierto no como ya lo es la causa, con la apariencia de efectuar un otro, sino efectuándose a sí mismo». Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 248.

147 «Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de sí mismo mientras se busca.» Schelling, *Sistema de idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 425.

en el mundo. Cioran concibe el dolor como el fundamento metafísico de la existencia, el sufrimiento como entidad inmanente de un mundo irracional en el que el carácter demoníaco de la vida implica una tendencia a la negatividad y la descomposición, un mundo en el que el dolor ha invadido la sustancia de los seres:

El individuo existe sólo en la medida en que concentra los mudos dolores de las cosas, desde un harapo hasta una catedral. E, igualmente, el individuo sólo es vida en el instante en que, del gusano de Dios, las criaturas gozan y gimen en él.¹⁴⁸

Los individuos son organismos del dolor; sin ellos, la individuación habría experimentado una conmoción irreparable, y el sufrimiento de la naturaleza un desequilibrio en sus leyes. La individuación salvó el equilibrio global instaurando el dolor y la enfermedad en los seres como una forma de expiación, pues tales elementos otorgan a la vida una dimensión hacia lo ilimitado. No obstante, a pesar de semejante regulación, el dolor se muestra insaciable en su afectación indiferente hacia unos y otros. Frente a las creencias gnósticas, Cioran comparte la idea de un desequilibrio entre bienes y males, de felicidad y sufrimiento; pero lo más sobrecogedor, como afirma J. Marín, no es la ausencia de proporcionalidad entre placer y sufrimiento, sino la arbitrariedad de su reparto¹⁴⁹. La distribución de goce y dolor no se rige por ninguna ley moral, sino que es, sencillamente, caprichosa. Desde esta óptica se evidencia que nada puede justificar el sufrimiento, pues todo intento de fundamentarlo en una jerarquía de valores es estrictamente inviable. Hay sufrimientos horribles, criminales, inadmisibles, que se producen sin finalidad alguna¹⁵⁰. El hecho de que procedan de un sustrato de

148 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 369. Cit. por la trad. castellana, p. 64.

149 «De nada sirve contenerse, ni labrarse un pulcro historial, pues, en el fondo todo es cuestión de suerte: unos pagan todas las deudas, incluidas las de los demás; otros, ninguna». J.M. Marín, *Cioran o el laberinto de la fatalidad*, p. 57.

150 Así nos describe Voltaire la fatalidad sin fundamento acaecida en el año 1755 por el terremoto de Lisboa donde perecieron 100.000 personas, dejando toda la ciudad destruida:

«¡Oh desdichados mortales, oh tierra deplorable!
¡Oh espantoso conjunto de todos los mortales!
¡Eterna conversación sobre dolores inútiles!
Filósofos errados que gritáis: “Todo está bien”;
Corred, contemplad esas horribles ruinas,
Esos restos, esos despojos, y funestas cenizas,

irracionalidad y fatalismo explica, al igual que la existencia, su presencia, pero jamás su justificación. Pues, ¿qué principio podría justificar la existencia del sufrimiento, más allá de la pura inmanencia? En este sentido, Cioran está convencido de la inmanencia del dolor, de su consustancialidad con la vida y de su carencia de fundamento, pues el dolor, si bien, es el fundamento de todo, es asimismo lo infundamentado, dolor que tanto ha hecho sufrir al ser humano: «En el mundo, el hombre es una paradoja. Y los hombres lo han pagado caro, con muchos sufrimientos, inadmisibles en un mundo que, ya en sí mismo, es inadmisible.»¹⁵¹

El sufrimiento, debido a su consustancialidad con la existencia, se despliega bajo las garras de una estructura temporal que dirige al ser hacia la muerte por los senderos de la desintegración. Caminar bajo su cobijo hace de cada acto de la vida un elemento de sucesión, el eslabón de una cadena en la cual el displacer logra su total afianzamiento. Si bien, como apunta Freud, el programa del principio de placer, que fija su fin a la vida, gobierna las acciones del aparato psíquico en aras de la felicidad del ser humano, no obstante «este programa ni siquiera es realizable, pues todo el orden del universo se le opone, y aún estaríamos por afirmar que el plan de la “Creación” no

Esas mujeres, esos niños, unos sobre otros apilados,
 Esos miembros dispersos, bajo mármoles rotos;
 ¡Cien mil desventurados que la tierra devora,
 Que sangrantes, desgarrados, y aún palpitantes,
 Enterrados bajo los techos, terminan sin auxilio,
 En el horror de los tormentos, sus lamentables días!
 Ante los gritos entrecortados de sus voces agónicas,
 Ante el espectáculo espantoso de sus cenizas humeantes,
 ¿Diréis: “Es el efecto de las leyes eternas
 Que necesitan la elección de un Dios libre y bueno”?,
 ¿Diréis, al contemplar ese cúmulo de víctimas:
 “Dios se ha vengado, su muerte es el precio de sus crímenes”?
 ¿Qué crimen, qué falta cometieron esos niños
 Aplastados, sangrientos, sobre el seno materno?
 Lisboa, que ya no existe, ¿tuvo acaso más vicios
 Que Londres, o París, sumidos en las delicias?
 Lisboa está destruida y se baila en París...»

Voltaire-Rousseau, *En torno al mal y la desdicha. Poema sobre el desastre de Lisboa*, Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 158-159.

151 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 126. Cit. por la trad. castellana, p. 28.

incluye el propósito de que el hombre sea “feliz”»¹⁵². Todos los actos de la vida se convierten en materiales portadores de dolor. Así se perpetúa inútilmente el sufrimiento, ya que no hay justificación alguna en el padecimiento de los grandes dolores generados por la conciencia, ni de su permanencia y continuidad en un mundo encaminado hacia la nada. Para los seres que se hallan «condenados a saborear únicamente el veneno de las cosas, seres para quien toda sorpresa es dolorosa y toda experiencia una nueva tortura»¹⁵³, cualquier acto de la vida es una experiencia de dolor que carece de razones objetivas y de causas particulares, pues, ¿acaso existe un criterio objetivo para evaluar el sufrimiento? Para Cioran, es evidente que el sufrimiento no se puede evaluar de una manera objetiva, pues éste no se deja apresar bajo los límites de una métrica regulada por signos exteriores o anomalías determinadas del organismo, sino por la manera que tiene la subjetividad de reflejarlo y de sentirlo, esto es, por la especial imprimación de la forma en cada conciencia. En suma, no hay criterio, el sufrimiento simplemente no es evaluable. Bajo esta perspectiva, las pretenciosas jerarquías y las comparaciones caen en la futilidad, pues todo el mundo preservará su propio sufrimiento, que considera absoluto e ilimitado. Así queda reflejado por nuestro filósofo:

En este mundo orgánicamente deficiente y fragmentario, el individuo tiende a elevar su propia existencia al rango de absoluto: todos vivimos como si fuéramos el centro del universo o de la historia. Esforzarse por comprender el sufrimiento ajeno no disminuye en nada el nuestro propio. En este tema, las comparaciones carecen del mínimo sentido, dado que el sufrimiento es un estado de soledad íntima que nada exterior puede mitigar.¹⁵⁴

Así pues, el dolor nos aguarda de manera azarosa y gratuita, como un pecado sin culpa o una tristeza sin causa. Su relación con la temporalidad es sustancial, pues ni la vida ni el dolor existen ya fuera de ella, ni están sujetos a la separabilidad de la

152 Freud, S., *El malestar en la cultura* en *Obras completas*, Tomo 8, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3025.

153 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 24. Cit. por la trad. castellana, p. 25.

154 *Ibid.*, p. 24. Cit. por la trad. castellana, p. 26.

métrica. Todo lo que sucede en el interior del ser sufriente no puede referirse ya a nada, ya que no hay criterios naturales, morales o pragmáticos aceptables para evaluar el dolor, sino que éste se agota en la finalidad interna del acto. No hay más que actos aislados, portadores de dolor gratuito, que se suceden inexorablemente a través del tiempo, como si de una expansión de gangrena destructora o una metástasis maligna se tratara; como afirma Cioran, «El mal, una vez abandonada su indiferencia originaria, tomó al Tiempo como seudónimo»¹⁵⁵. El presente se desgaja del tiempo vomitando instantes de dolor como un enfermo el contenido de sus entrañas. En este sentido, se evidencia en el pensamiento de Cioran la adopción de un pesimismo radical que llega a poner a nuestro filósofo al borde del abismo. La conciencia del dolor que el mundo padece atormenta el pensamiento de Cioran, pues el dolor del mundo es su dolor. Con esta espina clavada, el corazón late en un tiempo enfermo cuyo devenir es un aluvión de espinas, un lugar donde se han secado los manantiales del sentido de la vida. Aunque, por regla general, cuanto más estamos llenos de vida, y por tanto de dolor, más creemos en su finalidad.

En realidad, nos cuesta ver que llevamos en las espaldas un costal vacío que de vez en cuando llenamos con migajas de realidad. A Cioran todo le hiere, el dolor propio, el dolor ajeno, la irrealidad del mundo y el sinsentido de la existencia, incluso hasta el paraíso le parece brutal¹⁵⁶. Pero la mayor causa de sus aflicciones es la condición del hombre como ser fragmentario, ente de materia efímera. Observar como las cosas y los seres desaparecen sin dejar rastro emponzoña tan terriblemente la sed de existencia, que uno desea salvar la vida, a toda costa, de las fauces del tiempo y de la gratuita vorágine de la ley de la descomposición. Así lo expresa nuestro filósofo: «La necesidad de convertir a los seres en eternos por medio de la adoración, la premura por elevarlos, por exceso de corazón, de su destrucción natural me parecía la única labor apreciable.»¹⁵⁷

155 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 345. Cit. por la trad. castellana, p. 24.

156 *Ibid.*, p. 398. Cit. por la trad. castellana, p. 116.

157 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 526. Joaquín Garrigós tradujo al español esta obra con el título *Breviario de los vencidos*, libro publicado por la Editorial Tusquets de Barcelona en 1998. Para esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la segunda edición española de 2001, p. 44.

A nuestro alrededor no vemos más que individuos de carne y hueso, limitados por la materialidad, gracias a la cual el espíritu puede conocer los contenidos de las sensaciones, los sentimientos, los placeres y los llantos; individuos orgánicamente integrados en la vida, tanto biológica como socialmente, hombres sustanciales de consistencia interior fija, cerrados a las vías del devenir y contentos de sí mismos, exentos de un espíritu escatológico y rebosantes de una gran pobreza interior. Hombres con mentalidad ingenua, incapaces de trascender las posibilidades de individuación de lo dado, desapegados de toda participación metafísica o funcional en una totalidad que los trascienda. Frente a este tipo de hombres, que no han sentido esa plenitud interior que resulta de las contradicciones que la vida presenta a su alrededor, Cioran siente la materia como un «absoluto moribundo revelado a las sensaciones»¹⁵⁸, como una espina que hace sangrar a un corazón desesperado. No obstante, nuestro filósofo se adapta a la vida, sestea plácidamente en ella como un Diógenes desocupado y se adhiere a la angustia fatal que se deriva de la altiva aflicción de la carne; expresión de un extraño y trágico vitalismo que Cioran despliega a través de una existencia aciaga. Apegado a la irracionalidad de la vida, Cioran se siente dominado por su ritmo orgánico, por esa realidad corporal cuya presencia denota una enfermedad esencial, inmanente a la propia vida:

Porque ¿no es acaso una enfermedad sentir constantemente nuestras piernas, nuestro estómago, nuestro corazón, etc., ser conscientes de la mínima parte de nuestro cuerpo? La realidad del cuerpo es una de las más terribles que existen.¹⁵⁹

El espíritu no es nada sin las sensaciones del cuerpo y sin el dolor de la carne, pues no es concebible la vida sin el organismo. ¿Cómo podría imaginarse una existencia autónoma y original del espíritu? El espíritu no es más que el fruto de un desequilibrio de la vida, y su existencia una anomalía impuesta que Cioran acepta, escépticamente, con paciente resignación: «¿Por qué no renunciaría yo al espíritu? Pero la renuncia, ¿no

158 *Ibid.*, p. 544. Cit. por la trad. castellana, p. 84.

159 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 51. Cit. por la trad. castellana, p. 83.

sería una enfermedad del espíritu antes de ser una enfermedad de la vida?»¹⁶⁰. Es evidente que Cioran se muestra escéptico hacia la renuncia, tanto del espíritu como del cuerpo, pues todas las razones que a su favor puedan argüirse carecen de fundamentos sólidos. A decir verdad, no hay una voluntad o una decisión racional de abandonarse o suicidarse, sino únicamente causas viscerales o pasiones íntimas que nos predestinan a ello. Los suicidas no actúan nunca por razones exteriores, sino a causa de desequilibrios internos, ya que los mismos acontecimientos que a unos dejarían indiferentes a otros incitarían al suicidio. Para notar la presión del cansancio de la existencia y llegar a la obsesión del suicidio hacen falta innumerables tormentos, incesantes suplicios y un desmoronamiento interior de los principios vitales tan violento que quien lo padece no es capaz ya de vivir.

Así pues, Cioran camina inquieto por los senderos aciagos de la existencia con la paciencia de un Job sufriente y hastiado, inmerso en un mundo de soledad, desengañado y aislado en sus decepciones. Una vida que ha despertado del sueño de las ilusiones, de cualquier irresponsable ensoñación y de la cegadora luz de las esencias inherentes a la santidad. Cioran, seducido y, a la vez, desengañado por la santidad, resuelve el conflicto entre esencias y apariencias de manera trágica cuando declara a ambas engañosas. En la santidad, al no diferenciar lo exterior de lo interior, una transparencia del espíritu se combina con un misterio difuso dando lugar a una comunión del alma abierta a todo; desde esta perspectiva, el dualismo entre esencia y apariencia se hace tan débil que resulta inaprensible. Así funciona la dinámica quimérica de la santidad: «Un santo ve siempre hasta el fondo de las ilusiones sin declararlas engañosas»¹⁶¹. Si Cioran hubiera amado la tranquilidad, el equilibrio y la seguridad entonces habría hallado solución al conflicto adhiriéndose a las esencias; sin embargo, un alma inquieta como la suya no podía abandonarse en el estado de sosiego e ilusión de los santos. Su existencia transcurre esquivando unas y otras, pues si las esencias no han podido salvar al hombre, el brío de las ilusiones se ha desvelado también como una nueva ensoñación:

160 *Ibid.*, p. 51. Cit. por la trad. castellana, p. 84.

161 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 251. Cit. por la trad. castellana, p. 215.

Saber que se está luchando sólo por ilusiones, y que por las esencias no tiene sentido sacrificarse, supone tanta lucidez, tantos descalabros y tantas victorias que ni el supremo orgullo ni la suprema humillación pueden detenernos ya.¹⁶²

Si las esencias y las ilusiones suponen entusiasmo y alegría, el hastío y el sufrimiento, en base al dinamismo irracional de los procesos vitales, surgen cuando la alegría y el entusiasmo han desaparecido. Su aparición es paulatina en la medida en que nos introducimos en los inquietantes caminos del desengaño. Su itinerario, proceso por el que el sufrimiento introduce la lucidez en la conciencia, constituye un elemento de disrupción y negatividad en la capacidad de objetivación del sujeto, no pudiendo ya éste hacer cristalizar una imagen consistente del mundo. En primer lugar, surge el hastío y, a medida que se recrudece, este hastío se anula y se transmuta en sufrimiento a la vez que genera un nuevo hastío de sufrimiento. En este sentido, el sufrimiento llega a dominar y vencer al hastío inicial pero no puede vencer el suyo propio, pues el sufrimiento indefinido e ilimitado implica un hastío del sufrimiento que se desarrolla, como una gangrena, en toda su extensión e intensidad por todos los ámbitos de la vida, transmutando y transfigurando sus contenidos. El sufrimiento convierte todas las cosas, todas las ilusiones y todas las demencias en una suma de significaciones indiferentes, ditirámicas y resbaladizas, pues sustituye el mundo objetivo por su propio mundo. Así lo ha expresado Cioran:

Todo el proceso del dolor no es sino una continua sustitución; el sufrimiento reemplaza, uno tras otro, los objetos y las significaciones situados en el centro o en la periferia de nuestro interés, de modo que termina por desarrollarse en toda su extensión y con toda su intensidad por todos los planos de la vida.¹⁶³

El hastío de sufrir, si bien forma parte del hastío de las cosas del mundo, se diferencia del hastío ordinario en su inagotabilidad e ilimitación del objeto. En este

162 *Ibid.*, p. 251. Cit. por la trad. castellana, p. 216.

163 *Ibid.*, p. 252. Cit. por la trad. castellana, pp. 216-217.

sentido, el hastío del sufrimiento implica una ilimitada inagotabilidad del mismo; para hastiarse del dolor no hay que conocer otra cosa excepto dolor, y como la vida no es más que la sucesión de una infinidad de instantes dolorosos, el hastío es un producto propio del sufrimiento que, al no encontrar sus límites, no se reencuentra en ninguna parte concreta.

Descendiendo un nivel en la escala del dolor pasamos del hastío del sufrimiento al hastío banal de la existencia, es decir, a la adversidad del hastío definida por la lacónica expresión «matar el tiempo», el tedio o aburrimiento de la existencia. Pero ¿qué es el tedio? ¿Es, como nos dice Pessoa, un aislamiento de nosotros en nosotros mismos o un sufrir sin sufrimiento, un querer sin deseo, un pensar sin raciocinio, la posesión por un demonio negativo, un embrujamiento por nada?¹⁶⁴ El tedio es un aburrimiento del hombre en el mundo por el malestar de estar viviendo, por el cansancio de haberse vivido, es la sensación carnal de la vacuidad del mundo, no solo de este mundo sino de todos los mundos posibles, el cansancio no solo de este tiempo sino de todos los tiempos, del ayer, del hoy y del mañana, de la eternidad y de la nada. El tedio es la sensación física y anémica del caos, y la conciencia de que el vacío, la nada y el caos lo es todo. Así dice Pessoa: «no es solamente la vacuidad de las cosas y de los seres lo que duele en el alma cuando siente tedio: es también la vacuidad de otra cosa cualquiera, que no las cosas y los seres, la vacuidad de la propia alma que siente el vacío, que se siente vacío, y que en él de sí misma se enoja y se repudia»¹⁶⁵.

El hastío o tedio concebido como un estado de independencia en el transcurso temporal frente a lo inmediato vital nos vuelve sensibles a lo inesencial y al tiempo que nos revela el vacío del devenir, un fluir exento de sustancia o un transcurso sin contenido vital. Es revelador el mensaje que nos transmite el siguiente fragmento:

Sin que nosotros podamos impedirlo, el velo que recubre ese espectáculo llamado vida se desgarrar en miríadas de copos ilusorios y, de todo cuanto se desarrollaba ante nuestros ojos, no quedan ya ni tan siquiera las sombras de una quimérica realidad.¹⁶⁶

164 Pessoa, F., *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Seix Barral, Barcelona, 1984, p. 250.

165 *Ibid*, pp. 267-268.

166 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 540. Cit. por la trad. castellana, p. 76.

Adherirse a la inmediatez del mundo implica abandonarse y sestear plácidamente en las ilusiones de la vida, ser condescendiente con el transcurso temporal de las apariencias y caer en la ingenuidad de las visiones historicistas. Por el contrario, el desapego enajena el tiempo de todo contenido sustancial, de todo lo que palpita en el devenir; es caer preso en las redes de un tiempo vacío carente de expresión que evacua la vida para crear en el individuo una siniestra y temblorosa autonomía. La inanidad del sujeto emparejada al vacío temporal forma un binomio generador de tedio y una conciencia separada de la vida. ¿Qué se puede hacer contra este sentimiento de vacío, aburrimiento y malestar que invade a quienes de manera lúcida observan la inanidad y el caos reinante a su alrededor? ¿Cómo luchar contra la acción de ese binomio maldito que revuelve las entrañas y hace bullir la sangre hasta la exasperación? La evidencia nos dice que al anular alguno de sus elementos desaparece la vinculación trágica entre tiempo y hastío. Sin embargo, si la disolución del sujeto pasa por una anticipación de lo irremediable de la muerte en aras de un vacío mayor que el provocado por el hastío, no nos queda otra solución que «matar el tiempo», es decir, anular el abundante crecimiento de tiempo que da origen a la hipertrofia temporal, para obligarlo a entrar en los moldes de la existencia. Solo mediante un proceso de catabolismo de la hipertrofia temporal y de recuperación del original equilibrio entre vida y tiempo se hace soportable la existencia.

Pero, si el tedio hace insoportable la vida, no menos lo hace la angustia originada por el temor que invade a quienes, como en “El grito” de Munch o en “El ángel de la Historia”¹⁶⁷ de Benjamin, vuelven la mirada atrás y presos de la lucidez observan el horror de la vida. El miedo al horror de la existencia y el miedo al horror de

167 «Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.» Benjamin, W., *Discursos interrumpidos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1973, p. 183.

la nada engendran la angustia de vivir, una angustia sin motivo, sin justificación alguna que estremece hasta lo más recóndito del ser. Es el miedo al sinsentido de la vida y su confusión con la muerte lo que hace nacer la angustia de vivir; una angustia que estremece la sensibilidad volviéndonos sujetos de manera absoluta, tal y como nos dice Cioran: «En el paroxismo de la angustia, el hombre se vuelve sujeto absoluto, porque entonces ha cobrado conciencia plena de sí mismo, de la unicidad y de la existencia exclusiva de su destino.»¹⁶⁸

La angustia absoluta conduce, irremediabilmente, al aislamiento y la soledad absoluta. Cuando nos convertimos en sujetos absolutos, la angustia disuelve el mundo exterior para aislar en su unicidad al ser: una unicidad vacía, pues en la angustia absoluta estamos llenos de nada. En estas circunstancias no hay consolación posible «del asco de todo cuanto existe y de todo cuanto no existe, de la repugnancia por el ser y por el no-ser»¹⁶⁹; no hay medios eficaces para destruir la angustia y la repugnancia por la existencia. El veneno de la repugnancia corroe los impulsos vitales, nos aleja de la vida de manera más dramática que la desesperación, de suerte que nos deja petrificados y llenos de tristeza: «La petrificación y la inmovilidad de los instantes de repugnancia, de los innumerables instantes de repugnancia, se parece a una tristeza monumental, surgida de la perspectiva ilimitada del desierto y de la lejanía infinita.»¹⁷⁰

Pero, no es solamente el alejamiento, la tristeza y la infinita distancia de la vida lo que introduce la repugnancia en el sujeto. La referencia a este elemento disruptor del flujo irracional de la vida no puede ser sino mostrar al individuo su aislamiento, soledad y angustia. Su meta es el ensañamiento con los demás hombres y, sobre todo, con los más allegados. La repugnancia destruye el misterio de las relaciones sociales, anula el hiato de la comunión de los hombres. De pronto, seres queridos o admirados aparecen desfigurados, deformes y extraños. Allí donde antes había cariño y delicadeza ahora hay desprecio y mediocridad. La repugnancia corroe la empatía hacia los demás, nos aleja de nuestros semejantes y nos aísla en nuestra propia soledad. Como robinsones

168 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 133. Cit. por la trad. castellana, p. 38.

169 *Ibid.*, p. 133. Cit. por la trad. castellana, p. 39.

170 *Idem.*

solitarios lidiamos nuestra última batalla por la existencia, como sujetos absolutos embestidos de un Yo, que lejos de comparecer exangüe, ha sido inflamado por la lucidez. Y esta separación infinita de la existencia no puede ser consumada más que en los seres que más nos ligan a la vida, pues sólo del aislamiento del amor surge el sentimiento de la angustia.

Tu anterior entrega, el amor, la admiración y la participación sin reservas, el ardor que descubría virtudes y cualidades ocultas se desvanece en una niebla del alma, en un intranquilizador crepúsculo del ser, incapaz en su densidad de seguir viendo luces en otros, sino sólo una lastimosa inexpresividad, una insipidez fría y hueca.¹⁷¹

2.3. Misticismo y dolor

Cioran entiende la posibilidad de la vida desde una perspectiva en la que el proceso de individuación opera como un proceso de afirmación e intensificación del yo. Aunque, con rasgo negativo, este proceso conlleva el inconveniente de una situación de precariedad fatal en la que la existencia actualiza implacablemente su tiranía preñando de dolor a la vida. En clara sintonía con los grandes místicos, Cioran considera la quimera del yo como la superstición por excelencia, sustentadora de la vida y el dogma más fortalecedor que sostenemos, en cuya defensa el hombre se entrega con el más exaltado fanatismo. Como expresa J. Marín: «Es el báculo frágil pero vigoroso sobre el que se apoya nuestra existencia; si flaquea, si perdemos la fe en nosotros mismos, el mundo se resiente»¹⁷². El yo nos proporciona vigor, permite el tumulto y la agitación, es el motor de la acción y el fundamento de la conciencia. Un yo disminuido y anémico, por el contrario, nos debilita, nos paraliza, nos inhabilita para relacionarnos con los demás y nos impide seguir caminando. Sin embargo, desde otra atalaya, la tradición mística occidental –Gregorio de Nisa, Pseudo-Dionisio, Buenaventura, Maestro Eckhart, Juan de la Cruz, Teresa de Ávila– y oriental –las Upanisad, el Mahabharata,

171 *Ibid.*, p. 134. Cit. por la trad. castellana, p. 40.

172 Marín, J. M., *Cioran o el laberinto de la fatalidad*, p. 31.

Nagarjuna, Buda– han venido denunciando la superficialidad del yo como un residuo vacío del que hay que desprenderse, un obstáculo que nos impide acceder al Ser, pues la irrealidad del yo crea la ilusión de la existencia y la adherencia a una vida ciega que ignora su inanidad frente a la verdadera substancia. Atrapados por tradiciones en las que han primado la mecánica del ser, nos resulta difícil aceptar el yo como una ficción, pues vivimos celosos de él considerándolo el mayor tesoro que poseemos: «Cada uno es para sí mismo un dogma supremo, ninguna teología defiende su dios como nosotros protegemos a nuestro Yo»¹⁷³, nos dice Cioran. Sólo los seres desgarrados, aquellos en cuyo interior brotan los destellos de la lucidez, los que no logran aclimatarse a la temperatura de la vida porque han alcanzado su límite negativo, sólo ellos toman conciencia de la irrealidad del yo: «Un instante de lucidez, sólo uno; y las redes de lo real vulgar se habrán roto para que podamos ver lo que somos: ilusiones de nuestro propio pensamiento.»¹⁷⁴

Si nos situamos al lado del aciago pensamiento de Cioran, en primera instancia sería de esperar que no hubiera cabida para posturas optimistas y alegres frente al injustificable dolor de la existencia. Tras contemplar la amarga procesión de las miserias humanas resultaría imposible esperar una afirmación alegre de la vida al estilo de la Fuerza Mayor de Rosset, el gay saber nietzscheano o el optimismo rousseauiano. Los individuos que padecen conflictos interiores, que saborean el sentido trágico de la existencia y agonizan en la comprensión de las grandes realizaciones dolorosas, en la historia, el destino y la muerte; quienes creen que lo insoluble y lo irreparable existen, quienes se sienten incapacitados para experimentar la alegría porque no encuentran ninguna justificación para su existencia, ya sólo son capaces de contemplarla como algo mágico que posee la plenitud quimérica de una integración en el flujo vital. El siguiente fragmento es elocuente:

173 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 634. Fernando Savater tradujo al español esta obra con el título *Breviario de podredumbre*, libro publicado por la Editorial Taurus de Madrid en 1972. Para esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la edición española de 1997, p. 106.

174 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 522. Cit. por la trad. castellana, p. 35.

Sentirse capaz de todo, dominar lo absoluto, ver la propia exuberancia confundirse con la del mundo, sentir palpitar en sí mismo frenéticamente el ritmo universal, y que se está unido al todo, concebir la existencia sólo en la medida en que ella estimula, ver el sentido de este mundo actualizarse en cada instante con su expresión más perfecta, en todo ello se realiza una forma de alegría difícilmente imaginable de la que sólo gozan los seres que poseen una sensibilidad mágica.¹⁷⁵

La alegría impugna y refuta todo lo negativo de la vida, destruye la visión trágica de la existencia, su apoyo sosegado permite el desarrollo de una vida alejada de las verdaderas vivencias metafísicas. Las verdaderas vivencias, dramáticas en su esencia, parten de un sufrimiento o de una enfermedad orgánica que incapacita al sujeto para acceder a un estadio alegre y diletante, ya que no brotan de una región periférica, sino de una interioridad fecunda. La alegría diletante es periférica por definición, pues desconoce el dramatismo irracional de la vida. Quienes gozan de un *ethos* alegre no comprenden los grandes eventos dolorosos: el destino, la muerte y la nada. Frente a estos, quienes padecen un *ethos* agónico, mantienen una lucha por un sentimiento de gratuidad o de inutilidad, por la exacerbación de la conciencia o el éxtasis de la tensión. En una existencia en la que la muerte es inmanente a la vida, la agonía no es sino la lucha dolorosa que entre la vida y la muerte se libra en el hombre por el sometimiento de una sobre otra. Ahora bien, en esta lucha siempre prevalece la muerte, pues en todo momento agónico sentimos cómo la muerte ha aniquilado algo de la vida. El desenlace final de esta lucha no es sino el triunfo de la muerte sobre la vida, pues la muerte es lo único seguro y absoluto de este mundo, lo único que no se puede superar y ante lo cual no podemos sentir más que miedo y un sentimiento paradójico de una sublime repulsión. El dramatismo de la agonía resulta de la perspectiva de la resolución final donde el rotundo triunfo de la muerte despoja a la vida de su substancia y la introduce en la nada. Las ilusiones de la alegría, por el contrario, niegan subjetivamente la muerte como una realidad fatal e irreparable, sumiendo al ser humano en un estado de exaltación eufórica. Frente a la alegría, los seres que poseen la conciencia de la fatalidad comprenden la relevancia suprema que representa lo insoluble del mundo: «Todas las

175 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 66. Cit. por la trad. castellana, p. 121.

realidades capitales se hallan bajo la influencia de la fatalidad, la cual proviene de la incapacidad de la vida de superar sus condiciones y límites inmanentes.»¹⁷⁶

El ser desengañado, en un acceso de lucidez, percibe la endeblez de la existencia, su condición fragmentaria, efímera y humillante, desvelada por la futilidad objetual de los entes que la constituyen. El destino de no ser nunca nada capital invade todos los ámbitos contingentes del mundo; por eso Cioran denuncia la existencia como una vergüenza humillante sin posibilidad de redención, una infinita minoración en la que el hombre al nacer transmuta un potencial infinito en una inmundada inanidad. Por tanto, acierta Rosset al afirmar: «El inconveniente de haber nacido, título de un célebre libro de Cioran, coincide con el inconveniente general de existir, de ser una cosa concreta por siempre desdeñable en medio de la infinidad de todas las cosas concretas»¹⁷⁷. La adopción de un pesimismo radical en la cosmovisión del mundo lleva a Cioran, en un principio, en vez de a una negación visceral de la existencia, más bien a una renuncia individual y sosegada basada en un progresivo desapego. La iniciación de este proceso procede de la aprehensión gnoseológica del carácter doloroso de la existencia. La identificación de vida y sufrimiento es la premisa que origina el deseo de la renuncia, pues sólo a partir de la constatación de este fatal binomio, el pensamiento de Cioran adopta una forma ascética de liberación. Liberación que, en primera instancia, trata de rivalizar con los deseos que nos atan a la vida y nos alejan de lo absoluto: «Cuanto menos especializados son los deseos, tanto más rápidamente realizamos lo infinito por medio de los sentidos. Lo indefinido en los instintos conduce irrevocablemente hacia lo absoluto.»¹⁷⁸

Los apetitos nos encadenan a la existencia a la vez que urden un universo desmentido incesantemente por la razón. Cioran nos dice que la razón y el deseo son términos antagónicos, mientras éste nos esclaviza, aquélla se ufana vanamente en liberarnos: «El deseo segrega el mundo y la razón, con vana obstinación, tiende un toldo

176 *Ibid.*, p. 67. Cit. por la trad. castellana, p. 122.

177 Rosset, C., *La Fuerza Mayor: Notas sobre Nietzsche y Cioran*, op. cit., pp.122-123.

178 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 464. Cit. por la trad. castellana, p. 231.

de irrealidad sobre la urdimbre de la existencia de los sentidos»¹⁷⁹. Lamentablemente, la renuncia total es impracticable, ya que el deseo es indarraigable; se le puede debilitar, pero nunca eliminar por completo. Como afirma J. Marín: «Nuestros instintos están por la afirmación; la conciencia, la reflexión y la lucidez abogan por la negación. Desgarrado entre ambas, el ser humano se afirma en cada acción y objeto particular, negándose al mismo tiempo a dar su asentimiento general a la existencia»¹⁸⁰. Ante la doble imposibilidad de la afirmación del deseo y la negación de la reflexión, Cioran intenta cultivar, inmerso en el pesimismo más arraigado, la pasividad y la renuncia a una vida en sociedad. Una apuesta cínica en una época crepuscular, una época en la que Europa padece grandes convulsiones, una época de grandes guerras y crisis de valores, en la que se hace difícil encontrarle un sentido a la vida, a la historia y al porvenir. La acción carece de sentido cuando se tiene la conciencia de que el destino es fatal e irremediable. En consecuencia, el estilo de vida del ciudadano de a pie es rechazado por Cioran y el trabajo es concebido por nuestro filósofo como una actividad alienante ajena al progreso espiritual que, cuando se ejercita incesantemente «embrutece, trivializa y nos convierte en seres impersonales»¹⁸¹. El trabajo, piensa Cioran, origina en el hombre un estado próximo al anonadamiento, pues convierte al ser humano en un esclavo lamentable de la realidad exterior. El trabajo aminora el espíritu y cuanto más fuerza se derrocha en su ejercicio cotidiano, más nos aleja de la eternidad. Cioran propone, para recuperar la eternidad perdida, el trabajo como una actividad de transfiguración permanente; un trabajo cuyo centro de interés dejaría de ser la insulsa objetividad para desplazarse hacia el ámbito subjetivo. De esta manera, el ser humano volvería a interesarse por su propio destino y su evolución interior. Sin embargo, como nos dice nuestro filósofo, la realidad del trabajo es bien distinta:

El hombre ve en el conjunto de las formas del trabajo un beneficio considerable; pero el frenesí de la labor es signo en él de una propensión al mal. En el trabajo, el ser

179 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 558. Cit. por la trad. castellana, p. 117.

180 Marín, J. M., *Cioran o el laberinto de la fatalidad*, p. 73.

181 Cioran, E.M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 89. Cit. por la trad. castellana, p. 174.

humano se olvida de sí mismo, lo cual, no produce en él una dulce ingenuidad, sino un estado próximo a la imbecilidad. El trabajo ha transformado al sujeto humano en objeto, y ha convertido al hombre en un animal que cometió el error de traicionar sus orígenes.¹⁸²

Así pues, el recogimiento interior y la negación de la actividad como autorrealización son los principales elementos de la ascética cioraniana. La pasión mística que Cioran refleja en su obra rumana es una pasión por lo absoluto en un mundo sin Dios, una actitud vital que ha convertido en sentimiento trágico la aprehensión esencial de la existencia. La experiencia mística de Cioran no se define de acuerdo con los momentos señalados de la muerte del sujeto empírico, el sacrificio del sentido vital del individuo y la unidad del alma con Dios, como ocurre en la mística religiosa del Maestro Eckhart, Teresa de Ávila o Juan de la Cruz. Lejos de ser una ascética purificadora constitutiva de un yo intelectual puro, un yo-cristal o un castillo interior¹⁸³, la mística de Cioran pretende la exaltación del sentimiento de la inmanencia como visión lúcida de la inanidad del ser. Para un alma escéptica, este mundo es un mundo en el que nunca se resuelve nada y el éxtasis, lejos de suministrar una visión y unión explícita con la divinidad o un conocimiento experiencial de Dios, permite, por el contrario, el sentimiento de una participación vital de la existencia que rebasa todos los límites y las categorías del conocimiento habitual:

Es como si en este mundo de obstáculos, de miseria y de tortura se hubiese abierto una puerta que nos dejase ver el núcleo mismo de la existencia y pudiéramos aprehenderlo en la visión más simple y esencial, en el arrebató metafísico más extraordinario. Nos

182 *Ibid.*, p. 89. Cit. por la trad. castellana, p. 175.

183 La mística tradicional ha buscado la constitución de un yo intelectual puro a través de una experiencia individual, unas veces religiosa y otras filosófica, como un proceso de iniciación auto-reflexivo cuyo resultado buscado es la identidad absoluta del alma y Dios. Pretende ser una concepción radicalmente antipsicológica del sujeto individual en la que ya no es definida por ninguna de las potencias del alma, pues éstas han sido anuladas mediante la mortificación. Como muy bien nos ha hecho ver E. Subirats: «La autoconciencia empírica, el fluido del sujeto determinado, se articula en una unidad superior, la identidad absoluta del alma cristalina, a través de un proceso de supresión de los componentes individuales, y bajo el signo de un radical antipsicologismo». Subirats, E., *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona, 1983, p 127.

parece, inmersos en él, ver fundirse un estrato superficial formado por existencias y formas individuales, para desembocar en las regiones más profundas.¹⁸⁴

Cioran concibe la posibilidad de un éxtasis vital que hace posible el verdadero sentimiento metafísico de la existencia, una vez eliminado el estrato superficial de elementos contingentes que obstaculizan el acceso a esa zona esencial. Su acceso sería posible a través de un momento extático que, lejos de conducir a la trascendencia, hunde sus raíces en la inmanencia de la vida. Un éxtasis de la existencia pura en el que el sujeto ahonda en las entrañas de la vida, desgarrando las apariencias y accede al núcleo esencial del mundo. Un fenómeno vivido con una pasión mística tan intensa que trasciende su ley natural y combina todos los aspectos del mundo en una región de presentimientos y revelaciones. Toda vivencia deviene mística desde el instante en que los contenidos vividos se sienten con tal intensidad y profundización que se transmutan en vibraciones. Así, cuando un fenómeno deja de ser lo que es por un exceso de vibración, entonces deviene místico y se transforma en un elemento de gran efervescencia reveladora. La sensibilidad mística apela a lo irracional, no solo en el ámbito religioso, sino en todos los ámbitos de la vida; lo profundiza todo hasta el éxtasis. Este hecho no indica sino la imposibilidad e incapacidad del hombre de encontrar un absoluto mediante una única vía. El desvelamiento de lo esencial, por tanto, es entendido por Cioran como el proceso por el que se desvanecen los fundamentos metafísicos de lo real para dar paso a la verdadera esencia irracional de la vida, la inanidad del ser, el vacío de la existencia y la locura del mundo: «El éxtasis como exaltación en la inmanencia, como incandescencia, como visión de la locura del mundo –he ahí una base para la metafísica–, válido incluso para los últimos instantes, para el momento de la muerte.»¹⁸⁵

Sin embargo, el éxtasis, cuya condición es la experiencia de la desesperación, no termina de revelar lo absoluto como pretende la mística religiosa. En el pensamiento de Cioran, la revelación deviene inaccesible, pues el éxtasis vital de los momentos

184 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, pp. 42-43. Cit. por la trad. castellana, p. 65.

185 *Ibid.*, p. 43. Cit. por la trad. castellana, p. 66.

últimos es, más bien, una forma de locura y no de conocimiento. La insuficiencia de la contemplación puramente interior, de la profundización e intensificación concentrada exclusivamente en las profundidades de la subjetividad, no se evidencia sino a través de la contemplación exterior, de la visión esencial de la objetividad. No se puede llegar a obtener resultados vivos y productivos si no se ve en la contemplación exterior la verificación de una visión interior, así como un intento de objetivar la vivencia interior, de ofrecer una forma comunicable y accesible a una fluidez interior, y una manera de superar el subjetivismo puro. La subjetividad pura debilita el lirismo, introduce una sensación de vacío absoluto e ilimitado que comprende todo nuestro ser. En lugar del crecimiento fecundo, orgánico y progresivo, surge el sentimiento de lo irreparable, de la muerte definitiva y absoluta. El éxtasis, en Cioran, deja de ser fuente de conocimiento puro para transformarse en una experiencia existencial cuya visión más esencial (inanidad de la existencia, vacío de la vida, sentimiento de la muerte, locura del mundo, etc.) es revelada en una atmósfera de duda y desesperación: «Nadie puede, en realidad, conocer el estado extático sin la experiencia previa de la desesperación, pues ambos implican purificaciones que, aunque de diferente contenido, poseen una importancia equivalente.»¹⁸⁶

La duda y la desesperación son elementos consustanciales a los estados extáticos, pues a ellos acceden quienes han estado sometidos, simultánea o sucesivamente, a las fuerzas de la luz y de las tinieblas. La ausencia de certeza en los estados extáticos procede del baile incesante de luces y sombras, donde los destellos se mezclan con la obscuridad en una visión dramática de múltiples modulaciones, haciendo variar los matices de la luz hasta en las tinieblas. En este baile de luces y sombras, la visión extática hace desaparecer todo lo contingente que nos rodea, todas las formas corrientes de individuación, para proyectarnos en una visión exclusiva de luz y tinieblas. En el paroxismo de la interioridad, cuando se origina el proceso de transfiguración del yo individual en una mónada abstracta, cuando el sujeto extático cree haber trascendido las potencias del alma al postular la triple suspensión de la actividad del entendimiento, la imaginación y la sensibilidad, sólo en esos momentos la

186 *Ibid.*, p. 43. Cit. por la trad. castellana, p. 67.

inmaterialidad de las esencias puras produce vértigos y obsesiones; de los cuales, el sujeto invadido ya por la paranoia del éxtasis, se libra de ellos convirtiéndolos en principios metafísicos: «Los estados extáticos adoptan un aspecto tan esencial que hacen surgir, cuando alcanzan las regiones profundas de la existencia, una cegadora alucinación metafísica.»¹⁸⁷

Mientras que en la contemplación puramente subjetiva la intensidad trágica, el dramatismo y la tensión psíquica alcanzan unos límites prácticamente insoportables, en la contemplación objetiva se realiza una atenuación redentora. Cuando las experiencias interiores se contemplan bajo una visión objetiva, su intensidad dramática decae, pues se presentan como la verificación de unos datos interiores. En la contemplación externa los estados negativos pierden su negatividad, ese vértigo catastrófico que desequilibra el ser, permitiendo el acceso del espíritu al conocimiento objetivo. En Cioran, el pretendido acceso al instante absoluto de la existencia comienza cuando las sombras son derrotadas por la luz, en el instante en que se produce la ruptura del equilibrio en el claroscuro constituido por el baile de luces y sombras. Una vez transcendidos los instantes previos de los estados extáticos y el claroscuro donde se desenvuelve nuestra respiración diaria, entonces se produce el gran salto a lo absoluto del mundo, al abandono de nuestra condición trágica, a la ruptura de nuestra individuación y al acceso a la plenitud de nuestra divinidad inmanente. Así describe Cioran el éxtasis:

Quando el juego fantasmal del claroscuro se deshace absorbido por nuestra luminosidad, cuando calcinamos toda la oscuridad en medio de un baño de rayos luminosos, el momento de la gran luz nos circunda en una aureola divina. Participamos entonces de un mundo de luz y olvido. Y nuestros ojos son dos ventanas abiertas hacia la luz donde mueren las sombras.¹⁸⁸

Los estados extáticos suponen la ruptura de las cadenas de la individuación, la suspensión del tiempo, el movimiento y las contingencias de la existencia, arrojando al

187 *Ibid.*, p. 73. Cit. por la trad. castellana, p. 138.

188 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 181. Cit. por la trad. castellana, p. 112.

ser a las garras del temblor y la nada. En los momentos en que la conciencia experimenta el arrobamiento del delirio extático, el sujeto pierde la atracción de su pesada materialidad, esa petrificación que le ata a una fatalidad cósmica, para ascender a un espacio de espejismos donde se han roto todas las fronteras que separan al yo del mundo. Un espacio en el que los órganos se agitan con incontrolado frenesí, en el que todas las partes del ser tiemblan presa de una ebriedad sensorial, una embriaguez de infinita alegría que eleva al espíritu hacia las alturas. Un lugar en el que las grandes revelaciones, la muerte, el ser y la nada, ya nada importan. No se alcanza la alegría extática si previamente no se ha negado todo. Pues en el éxtasis, las formas individuales, los entes y sus relaciones e implicaciones prácticas inmediatas desaparecen. El éxtasis es un estado de beatitud de la nada, una trascendencia de las sensaciones y los sentimientos que el sujeto extático experimenta en las primeras fases de desprendimiento de la existencia. La negación y el desprendimiento son los instrumentos que utiliza el sujeto extático para eliminar todas las formas, todos los sentimientos, todos los odios y todos los amores. Hay que negarlo todo para que el vacío pueda transfigurarse en plenitud. La mística de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila ha descrito muy bien el proceso por el que el vacío interior se convierte en plenitud. El tránsito de la oscuridad a la luz en la “noche oscura” y el “castillo interior” se desarrolla por medio de la purificación de los sentidos y el espíritu, en un proceso de conversión por el que el sujeto extático alcanza la iluminación en el éxtasis supremo. En el éxtasis, una vez rotas las barreras de la individuación, el sujeto extático se funde, por mor a una suprema voluntad de unicidad, en una melodiosa comunión universal en la que han sido absorbidos todos los dolores del mundo.

He perdido la sustancialidad, ese irreductible que me daba prominencia y perfil, que me hacía temblar ante el mundo, sentirme abandonado y desamparado, en una soledad de muerte, y he llegado a una dulce y rítmica inmaterialidad, cuando no tiene sentido alguno seguir buscando mi Yo porque mi melodización, mi transformación en melodía, en ritmo puro, me ha sacado de la habitual relatividad de la vida.¹⁸⁹

189 *Ibid.*, p. 114. Cit. por la trad. castellana, p. 11.

Podemos ver, en consecuencia, como los estados extáticos implican una vuelta a la identidad, a lo originario, a las raíces primarias de la existencia donde se desenvuelve la corriente inmanente y orgánica de la vida. En el éxtasis, el espíritu se siente transportado fuera de sí, en un estado de arrobamiento originario en el que se trasciende a sí mismo y a las categorías del conocimiento habitual. De ahí, nos dice Cioran, arrancan todas las revelaciones. Ahora bien, ¿qué puede ocurrir tras los estados extáticos?, ¿cómo puede el sujeto, en los momentos del descenso del estado extático, superar la voluptuosidad de la alegría de morir o el rechazo a las tentaciones de la gran repulsión originada tras el éxtasis? La alegría de morir nace en las grandes experiencias de la unicidad, en el éxtasis como acontecimiento en el que el sujeto extático alcanza, en el límite de la afectividad, el paroxismo de la felicidad; estados de arrobamiento lírico en medio de una experiencia esencial en la que se funden todos los elementos de la subjetividad en un ritmo único, intenso y perfecto. Estados de plenitud y desbordamiento ontológicos logrados por la suspensión de todos los conflictos del yo, en una unicidad vibrante y armónica colmada de ser, en la que ya no cabe más sentimientos que el de la agonía y el de la alegría de morir.

Ahora bien, este gozo, este estado de alto grado de tensión y de intensa felicidad no puede ser duradero. Es una vivencia que no llega a cristalizar y madurar: «la primavera del éxtasis muere en el relámpago de un instante»¹⁹⁰. Por la naturaleza de nuestra constitución orgánica sólo es posible como un fenómeno puntual. Pues, como nos dice Freud, nuestro aparato psíquico no ha sido diseñado para soportar intensas dosis de placer: «Toda persistencia de una situación anhelada por el principio del placer sólo proporciona una sensación de tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite gozar intensamente sino el contraste, pero sólo en muy escasa medida lo estable»¹⁹¹. Es en el contraste, tras los estados extáticos, cuando el sujeto siente la gran pérdida de un estado que no volverá más, cuando experimenta en toda su crudeza cómo el principio de realidad le impone de esta manera la vida cotidiana, a la que se ve arrojado inexorablemente. Es entonces cuando surge el sentimiento de la inmanencia de

190 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 372. Cit. por la trad. castellana, p. 69.

191 Freud, S., *El malestar en la cultura* en *Obras completas, op. cit.*, Tomo 8, p. 3025.

la muerte en la vida que hace de ésta un camino hacia la muerte; pues el retorno a la existencia cotidiana tras los instantes de éxtasis es una pérdida infinitamente mayor que la extinción definitiva. Para Cioran, esos estados sólo tienen valor y expresan una extraordinaria profundidad si conducen a sentir pesar por no morir y, en definitiva, al sentimiento de la muerte; pues la vida en el momento en que empezó a cobrar forma y a individualizarse, sólo desde entonces, empezó la soledad del ser y su dolor:

Desde que la vida quiso ser más que una simple potencialidad y se actualizó en los individuos, desde entonces nació el temor a la unicidad y el miedo a estar solo, y el deseo del ser individual de superar ese maldito proceso sólo expresa el querer escapar de la soledad, de la soledad metafísica, en la que te sientes abandonado no sólo en ciertos elementos, sino orgánica y esencialmente, en tu naturaleza. Por ello, la soledad cesa de ser atributo del ser sólo cuando este ser deja ya de existir.¹⁹²

En definitiva, individuación, soledad metafísica, dolor y muerte son los atributos del ser, los elementos constituyentes de la vida cotidiana y su actualización. Los estados extáticos nos alejan temporalmente de ellos, pero cuando cesan su aparición gana en intensidad; la alegría de morir y las tentaciones de la gran repulsión, a partir de entonces, invaden el alma del sujeto extático. La tentación del distanciamiento sin salida, de la separación sin retorno, ahoga el éxtasis del ser impidiéndole perderse en la unicidad del todo, en una universalidad sin precedentes. Si los estados extáticos, estados de gran tensión, son arduos de alcanzar, más aún lo es soportar la depresión, la fatiga y la repulsión que les sucede: «Una gran alegría se paga con miles de tristezas; y una visión, con infinitas fatigas»¹⁹³. Tras el éxtasis, el ser es invadido por virulentos principios de destrucción, por los impulsos destructores y autodestructores que hay en la vida. En ellos, como si de un Eros envenenado se tratara, se mezcla el amor con los impulsos de muerte en terribles convulsiones, en una agitación demoníaca en la que se emponzoñan las fuentes de la vida. En este sentido, vencer la gran repulsión exige un

192 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 117. Cit. por la trad. castellana, pp. 14-15.

193 *Ibid.*, p.173. Cit. por la trad. castellana, p. 99.

salto auténtico por encima de nosotros, un verdadero acto de heroísmo, el triunfo de un Eros puro sobre sus impulsos destructores:

Que un Eros puro, que se realice en el discurrir espontáneo de la vida, nos libre de las tentaciones y tormentos de la gran repulsión y que el impulso a la serenidad nos salve de las soledades, de nuestra última soledad y del tiempo en que morimos y que nos hace morir.¹⁹⁴

Por tanto, tras los momentos de intensidad extática, el sujeto pasa por un estado de despersonalización y conversión en objeto, es invadido por los impulsos destructores de un Eros envenenado que petrifica la conciencia. El descenso del estado extático, tras la visión suprema de una luz pura, devuelve al sujeto extático a la esfera de la individuación y al dolor de la existencia, al lugar en el que los estados negativos, como el tedio, la melancolía, la tristeza, la desesperación y el miedo a la muerte pueden llegar a hacer mella en el ser. En este sentido, Cioran no ve más que ruinas alrededor de los estados extáticos porque mientras se permanece en ellos el ser se halla fuera del tiempo, del dolor de la existencia, fuera de sí mismo, agarrotado, petrificado y objetivado, pero cuando retorna a la temporalidad existencial y a la cotidianeidad de la vida, la resaca interior agudiza el dolor mediante el sentimiento de una gran pérdida. El silencio que sigue a las grandes intensidades del éxtasis, la petrificación y el agarrotamiento convergen en un sujeto en el que la naturaleza ha huido, un sujeto atrapado en un espacio sin horizontes, en una vigilia próxima a la aniquilación. Desde esta perspectiva, el éxtasis es la antítesis de la vida, un estado corrosivo y destructor que anula las potencias del ser, pues tras los ardores místicos sucede un penoso sentimiento de inanidad, una aridez de la conciencia y del corazón en la que toda forma de conocimiento y de amor ha sido aniquilada. El sujeto extático paga, entonces, con esa aridez de los instantes vibrantes del éxtasis, con la anihilación del espíritu, el dolor y los impulsos de muerte.

194 *Ibid.*, p. 173. Cit. por la trad. castellana, p. 100.

2.4. Escepticismo y dolor

Tras el esfuerzo de Hegel, último pensador en busca de lo eterno, el pensamiento filosófico se ha desvelado como una obsoleta fantasía cuyas pretensiones totalizantes en la explicación de lo real se muestran ahora inviables. Aunque las afirmaciones filosóficas se ensamblen sólidamente con argumentos lógicos, siempre queda la duda radical que se plantea en torno al valor de verdad de los términos que forman esas trabazones. Estas palabras, a partir de la muerte de Dios entendida como muerte de los significados absolutos, se desvelan quiméricas y vacías de significación. Es a partir de Nietzsche cuando los materiales pausados y tradicionalmente racionales de la filosofía dejan de inspirar confianza en cuanto a la capacidad para cumplir sus aspiraciones explicativas de la realidad. En este sentido, el pensamiento de Cioran es fiel a una tradición que ya no confía en los grandes sistemas filosóficos y que entiende el pensamiento como un nuevo quehacer individual antisistémico y fragmentario.

El punto de partida de esta nueva tradición postmoderna, la cual parte de la crítica de Nietzsche a la modernidad, se encuentra en la observación de la inviabilidad de las formas tradicionales en sus pretensiones explicativas de lo real. En esta nueva forma de pensamiento ya no hay sitio para los grandes metarrelatos que tratan de subsumir la realidad bajo las redes de una serie de conceptos más o menos entretrejidos por un paradigma de racionalidad determinado. Alejado de los senderos de la modernidad, Cioran adopta el aforismo y el fragmento no sólo como forma de denigrar la realidad sino, además, como un principio de conocimiento. Para Cioran, el conocimiento no puede ser más que fragmentario, pues es el producto de instantes determinados, de limitados accesos de lucidez y de permanentes obsesiones, las cuales, a medida que van haciendo surgir ideas profundas, éstas van siendo puestas en jaque por otras nuevas que implícitamente han sido originadas por las anteriores. En Cioran, la filosofía es concebida como un pensar torturado, un pensamiento que se devora a sí mismo al tiempo que se regenera bajo nuevas situaciones inestables, un pensamiento cuya expresión lírica denota la fecundidad propia de la experiencia del sufrimiento. El pensamiento lírico rechaza la búsqueda de un conocimiento que aspira a explicar el

proceso caótico y rebelde de la realidad bajo las redes del concepto, en aras de un pensamiento interior sin ningún afán de objetivación, donde experiencias múltiples y diferenciadas se fusionan para engendrar una efervescencia extraordinariamente fecunda. A través del lirismo, la subjetividad ejerce su libertad expresando sus contenidos, sus obsesiones íntimas y su riqueza interior: «El lirismo representa una fuerza de dispersión de la subjetividad, pues indica en el individuo una efervescencia incoercible que aspira sin cesar a la expresión.»¹⁹⁵

Y esta necesidad de expresión se hace patente en su máxima crudeza cuando el pensamiento lírico alcanza su máxima profundidad, interioridad y concentración. De ahí, que el lirismo sea la forma de expresión que adopta tanto el amor como el sufrimiento, ambos estados surgidos de las profundidades más íntimas del ser. El lirismo, como forma de expresión de la subjetividad, persigue una elevación de lo que de específico posee la individualidad al nivel de lo universal. En este sentido, el pensador subjetivo no necesita hacer abstracciones objetivas de lo real para superar las contradicciones inherentes a la existencia; simplemente, como afirma Kierkegaard, su tarea es permanecer en ellas. Para comprender la existencia, el pensador subjetivo tiene la tarea de comprenderse a sí mismo como un elemento más de la existencia. De esta manera, Cioran, al igual que Kierkegaard, partiendo de sí mismo, de las experiencias subjetivas más profundas, pretende llegar a la universalidad, pues tales experiencias son asimismo las más universales. Contrariamente al pensamiento holista y abstracto de Hegel, piensa Cioran, que a la universalidad se accede a través de lo concreto, partiendo de la realidad personal, ya que todos los seres participan de la existencia. Por tanto, el pensamiento conceptual no basta para expresar las profundidades del ser, se necesita una materia fluida e irracional capaz de ofrecer al lirismo una objetivación apropiada; en el pensamiento de Cioran esta materia surge de la experiencia del sufrimiento. A través del sufrimiento se desata el lirismo como expresión de la subjetividad al tiempo que se destruyen todas las barreras y obstáculos, para dar paso a un paroxismo interior de una pasmosa fecundidad:

195 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, pp. 19-20. Cit. por la trad. castellana, p. 14.

El estado lírico trasciende las formas y los sistemas: una fluidez, un flujo internos mezclan, en un mismo movimiento, como en una convergencia ideal, todos los elementos de la vida del espíritu para crear un ritmo intenso y perfecto.¹⁹⁶

Ahora bien, cuando el lirismo es originado por fuertes tensiones interiores, la expresión se confunde con la realidad formando una identidad hipostasiada. No hay, entonces, objetivaciones parciales, pues todo es ya parte de nosotros mismos. Ahora, bajo las garras de un lirismo absoluto, no son sólo importantes las potencias del alma, sino también el ser, el cuerpo entero. De esta manera, cada una de nuestras expresiones es una parte de nosotros mismos, una experiencia interna de los instantes esenciales en los que los estados expresados coinciden en una actualidad total de la vida. El pensador subjetivo busca la realidad a través de las emociones, pues éstas forman la pasarela por la que se desliza lo real. La aprehensión genuina del mundo no se realiza por medio del ejercicio aséptico del entendimiento, sino a través de la sensibilidad constructiva del artista: «Solamente el artista hace al mundo presente y solamente la expresión salva las cosas de su irrealidad fatal»¹⁹⁷. Y es que, en sí mismo, nada es; nuestras emociones constituyen el mundo y las apariencias se tornan naturaleza gracias a la expresión. No hay intuiciones puras, los datos del conocimiento son aprehendidos mediante un proceso de objetivación psicológica, en base al cual el sujeto cognoscente atribuye energías subjetivas a la realidad objetual. En este sentido, la inanidad de una concepción objetiva pura de la realidad es socavada mediante la impresión de las formas subjetivas a los contenidos de las sensaciones. De esta manera, atribuimos ser al mundo, por medio de un proceso de aprehensión cognoscitivo que no es sino una transfiguración del conocimiento a través del cual la realidad objetual recibe la impronta de la subjetividad: «El mundo no es; se crea cada vez que el estremecimiento de un principio atiza las ascuas de nuestra alma. El yo es un promontorio en la nada que sueña con un espectáculo de realidad.»¹⁹⁸

196 *Ibid.*, p. 21. Cit. por la trad. castellana, p. 17.

197 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 516. Cit. por la trad. castellana, p. 21.

198 *Ibid.*, p. 521. Cit. por la trad. castellana, p. 33.

De esta manera, el yo insufla vida a lo real, pretendiendo captar las relaciones de los objetos bajo el principio epistémico de la causalidad. Sin embargo, en un mundo caótico donde los objetos no pueden ser definidos, las relaciones entre ellos caen en la futilidad, ya que no revelan nada, ni de su posición ni de su esencia. A través del intelecto, el yo se autoengaña dotando de realidad la nada que rodea al mundo. Para Cioran, el conocimiento, en cuanto intento de fundamentación del mundo, no es más que el narcótico que utiliza el hombre para conservar la existencia. Sólo un espíritu lúcido es capaz de despertar abriendo los ojos a una realidad cuyo vacío hace tambalear el edificio argumentativo del mundo. Como afirma Savater: «Dejar de estar engañado, despertar, es constatar hasta qué punto toda explicación encubre una apología, toda coherencia una falacia; las palabras que el despierto emplea para disipar la ilusión no son más seguras ni mejor fundamentadas que aquellas con las que la ilusión se proclama a sí misma, pero, al presentarse como pura negación de las anteriores, tienen menos pretensión de durar.»¹⁹⁹

El hombre es un ser enfermo, generador de discursos quiméricos e ilusorios, un barbecho de contradicciones en el que la cizaña es tan fecunda y brillante como la mies, un atormentado pensador bajo el firmamento que ve en las cosas más de lo que tienen en la realidad. Cioran ve un estado enfermo en el origen de la expresión. El pensamiento nace con el objetivo de cubrir la carencia que supone el sinsentido de la existencia, de llenar el hueco que deja su vacío; pero es un pensamiento que ha perdido sus dimensiones, un pensamiento de la posibilidad infinita, esto es, un pensamiento de la imposibilidad que expresa sus contenidos, durante la enfermedad, a través del cuerpo. Hablamos del pensamiento fisiológico, en cuanto válvula de regulación, que expulsa las innumerables desgracias que no hemos podido expulsar mediante la palabra. Por tanto, «la enfermedad es un mal inexpresado. Así comienzan los tejidos a hablar. Y su palabra, al hurgar el espíritu, se vuelve materia»²⁰⁰. En la enfermedad, la naturaleza nos abre las fuentes del conocimiento, nos revela lo desconocido, lo velado en las cosas por el engañoso esplendor de los conceptos. A través de la enfermedad y del sentimiento del

199 Savater, F., *Ensayo sobre Cioran*, p. 46.

200 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus en Œuvres*, p. 567. Cit. por la trad. castellana, p. 141.

mundo como dolor, se accede a la zona originaria a partir de la cual el tiempo agregó el concepto a la virtualidad inicial, zona esencial que nos revela el vacío de la existencia. A partir de ese momento, «la existencia aparece ante nosotros como tal: a remolque de la nada, y no es la nada lo que está en los límites del mundo, sino el mundo en los límites de la nada»²⁰¹. En el pensamiento de Cioran, todo conocimiento vivo tiene su origen en la agudización del sufrimiento en su lucha contra el pensamiento conceptual. El espíritu, a lo largo de la historia del pensamiento, no ha hecho más que explicar la realidad, un error vicioso que ha generado los contenidos de la cultura. Para Cioran, la interpretación siempre ha sido un crimen contra la potencialidad semántica de las cosas y contra nosotros mismos. Mediante la palabra nos desembarazamos de las cargas que hacen al mundo ser más de lo expresado por la representación. Lo que no se escribe existe intacto, permaneciendo infinitamente presente:

El espíritu roe lo posible y lo que llamamos cultura es la negación de nuestros orígenes. Los no-seres del mundo se vuelven seres a través de la palabra, a costa nuestra. La expresión da vida sobre el cadáver de su creador. Nada de lo que has dicho sigue siendo tuyo. Y tampoco tú te perteneces ya.²⁰²

Así pues, el sentido metafísico de la expresión es un atentado contra la significación. Expresar implica interpretar, determinar el ser y velar el no-ser, esto es, socavar la potencialidad en aras de la actualidad. El intelectualismo, con el concepto como único medio de aproximación a lo real, se ha mostrado incapaz de aprehender las cuestiones esenciales de la existencia y lo irracional en el despliegue de lo real. El concepto es una forma que trasciende a lo vivo, mientras que la intuición subjetiva se amolda al elemento vivo, dinámico e irracional. Frente a la irracionalidad de la vida, la racionalización resulta artificiosa ya que su procedimiento constructivo no tiene en cuenta la unicidad e irracionalidad de los fenómenos de la realidad. La admisión de lo irracional nos induce a comprender más vivamente la productividad y relatividad de la

201 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 483. Cit. por la trad. castellana, p. 266.

202 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 544. Cit. por la trad. castellana, pp. 83-84.

vida. ¿Qué sentido habría de tener para el hombre de hoy una epistemología de tendencia platónica? Ésta no sería sino un intento de superar el relativismo mediante la admisión de formas trascendentes en relación con las cuales se insufla sentido o valor a la contingencia empírica, formas eternas que salvarían los aspectos temporales de la existencia de la esfera de la muerte y la aniquilación.

La vida destruye la creencia en el valor intemporal de las formas platónicas, en su carácter absoluto, y revela la sustancia vital de la que parten, así como su incapacidad para aprehender la esencia irracional del ser. La inanidad de lo real y su actualización en un mundo donde rige el caos, no puede sino derivar en el apogeo de la desesperación. En un mundo sin fundamento donde nunca se resuelve nada, sólo la pasión por lo absurdo, síntoma de la desesperación, enviste el caos con una aureola demoníaca. Cuando todos los ideales han fracasado y el pensamiento ya no es capaz de imprimir a la vida una dirección y una finalidad, la única salida consiste en: «Aferrarse a lo absurdo y a la inutilidad absoluta, a esa nada fundamentalmente inconsistente cuya ficción es susceptible sin embargo de crear la ilusión de la vida.»²⁰³

Para Cioran, la ilusión de la vida es una creación que se hace quien ha escalado las cumbres de la desesperación con la finalidad de experimentar una existencia soportable. Nuestro filósofo piensa que se puede experimentar a través de lo absurdo. Lo absurdo es la “estructura epistémica” que sustenta un mundo de sombras y apariencias; un mundo donde la libertad es el fundamento de lo absurdo, pues lo absurdo no está sometido a leyes deterministas. La irracionalidad de la vida se manifiesta en la absurdidad de su desarrollo que impulsa las diversas formas de la vida en direcciones sin ningún sentido determinado. De esta irracionalidad deriva la relatividad de los contenidos y de las formas vitales, relatividad inmanente a los procesos vitales, cuya inestabilidad e inconsistencia son el fundamento de su descomposición. En su irracionalidad, la vida es indiferente a las finalidades y valores trascendentes. Históricamente, los hombres han procurado guardarse de lo absurdo y de sus efectos corrosivos y han preferido la seguridad estéril de la razón en lugar de la efervescente descomposición de lo absurdo. Sin embargo, para quien ya no puede

203 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 23. Cit. por la trad. castellana, p. 23.

proyectar un sentido a la existencia, «la fiebre del espíritu no puede ser medida más que por la abundancia de esos funerales lógicos que son las fórmulas absurdas»²⁰⁴. Lo Absurdo no es una categoría sustentadora de la sistematicidad; al contrario, se erige como fundamento de su negación. Lo sistemático, categoría propia de los grandes metarrelatos que han pretendido explicar la realidad y dotar de fundamentos últimos a la existencia, con Cioran se disuelve bajo las garras de un nihilismo de descomposición verdaderamente destructivo que todo lo asola. Ni sistematicidad en las grandes explicaciones del mundo, ni fundamentos de la existencia, tanto del cuerpo como del alma, son ya pilares capaces de imprimir finalidad a la vida:

Ya no hay objetos que nos retengan ni pilares en los cuales apoyarnos, ni bancos donde descansar el peso de la carne mediatunda. Las articulaciones se nos derriten y caemos en la eternidad anónima de las cosas. Las venas, presintiendo otro mundo, ya no son refugio del orgullo de la posición vertical, sino que se marchitan gustosamente ante lo absoluto. Y el alma, desencantada del mundo y de sí misma, sigue el ejemplo del cuerpo.²⁰⁵

La argumentación siempre ha expuesto sus afirmaciones bajo los límites de una estructura basada en la sistematicidad y la coherencia lógica con la finalidad de probar lo afirmado en las proposiciones. Sin embargo, esta dinámica argumentativa, desde la óptica de lo absurdo, presupone una anemia del espíritu, una inseguridad del intelecto que hunde al ser en un estado neurótico cuya ansiedad origina la necesidad de probar toda afirmación, de cazar argumentos a diestro y siniestro. Para Cioran, todo pensamiento profundo surge de la sustancia de nuestra existencia, y como tal, no es necesario probar su contenido. La sustancialidad del pensamiento es su propia fuerza; probarlo, cercarlo con argumentos significa minorarlo, debilitarlo, y más aún, dudar del propio Espíritu. Pensamiento y Ser son fusionados en una entidad sustancial que se constituye como verdad. Así, «la idea no se diferencia de su existencia»²⁰⁶. Bajo estas

204 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 361. Cit. por la trad. castellana, p. 51.

205 *Ibid.*, p. 403. Cit. por la trad. castellana, Barcelona, 1995, pp. 124-125.

206 *Ibid.*, p. 426. Cit. por la trad. castellana, Barcelona, 1995, p. 163.

condiciones, el pensamiento genuino no puede ser más que fragmentario y anárquico, producto de instantes de lucidez y exento de mecanismos metodológicos; pues, para Cioran, «el método y el sistema son la muerte de la Razón»²⁰⁷. Siempre que los filósofos han tratado de demostrar una idea se han situado fuera de la propia idea, fuera del pensamiento, junto a la idea y no en ella; de esta manera, nunca han podido captar su sustancia. Para poder hablar de ideas profundas como el sufrimiento, la felicidad, la soledad, la muerte o la eternidad hay que ser sufrimiento, felicidad, soledad, muerte o eternidad; pues, un pensador, para que pueda conocer, tiene que ser todo cuanto dice conocer. En este sentido, el único pensamiento genuino es el pensamiento poético, el cual no demuestra nada porque su pensamiento es su ser; es un pensamiento del desmayo, del lirismo, del abandono y del hechizo:

El lirismo absoluto es el lirismo de los últimos instantes. La expresión se confunde en ellos con la realidad, se vuelve todo, se convierte en una hipóstasis del ser. No ya objetivación parcial, menor e incapaz de revelaciones, sino parte integrante de nosotros mismos.²⁰⁸

Para Cioran, el pensamiento poético es inspiración desbordante de plenitud, la “verdad” que hace parecer soportable a la existencia: «Cuando la existencia parece soportable, cualquier poeta es un monstruo. (La poesía tiene siempre un sentido último o no es poesía)»²⁰⁹. Así pues, la argumentación lógica y la sistematicidad discursiva, propias del pensamiento obstinado en la búsqueda de soluciones a los problemas de la existencia, son denostados por Cioran y calificados de quimeras incapaces de resolver lo insoluble. El espíritu formalista de la lógica ha mantenido el mundo bajo un equilibrio funesto para el pensamiento, en el que la efervescencia y la agitación no eran posibles, donde el aislamiento era el ideal y la limitación la norma. El determinismo de las leyes

207 *Idem.*

208 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 57. Cit. por la trad. castellana, p. 99.

209 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 425. Cit. por la trad. castellana, p. 161.

lógicas es la expresión de una cultura racionalista crepuscular cuyos reflejos luminosos carecen de la virtud reveladora de lo irracional. La limitación que inserta en el pensamiento las leyes de la lógica, desde el punto de vista de la riqueza y de la tensión interior, es una deficiencia que impide el avance del conocimiento hacia una totalidad que engloba los aspectos racionales e irracionales de la existencia. La lógica se limita a los aspectos racionales sin tener en cuenta los aspectos irracionales de la vida. Una argumentación lógica donde todos sus elementos están fuertemente unidos por unas determinaciones cerradas, pero que no produce ninguna tensión interior, que no induce a la meditación porque no implica más de lo que está trabado bajo sus cadenas, resulta estéril para trascender sus propios contenidos y alcanzar nuevas revelaciones.

Resulta absurdo buscar la seguridad de la lógica cuando se habla de la muerte, de la nada, del destino y de la escatología. Plantear tales problemas es salirse de las categorías racionales para afirmar la irracionalidad de la vida no por ingenuidad, sino por desesperación. Por el contrario, las incertidumbres intelectuales y abstractas de la duda generan una efervescencia de revelaciones que afecta a los problemas del conocimiento y a su validez lógica y racional. En la desesperación afirmativa de la vida se crea una atmósfera de inseguridad total, de tormento orgánico, un desequilibrio vital esencial. La subjetividad se agita en un sufrimiento en el que participa la totalidad del ser. La lógica, sustento de seguridades, es propia de quienes creen haber alcanzado un método que permite saberlo todo, de los amantes de las soluciones. Pero, cualquier solución lógica es un atentado contra la fecundidad del pensamiento en cuanto supone un freno a la formulación de nuevos interrogantes; solamente la vulgaridad y la mediocridad son amantes de las soluciones: «El encanto de la angustia reside en el pavor a las soluciones, en saberlo todo en las preguntas [...]. Toda respuesta está manchada por algún matiz de vulgaridad.»²¹⁰

La Razón, cuando utiliza la lógica, inserta taras en el conocimiento, acota los senderos del intelecto y mengua la efervescencia de la subjetividad. El determinismo de la lógica sofoca las llamas internas del pensamiento lírico, de la creatividad subjetiva y, en definitiva, del conocimiento del mundo. De esta manera, el pensamiento genuino no

210 *Ibid.*, p. 478. Cit. por la trad. castellana, p. 256.

puede más que brotar sobre las ruinas de la razón, pues toda idea poética, quebrantando las leyes desde su individualidad absoluta, se erige en imagen verdadera del mundo. No hay, pues, lugar para la lógica y su séquito de leyes generales en el pensamiento lírico de la subjetividad. Su esencia es el ser uno mismo hasta romper las propias barreras y conducir el pensamiento hacia la libertad, hasta convertirlo en un pensamiento vital de la paradoja, abierto a la infinitud. El pensamiento poético, cuyo lirismo es fruto de la exasperación de la conciencia, deriva de la incapacidad de la subjetividad de concebir la realidad de forma neutra. La imposibilidad de aislar el corazón en la formación de los contenidos del intelecto deriva en la constitución de un conocimiento subjetivo que mengua la autonomía del ser, ya que los objetos pierden autonomía en la medida en que el subjetivismo gana en intensificación: «Lo que se gana en intensidad, la realidad lo pierde en presencia»²¹¹, nos dice Cioran. El subjetivismo exacerbado, a través del sentimiento, anula la objetualidad de la realidad y la reduce a la nada. Pero, a su vez, esa nada queda velada por el lenguaje, engaño que toda forma de expresión imprime a la realidad, petrificando con ello su apariencia:

Tal y como la Nada se vuelve Dios mediante la oración, de igual forma la apariencia se torna naturaleza gracias a la expresión. La palabra roba las prerrogativas a la nada inmediata en la que vivimos, le quita la fluidez y la inconstancia. ¿Cómo nos las arreglaríamos en la espesura de las sensaciones sin fijarlas en formas, en lo que no es? Así les atribuimos ser. La realidad es apariencia solidificada.²¹²

En suma, podemos afirmar que, en Cioran, el pensamiento se torna trágico desde el momento en que desearía renunciar a preguntarse, a abandonar definitivamente la teoría y el misterio. Todo ello, sin renunciar a sus obsesiones reflexivas sobre la muerte, la eternidad, lo absoluto, Dios, el hombre, el devenir, el sufrimiento y, en definitiva, cualquier problema esencial de la existencia. El carácter trágico del pensamiento surge en quienes conciben la realidad de manera indiferente a las apariencias y a las esencias, cuando lo inesencial deja ya de ser definido en oposición a

211 *Ibid.*, p. 418. Cit. por la trad. castellana, p. 151.

212 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 516. Cit. por la trad. castellana, p. 22.

la muerte. Frente a la tradición filosófica, para la que las apariencias han constituido todo lo que quiere hacerse independiente de la muerte, en el pensamiento de Cioran la muerte ya no posee el monopolio de lo esencial, pues también son relevantes el resto de los problemas insolubles de la existencia. Así, apariencia y esencia se funden formando una única realidad; pues, para Cioran, la separación del mundo entre apariencias y esencias constituye un atentado contra la vida, una minoración de las categorías del pensamiento: «Apariencias-esencias: he ahí una catastrófica dualidad. La primera diferenciación que se hizo en el mundo fue un atentado del que no sólo hay que responsabilizar al espíritu.»²¹³

La creencia en la eterna validez de las formas esenciales, en su trascendencia e intemporalidad, se ha desvigorizado en un mundo desinteresado por los problemas formales en favor de la problemática de la existencia, en la que el propio hombre es un problema, pues siendo él mismo una expresión de la vida está inmerso de modo primordial en la estructura de la existencia. Las formas heredadas del platonismo no fundamentan nada relacionado con la existencia, pues su intemporalidad entra en contradicción con la temporalidad de los contenidos existenciales de la vida, cuya multiplicidad de contenidos es móvil y cambiante en el tiempo. En las formas, marco vacío e inmóvil exento de especificaciones y diferenciaciones, nada deviene, mientras que en la existencia todos los contenidos existenciales devienen regidos por las leyes del nacimiento y la aniquilación. La intemporalidad de las formas y la temporalidad de la existencia conforman un dualismo irreductible.

Ahora bien, desde el momento en que indiferenciamos apariencias y esencias y a la vez no repensamos el mundo fuera de las categorías tradicionales, el propio mundo se convierte en una paradoja, pues en él todo es esencia y todo es apariencia, todo es conciliable y nada lo es. Sólo mediante una concepción inmanente de las formas podrían ser revitalizadas y transfiguradas en entidades dinámicas que surgieran orgánicamente de la vida y dieran fe de la sustancia temporal de la existencia.

213 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 222. Cit. por la trad. castellana, p. 171.

2.5. Dolor y Eterno Presente

El pensamiento de madurez de Cioran se caracteriza por el rechazo de toda actividad en el transcurso de la temporalidad. La anulación, en cierta forma, de la memoria, de los afectos duraderos, de todos los pesares y aspiraciones en la vida. Un rechazo de todo lo que nos hace apegarnos al mundo de la temporalidad es la manera en la que, según Cioran, aún se nos hace llevadera la existencia. Todo sentimiento que evoluciona en el tiempo y nos liga a los objetos es un obstáculo en el camino de la vida, pues a través del tiempo cada acto de la vida se convierte en un elemento de sucesión, el eslabón de una cadena en la que «todos los actos de la vida se vuelven materiales de memoria, creándose así una inútil permanencia del yo»²¹⁴. ¿Qué sentido tiene la consciencia de la permanencia cuando evolucionan los sentimientos, progresan las aspiraciones y se intensifica el sufrimiento? Si la vida es fuente de dolor y desengaño entonces es preciso prescindir de la memoria, aislar el recuerdo de los instantes dolorosos de lo temporal y consumir la realización integral de cada acto de la vida sin la conciencia de la distancia, pues, piensa nuestro filósofo: «Todo recuerdo es un síntoma mórbido. La vida como estado puro, como fenómeno no alterado, es actualidad absoluta. La memoria y su hipertrofia una enfermedad incurable.»²¹⁵

Anular la memoria y eliminar la desesperación de nuestra existencia temporal implica vivir de forma absoluta el instante, como si viviéramos algo definitivo, no como un problema trivial cuyo ser se agota en débiles planteamientos y vanas soluciones, sino como algo sin principio ni fin. Anular el dolor entraña anular el tiempo, desprenderse de él y de su opresión. Pues, en la totalidad del instante no hay opresión externa de la que haya que desembarazarse, constituyendo de esta manera cada momento una plenitud de existencia para la cual ya ni la vida ni la muerte tienen sentido. Una existencia de plenitud, exenta de dolor, en la que ya no sentimos la acción del tiempo, es una existencia en la que ni vivimos ni morimos, pues no hay actos con principio y fin, sino solamente una interminable continuidad de realizaciones absolutas. En tales

214 *Ibid.*, p. 130. Cit. por la trad. castellana, p. 34.

215 Cioran, E. M., *Des larmes et des saints* en *Œuvres*, p. 309. Cit. por la trad. castellana, p. 66.

realizaciones devoramos el tiempo, saciamos nuestra sed de absoluto en su realización integral y evitamos con ello que el tiempo nos consuma. El sentimiento normal de la temporalidad hace que el hombre se amolde a la vida, se complazca en las sorpresas que le ofrecen los instantes, espere que sus ideales se cumplan en el futuro, que sus esperanzas se vuelvan realidad y que la muerte llegue en su momento. Para desembarazarnos del sentimiento de lo temporal es preciso «que la conciencia de nuestra misión derive en una infinita comunión con el instante, de la furia exaltada de una vida que se reclama plena, pese a la nada temporal»²¹⁶. Para Cioran, la lucha contra el tiempo se sustenta en la pasión por lo absoluto, en la grandeza del entusiasmo, el frenesí del pensamiento y la fecundidad del lirismo. No obstante, aunque el momento dramático de la existencia individual culmina siempre en la lucha contra el tiempo, esa lucha, para el hombre histórico, es una quimera más de la existencia. Pues, el hombre histórico, contaminado por la temporalidad, aunque pudiera conquistar la eternidad no podría acostumbrarse a vivir en ella, sin haber experimentado previamente una transfiguración: «La salvación es una aspiración inconsistente a causa de la añoranza que los seres tienen por las alegrías, sorpresas y tragedias que les ofrece un mundo que vive y muere en el tiempo.»²¹⁷

Amoldarse a la temporalidad o huir de ella son dos alternativas en las que el hombre se muestra inquieto. Por un lado, el acomodo en el tiempo implica dolor, asimilar la vida en toda su crudeza, una alternativa ingrata en demasía. Por el otro lado, huir del tiempo es propio de seres enfermos de tiempo, seres fuertemente encadenados por los grilletes de los instantes fugaces, ya que si bien existe una presión de la temporalidad también hay una presión de la eternidad. El hombre histórico, aunque aspire a la eternidad, ama más la temporalidad, pues sólo conoce el valor de una vida que se consume en la sucesión de los instantes. Así, la eternidad es concebida como una pérdida del único valor que posee el hombre: el valor de lo temporal y su finitud. Lo único que amamos es la vida que detestamos. De esta manera, desembarazarse del tiempo implica desprenderse de la vida con todo su séquito de dolores, pues el

216 Cioran, E. M., *Le livre des leuvres* en *Œuvres*, p. 163. Cit. por la trad. castellana, pp. 85-86.

217 *Ibid.*, pp. 200-201. Cit. por la trad. castellana, p. 139.

sufrimiento es la substancia de la que se sustenta el mundo. Sin embargo, a medida que se intensifica el sufrimiento más somos conscientes de que no vale la pena tomarlo en serio, debido a su paradójica naturaleza. Si, por un lado, la sensación del sufrimiento atribuye al mundo un valor absoluto y una plenitud metafísica; por otro lado, la perspectiva teórica que se deriva de la vida es su inanidad. Plenitud e inanidad, paradoja del sufrimiento de la que no es posible escapar. Sólo a través de la eternidad se aspira a su liquidación. Sin embargo, como contrapartida, la aniquilación de las cadenas temporales y la inmersión en la eternidad acarrea consecuencias absolutas: todo es liquidado. Tras la liquidación de las miserias, el sufrimiento y los placeres efímeros de la vida, la eternidad liquida también las virtudes, las buenas acciones y los actos morales, pues todo lo que es acto es anulado. Ahora bien, ¿cómo podemos comprender y, en caso de ser posible, experimentar la eternidad? Cioran piensa que la eternidad sólo puede comprenderse como una vivencia. No se concibe objetivamente, pues la finitud temporal exime al individuo de una duración ilimitada, sino sólo de manera subjetiva: «La experiencia de la eternidad depende de la intensidad de las reacciones subjetivas; la entrada en la eternidad sólo puede realizarse trascendiendo la temporalidad.»²¹⁸

Para trascender el tiempo hay que luchar duramente contra él, superar la ilusión de la sucesión de los momentos hasta que no quede más que la experiencia exacerbada del instante que nos permite el acceso al sentimiento de la intemporalidad. El equilibrio del hombre en el mundo depende de la vivencia que tenga de la temporalidad. La alegría, el entusiasmo, el amor indican una experiencia embriagadora de positividad hacia la temporalidad. Por el contrario, la angustia, la desesperación y los estados negativos indican una lucha dramática contra el tiempo y un impulso de loca negatividad frente a la vida. El sentimiento de la eternidad como inmovilidad absoluta destruye el ímpetu dinámico del entusiasmo y anula lo que en su esencia es orientación positiva. El sentimiento absoluto de los instantes aniquila la percepción del devenir, carencia de quienes poseyendo una conciencia relativa del tiempo viven pensando en la correlación de los instantes. Lo eterno, por el contrario, se experimenta suprimiendo

218 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 62. Cit. por la trad. castellana, p. 112.

toda sucesión, viviendo cada instante independiente de los demás, de manera absoluta e intensificando la subjetividad de la vivencia:

Cuando se aísla cada instante en la sucesión, se le da un carácter de absoluto, pero que continúa siendo meramente subjetivo, sin ningún elemento de irrealidad o de fantasía. En la perspectiva de la eternidad, el tiempo es, con su séquito de instantes individuales, si no irreal, en cualquier caso, insignificante respecto a las realidades esenciales.²¹⁹

El hombre histórico, en el que el dualismo entre la vida y la conciencia se resuelve a favor de la conciencia, concibe la sucesión temporal de los instantes no como una eternidad inmóvil, sino como una progresión ilimitada. Sin embargo, solo se alcanza el sentimiento de la eternidad, desde la perspectiva del eterno presente, cuando la sucesión temporal es anulada por la intensificación paroxística de los instantes a fin de crear una eternidad inmóvil. De esta manera, podemos hablar, desde el punto de vista de la experiencia subjetiva, de dos concepciones de la eternidad específicamente diferenciadas, una eternidad en el tiempo y una eternidad más allá del tiempo. La eternidad en el tiempo concibe la infinitud de la serie temporal como un proceso ilimitado del devenir, un complejo proceso temporal infinito en el que los límites se anulan. La eternidad más allá del tiempo implica la superación de la progresividad temporal en virtud del instante que, vivido paroxísticamente en sí mismo, eleva al hombre al plano de una eternidad serena colmada de plenitud. En la vivencia contemplativa del instante, éste deviene eternidad más allá del tiempo. Por tanto, la eternidad anula la percepción del devenir, el ser es expulsado de la temporalidad y arrojado a una vida insulsa, sin añoranzas ni esperanzas. Una vida exenta de ilusiones y condenada a un desarrollo estático, petrificado en los instantes. Una vida en la que cualquier resquicio de actividad ha sido exiliado. Cuanto más intensa sea la sensación de la eternidad menos esencial es el tiempo, el movimiento y la acción:

219 *Ibid.*, p. 63. Cit. por la trad. castellana, p. 113.

El tiempo sólo puede anularse viviendo el instante íntegramente, abandonándose a sus encantos. Se realiza así el eterno-presente: el sentimiento de la presencia eterna de las cosas. El tiempo y el devenir, a partir de entonces, nos resultan indiferentes. El eterno presente es existencia pura y absoluta no contaminada por la transición de los instantes, conciencia de un no-tiempo estático en el que el devenir carece de sentido. Sólo durante esta experiencia radical la existencia adquiere evidencia y positividad. Arrancado a la sucesión de los instantes, el presente es producción de ser, superación del vacío.²²⁰

Sin embargo, el eterno presente y la experiencia de la eternidad han sido ideas soslayadas por la modernidad, para ésta la eternidad no ha existido ni como exigencia ni como intención. Un sentido de la temporalidad que concibe lo real desde la perspectiva del devenir, la valoración de la existencia bajo el ángulo de un dinamismo superficial y no desde la profundidad de las experiencias vitales, ha limitado la atención del hombre moderno alejándolo de las revelaciones del sentimiento metafísico de la existencia. La hipertrofia del sentido temporal del hombre moderno ha conducido a una multiplicación de los instantes, a una continua e interminable interrelación entre ellos, provocando en la conciencia la relatividad de los mismos. El hombre moderno ha vivido apegado a los instantes, y no en el instante; insertado en una sucesión temporal en la que ha intensificado la conciencia del antes y el después, una limitación que implica la relatividad orgánica de los instantes. De ahí, el que una de las grandes cuestiones de la modernidad haya sido la cuestión del progreso, una de las implicaciones de la conciencia hipertrofiada de la temporalidad. La idea de progreso deriva de la urgente necesidad del hombre moderno de encontrar un sentido y una convergencia a los instantes sucesivos, así como una finalidad al carácter dramático e irracional del tiempo.

El interés por la historia del hombre moderno tiene su raíz en la conciencia del tiempo, en el condicionamiento de los instantes, en la lógica de su sucesión y su finalidad en los acontecimientos históricos. El historicismo y el relativismo se implican entre sí. Mediante ellos no se puede conquistar la eternidad, pues en sus concepciones se elimina toda posibilidad de experimentarla. Por eso, la experiencia de la eternidad exige

220 *Ibid.*, p. 78. Cit. por la trad. castellana, p. 150.

el abandono de las categorías temporales con las que la modernidad ha impregnado el espíritu del hombre moderno. En este sentido, quienes abandonan las categorías temporales para caer del tiempo y mostrarse indiferentes al devenir les es imposible participar de los acontecimientos del mundo y de la historia. Sólo una subjetividad debilitada por el movimiento e inmersa en la actividad de la vida se hunde en la ciénaga de la temporalidad. Así, Cioran se apresura a anunciarnos la urgencia de situarse en la posthistoria con la esperanza de alcanzar un glorioso reencuentro con la ipseidad del yo, constitución de un eterno presente, objeto de nuestros anhelos. Si la Historia ha dado lugar a la genealogía de un finalismo social milenarista como redención de los efectos originados por la caída del hombre en el tiempo, finalismo que niega la esencialidad residente en el yo originario, Cioran constata la urgente necesidad de situarse fuera del tiempo y de la historia a fin de recuperar el tiempo de los instantes previos a la aparición de la conciencia. En este sentido, Cioran intenta desbrozar el camino:

Hay que superar la historia: ese estadio se alcanza cuando el pasado, el presente y el futuro no tienen ya la mínima importancia y cuando nos es indiferente saber dónde y en qué momento vivimos [...]. No hombre/historia, sino hombre/eternidad: esa es la relación aceptable en un mundo en el que no merece la pena ni siquiera respirar.²²¹

Sin embargo, un eterno presente en el que el hombre alcanza el anhelado reencuentro con el yo originario, desembarazado ya del tiempo y de sus intoxicaciones, deriva en una eternidad gélida, sin movimiento, un estado hipostasiado donde la vida activa ha sido aniquilada, una forma de inadherencia al mundo, cuya concepción, no obstante, no significa una renuncia total de la vida, sino una vida que es, en boca de Cioran, «una música sin sonidos, una aspiración sin deseo, una vida sin respiración y una muerte sin extinción»²²². Un estado utópico placentero, pero de un placer sin contenido, carente de sensaciones, pues todo contenido es referencia de la vida temporal, en el que el ser se ha diluido hasta llegar a un punto límite en el que las

221 *Ibid.*, p. 64. Cit. por la trad. castellana, pp. 115-116.

222 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 380. Cit. por la trad. castellana, p. 85.

coordinadas espacio-temporales pierden su sentido. Un no-lugar y un no-tiempo exento de devenir cuyo advenimiento es originado por el estado de lucidez de quienes han accedido a la suspensión radical de la experiencia de la nada, pues ésta es neutral tanto con relación al tiempo como a la eternidad. La experiencia de la nada, por tanto, se erige en el baluarte de este no-lugar, éxtasis formal de la irrealidad, en el que los impulsos de la vida han sido anulados y el estado de enfermedad se ha instalado como disociación de lo temporal:

Todo cuanto no es tiempo, todo lo que es más que el tiempo, nace de un profundo agotamiento, del intenso y meditativo sopor de los órganos, de la pérdida del ritmo del ser. La eternidad se extiende por los silencios de la vitalidad.²²³

La ausencia de vitalidad es eternidad y ausencia de temporalidad, pues en un vacío vital no hay acontecimiento, nada sucede y nada transcurre. La esencia de la vitalidad son los deseos, en aras de su satisfacción se actúa, y con la acción se crea el tiempo y la historia. Sólo en la anulación de la vitalidad, en el silencio yermo de los apetitos, el tiempo se desvanece, apareciendo de súbito su inexistencia y la ilusión de su transcurso. La vitalidad y la acción crean el tiempo y el devenir, una dimensión ontológica de la nostalgia que nos hace inteligible la finalidad y el sentido de un “alma” del mundo. Por el contrario, la inactividad, la renuncia y la inadherencia al mundo destruyen el tiempo en busca de un eterno presente despojado de los ideales del progreso y del espíritu del finalismo, donde la eternidad se presenta como el estado que exalta la lucidez; como nos ha hecho ver Rodríguez García: «Es la utopía que nos situará al otro lado del Tiempo, en la esfera de su negación, en el Día eterno en que, de nuevo, la lucidez testimonie la verdad de la *ipseidad* del Yo, esto es, la naturaleza trágica de esta sombra cuyo prodigio último radica en la comprensión del existir sin razón alguna. Utopía negativa y trágica: su roce significa la irrupción de la lucidez»²²⁴. Cuando el hombre tome conciencia de que no es más que hombre, de que los ideales y

223 *Ibid.*, p. 495. Cit. por la trad. castellana, p. 287.

224 Rodríguez García, J. L., *Pliegues de la Razón Moderna: De Descartes a Cioran*, op. cit., p. 209.

el progreso son un obstáculo para su reencuentro con el yo originario, entonces empezará su verdadera historia, la posthistoria; desde ese momento el hombre vivirá, en su propia soledad, absolutamente. El eterno presente exige la caída del tiempo y la caída en nosotros mismos, el desprendimiento de nuestro *ethos* y del yo contaminado por la temporalidad, en aras de una madurez exenta de dolor que ya no necesita de los ideales:

Adán cayó en el hombre; nosotros tendremos que caer en nosotros mismos, en nuestro límite, en nuestro horizonte. Cuando cada uno respire en su límite, la historia concluirá. Y esa es la verdadera historia. La suspensión del devenir en lo absoluto de la conciencia. En el alma humana nunca más habrá sitio para ningún credo. Seremos demasiado maduros para tener ideales.²²⁵

Mientras el hombre no prescinda de la embaucadora curiosidad por el porvenir y sus falacias, la historia continuará su hostigamiento y el devenir impedirá la caída en el eterno presente. Hace falta un exceso de escepticismo que excluya toda escala de valores y todo criterio vinculante, con el fin de adherirse, no sólo a la suspensión del juicio, sino, yendo aún más lejos, a la suspensión de los sentidos, para que el yo, libre de la servidumbre del deseo y del acto, se reduzca, por un proceso de minoración triunfante, en un punto de conciencia, infinitesimal absoluto, fuera del tiempo. Vivir el instante de manera absoluta, la vida sin ningún objetivo preciso, sin rendir pleitesía a ningún ideal, es la finalidad de quien ha caído del tiempo. Arrojado sin reservas en el terrible vértigo de lo infinito, el caído experimenta el desmoronamiento de los cimientos de su ser, la negación categórica de las formas y la irracionalidad de la vida carente de sentido: «Lo infinito, proceso absoluto, anula todo lo consistente, lo cristalizado, lo acabado»²²⁶. Por el contrario, quienes viven inmersos en el tiempo proyectan un sentido a la existencia, construyen sistemas, fundamentan frenéticamente sus actos y se enfangan en el dinamismo irracional de la vida. En su neurosis fundadora, elevan

225 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 433. Cit. por la trad. castellana, p. 177.

226 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 86. Cit. por la trad. castellana, p. 168.

las formas a la categoría de dogma, individualizan los contenidos de la vida y eliminan la perspectiva de lo infinito y lo universal, pues las formas no existen más que para descaotizar el azar que reina en lo real, sustraer los contenidos de la vida al caos y a la anarquía, y dar rigidez a la existencia. Sin embargo, para quienes han caído del tiempo:

Toda visión profunda revela hasta qué punto la consistencia de esos contenidos es ilusoria en comparación con el vértigo de lo ilimitado, puesto que, más allá de las cristalizaciones efímeras, la realidad aparece como una intensa pulsación.²²⁷

En este sentido, Cioran concibe la necesidad de un tiempo puro, limpio de devenir, un tiempo sin curso, falto de dimensiones, un eterno presente sin progreso, plenitud temporal desbordante de los instantes sin correlación en su tránsito, un aniquilamiento del dinamismo del tiempo en su transcurso hacia la nada: «La imagen temporal de la eternidad sería entonces un curso hacia arriba, una acumulación vertical de instantes que sirven de contención al deslizamiento dinámico, al desplazamiento horizontal hacia la muerte.»²²⁸

Sin embargo, la dimensión vertical introducida en la suspensión del tiempo se concibe mientras dura el acto de la suspensión, pues es una perversión del sentido temporal necesaria para el acceso a la eternidad; una vez consumada la suspensión, el tiempo es anulado por la eternidad constituyendo un orden hipostasiado, petrificado en una perenne actualidad, a todas luces, irreductible. Una eternidad negativa, zona estéril en la que ya no se experimentan deseos, en la que nada se mueve y todo se vuelve repetición, constituyendo un estado de intolerable monotonía. Caer del tiempo es caer de la historia, es –suspendidos los actos– encenagarse en un estancamiento absoluto, anhelo de la edad de oro, en la que los caídos se muestran insensibles para con su propio destino. Desvitalizados por la eternidad, los caídos se encuentran sin apoyos, en plena irrealidad en la que el hastío, nostalgia insatisfecha del tiempo, inunda sus cuerpos, constituyendo el estado normal de unas existencias que forman una humanidad

227 *Idem.*

228 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 364. Cit. por la trad. castellana, p. 56.

expulsada de la historia. Una humanidad que ha anulado la exasperación y la fiebre de los actos, paralizado el progreso, aniquilado los deseos y refrenado los excesos de la Voluntad; en suma, un estado insulso y asfixiante, visto desde una perspectiva histórica, que raya lo grotesco y lo intolerable, parálisis de quienes no soportan ya la velocidad de la civilización.

2.6. Fenomenología del dolor

Ya en los primeros escritos de juventud, a la edad de veintidós años, cuando todavía no había salido de Transilvania y recién acabados sus estudios de filosofía, Cioran, inmerso en los desastres del insomnio, esa «vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua»²²⁹, como a él le gustaba decir, analiza concienzudamente el fenómeno del dolor presente en los estados negativos de la conciencia. Un pensamiento producido por una lucidez vertiginosa en cuyos accesos nocturnos se despliega una conciencia exasperada de sí misma. Una fenomenología de los estados anímicos que muestra la capacidad de revelación de la existencia y la perspectiva del mundo que éstos nos abren. Una fenomenología que no se limita a la constatación de trastornos funcionales o afecciones orgánicas, sino que va más allá de una explicación puramente psicológica a fin de vislumbrar las implicaciones que tiene en la subjetividad. Existe en la estructura de los estados anímicos direcciones y tendencias específicas, inseparables de un sustrato orgánico, cuya prevalencia va a determinar los contenidos de la subjetividad. Cuanto mayor es la frecuencia y la intensificación de estas tendencias, mayor es la sensibilidad que se manifiesta en la receptividad del sujeto hacia los elementos constitutivos de ese estado. Ya que, entre los estados normales y los patológicos no existe una diferencia de naturaleza, sino de grado. Cioran analiza el fenómeno del sufrimiento, no desde una perspectiva puramente patológica, sino a través de las manifestaciones de los estados depresivos de la conciencia, la melancolía, la tristeza, la soledad, el sentimiento de la muerte y las visiones del mundo que se abren ante el depresivo.

229 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 17. Cit. por la trad. castellana, p. 9.

En los estados depresivos, la vitalidad se muestra atormentada, coartada en su expansión, circunstancia que mengua su impulso y reduce su exaltación. La ausencia de entusiasmo, alegría y placer paralizan las aspiraciones y los deseos en su mismo proceso de gestación. El depresivo, en su parálisis, es un ser que se rechaza, no porque no desee realizarse, sino porque no puede, porque una fatalidad interior corta sus alas a cada paso. En los estados depresivos, la desesperación ha devenido en el individuo como una fatalidad orgánica de su existencia subjetiva en cuyo centro se ha instalado la antinomia. La depresión procede de la conciencia orgánica del individuo, de una constitución interna de la individualidad que deriva de un fondo originario, causada por motivos secundarios, vivos y dinámicos, por circunstancias accidentales que se superponen a las condiciones inmanentes del ser. Estos estados siempre son susceptibles de ser superados con el paso del tiempo, pero ello no significa que sean menos dolorosos. La cura va a depender de la disposición interna de la subjetividad, la cual se encarga de seleccionar, en la visión que construye de la realidad, los elementos según su especificidad.

La visión que el depresivo construye de la realidad nos revela un aspecto esencial del ser, la comprensión de la fatalidad ineluctable del mundo que le rodea. Sólo en los estados depresivos, el hombre, confrontado con la realidad, es capaz de aislarse y diferenciarse conscientemente del mundo y, en su aislamiento, intensificar paroxísticamente la conciencia. Progresivamente, el crecimiento de la diferenciación entre la subjetividad y la objetividad genera un paroxismo de la subjetividad, una exaltación extrema y una tensión dolorosa que hacen de la subjetividad el teatro de una tragedia irracional. En los estados depresivos, el individuo vive su drama sin participar ingenuamente en el flujo vital de la existencia, un vivir de la subjetividad exacerbada que soslaya continuamente la exterioridad. De ahí procede su lirismo, de la objetivación dramática de las vivencias subjetivas que, a través de la melancolía, la tristeza, la soledad y el sentimiento de la muerte, el sujeto llega a comprender los problemas esenciales de la existencia.

2.6.1. La melancolía

La melancolía es el primero de los estados negativos en el que se sumerge el pensamiento de nuestro filósofo, un estado anímico cuya profundidad responde a una correspondencia entre la percepción subjetiva de la conciencia con la realidad exterior. La melancolía implica un dualismo entre el hombre y el mundo, un estado en el que el hombre se separa del mundo que lo rodea mediante la intensificación de la diferencia entre la subjetividad y la realidad objetiva, un estado de aislamiento en el que el hombre está solo frente a la existencia. La realidad exterior determina los estados internos del individuo. En consecuencia, de acuerdo con esta determinación, «sería absurdo concebir un entusiasmo desenfrenado en un ambiente anodino y obtuso»²³⁰. Sin embargo, piensa Cioran, sería posible producir una inversión causal de este fenómeno y que una plenitud excesiva de la interioridad pudiera emitir una proyección subjetiva hacia el ámbito exterior como ocurre en los estados extáticos en los que el místico «transfiere al exterior la ebriedad luminosa del interior»²³¹.

La melancolía originada por la sensación de vacío de quienes, presos de un estado de lucidez, han accedido a una visión del mundo y de la vida carente de sentido, exige una infinitud exterior en concordancia con su estructura, pues ésta implica una dilatación más allá de límites estrictamente definidos. El desbordamiento de los límites del organismo, producido por los estados negativos, procede de un vacío sin límites definidos que «parece surgir de las profundidades del ser para extenderse progresivamente como una gangrena»²³². Esta sensación de vacío, nos dice Cioran, tiene su origen en una fatiga característica de los estados negativos que aleja al hombre de las actividades del mundo y de las cosas de la vida. La fatiga de los estados negativos reduce el ritmo intenso de la vida, absorbe la energía del organismo y reduce toda actividad a una observación meramente contemplativa. De ahí, que la fatiga represente la primera causa orgánica del conocimiento. Alejados de las experiencias corrientes que

230 *Ibid.*, p. 37. Cit. por la trad. castellana, p. 54

231 *Idem.*

232 *Ibid.*, p. 37. Cit. por la trad. castellana, p. 55.

proporcionan los actos de la vida en los estados de ánimo positivos, la melancolía proporciona una sensación de vaguedad de la existencia y un desapego de lo concreto e individualizado, a fin de alcanzar una visión transparente y universal de la realidad, que lejos de ser el fruto de una mirada impulsiva guiada por el orgullo, el desprecio o la desesperación, es el resultado de una meditada reflexión inspirada por el sentimiento de soledad que acompaña a los estados melancólicos.

El desapego hacia la existencia y el abandono de sí mismo que fomentan la perspectiva de nuestra propia finitud, lejos de generar un estado de depresión y de tortura, en la melancolía, considerada desde una perspectiva onírica, adquieren un carácter voluptuoso y una belleza extraña y enfermiza. La melancolía, intensificada en los estados de soledad, llega a adoptar en ciertos solitarios un carácter estético debido a la pasividad y al desapego. Así, el melancólico puede llegar a adquirir una actitud estética frente a la vida. La pasividad contemplativa de esta actitud desnormaliza y vacía de criterios la concepción gnoseológica que el esteta construye del mundo. El esteta melancólico contempla el espectáculo del mundo desde una óptica de la vida en la que, «elimina lo trágico y las antinomias inmanentes a la existencia, las cuales, una vez reconocidas y experimentadas, nos hacen aprehender, en un doloroso vértigo, el drama del mundo.»²³³

Sin embargo, la visión desdramatizada del mundo que proporciona, en ocasiones, los estados melancólicos, cuyos aspectos estéticos son la tendencia al ensueño, la pasividad y el encanto voluptuoso, nos impiden por sus aspectos multiformes «considerar íntegramente la melancolía como un estado estético»²³⁴. Por otra parte, una melancolía no exacerbada, lejos de suscitar un estado doloroso, despierta en nuestro interior un sentimiento de eternidad serena que procura al alma un sosiego y un ánimo tranquilo frente al espectáculo del mundo. Este sentimiento sereno de la existencia, más allá de la agitación y del tumulto, es propia de los estados melancólicos de baja intensidad en los que la nostalgia sustituye a la melancolía. La nostalgia, se presenta, pues, como un estado melancólico de baja intensidad que carece de la fuerza

233 *Ibid.*, p. 39. Cit. por la trad. castellana, p. 59.

234 *Ibid.*, pp. 39-40. Cit. por la trad. castellana, p. 59.

necesaria para provocar un sufrimiento profundo. Sin embargo, la nostalgia expresa en un nivel sublimado un fenómeno profundamente doloroso: el progreso de la vida hacia la muerte. Sentimos nostalgia de realidades y vivencias pasadas, de contenidos de la memoria aniquilados por el paso del tiempo en su dinámica irracional. En la melancolía, la nostalgia revive un hecho irreparable del pasado, reabre una herida abierta o actualiza un contenido anímico que ya no podemos vivir en su marco original. Nostalgia por el pasado que nos revela la impermanencia de los seres y la inexorabilidad de la muerte. No obstante, la nostalgia carece de la gravedad necesaria para experimentar la «terrible sensación de irreparabilidad que domina a la existencia entera y que se encuentra en algunos casos de tristeza profunda»²³⁵, pues la conciencia de lo irreparable se aplica sólo al pasado, sin paralizar la acción humana y dejando el futuro abierto al porvenir.

En definitiva, la melancolía es un estado de ánimo transitorio que puede presentar diferentes aspectos dependientes más de la subjetividad que de su propia naturaleza, es un estado que por carecer de intensidad dramática es muy variable, desde la sensación de vacío, ensueño voluptuoso o vaguedad de las sensaciones, según los individuos en los que se produce. Un estado de ánimo que posee, según Cioran, una especie de gracia transitoria que crea un estado de ilusión en el que lo irreparable y la fatalidad, aspectos propios de un estado de tristeza orgánica, desaparecen temporalmente a fin de sustituir la realidad por una visión sublimada de la existencia.

2.6.2. La tristeza

El segundo de los estados negativos constituyentes de esta fenomenología del dolor, tratado por Cioran, es el de la tristeza. La tristeza es un estado más intenso y profundo que el de la melancolía: «es un grave repliegue sobre nosotros mismos y una interiorización dolorosa»²³⁶. Al contrario que la melancolía, la cual aparece azarosamente como un producto interior de la conciencia, la tristeza es un estado producido por razones determinadas y precisas procedentes del exterior de la

235 *Ibid.*, p. 40. Cit. por la trad. castellana, p. 61.

236 *Ibid.*, p. 46. Cit. por la trad. castellana, p. 73.

conciencia, «con frecuencia, tras ciertos paroxismos»²³⁷, como ocurre tras un estado de ebriedad o tras un desenfreno erótico-dionisiaco. Excesos tras los cuales surge en la conciencia el «sentimiento de lo irreparable y una sensación de pérdida y abandono, caracterizados por una fuerte intensidad negativa»²³⁸. En vez de una ganancia se experimenta una pérdida, surgiendo cada vez que se produce un acontecimiento disgregador de la vida. De ahí que el máximo acontecimiento disgregador de la vida, la muerte, sea el que provoque la mayor de las tristezas. Lo siniestro de la muerte no es la actualización natural de la nada en el ser, sino el sentimiento de angustia que provoca en los seres que están alrededor y la desesperación en aquellos que ya no son capaces de seguir apegados a la existencia. La máxima tristeza, por tanto, es la objetivación y actualización de la muerte que todo ser lleva en su interior desde el nacimiento. Además de la máxima tristeza, «¿existen otras tristezas que no sean las de la muerte?»²³⁹, en realidad en el fondo de todas las tristezas se encuentra el sentimiento de la muerte, pues la verdadera tristeza es siniestra, sombría y dolorosa. Todas ellas, en su núcleo esencial, llevan en germen la inmanencia de la muerte. Aunque la tristeza sea diferente del dolor, «pues en ella predomina la reflexión, mientras que el dolor sufre la materialidad fatal de las sensaciones»²⁴⁰, ambas, al contrario que el sentimiento erótico de la vida que nos apega ingenuamente al desarrollo vital de la existencia, pueden llevarnos hasta la muerte.

La tristeza produce sufrimiento y el sufrimiento, a su vez, origina tristeza. Este es un proceso cíclico y vicioso en el que ambos elementos entran en una relación de retroalimentación mutua que provoca un proceso de disociación de la conciencia frente a la vida. Ambos estados generan fuerzas centrífugas que nos arrancan del núcleo de la vida siguiendo el principio diabólico de «dislocación y de trágica dualidad»²⁴¹. La unidad de la vida queda dislocada, en una separación en la que ya no se participa de la

237 *Ibid.*, p. 46. Cit. por la trad. castellana, pp. 73-74.

238 *Ibid.*, p. 46. Cit. por la trad. castellana, p. 74.

239 *Ibid.*, p. 88. Cit. por la trad. castellana, p.173.

240 *Idem.*

241 *Ibid.*, p. 92. Cit. por la trad. castellana, p. 183.

esencia del Todo. Separación respecto del mundo que conduce a una interiorización excesiva en la que solo predominan vivencias dolorosas. La tristeza y el sufrimiento, en consecuencia, incapacitan al hombre para realizar los actos propios del desarrollo de una existencia acorde orgánicamente con el flujo normal de la vida, pues revelan a la conciencia una existencia desgraciada, aislada en sí misma, lúcida y exasperada, que provoca una angustia tan grande en el ser que ya no queda en la conciencia sino un sentimiento trágico de la vida.

2.6.3. La soledad

Cioran concibe dos maneras de experimentar la soledad, la soledad individual o el sentimiento de estar solo en el mundo, abandonado en sí mismo, y la soledad cósmica o el sentimiento de la soledad del mundo. El solitario, el ser abandonado en este mundo, es incapaz de adaptarse orgánicamente al desarrollo social de la vida, constituyendo su existencia un drama interior, un «tormento puramente subjetivo»²⁴², una nada existencial que deambula por la vida sin una meta determinada. Es el régimen del desintegrado, el ser que ha perdido su ingenuidad y preso de la lucidez absolutiza el principio de individuación desmarcándose del desarrollo normal de la existencia. El desintegrado se encuentra a sí mismo incapacitado para alcanzar la armonía; desengañado y, en consecuencia, desesperado ya no está capacitado para experimentar la «alegría virginal de la inocencia»²⁴³, esa alegría de quienes continúan viviendo apegados a la existencia por un amor instintivo hacia el mundo. Mientras que, el hombre alegre, abierto al amor y dominado por el entusiasmo y la ingenuidad, permanece cerrado a la tragedia y al sentimiento de la muerte. El hombre desintegrado y solitario, por el contrario, experimenta lo trágico con tal intensidad que su actitud de seguir deambulando por la existencia, al no ser ya una actitud ingenua, no puede ser sino heroica. El desintegrado necesita valor, tener agallas para continuar existiendo en un mundo en el que percibe que no merece la pena vivir.

242 *Ibid.*, p. 52. Cit. por la trad. castellana, p. 87.

243 *Ibid.*, p. 50. Cit. por la trad. castellana, p. 81.

El sentimiento de la soledad cósmica procede de la percepción de una monotonía existencial en un universo abandonado, «irremediamente condenado a una soledad glacial»²⁴⁴ en el que los seres humanos deambulan fríamente trabajando sin cesar, según unos proyectos de vida embrutecedores, como simples autómatas que ejecutando programas se han convertido en esclavos lamentables de los sistemas sociales, y han caído en una monotonía que les aísla de sus semejantes. La actividad frenética y el trabajo ininterrumpido han dado origen a un mundo que desprende efluvios de soledad. Los seres humanos mediante el trabajo se olvidan de sí mismos, se desinteresan de su propio destino y autoalienan su conciencia. En palabras de Cioran: «El trabajo verdadero, que debería ser una actividad de transfiguración permanente, se ha convertido en un medio de exteriorización que hace abandonar al hombre la intimidad de su ser.»²⁴⁵

Esta dinámica del trabajo, que se ha expandido como una gangrena por el mundo, es la esencia de la megamáquina capitalista con la que el desarrollo tecnológico ha condenado a los seres humanos, por medio de la estandarización social y cultural, a una soledad cósmica en la que el sentido de la eternidad ha sido erradicado del mundo.

2.6.4. El sentimiento de la muerte

El sentimiento de la muerte es propio, más bien, de seres que no gozan de buena salud, de personas cuyo estado de ingenuidad ha sido sustituido por un tormento profundo de orden metafísico a través del cual han accedido a la revelación esencial de la inmanencia de la muerte en la vida, pues se vive muriendo y se muere viviendo. Un paso hacia adelante en la vida implica un paso hacia adelante en la muerte; en definitiva, el desarrollo de la vida es una merma continua del ser encaminado hacia la nada, un ocaso de la intensidad vital que desemboca inexorablemente en el instante definitivo de la muerte en el que la nada se actualiza de manera absoluta. Vida y muerte son los dos aspectos consustanciales de la existencia cuyo desarrollo dialéctico-existencial da

244 *Ibid.*, p. 52. Cit. por la trad. castellana, p. 87.

245 *Ibid.*, p. 89. Cit. por la trad. castellana, p. 174.

origen a una profunda agonía: «Sólo se comprende la muerte si se siente la vida como una agonía prolongada, en la cual la vida y la muerte se hallan mezcladas.»²⁴⁶

Sin embargo, siendo la muerte inmanente en la vida ¿por qué los seres humanos normales no tienen conciencia de que vivir es, a la vez, morir?, para esta clase de hombres sólo existe la agonía última y no la agonía vital permanente entendida como «la entrada progresiva en la muerte»²⁴⁷. Quienes meditan sobre la vida sin alcanzar el sentimiento de la muerte se encuentran al margen de toda especulación profunda y el problema de la muerte, para ellos, ni siquiera existe. Estos seres se desenvuelven en especulaciones puramente formales en las que se ha eliminado todo dato existencial. Un formalismo ingenuo transita en su pensamiento que les impide el acceso al sentimiento de la muerte. El hombre corriente se comporta prácticamente como si la muerte fuera algo exterior al curso inmanente de la vida, pues la concepción de la inmanencia de la muerte en la vida es el fruto y, a la vez, la causa de una larga desesperación y una continua laceración del ser. Quienes no acceden a la concepción de la inmanencia de la muerte en la vida, porque en sus conciencias han anulado de manera ingenua el problema de la muerte, llevan una existencia frenética de acciones y proyectos, entretenimientos y alegrías, trabajo y entusiasmo que les incapacita, por su apego a la vida, para acceder a la revelación esencial: «Cuando la conciencia se ha desapegado de la vida, la revelación de la muerte es tan intensa que destruye toda ingenuidad, todo arrebatado de alegría y toda voluptuosidad natural.»²⁴⁸

Hay muchos tipos de hombres, una diversidad de disposiciones determinantes de las distintas subjetividades; de entre ellos, los que mejor comprenden el fenómeno de la muerte son los que presentan fuertes tendencias hacia los estados depresivos. Quienes son invadidos por la depresión son los únicos capaces de descender a las profundidades de la vida hasta donde ésta se diluye con la muerte. Los otros, los ingenuos, los engañados por los aspectos narcóticos de la vida, víctimas del espejismo de una eternidad vital desarrollada bajo el dinamismo irracional de la temporalidad, son

246 *Ibid.*, p. 32. Cit. por la trad. castellana, p. 44.

247 *Ibid.*, p. 32. Cit. por la trad. castellana, p. 45.

248 *Idem.*

incapaces de percibir la tragedia esencial de las profundidades del ser. He aquí la razón de por qué para los individuos depresivos el problema de la vida es inseparable del sentimiento de la muerte. Ellos temen la muerte porque a través de una depresión intensa y frecuente son los únicos que la intuyen y presienten. La gente corriente no teme la muerte porque vive como si ésta no existiera. En realidad, solo sienten angustia ante la muerte aquellos para quienes la muerte constituye un problema. Sólo ellos acceden a una larga agonía, una sensación precisa y dolorosa de pérdida de vigor en la que sienten cómo se vacía su interioridad, un agotamiento que martiriza y consume lentamente la substancia del ser, pues ahora se es consciente del carácter inexorable de un proceso existencial cuyo desenlace dramático es la victoria de la nada sobre el ser: «La agonía verdadera nos hace alcanzar la nada a través de la muerte; la sensación de agotamiento nos consume entonces inmediatamente y la muerte obtiene la victoria.»²⁴⁹

El sentimiento de la muerte y la conciencia de una larga agonía amplifican la intensidad del estado de abatimiento revelando el carácter demoníaco y perverso de la conciencia de la muerte. Nadie ha accedido nunca a las regiones profundas del ser sin esa agonía interior, sin la purificación dolorosa del fenómeno de la desesperación, sensación de estar cautivo en la nada que provoca una transfiguración esencial del ser. En la experiencia de la agonía todo lo que para el mundo es seducción y entusiasmo se anula en una visión en la que los contenidos de la vida aparecen como formas inexpresivas de un desarrollo irracional y demoníaco. La agonía implica una paradójica resistencia en la nada, pues desprenderse absolutamente de la existencia lleva al individuo, de modo fatal, a una exaltación en la negatividad. El sufrimiento que engendra esta dinámica agotadora por la ruptura del equilibrio existente entre la vida y la muerte, si bien, cuando alcanza altas cotas, puede hacernos desear el fatídico desenlace, ese deseo con frecuencia va acompañado de un arrepentimiento implícito. Así nos habla Cioran sobre la perversidad del sentimiento de la muerte: «Quiero morir, pero lamento quererlo: eso es lo que sienten todos aquellos que se abandonan a la nada. El sentimiento más perverso que existe es el sentimiento de la muerte.»²⁵⁰

249 *Ibid.*, p. 28. Cit. por la trad. castellana, p. 34.

250 *Ibid.*, p. 28. Cit. por la trad. castellana, p. 35.

Otro aspecto perverso e irracional de la muerte es el de la dialéctica diabólica de creación y destrucción de las formas de vida. La muerte, al ser inmanente a la vida, aniquila hombres, desmorona civilizaciones, extermina animales, destruye plantas y, al mismo tiempo, la vida se expande y desarrolla nuevas formas y seres limitados en el espacio y en el tiempo. Bajo esta dialéctica de creación y destrucción de las formas de vida, los actos de nuestra vida parecen banales e insignificantes como si no fuera significativo conceder profundidad alguna a los actos de la vida. Así, el hecho de vivir como tal no tendría ninguna significación y la vida no sería un bien del cual extraer grandes revelaciones. Sin embargo, la destrucción y la muerte, cuando son contempladas como instancias inmanentes en la vida, introducen al hombre en las profundidades de los actos de la vida para acceder a la esencia irracional de los seres. El sentimiento íntimo de la muerte muestra una gran fecundidad cuando damos profundidad a los actos de la vida. Comprender la vorágine de creación y destrucción de las formas de vida en el desarrollo vital de la existencia y acceder a las profundidades del ser son aspectos indispensables para llevar a cabo un proceso de transfiguración del sufrimiento, una cura con la que el existente pueda purgar su dolor y acceder a un plano de serenidad sosegada en un mundo de nacimiento, muerte y destrucción. La muerte, en su dinámica demoníaca, obliga a la vida a engendrar y reponer las formas que ella misma destruye, manifestándose la irracionalidad de un proceso frenético de renovación de los aspectos desgastados: «La multiplicidad de las formas vitales engendra una dinámica demente en la que únicamente se reconoce el diabolismo del devenir y de la destrucción.»²⁵¹

Decíamos más arriba que el sentimiento de la muerte es propio de personas que no gozan de buena salud. Esto es debido a que la revelación de la inmanencia de la muerte se lleva a cabo, en general, cuando el hombre es atacado por la enfermedad o invadido por la depresión. La misión de la enfermedad no consiste sólo, y de manera esencial, en un quebrantamiento del equilibrio vital de células y órganos, sino que también posee una misión filosófico-cognoscitiva en la medida en que revela la fragilidad del sueño de una vida sosegada. La enfermedad y los estados depresivos nos

251 *Ibid.*, p. 33. Cit. por la trad. castellana, p. 47.

recuerdan en cada momento la presencia de la muerte. La conciencia se observa a sí misma y «descubre la muerte en su propia subjetividad»²⁵². Este descubrimiento produce en el ser el sentimiento de la inmanencia de la muerte que se añade a la depresión, incrementando un clima de desasosiego y angustia progresiva, un *feed-back* demoníaco que condena al ser a un estado exento de paz y equilibrio. Un estado en el que la vida es invadida progresivamente por la nada, según el principio de negatividad que la irrupción de la muerte introduce en el ser a través de la materia.

El miedo a la muerte o miedo al vacío es el síntoma de «esta implicación de la nada en la idea de la muerte»²⁵³. Todo se reduce al miedo esencial a la muerte, a su imposibilidad de liberación. No hay razonamiento que nos libere de ese temor. Ni siquiera la creencia en la inmortalidad, tentativa infructuosa de aniquilar el vacío de la temporalidad, es capaz de proporcionar una existencia sosegada, pues frente al proceso de aniquilación que la muerte introduce a su paso, nada sobrevive en absoluto. No hay argumentación lógica capaz de proporcionar serenidad al yo frente al drama de la muerte. Con el sentimiento de la muerte se instala en el ser la angustia esencial, un estado de agonía progresivo que arruina el argumento racionalista de «quienes pretenden que el miedo a la muerte no tiene ninguna justificación profunda en la medida en que la muerte no puede coexistir con el yo, dado que este desaparece al mismo tiempo que el individuo»²⁵⁴. Para el hombre invadido por la agonía, este argumento carece de consistencia. No hay doctrina o filosofía que aporte serenidad al individuo que es víctima de la obsesión de lo irremediable, ya que jamás filósofo alguno ha vencido la obsesión de la muerte a través del conocimiento. Sólo podemos vencer a la muerte, nos dice Cioran, por medio del desgaste, meditando continuamente sobre ella a través del sentimiento obsesivo de su presencia. Sumergirnos profundamente en la meditación de la muerte hasta que la solución de su misterio se vuelva indiferente y nuestro miedo se transfigure en un entusiasmo absurdo. Podemos acelerar este desgaste

252 *Ibid.*, p. 34. Cit. por la trad. castellana, p. 49.

253 *ibid.*, p. 35. Cit. por la trad. castellana, p. 49.

254 *Ibid.*, p. 35. Cit. por la trad. castellana, p. 51.

y distanciarnos de su sentimiento trágico a través de un sentimiento existencial retrospectivo en el que el miedo a la muerte sea proyectado sólo hacia el pasado:

Tengo miedo de la muerte que ha habido en mí. No temo a la que me espera, sino a aquella que me colmó durante años, al halo siniestro de la juventud. Es miedo al propio pasado y a sus estigmas impresos por la muerte.²⁵⁵

Sólo quienes logran vencer el sentimiento de la muerte por desgaste experimentan un halo de distanciamiento, asombro y desinterés que, si en un principio conlleva un amor por la vida, después este amor termina aportando cierta distancia, pues el desgaste no sólo mina a la muerte sino también a la vida. Es como si el principio de inmanencia mantuviera una relación esencialmente causal entre la vida y la muerte. Distanciarse de la muerte implicaría un distanciamiento de la vida, pero un distanciamiento que ya «no significa la pérdida dolorosa de todo, sino la aproximación a todo sin tener necesidad de nada.»²⁵⁶

Ahora bien, esta agonía lenta y progresiva que produce el sentimiento obsesivo de la muerte da origen a importantes revelaciones existenciales: el binomio vida/muerte con su dinámica aporética de creación/destrucción revela el carácter demoníaco e irracional de la temporalidad, «sin que pueda percibirse sin embargo en el seno de ese engranaje ninguna convergencia hacia una transcendencia»²⁵⁷. El corolario de esta dinámica agónica no puede ser otro más que la caída de la conciencia en un pensamiento escéptico que, frente al destino trágico e inexorable de la muerte, condena al ser a la nada. Es éste el estado de desesperación y exasperación de la conciencia el que ha motivado a Cioran a expresar su enfado metafísico con la siguiente exclamación: «Y puesto que no hay salvación ni en la existencia ni en la nada, ¡que revienten entonces este mundo y sus leyes eternas!»²⁵⁸

255 Cioran, E. M., *Le livre des leures* en *Œuvres*, p. 224. Cit. por la trad. castellana, p. 174.

256 *Ibid.*, p. 225. Cit. por la trad. castellana, p. 177.

257 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 36. Cit. por la trad. castellana, p. 53.

258 *Ibid.*, p. 37. Cit. por la trad. castellana, p.53.

CAPÍTULO 3. LAS TENTACIONES DE LA EXISTENCIA

3.1. La tentación del conocimiento

El conocimiento, consecuencia de la irrupción del espíritu, es una de las tentaciones más poderosas que acechan al ser humano, pues, como nos dice Aristóteles, «todos los hombres desean por naturaleza saber»²⁵⁹. El joven Cioran crece en una época de entre guerras, en una sociedad desencantada y ávida de conocimiento. Siendo hijo de un pope ortodoxo y con facilidades de acceso a la cultura, la tentación estaba servida. Ya en su temprana juventud, en el Instituto de Sibiu, Cioran muestra una desmesurada avidez por la lectura de los grandes filósofos, desde Platón hasta Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. Más tarde, en Bucarest, al finalizar los estudios de Filosofía, e influido por la filosofía eslava de Lermontov, Soloviev, Chestov, Dostoievski y Tolstoi, entre otros, y por el vitalismo de Simmel y Nietzsche, Cioran echa mano de una teoría del conocimiento basada en la fisiología y el sufrimiento. Una teoría en la que la irrupción del espíritu es considerada como una fatalidad para la vida del hombre: «La presencia del espíritu indica siempre una carencia de vida, mucha soledad y un sufrimiento prolongado.»²⁶⁰

El espíritu, lejos de liberar al hombre por la vía del conocimiento, le ocasiona desequilibrios, desgarramientos íntimos y ansiedades. Cioran distingue dos tipos de pensadores contrapuestos, el pensador que piensa por el mero placer de pensar y el pensador visceral. El primero, inmerso en el pensamiento teórico, se dedica a la resolución de problemas meramente formales cuya única meta es la satisfacción y aclaración de las incertidumbres con las que se enfrenta la inteligencia. El segundo, a través de un pensamiento exacerbado, otea las verdades que se esconden en lo más

259 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, Editorial Gredos, Madrid, 1990, p. 2.

260 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 26. Cit. por la trad. castellana, p. 29.

íntimo del ser, un pensamiento originado por un desequilibrio vital y un desmoronamiento interior:

Vanos son los pensamientos que no nacen de un alma y un cuerpo, vanas son las ideas puras y los conocimientos gratuitos. Que salga vapor de los pensamientos; chispas de las ideas; llamas de los conocimientos.²⁶¹

El pensamiento visceral procede del organismo. Abandonado a la fluidez interior y exento de objetivación en sus representaciones, el pensamiento fusiona experiencias múltiples y diferenciadas cuya finalidad es la generación de unos contenidos representacionales de conocimiento en una agitación efervescente de gran fecundidad. El resultado es un pensamiento fisiológico cuyas representaciones del espíritu son motivadas por el estado del cuerpo en un determinado instante. Cuerpo y espíritu conforman una unidad, un todo esencial, en el que no se deslinda la razón de la sensibilidad. Influida por el vitalismo de Simmel y su crítica al dualismo kantiano, Cioran concibe materia y espíritu como una única entidad donde las experiencias, sentimientos, alegrías, dolores y sufrimientos procedentes de la sensibilidad del organismo se mezclan engendrando representaciones extraordinariamente fecundas. Poner el propio pensamiento en tensión contra sí mismo, forzar las antinomias internas derivadas de las contradicciones infranqueables del alma es conferir vida al pensamiento y engendrar fecundidad. En este sentido se expresa Cioran: «Me gusta el pensamiento que conserva un sabor de sangre y de carne, y a la abstracción vacía prefiero con mucho una reflexión que proceda de un arrebató sensual o de un desmoronamiento nervioso.»²⁶²

El conocimiento llega a ser fuente de dolor y el dolor fuente de conocimiento, ambas instancias se autoimplican generando un continuo *feed back* orgánico-cognitivo. El carácter doloroso e irracional de la vida explica por qué el idealismo especulativo es una gran ilusión. Según el idealismo, la irreductibilidad de los hechos cualitativos e

261 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 206. Cit. por la trad. castellana, p. 148.

262 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 32. Cit. por la trad. castellana, p. 44.

individuales de los entes, así como los datos existenciales en sus estructuras heterogéneas no significan nada. En el idealismo, toda concepción gnoseológica transcurre en el ámbito trascendente de las ideas, de ahí la excesiva tendencia a la racionalización que lo caracteriza y el alejamiento de sus construcciones conceptuales respecto al flujo vital de la existencia. La fe que el idealismo pone en las ideas no conoce límites, de ahí que soslaye las modificaciones y transformaciones sustanciales de los actos de la vida. El realismo fisiológico cioraniano, por el contrario, pone el énfasis del acto de conocer en el estado de la sensibilidad del sujeto. El acto de conocimiento es fuente de dolor en la medida en que nos separa del mundo «porque *todo conocimiento es una pérdida*, una pérdida de ser, de existencia. El acto de conocimiento no hace más que agrandar la distancia que nos separa del mundo y volvernos más amarga nuestra condición»²⁶³. Cioran concibe el acto de conocimiento como un factor disruptivo de las relaciones sociales en la medida en que aísla al sujeto para transformarlo en un ser solitario: «Se llega a no poder ya soportar a los amigos, a que las mujeres nos irriten, a que todos los seres nos repugnen.»²⁶⁴

El conocimiento implica una exasperación en el proceso de individuación, una fuga del ser en el individuo y una radicalización de la soledad. El sabio llega a ser el solitario por excelencia. Como el conocimiento implica una pérdida del ser, todo conocimiento objetivo es un conocimiento mediocre. Al poner en relación a los objetos, éstos pierden valor, pierden sustancia y mengua su ser volviendo más vulgar y mediocre la realidad. El concepto es demasiado abstracto para expresar una realidad concreta, por ello es incapaz de dar expresión al ritmo irracional e inmanente de la vida. De ahí, que en épocas pretéritas surgiera el símbolo para dar expresión a un contenido demasiado desbordante de la realidad objetual. El símbolo no es concebible sino cuando las cualidades del objeto individual agotan las de lo total, cuando la expresión individual deviene integralmente reveladora, pues el símbolo representa la actualización de lo universal en lo concreto. Sin embargo, con la modernidad el símbolo ha entrado en decadencia debido a la adopción de un nominalismo que ha creado un sentido especial

263 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 135. Cit. por la trad. castellana, p. 42.

264 *Ibid.*, p. 135. Cit. por la trad. castellana, p. 42.

en la aprehensión de las diferenciaciones, individualizaciones y especificaciones de los elementos que autonomizan lo individual, separándolo de una totalidad cualitativa. El nominalismo moderno ha debilitado igualmente la actividad y la meditación metafísica, lo cual le ha llevado a olvidar lo cualitativo, lo concreto del flujo vital y la existencia como tal. El conocimiento objetivo observa las cosas desde fuera y, en su observación, establece unas relaciones supeditadas a unas leyes que, irremediamente, impone límites; unos límites dictados por la jurisdicción de las leyes que rigen la relación. Estos límites implican una pérdida de ser, una carencia de conocimiento, una tara impuesta por el yo cognoscente a la realidad, una pérdida vital a favor de la muerte y una deformación de la vida transformada en ilusión. Desde esta perspectiva, en el *Libro de las quimeras*, Cioran denuncia la esterilidad de las ideas: «Una piedra, una flor y un gusano son más que todo el pensamiento humano. Las ideas no han alumbrado, ni lo harán jamás, un átomo.»²⁶⁵

Las leyes de la naturaleza son independientes de las ideas. En su independencia, las ideas no imponen ningún dictamen a las leyes de la naturaleza, ya que son estériles y están vacías de sustancia, piensa nuestro filósofo. Las ideas, lejos de alumbrar a los entes, no proporcionan representaciones verdaderas de la realidad. La incapacidad de las ideas para aprehender y forjar una imagen verdadera de la realidad lleva al joven Cioran a romper con la filosofía. Los filósofos, nos dice Cioran, no han resuelto nunca nada porque no han hecho más que contemplar las ideas, situarse fuera de ellas, tratar de insuflarlas un soplo de vida, ignorando que eso no es posible. El filósofo, en su búsqueda del conocimiento objetivo, no puede hacer filosofía si no es por medio de la indiferencia psíquica. Con independencia de sus estados de ánimo, el filósofo trata de proteger la razón de las impurezas de la sensibilidad, no mezclando los pensamientos con los pesares. De esta manera, el filósofo pierde el contacto con la realidad. El dualismo kantiano ha impuesto su proceder a la filosofía. No es baladí, por tanto, la pregunta que formula Cioran: «¿Cómo vamos a aceptar las enseñanzas de los filósofos si ellos son indiferentes frente a todo lo que es y no es?»²⁶⁶

265 *Ibid.*, p. 228. Cit. por la trad. castellana, p. 181.

266 *Ibid.*, p. 231. Cit. por la trad. castellana, p. 185.

Algunos responderán que es por necesidad de consuelo, pero el conocimiento de lo real no sirve de consuelo puesto que la estructura antinómica e irracional de la vida es fuente de dolor. Las antinomias pueden provenir de la subjetividad o de la objetividad derivada del carácter de totalidad de la vida y del complejo de funciones que la caracterizan. En el flujo vital de la existencia, todo elemento existencial conlleva su contrario. En la vida anímica, a cada deseo se le opone el elemento contrario, lo que muestra, de esta manera, una estructura psíquica caracterizada por lo problemático. Frente a la inquietud derivada de los problemas insolubles y de la inconsistencia de las formas de la vida, el hombre tiende a buscar la seguridad, las certidumbres y las verdades en sus construcciones gnoseológicas, soslayando las limitaciones que esta actitud conlleva. Esta limitación responde a la necesidad de ampararse en la tranquilidad, en el sosiego y el repliegue en sí mismo. El hombre necesita apoyos metafísicos, normas inmutables, recetas para la acción; no el devenir, con sus formas múltiples y variables que dan a la vida ese carácter trágico de inestabilidad, sino una existencia fija, en la que el hombre se sienta seguro y equilibrado en unas coordenadas estables. La filosofía ha tratado de construir racionalmente apoyos metafísicos de seguridad y equilibrio, como revelan todas las concepciones que han pretendido racionalizar la irracionalidad de la existencia; pero, en realidad, no han sido más que ilusiones. Aunque un sistema filosófico nos haya presentado un nuevo mundo, no lo ha alumbrado ni fecundado:

En absoluto es cierto que los filósofos estén más cerca de las realidades esenciales que los demás. En realidad, sirven sólo a las apariencias y se inclinan ante todo lo que no ha sido ni va a ser.²⁶⁷

El error de la filosofía ha sido considerar las ideas en sí mismas, hacer de las representaciones esquemáticas de las apariencias estructuras construidas con finalidad propia, creer que las ideas eran capaces de correr el velo de las apariencias a fin de ver la luz de las esencias. El racionalismo es pura actividad de formación, sin fuerza propia,

267 *Ibid.*, pp. 232-233. Cit. por la trad. castellana, p. 188.

que pretende presentar al hombre una imagen cerrada y coherente, en sí misma, del mundo. Con sus concepciones totalizadoras, el racionalismo ha alimentado la ilusión de los valores intemporales, de las leyes eternas y de la objetividad absoluta; sin embargo, lo ilimitado ha sido pensado teóricamente pero no ha sido vivido. El racionalismo ha catalogado el devenir como pura apariencia, ha mostrado una indiferencia absoluta hacia la temporalidad porque ha sido incapaz de entender la estructura de la irracionalidad individual de los seres y del flujo vital que se observa en sus relaciones. Cioran adopta una actitud opuesta a la actitud racionalista que consiste en vivir la antinomia de todo lo que existe, en la experiencia de lo paradójico, sin caer en la ilusión de la trascendencia. Para nuestro filósofo, sólo las apariencias son reales:

El hombre no puede alcanzar más que un éxtasis de las apariencias. Esa es la única realidad. La poesía, la música y la mística están al servicio de esas apariencias supremas. ¿El mundo en sí mismo? Una suma de apariencias supremas, suponiendo que esa danza de sombras tenga un límite y constituya un mundo. Que lo explique la filosofía si puede.²⁶⁸

Por tanto, para Cioran las esencias son entidades quiméricas, ilusorias, que carecen de realidad, supersticiones del espíritu filosófico que se oponen a la vida. Para que haya un progreso en la vida, una plenitud de vida, es preciso alejarse de las esencias y cargarse de ilusiones. Las esencias nos alejan de la vida mientras que las ilusiones, con su fugaz contenido, nos solidarizan con ella. No puede haber vida plena sin ilusiones. Sin embargo, la obsesión por el conocimiento nos hace caer en la trampa de la sustancialidad. El espíritu, en el proceso de conocimiento, agrupa en representaciones a los elementos del mundo exterior desarrollando una actividad de sustancialización. La actividad obsesiva de llegar a penetrar con la mirada del conocimiento y ver hasta el fondo de las ilusiones lleva al sujeto cognoscente a dar un paso inevitable hacia la esencia:

268 *Ibid.*, p. 233. Cit. por la trad. castellana, p. 188.

Después de recorrer la vía de la ilusión, la hipostasiamos o, de forma atenuada, la desplazamos. Quien haya visto hasta el fondo de las ilusiones llegará, fatalmente, a las esencias. Por más preocupaciones que se tomen, de las esencias no es posible escapar. Violar las ilusiones significa ser condenado a las esencias.²⁶⁹

Sin embargo, las ilusiones, forman parte de las apariencias, no son reflejos de las esencias, sino entidades degradadas que alimentan nuestra vida. Las ilusiones insuflan un soplo de vida a nuestra existencia, pues responden y pertenecen al ámbito de los deseos, mientras que las esencias alimentan la aversión hacia la vida y nos expulsan de ella. Las ilusiones son instancias originarias y reales, derivadas de la realidad radical de la vida, mientras que las esencias son abstracciones derivadas por el acto de conocimiento; pero las esencias no pertenecen al mundo, son sólo ensoñaciones, que, de llegar a ellas, han de pasar por la visión pura de la insignificación. La visión pura de la insignificación constituye el proceso de despojamiento de todo contenido esencial. Mientras que la visión sustancial solidifica y aporta consistencia significativa a las esencias a fin de fijar una base y una resistencia vital, la visión pura llega hasta el fondo de los significados, los niega en sí mismos y los desvitaliza hasta la inanidad: «La visión definitiva de una significación la transforma en insignificado. Entonces nace la repulsión por todo lo que aún pudiera significar algo. La lucidez última es la ecuación: sentido-sinsentido.»²⁷⁰

En *El Ocaso del pensamiento*, Cioran nos dice que todos los entes están afectados por una tristeza esencial, pero sólo el hombre ha utilizado la tristeza como una vía de conocimiento; pues la tristeza, a medida que nos aleja de todo y nos exterioriza del mundo, nos aísla sustancialmente de nuestra naturaleza, nos hace coincidir más con nosotros mismos y nos involucra en las profundidades interiores del espíritu para revelarnos un conocimiento de origen fisiológico. Pero, aún más que la tristeza, son el sufrimiento y la infelicidad los verdaderos acicates del conocimiento, un conocimiento fracturado, derivado de las desgarraduras interiores del espíritu: «Una fractura en la

269 *Ibid.*, p. 249. Cit. por la trad. castellana, p. 213.

270 *Ibid.*, p. 264. Cit. por la trad. castellana, Barcelona, p. 235.

naturaleza nos obliga a meditaciones fracturadas»²⁷¹. Un conocimiento desgarrado y paradójico, vitalista y asistemático, irresponsable frente a la lógica, que hace guiños a lo irracional; pero que por ser paradójico no proporciona la luz de lo racional, sino el claroscuro de lo absurdo:

La paradoja no es una solución, ya que no resuelve nada. Puede emplearse solamente como adorno de lo irreparable. Querer dirigir algo con ella es la mayor de las paradojas. No puedo imaginármela sin el desengaño de la razón. Su falta de *phatos* la obliga a estar al acecho del murmullo de la vida y a suprimir su autonomía a la hora de interpretarla.²⁷²

El conocimiento paradójico de la realidad expresa una indeterminación sustancial del ser, pues el ser no se muestra rodeado de luces racionales. El mundo no presenta un rostro definido por un orden determinado, sino una imagen azarosa e imperfecta, contingente y contradictoria; de ahí surge la paradoja, la antinomia real de un mundo imperfecto en el que estamos obligados a pensar las cosas de manera negativa y positiva a la vez. En Cioran, el sufrimiento es fuente de conocimiento de tal manera que «las creaciones del espíritu son un indicador de lo insoportable de la vida»²⁷³. Los aspectos ocultos del ser no son desvelados por los destellos del placer, sino por el dolor de la carne y del espíritu. La consistencia de las verdades del mundo se mide por la carga de sufrimiento que las verdades portan, de tal manera que el sufrimiento es el único criterio de su vitalidad. Así, los valores de las sociedades de cada época surgen del sufrimiento vital de los individuos que las constituyen:

Los valores viven por obra y gracia del sufrimiento del que nacen; una vez que este se agota, pierden su eficacia y se convierten en formas huecas, en objeto de estudio, mezclándose en el presente como pasado. Lo que ya no es sufrimiento se vuelve

271 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 341. Cit. por la trad. castellana, p. 17.

272 *Ibid.*, p. 342. Cit. por la trad. castellana, p. 19.

273 *Ibid.*, p. 362. Cit. por la trad. castellana, p. 52.

irremediamente historia. Así se demuestra, una vez más, que la vida únicamente alcanza su actualidad suprema en el dolor.²⁷⁴

Una de las características del pensamiento fisiológico y del conocimiento orgánico es la ausencia de las categorías conceptuales de la razón, pues si como dice Cioran, sufrir es meditar un dolor y filosofar es meditar sobre esa meditación, entonces los contenidos del pensamiento están inundados por un maremágnum de sensaciones que escapan a las formas conceptuales de la razón. La asimilación en la existencia crea un campo de inmanencia cualitativa donde todos los contenidos son experimentados en función del devenir, una vivencia exenta de las formas conceptuales de la razón. La trascendencia de las formas es extraña a la propia vida del hombre. Los moldes abstractos y rígidos de las formas pretenden la imposición de barreras limitativas al avance del conocimiento del flujo vital de la existencia. El pensamiento fisiológico rompe los marcos rígidos de las formas para forzar la mirada y dar expresión a los nuevos contenidos creados por el flujo irracional de la vida. Sólo si las formas tuvieran un carácter inmanente y surgieran orgánicamente de la vida sería posible su revitalización, pues estarían más cerca del hombre y de la vida. Al no ser así, manteniéndose las formas en una trascendencia abstracta, representan marcos vacíos mediante los cuales el racionalismo y el idealismo han apostado por un conocimiento analítico-formalista del mundo sin explicitación sintética de sus contenidos. Pues, el formalismo racionalista de la modernidad se ha constituido íntegramente mediante la anulación de los soportes cualitativos y la aniquilación de los elementos substanciales. Desde esta perspectiva, Cioran adopta una teoría del conocimiento en la que recupera los aspectos específicos de la sustantividad dolorosa de la vida a través de un pensamiento fisiológico-vitalista: «El sufrimiento es la ruina de un concepto; una avalancha de sensaciones que intimida todas las formas.»²⁷⁵

Así el sufrimiento opera como un instrumento de conocimiento con el que la vida, con sus vanos desgarros, nos hace saltar de error en error, en un espectáculo de

274 *Ibid.*, p. 451. Cit. por la trad. castellana, p. 210.

275 *Ibid.*, p. 348. Cit. por la trad. castellana, p. 29.

conocimiento único con el que toda verdad se transmuta en error, pues «todo error es una verdad antigua»²⁷⁶. El avance en el proceso de conocimiento del mundo acarrea un descenso de la vitalidad del sujeto cognoscente, la conversión de las verdades en errores producidas por los accesos de lucidez del espíritu provocan la anemia del ser y una intensificación de la subjetividad. En este sentido, la objetividad es la calamidad del conocimiento, ver las cosas tal y como son, sin los añadidos del espíritu implica una anemia del sujeto y una depauperación del yo. Sólo mediante la actividad de la pasión florece la fecundidad del espíritu, liberándonos del mal de la imparcialidad y generando una exacerbación de la subjetividad y un incremento de la vitalidad del sujeto:

La necesidad de probar una afirmación, de cazar argumentos a diestro y siniestro, presupone una anemia del espíritu, una inseguridad de la inteligencia, pero también de la persona en general. Cuando un pensamiento nos invade poderosa y violentamente, surge de la sustancia de nuestra existencia; probarlo, cercarlo con argumentos significa debilitarlo y dudar de nosotros.²⁷⁷

El razonamiento y la especulación son índices de una carencia vital y de un deterioro de la afectividad, un abandono de sí mismo y una insolidaridad del cuerpo con sus ideas. Cioran nos dice que existencia y verdad carecen de realidad, es la exacerbación de la subjetividad la que, en una danza de alucinaciones, proyecta las verdades sobre un mundo de ausencias. El proceso de sustancialización que transforma la nada del mundo en realidad, en ilusiones materiales, emana de nuestras profundidades. En *El Breviario de podredumbre* Cioran empieza a desarrollar su peculiar filosofía del lenguaje basada en la ley de la descomposición que todo lo corroe y en la idea de la vanidad de todo. En el fragmento titulado “En el cementerio de las definiciones”, Cioran proclama la muerte de las definiciones. La manía del espíritu de dar nombres a las cosas, de delimitarlas bajo la precariedad del sustantivo, de desustancializarlas bajo el imperativo de las fórmulas, constituye un derroche frívolo del

276 *Ibid.*, p. 349. Cit. por la trad. castellana, p. 31.

277 *Ibid.*, p. 425. Cit. por la trad. castellana, p. 163.

espíritu abstracto y una tara a su expansión: «El vicio de definir ha hecho de él un asesino gracioso y una víctima discreta»²⁷⁸, nos dice Cioran. El conocimiento esencial limita al espíritu en su expansión, pues la cantidad de interrogantes y soluciones a los problemas últimos de las cosas es, evidentemente, restringida. El espíritu inventa conceptos y calificaciones nuevas, rebautizando con nuevos epítetos los antiguos problemas, pero la sustancia sufriente de los mismos no cambia; sólo cambia la nominación según la visión de conjunto de cada época:

La miseria de la expresión, que es la miseria del espíritu, se manifiesta en la indigencia de las palabras, en su agotamiento y degradación: los atributos merced a los que determinamos las cosas y las sensaciones yacen finalmente ante nosotros como carroñas verbales.²⁷⁹

Así, de esta manera, el espíritu emponzoña la información procedente de la carne; el conocimiento fisiológico queda transmutado bajo la acción abstracta del espíritu, se superficializa, se purifica por interpretación y queda rebajado a mero punto de vista. La acción devastadora del espíritu, originada por su manía conceptualizadora, no se preocupa por las implicaciones esenciales de los contenidos informacionales de las sensaciones ni de las esferas en las que operan sus significados. El resultado de la acción degradadora del espíritu es la ausencia de progreso en el proceso del conocimiento conceptual. Con la idea de la vanidad de todo y en la percepción de la futilidad de la existencia no hay desenlace en el proceso del conocer: las ideas son percibidas como tanto o más inútiles que las cosas; en esta tesitura, sólo el conocimiento fisiológico nos tiene algo que decir: «Las disfunciones de los órganos determinan la fecundidad del espíritu: quien no sienta su cuerpo jamás estará en disposición de concebir un pensamiento vivo»²⁸⁰. Mientras la actividad del espíritu no deje de ser un puro trampear, una evasión de lo inexplicable, una dulcificación de la realidad y un

278 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 585. Cit. por la trad. castellana, p. 34.

279 *Ibid.*, p. 597. Cit. por la trad. castellana, p. 51.

280 *Ibid.*, p. 667. Cit. por la trad. castellana, p. 158.

escamoteo de la verdad, no se accederá al despertar esencial, al ensimismamiento, al redescubrimiento del universo incalificado, a los objetos puros y a los acontecimientos desnudos, sin el velo conceptual bajo el que se escondían.

En *La Caída en el tiempo*, Cioran desarrolla la idea del conocimiento como fuente de perversidad y corrupción. En sintonía con el mito adánico de la Caída, el hombre pasa de un estado de falsa inocencia a la conciencia de sí, provocando una fisura en el ser, un principio de fragmentación y destrucción del orden originario. Con el conocimiento, de manera paradójica, el hombre pretende recuperar la armonía del paraíso perdido bajo el influjo del árbol de la ciencia; así el hombre desarrolla ideas con la finalidad de dominar las apariencias del mundo al que ha sido arrojado; para ello «amasa conocimientos que son el reflejo de ellas, pero no tiene el menor conocimiento: como su falsa ciencia, réplica de su falsa inocencia, lo desvían del absoluto, nada de lo que sabe merece ser sabido»²⁸¹. Desde la óptica de la caída, sólo el conocimiento esencial es verdadero conocimiento y éste no se adquiere con el análisis ni con el verbo, sino con una penetración lúcida de la mirada. Un saber superficial falsifica la existencia, arruina sus fundamentos y diluye su consistencia. Pues bien, el saber conceptual, ese amasijo de conocimientos, realmente intrascendentes, nos ha alejado, nos dice Cioran, de la unión esencial y, a la vez, disociado de la realidad. Juzgar los actos como buenos o malos, calificar y nombrar los actos, apropiarnos de los objetos por medio de conceptos, rendirse a la manía de expresar opiniones, son elementos que destruyen nuestra naturaleza. Si pudiéramos abstenernos de la acción destructora del espíritu podríamos volver a la verdadera inocencia mediante un proceso de regresión hacia el estado originario. Un camino de regreso hacia nuestros orígenes, mediante la renuncia del conocimiento, para renacer bajo el árbol de la vida y romper las cadenas de la ley de la descomposición que fue adquirida bajo el influjo del árbol de la ciencia. Sin embargo, el hombre camina hacia adelante sin retroceder ni un ápice ante el devenir; no obstante, aún le queda mucho camino por recorrer y, «como avanza en virtud de la ilusión adquirida, para detenerse sería necesario que la ilusión se desmoronara y desapareciese; pero, mientras él siga siendo cómplice del tiempo, es indestructible»²⁸².

281 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1079. Cit. por la trad. castellana, p. 24.

282 *Ibid.*, p. 1083. Cit. por la trad. castellana, p. 31.

Inexorablemente, el conocimiento perpetúa la caída y solidifica la lógica de la ley de la descomposición. El hombre avanza a través de la historia, una historia sin progreso que le empuja a caminar, a vivir, a seguir respirando, a seguir haciendo el esfuerzo insensato de creer que el conocimiento conceptual encierra un fondo de verdad, a seguir afirmando, negando y excepcionalmente dudando. Negar es afirmar a contrapelo, es rechazar la existencia, complacerse en la nada. Pero mientras en la afirmación adoptamos una posición sosegada, en la negación nos cargamos con un suplemento de ansiedad y de placer inveterado y malsano. Quienes se solidarizan con la existencia caminan, unos, los dogmáticos, afirmando y otros, los heréticos, negando. Unos pocos, los invadidos por accesos de lucidez, desapegados del mundo, lo hacen desde una posición escéptica, dudando. Mientras que la afirmación y la negación implican actitudes sosegadas frente al mundo, la duda se nutre de sus propios conflictos, de heroicos furores, en una guerra que la razón se declara así misma, que atenta contra sus propios fundamentos, que se contradice a sí misma. Sin embargo, nunca se alcanza la liberación de sus propias categorías. Arrastrado por sus propios razonamientos, el escéptico olvida que utiliza la razón y ese olvido, con las contradicciones que representa, es la condición de su fecundidad. Haciendo uso de la razón, las ideas se combaten y neutralizan, generan un vacío conceptual, un estado de esterilidad en el que la duda impide que avancemos o retrocedamos, un estado de incertidumbre, de desmoronamiento y envilecimiento del conocimiento surgido por una exacerbada torsión del intelecto:

La duda cae sobre nosotros como una calamidad; lejos de elegirla, caemos en ella. Y en vano intentamos deshacernos de ella o eludirla, no nos pierde de vista, pues no es siquiera cierto que caiga sobre nosotros, estaba en nosotros y estábamos predestinados a ella.²⁸³

La duda nunca es voluntaria, implica una actitud innata de intolerancia hacia el ser en la que la razón se roe a sí misma, dirigida por un principio autodestructor de

283 *Ibid.*, pp. 1098-1099. Cit. por la trad. castellana, pp. 59-60.

esencia conceptual. El mecanismo de la duda rechaza por igual la afirmación y la negación, declara inválidas certidumbres e incertidumbres, «rechaza toda forma de evidencia, pues las evidencias proceden del ser, del que se ha desgajado, y ese desgajamiento engendra, define y consolida la duda.»²⁸⁴

Pero a medida que el hombre avanza en la duda, nada escapa a su destrucción, incluso ella misma padece las consecuencias de su propia acción, se pone en entredicho a sí misma. El escéptico consecuente no puede dejar de dudar de sus propias dudas, de los efectos propios de su mecanismo, lo que le lleva a abandonar todas sus investigaciones y a abstenerse de emitir juicios. El propio mecanismo de la duda le lleva a la suspensión del juicio, al estado filosófico de la irresolución, a una voluntad impropia para elegir. Un paso más y el escéptico consecuente, una vez suspendida la actividad del intelecto, suspenderá la actividad de los sentidos, y, con ello, el desenlace lógico no es otro sino la inacción absoluta, estado extremo, concebible en el pensamiento, pero inaccesible en la realidad. Eliminadas las sensaciones y la actividad de la inteligencia, el yo se libera de las servidumbres del intelecto y de los apetitos. Con la liberación de ambas servidumbres, el escéptico reduce su conciencia a una conciencia pura de sí, a un aislamiento monádico y un estado de imperturbabilidad fuera de la temporalidad. Sin embargo, el escepticismo tiene en su contra la sensibilidad, nuestros apetitos y nuestros instintos. Por mucho que el escéptico declare que el ser es un falso prejuicio, la vida, con su explosión irracional de contenidos y todo lo que el ser da entrada a la existencia, invalida semejante declaración. No obstante, la existencia de las cosas no posee el suficiente poder para generar virtudes dinámicas con las que poder seguir el flujo incesante de la vida, como nos dice Cioran:

Para actuar efectivamente, hace falta, además, creer en la realidad del bien y del mal, en su existencia distinta y autónoma. Si asimilamos uno y otra a convenciones, el contorno que los individualiza se difumina: ya no hay acto bueno ni malo, por tanto, acto en absoluto, de modo que las cosas, como los juicios que emitimos sobre ellas, se anulan dentro de una identidad oscura. Un valor del que sabemos que es arbitrario

284 *Ibid.*, p. 1099. Cit. por la trad. castellana, p. 60.

deja de serlo y se degrada hasta convertirse en ficción. Con ficciones no hay medio de instituir una moral y menos aún normas de conducta en lo inmediato.²⁸⁵

El proceso de formalización en la vida social se realiza mediante la permanencia de unas instituciones, unos valores y costumbres que ya no responden a las tendencias renovadas de la sociedad. La caducidad de las formas y la autonomía de los valores culturales con respecto al fondo subjetivo e irracional de los nuevos contenidos vitales desvela el drama de la historicidad que caracteriza a las formas existenciales de la vida. La vida, en su incesante proceso de aniquilación, nacimiento y cristalización de nuevos contenidos, vence la resistencia que las formas le oponen e impide la formalización de una concepción unitaria, consistente y objetiva del mundo. Desde esta perspectiva, el escéptico riguroso, que ya no cree en semejantes realidades, atrincherado en su sistema por un exceso de honradez intelectual, termina por socavar los cimientos de la realidad. Incapaz de condescender con la vida, se impone la desmesurada tarea de vencer los apetitos de la sensibilidad y abstenerse de la acción. Tarea de esfuerzos titánicos que, al ser incompatible con la vida, está abocada al fracaso. La solución final que le queda es amoldarse a la vida y aceptar las apariencias. Pero esta aceptación no es el resultado de la ilusión ingenua del obnubilado, del ingenuo que aún no ha caído en las garras de la revelación esencial, del proceso de ruptura entre el espíritu y el mundo, sino que, más bien, constituye una resignación irónica de su incapacidad para vencer las tentaciones de la sensibilidad. La tensión resultante entre las convicciones intelectuales del entendimiento y la resignación práctica de la voluntad originan un desgarramiento interior, un malestar aliviado por la ironía, pues «tras haber dudado de sus dudas, acaba dudando de sí mismo, despreciándose y odiándose, no creyendo ya en su misión de destructor»²⁸⁶. Tales estados de estancamiento contra sí mismo, de embotamiento del espíritu arrojan a la conciencia fuera del tiempo, a una intemporalidad maldita, a un porvenir vacío, a una subeternidad helada en la que la substancia del tiempo se ha desvanecido.

285 *Ibid.*, p. 1101. Cit. por la trad. castellana, p. 64.

286 *Ibid.*, p. 1103. Cit. por la trad. castellana, p. 67.

3.2. La tentación de la política

La política, quimera y realidad de la historia, fue una de las primeras tentaciones de la existencia del joven Cioran. Si bien es verdad que, en primer lugar, mostró abominación hacia ella haciendo gala de un rotundo fracaso, tildándola de porquería, a partir del otoño de 1933, se va a producir un giro radical en su pensamiento. Los años de universidad en Bucarest fueron años de un profundo pensamiento metafísico, en el que el joven Cioran manifiesta un rechazo absoluto hacia todo tipo de adhesión a la actividad política. Convencido de la irracionalidad orgánica de la vida, sus premisas escépticas y pesimistas le impiden extraer conclusiones sobre la sociedad que no sean las que implican los principios metafísicos. Alejado de los problemas de lo temporal, Cioran no cree en ninguna doctrina social, en ninguna orientación política, pues él cree que la fuente de la inconsistencia del mundo social e histórico no reside en las carencias de los sistemas ideológicos, sino en la irremediable insuficiencia del hombre y de la vida. Para quienes no creen en el progreso ni admiten una finalidad y una convergencia en el mundo histórico, la acción política no tiene ningún sentido. En aquellos tiempos, la acción política le parece demoníaca en todos los sentidos y los sistemas políticos y sociales superfluos. En esta tesitura Cioran llega a confesar a su amigo Bucur Tincu: «Estoy tan orgulloso y mi sentido de la eternidad está tan desarrollado que me sería absolutamente imposible hacer política. No es solamente la democracia malvada, los demás sistemas políticos y sociales lo son igualmente.»²⁸⁷

Son años de profundas lecturas filosóficas, sobre todo en el ámbito de mayor intensidad espiritual donde se hace patente la condición trágica de la existencia humana. La metafísica, la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura son los tres ámbitos del pensamiento que en aquella época tienen absorbido al joven Cioran. Schopenhauer,

287 Carta de Cioran enviada a su amigo Bucur Tincu el 2 de julio de 1933. Cioran, E. M., *Transfiguration de la Roumanie*, Editorial L'Herne, París, 2009. p. 13,

Nietzsche, Hegel, Spengler y Stirner son las influencias más notables de aquella época. Así, la metafísica y la filosofía de la historia y de la cultura se convierten en el cóctel molotov de un pensamiento desengañado del ser, de la historia y de la cultura. Una visión que poco a poco le lleva a calibrar la cuestión rumana, a reflexionar sobre el estado tan lamentable de la historia y la cultura rumanas, una cultura a la que considera sin estilo original, sin ritmo, anclada en un estado de subhistoria en la que ha permanecido durante más de mil años. Pero Cioran no achaca las carencias del pueblo rumano y el retraso de Rumanía a las condiciones históricas nefastas que hubiera podido padecer, como han hecho hasta el momento los historiadores y teóricos de la cuestión rumana, sino a la ausencia, dicho en términos spenglerianos, de un «alma» típicamente rumana capaz de impulsar a Rumanía hacia un salto histórico. Son las condiciones internas del «alma rumana» y no las condiciones externas las responsables de su hipóstasis histórica:

La estructura psíquica rumana está enturbiada por un vicio sustancial, por una laguna inicial de la que se derivan nuestros fracasos sucesivos [...]. Las deficiencias actuales del pueblo rumano no son el producto de su historia; sino su historia, el producto de deficiencias psicológicas estructurales.²⁸⁸

Una explicación psicologista que denota la concepción pesimista que Cioran tiene del alma rumana. En noviembre de 1933, Cioran viaja a la Alemania nazi como becario. El orden hitleriano y la unidad del pueblo alemán, cuya acción conjunta metamorfosean en aquellos momentos a la nación alemana, le produce una profunda fascinación y una admiración indescriptible por el espíritu alemán. El pueblo alemán, piensa Cioran, «ha sabido asociar directamente los problemas inseparables de la justicia social con la conciencia de la misión histórica de la nación»²⁸⁹. Desde esta nueva perspectiva, Cioran se adhiere a un pensamiento político único, específico, dictatorial-populista y colectivista-nacional, con el que sueña instaurar en Rumanía, y en el que ve

288 *Ibid.*, pp. 141-142.

289 *Ibid.*, p. 334.

la solución a los problemas de su país. Sólo dos semanas han sido necesarias para producirse la transformación política del joven Cioran. Apenas unos meses han transcurrido desde que reprochara a los intelectuales rumanos de la joven generación de implicarse en la vida política, ahora es él quien toma partido por la opción política, extasiado por el mesianismo que ha observado en la Alemania hitleriana.

Desde noviembre de 1933 hasta la ocupación de París por la *Wehrmacht* en 1940, Cioran es fiel a su opción política de extrema derecha. A partir de la rebelión legionaria de 1941 en Rumanía y de los acontecimientos que estaban asolando a Europa, se establece en el joven Cioran el germen de una reconversión, una transfiguración del pensamiento político motivada por el desengaño que experimenta ante la convicción de que ha sido el sistema dictatorial hitleriano el causante de las desgracias que están asolando a Europa. El producto intelectual derivado de esta adhesión política a la extrema derecha es *La Transfiguración de Rumanía*, una obra escrita en alternancia con el *Libro de las quimeras*. En ambas obras aparece la idea de la «transfiguración». En la primera como concepto para una fundamentación de la necesidad de una reconversión del «alma rumanas»; en la segunda, como concepto para la fundamentación de una reconversión interior del alma individual, cuyo itinerario pasa, como afirma Marta Petreu en el prefacio de la *Transfiguration de la Roumanie*, «por una verdadera pedagogía del dolor para atender a la iluminación individual»²⁹⁰. Su aciaga opinión sobre la historia y la cultura rumanas se transforma en un verdadero complejo de inferioridad al observar, durante su estancia en Berlín y Munich, la actividad megalómana del régimen hitleriano. Humillado por la inanidad de su país, Cioran toma conciencia de la urgente necesidad de una «transfiguración» de Rumanía, del salto histórico que debe desempeñar para el abandono del estatus trágico de «pequeña cultura».

Influenciado por la filosofía de la historia de Hegel, en el sentido de que el progreso histórico es un progreso en la conciencia a través del cual el espíritu se distancia de sus propias realizaciones para encaminarse hacia una perspectiva última en la que engloba activamente el pasado, Cioran desarrolla su particular visión de la cultura

290 *Ibid.*, p. 19.

rumana. Entiende que la estructura particular de la historia, no siendo un *continuum*, se desarrolla gracias al dinamismo de las grandes culturas que, a pesar de las influencias y condicionamientos externos procedentes de las culturas vecinas, poseen una esencia propia, una forma específica y un núcleo íntimo. Hay pues, «en el mundo histórico una ortogénesis de las culturas que justifican la individualidad de cada una de ellas por las condiciones y los determinantes originales, por un impulso específico.»²⁹¹

Mientras las grandes culturas avanzan a un ritmo acelerado, afirmando, cristalizando e imponiendo su estilo de vida a las demás culturas, avasallando con su violenta fascinación y animadas por un instinto irrefrenable, las pequeñas culturas, «formaciones periféricas del devenir»²⁹², padecen una parsimonia paralizante. Incapaces de ampliar el marco de su cultura, las pequeñas culturas se caracterizan por un relajamiento en sus objetivaciones originado por un núcleo y una esencia deficientes. La historia concebida como un bien en sí, como una totalidad de valores y dramas humanos que busca una solución definitiva, la edifican las grandes culturas con un estilo de vida que imprime un sentido al devenir. Este sentido escatológico de la historia, concebido sobre un plano inmanente en la propia historia terrenal, de corte hegeliano, implica el retorno a sí, la interiorización del espíritu absoluto y la finalización de la historia en el plano del devenir. Cada cultura posee un estilo propio y específico con el que los diversos aspectos del ser se identifican. Un centro sustancial homogéneo que asegura una individualización en la que los contenidos de la existencia se estructuran bajo el establecimiento de una forma y de un sentido de vida que reviste de racionalidad a todas las objetivaciones de la cultura:

Esto encuentra una especie de sentido a la vida, pues todo lo que se produce es totalizado en una zona de valores específica, aunque lo existente revela su finalidad en el sentido mismo del fenómeno englobante y totalizante, lo cual elimina toda idea de irracional en la productividad inmanente de la vida.²⁹³

291 *Ibid.*, p. 82.

292 *Ibid.*, p. 84.

293 *Ibid.*, p. 98.

Sin embargo, aunque el espíritu enviste a las objetivaciones de la cultura con una máscara de racionalidad, tras ella se esconde la productividad inmanente e irracional de la vida. Desde la perspectiva de la irracionalidad de la vida, Cioran cree que Rumanía puede vencer la fatalidad de su historia y de su destino. Para ello, toda la misión política y espiritual de la juventud rumana ha de reducirse a la voluntad de una transfiguración, a una metamorfosis dramática de su estilo de vida a fin de dar un salto definitivo y esencial que otorgue un sentido a su existencia.

Cioran relaciona el dinamismo de las grandes culturas con la existencia, en su forma y estilo propio, de un mesianismo que las impulsa en la dirección correcta. Afirma que el mesianismo, nacido de fuerzas interiores de un pueblo, solidariza el curso de su desarrollo, impulsa el avance progresivo de sus objetivaciones y ejerce una acción tonificante con la que hace florecer a la cultura. Esta fuerza movilizadora es la que, se lamenta Cioran, está ausente en Rumanía. Rumanía es un país sin profecía, es decir, un país en el que nadie ha experimentado vivencias futuras como presencias efectivas, como actualidades vivas e inmediatas, en el que nadie ha vibrado por la obsesión unitaria de una misión nacional. Y este pensamiento debería arrojarse, piensa Cioran, de un fanatismo ciego y de una visión nueva de Rumanía con unas estructuras políticas, económicas y sociales específicamente transformadas:

Rumanía no ha tenido pensadores mesiánicos; ninguno de sus visionarios ha rebasado la profecía local ni el cuadro estrecho de un instante histórico. El profetismo nacional rumano, que se ha acantonado en las cuestiones étnicas, ha sido acontecimental, no ha alcanzado dimensiones intemporales.²⁹⁴

Ninguno de los pensadores rumanos hasta el momento en que escribe Cioran ha llegado a expresar la voluntad mesiánica de darle un gran sentido al mundo. Esta carencia en el núcleo de la cultura rumana ha limitado inexorablemente su ritmo, manteniendo a Rumanía en una subhistoria, de la que no saldrá hasta que no logre dar el

294 *Ibid.*, p. 102.

impulso necesario para catapultarse, a través de un verdadero salto histórico, hacia la historia de las grandes culturas. Lo que importa en la historia es la ascensión, después de la decadencia y la ruina de las grandes culturas. Las culturas que están en las cimas de su desarrollo agotan su fertilidad, la efervescencia desaparece, se estancan, se relajan y al no ser ya capaces de dotar de nuevos valores y nuevas objetivaciones, entran en decadencia, momento crepuscular inevitable, que señala el inicio de su declive. Rumanía, estando bajo el umbral de las grandes culturas, siendo subhistórica necesita romper su estado estático, debe tener por única obsesión «el salto en la historia»²⁹⁵.

Cioran traslada el concepto de predestinación luterano a su peculiar filosofía de la historia y de la cultura. Para nuestro filósofo, todas las culturas están predeterminadas, todas tienen un destino germinal inscrito en su núcleo, en su «alma». Unas contienen la posibilidad del salto y otras no. Las primeras tienen la posibilidad de salvación si «en cierto momento de su somnolienta evolución, una ruptura fecunda se produce, que las eleva al nivel de las grandes culturas»²⁹⁶, las segundas perecen y desaparecen en las fosas de la subhistoria. Rumanía, perteneciendo a las culturas de la segunda categoría, ha permanecido a lo largo de la historia universal por debajo del umbral de la historia, debido a lagunas psicológicas del «alma rumana», a una especificidad nacional «enturbiada por un vicio sustancial, por una laguna inicial de la que se derivan nuestros fracasos sucesivos»²⁹⁷, nos dice Cioran. Por otro lado, si el pensamiento nacional y político de Rumanía es tan poco revolucionario se debe a que ha estado contaminado excesivamente por una concepción organicista de la evolución natural que, según nuestro filósofo, «nos condena a la inercia, a la lentitud y a la somnolencia que son nuestro lote después de un milenio de anonimato»²⁹⁸.

En la *Transfiguration de la Roumanie*, Cioran despliega un optimismo inusitado, ausente en toda su obra posterior. Partiendo de una especificidad rumana adánica, de una inanidad cultural en la que no hay nada creado y todo está por hacer,

295 *Ibid.*, p. 105.

296 *Idem.*

297 *Ibid.*, p. 141.

298 *Ibid.*, p. 106.

Cioran preconiza una transfiguración interior del alma rumana, una reactivación de la sustancia vital de la nación que sea capaz de actualizar un verdadero salto histórico:

Vegetar durante tanto tiempo tal vez no haya agotado la sustancia vital de la nación, pero tampoco la ha reforzado ni dinamizado. El pasado de Rumanía no me ha halagado en modo alguno y tampoco estoy orgulloso de mis antepasados privados de orgullo, que han podido dormir durante tanto tiempo esperando la libertad. Rumanía no tendrá sentido si no la iniciamos. Debemos crearla desde el interior, para poder renacer en ella. Forjar este país debe ser nuestra única obsesión.²⁹⁹

Obsesión por la historia y la gloria del devenir, creación de un genio colectivo y una «mística dinámica de la totalidad de una nación»³⁰⁰, voluntad de afirmación, exaltación, espiritualización y culto de la fuerza, constituyen las condiciones necesarias para el salto histórico. Lagunas que, en modo alguno, son insalvables. El salto es posible si se produce una transfiguración del alma rumana, un proceso de clarividencia en el que tomando conciencia de sus carencias hagan «de la profecía la fuente de su existencia»³⁰¹. Si Rusia, en el siglo XIX, entró bruscamente en la historia, con su primera generación de intelectuales marcando un estilo cultural propio basado en un mesianismo irracional, Rumanía, con las mismas anomalías históricas que Rusia, tiene también la misión de su propio salto. Sin embargo, «es necesario definir claramente el sentido de su misión. Pero éste debe reflejar un orgullo tan inconmensurable como el proyecto mesiánico, con el fin de mantener a su alrededor una atmósfera mística. Un mesianismo sin mística sería vacío e inútil»³⁰². Un mesianismo entendido como lucha y sufrimiento por una idea histórica con una profunda voluntad de hacer historia, un éxtasis colectivo de la conciencia de sí como nación y una introducción del eje de la historia en sus entrañas.

299 *Ibid.*, pp. 118-119.

300 *Ibid.*, p. 111.

301 *Ibid.*, p. 115.

302 *Ibid.*, p. 126.

El sentimiento humillante de pertenecer a una pequeña cultura, la obsesión por la historia, las influencias de la filosofía de la historia de Hegel, la confianza en la gloria del devenir, el desprestigio de la democracia rumana que no ha sabido crear una conciencia cívica y la metamorfosis de la Alemania hitleriana, han sido las fuerzas impulsoras para una fanatización del pensamiento político de nuestro filósofo. Cioran, pues, llega a concebir el salto histórico como un cambio necesario y posible a través de una exaltación tendente al fanatismo: «Una Rumanía fanática será una Rumanía transfigurada. Fanatizarla es transfigurarla [...]. Nuestra misión política y espiritual debe consistir en querer con ardor esta transfiguración, en realizar con una exasperación dramática la metamorfosis de nuestro estilo de vida.»³⁰³

Cioran concibe el salto histórico a través de la política elevada al nivel de un arte. Solo un pueblo con instinto político que ha llegado a adquirir el estatus de nación puede dar el impulso agresivo hacia el salto, un impulso exento de limitaciones morales. Cioran entiende el instinto político como una pasión irreflexiva de afirmación, de despliegue libre de la fuerza, libre de obstáculos éticos, «la sed de primacía y de unicidad, el culto de la organización y de las formas objetivas»³⁰⁴, un equilibrio entre lucidez y agresividad en aras de una elevación del nivel histórico de la nación y de su poder. Ahora bien, la historia ha demostrado que la transformación de una nación en una gran potencia no se realiza sino a expensas de otras naciones, surgen así los enfrentamientos por la hegemonía, las guerras y el imperialismo. El sufrimiento colectivo es el denominador común del desarrollo del proceso histórico. Los valores éticos nunca han sido el motor de la historia: «la historia entera no es, quizás, más que una tragedia gratuita.»³⁰⁵

Una vez que hemos llegado a estas alturas, cabe plantearse la siguiente cuestión, ¿cuál es la estructura político-social que debe de adoptar la nación para realizar el salto? El joven Cioran concibe las formas de vida de una nación constituidas por una estructura cuyos elementos giran alrededor de dos focos sustanciales: la fuerza

303 *Ibid.*, pp. 127-128.

304 *Ibid.*, p. 137.

305 *Ibid.*, p. 139.

y la justicia social. La fuerza para impulsar el cambio del sistema y la justicia social para resolver los problemas de la nación, afrontar las causas del descontento y erradicar la miseria. Cioran concibe la fórmula del colectivismo nacional para establecer la justicia social, un colectivismo no internacionalista, contrariamente a como preconiza el comunismo, sino de ámbito exclusivamente nacional. Pues la nación no representa una realidad transitoria o una simple fase histórica, como cree el marxismo, ya que los pueblos y las naciones no caminan hacia una convergencia universal; cada una posee su propia especificidad, un estilo cultural propio y único que le diferencian del resto de las culturas. El colectivismo nacional que predica Cioran está destinado a resolver los problemas en el seno de la nación, representaría una solución a la cuestión rumana de desarrollo nacional y de justicia social basada en la dictadura y la revolución permanente. Adherido a una concepción pesimista del «alma rumana» que ha forjado una «cultura totalmente privada de fondo biológico, carente de forma interior»³⁰⁶, Cioran descarta la democracia, el capitalismo y el régimen liberal como tándem político-económico-social por considerarlo incapaz de solucionar los problemas de Rumanía y, a la vez, incapaz de propiciar el salto histórico:

Los pueblos sin osamenta histórica no pueden efectuar saltos bajo un régimen de libertades incontroladas. Asegurando la libertad de todos, la democracia no termina en la anarquía, sino en una esclavitud colectiva, es decir en la deficiencia nacional. Eminentemente centrífuga, la democracia aleja a las naciones de su centro efectivo, de la voluntad de poder.³⁰⁷

Influenciado por la filosofía de Nietzsche, Cioran entiende el desarrollo del espíritu político como una interacción y confrontación de fuerzas incesantes: «el derecho no existe, no existen más que los antagonismos o los compromisos entre las fuerzas»³⁰⁸. Si la historia es una batalla de fuerzas –materiales, espirituales y

306 *Ibid.*, p. 239.

307 *Ibid.*, p. 244.

308 *Ibid.*, p. 245.

biológicas–, donde las naciones entran en pugna por el incremento de su poder, sólo tiene una significación el concepto total de fuerza, esto es la expansión ilimitada en todas sus esferas. A fin de propiciar el salto, se ha de luchar contra la desvitalización de la nación instaurando el culto irracional a la fuerza, a la energía explosiva, a la vitalidad que aspira a realizarse sin restricciones ni condiciones limitativas externas. Una nación que no ansía un gran poder, que no aspira a crearse un destino histórico, permanecerá en el olvido de la subhistoria. Las aspiraciones individuales han de ser supeditadas a una voluntad nacional de destino y el culto a la fuerza la divisa que despierte los impulsos vitales del individuo. No hay progreso en libertad, toda creación tiene que ser dirigida por una organización que supera al individuo y le impone un cierto ritmo de vida, la fuerza le proporciona el impulso político: «El poder es el criterio del valor, confiriendo un carácter absoluto a la política, convirtiéndola en *Weltanschauung*, se hace de la fuerza el eje de la historia.»³⁰⁹

Es notable la concepción pesimista que el joven Cioran tiene de la naturaleza humana; de su apuesta política se desprende que la libertad para el hombre no es una fuente creadora, sino una fuente de extravíos. La fuente del progreso no reside en la libertad, sino en la política, entendida como fuerza capaz de domesticar a la historia gracias a sus valores dominadores. Así los deseos de dominación impulsan al hombre político, en su ascenso individual, hacia un fin colectivo. El *ethos* agresivo que caracteriza al hombre político hace del odio su virtud: «Quién no sabe odiar apasionadamente no tiene instinto político[...]. El odio es la virtud política por excelencia»³¹⁰, nos dice Cioran. Su nivel político se nutre de su capacidad de dominación. La política no se guía por valores morales si estos no persiguen la dominación y la lucha por el poder. Vencer en la lucha política es el único valor, pues en política el idealismo no tiene cabida. Sólo el pragmatismo prospera. La política es siempre maquiavélica. El hombre político quiere vencer por todos los medios haciendo de la victoria un fin en sí mismo. El poder y la dominación son los fines últimos y todo se sacrifica a estos ídolos.

309 *Ibid.*, p. 246.

310 *Ibid.*, pp. 286-288.

En resumen, Cioran en la *Transfiguration de la Roumanie* aboga por una dictadura popular creadora, no tiránica ni cesarista, concebida como una revolución permanente, para elevar el nivel histórico de Rumanía y hacerla acceder al estatuto de gran potencia, como único medio del que disponen las pequeñas culturas para vencer su inercia. A ojos de nuestro joven filósofo, el régimen democrático se ha ilegitimado a sí mismo, la libertad como sustancia de la democracia ha dado lugar a una pluralidad de formaciones políticas divergentes que impiden a la nación evolucionar hacia un fin común:

La democracia hace perder sus contornos a los países que no tienen eje histórico. Tal es el caso de Rumanía. Ella no ha tenido nunca forma, y la democracia no le ha dado una. Está demasiado cerca de la política y no lo bastante de la historia. La desgracia del régimen democrático es que el hombre político no puede hacer nada.³¹¹

La *Transfiguration de la Roumanie* resulta ser una obra compleja, utópica y contradictoria, donde Cioran amalgama una serie de ideas de izquierdas, en los ideales sociales que persigue, y de extrema derecha, en el método político utilizado. A partir de la década de los años cuarenta, es cuando, tras los acontecimientos que han arruinado a Europa, se produce en Cioran una nueva transfiguración de su pensamiento político. En el *Breviario de los Vencidos*, obra escrita entre 1940 y 1944, se oyen los primeros murmullos contra las verdades establecidas: «Armados por los accidentes de la vida, asolaremos las crueles certezas que nos acechan. Cargaremos contra ellas, embestiremos contra las verdades, atacaremos las luces que nos ciegan.»³¹²

Y, en el año 1950, tras la publicación del *Breviario de Podredumbre*, primera obra escrita en francés, la transfiguración se ha consumado y un pequeño texto es redactado por Cioran en el que explica su extravagante locura de juventud:

311 *Ibid.*, pp. 295-296.

312 Cioran, E. M., *Bréviaire des vaincus* en *Œuvres*, p. 512. Cit. por la trad. castellana, p. 13.

Mis extravagancias de entonces me parecen inconcebibles. No puedo imaginarme mi pasado; y cuando lo recuerdo ahora, me parece recordar los años de otro. Y ese es otro al que reniego, todo “mi ser” está a mil leguas de lo que fui.

Y cuando pienso en todas las pasiones, en todo el delirio de mi “yo” de entonces, en mis errores y mis arrebatos, en mis sueños de intolerancia, de poder y de sangre, en el cinismo sobrenatural que se estaba apoderando de mí, en mis torturas en la Nada, en mis antiguas locuras, me parece inclinarme sobre las obsesiones de un extraño y estoy estupefacto al comprender que ese extraño era yo. Y hay que añadir que en ese tiempo yo era novicio de las dudas, que apenas practicaba el aprendizaje, que me deslizaba entre las certezas que negaba y afirmaba con desmesura. Escribí en aquella época un libro sobre mi país: tal vez nadie ha atacado el suyo con una violencia parecida. Éste fue la elucubración de un loco furioso.³¹³

En la década de los años cincuenta nos encontramos a un Cioran con un pensamiento político completamente *transfigurado*, ha pasado de detestar a las democracias a convertirse, si no en un demócrata sincero o un moderado perfecto, sí en un «liberal intratable»³¹⁴, pero tolerante con el sistema parlamentario. Una conversión acentuada por la pérdida de la fuerza que conlleva la edad, ya que, poco a poco, el odio hacia los adversarios políticos iba menguando, empezaba a comprender sus posiciones y se contentaba con su existencia. Así declara Cioran en “La carta a un amigo lejano” del libro *Historia y Utopía*:

A medida que mi energía declinaba se acentuaba mi inclinación hacia la tolerancia [...]. Sólo se torna uno tolerante en la medida en que se pierde el vigor, en que se regresa suavemente a la infancia, en que se está demasiado agotado para atormentar a otro por amor al odio.³¹⁵

313 Cioran, E. M., *Mon Pays en Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 70-71.

314 Cioran, E. M., *Histoire et Utopie* en *Œuvres*, p. 983. Cit. por la trad. castellana, p. 23.

315 *Idem.*

Pero esta conversión, lejos de asentarse en una toma de posición política, se transforma en un rechazo de las ideologías y de toda acción política, pues la militancia política y la simpatía por una ideología «equivale a un desprecio de la verdad»³¹⁶. Pertrechado de una teoría metafísica del destino, Cioran observa cómo la descomposición preside las leyes de la vida, una ley inexorable que rige el proceso histórico, donde cualquier acción correctiva resulta vana. El flujo irracional de la vida, vorágine de creación y destrucción de contenidos, está abocado inexorablemente a la muerte y ninguna ley humana puede cambiarlo. No hay ideología pragmática ni idealismo político capaz de entender el destino como realidad inmanente de íntima fatalidad. Sólo una antropología trágica y pesimista, capaz de advertir el complejo irracional de la vida, puede lograr una comprensión unitaria de las acciones del hombre. La antropología humanista presentaba un hombre equilibrado, un ser en armonía con la naturaleza y consigo mismo, exento de conflictos y antinomias; pero esta antropología ha sido incapaz de ver que el fenómeno de la decadencia y destrucción del hombre está implícito de algún modo en su evolución. Lo cual significa que, desde la óptica de la vida, el hombre representa un ser cuya existencia es incierta, problemática e inadaptada a la vida, un ser abocado a la destrucción y la muerte. Ésta se revela sólo a aquellos para quienes el mundo representa un dinamismo irracional en el que sus múltiples direcciones, regidas por la ley de la descomposición que todo lo corroe, apuntan inexorablemente hacia su desvanecimiento en la nada:

Cada ser se nutre de la agonía de otro ser; los instantes se precipitan como vampiros sobre la anemia del tiempo; el mundo es un receptáculo de sollozos [...]. En este matadero, cruzarse de brazos o sacar la espada son gestos igualmente vanos.³¹⁷

Esta fuerza oculta que todo lo descompone, que opera bajo una lógica de lo peor, también reina en el universo político incrementando, bajo su acción, la entropía

316 Cioran, E. M., *Exercices d'admiration* en *Œuvres*, p. 1524. Rafael Panizo tradujo al español esta obra con el título *Ejercicios de admiración*, libro publicado por Tusquets Editores de Barcelona en 1992. Para esta tesis, además de la versión francesa de la editorial Gallimard, he utilizado la 3ª edición española de 2000, p. 17.

317 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 614. Cit. por la trad. castellana, pp. 77, 78.

social. Toda acción es vana, pues tarde o temprano se vuelve contra el hombre. Todo movimiento político tiende a negarse a sí mismo, «a traicionar su inspiración original y corromperse a medida que se afirma y avanza. Porque en política, como en todo, nadie se realiza sino a través de su propia ruina»³¹⁸. La acción no responde a sus propósitos originales, se transfigura en su propio movimiento, gira a contrapelo y termina ofreciéndonos su opuesto siniestro, su cara oculta destructora.

Por estar convencido de la futilidad de las reformas y la vanidad de toda acción política, Cioran ha sido objeto de infinidad de críticas que han tildado a su pensamiento de reaccionario. Sin embargo, las diferencias del pensamiento político de Cioran respecto al pensamiento reaccionario son notables. Tanto el revolucionario como el reaccionario tienen “un plan” para ordenar el mundo, sin embargo, Cioran piensa que esto es imposible, puesto que la acción se muestra siempre incompetente para tal empresa. El plan de acción que, tradicionalmente, ha concebido el pensamiento reaccionario para ordenar el mundo busca reconstruir el pasado idílico perdido, ordenado y equilibrado por la divina providencia. Su meta es regresar a las formas sociales ideales y originarias de un pasado remoto. Por tanto, toda su acción es una reacción a cualquier cambio que acelere la caída originaria del hombre a fin de no alejarnos más del estado ideal de épocas pretéritas. Por ello, el pensamiento reaccionario es enemigo de todo acontecimiento del devenir que implique un progreso político-social. El pensamiento revolucionario, por el contrario, proyecta el estado ideal hacia el futuro, un estado utópico donde la miseria y las injusticias se han erradicado y el ser humano al fin alcanza la añorada paz y felicidad fraterna, como postula, por ejemplo, el materialismo histórico. Ambas posiciones pecan de providencialismo. El proceso histórico, piensa Cioran, no sigue ninguna ley providencialista, sino la ley de la descomposición que todo lo deteriora y nos aleja continuamente del estado originario añorado por el pensamiento reaccionario. Una ley fatalista, azarosa, desprovista de dirección, que no dirige a la historia hacia ningún estado ideal, sino a un estado de podredumbre social cada vez más avanzada. La lógica del desarrollo histórico es la lógica de lo peor, todo avance, todo progreso es ilusorio. En ciertos momentos de la

318 Cioran, E. M., *Exercices d'admiration* en *Œuvres*, p. 1545. Cit. por la trad. castellana, p. 46.

historia puede haber un paso hacia adelante, pero siempre será seguido de dos pasos hacia atrás, el saldo neto inexorablemente es siempre negativo. El avance de la flecha del tiempo conlleva, en su esencia, un incremento de la entropía social. La ley de la descomposición es inmanente al flujo irracional de la vida.

Otra diferencia consiste en la interpretación que el pensamiento reaccionario hace de todo acontecimiento revolucionario. Para los reaccionarios, como Joseph de Maistre, estos acontecimientos puntuales de la historia ocurren en momentos de desorden y siempre orquestados por los planes de la providencia. Para Cioran, toda revolución se vuelve contra el hombre. Una vez que ha triunfado la revolución, ésta se traiciona así misma y se vuelve reaccionaria, haciendo imposible la utopía de la revolución permanente:

Obligada a imitar las características, el aparato y hasta el funcionamiento del orden que ha derrocado; cuanto más se consagra a ello (y no tiene más remedio que hacerlo), más destruirá sus principios y su prestigio. Nada la ayudará tanto como seguir las vías y los métodos que usaba para mantenerse el régimen que ha abolido. Por eso, a fin de asegurar la duración de las conquistas de las que se enorgullece, abandonará las visiones exaltadas y los sueños de los que hasta entonces había extraído los elementos de su dinamismo.³¹⁹

Así lo ha registrado la experiencia histórica, los procesos revolucionarios posteriores a la Revolución francesa han tendido al establecimiento de sistemas autoritarios con el pretexto de garantizar el cumplimiento de las promesas revolucionarias cuya legitimidad se sustenta en el triunfo de la revolución con el apoyo de las masas.

En cuanto a la cuestión del mal, el pensamiento reaccionario concibe una providencia siempre justa, el mal queda justificado como una fuerza puramente negativa, sin ser, que no tiene nada en común con la existencia, un fenómeno accesorio simplemente accidental. Cioran, por el contrario, otorga al mal el estatuto del ser:

319 Cioran, E. M., *Exercices d'admiration* en *Œuvres*, p. 1544. Cit. por la trad. castellana, p. 45.

Igual que la enfermedad no es la ausencia de salud sino una realidad tan objetiva y duradera como ella, así el mal posee el mismo valor que el bien, al que incluso supera en indestructibilidad y plenitud.³²⁰

De esta manera, la historia es el resultado de un combate entre los principios positivos y negativos de la existencia, entre el bien y el mal. Un combate en el que la supremacía del mal, estigma demoníaco de la existencia, es la fuente de la que emana la ley de la descomposición que reina en el mundo, el avance continuado hacia un estado más elevado de entropía óptica. Con el avance de la flecha del tiempo los entes pierden vigor, aumenta el caos, se disgrega el ser y todo movimiento se dirige hacia la negación de sí mismo, hacia la corrupción de su esencia y la podredumbre de todos los aspectos de la vida histórica, política y social.

Finalmente, el pensamiento reaccionario se muestra obsesionado por la unidad en las doctrinas, por el rechazo a la diversidad y la negación del derecho al disenso y la herejía. De este modo se embotan las conciencias y se debilita el espíritu. Por el contrario, Cioran ha ocupado toda su vida intelectual practicando la herejía, cargando sus armas contra los sistemas, derribando ídolos, destronando dioses y sepultando ideas por «el placer de apuntar a una idea, disparar contra ella, verla yacente, y después volver a empezar este ejercicio con otra, con todas»³²¹. Cioran es contrario al ideal teocrático que impera en todo el pensamiento reaccionario basado en la unidad de la doctrina. Lejos de experimentar fascinación o seducción, el pensamiento reaccionario, piensa Cioran: «Es actual sin duda alguna, pero únicamente en la medida en que exaspera o desconcierta: cuanto más lo leemos, más pensamos en los encantos del escepticismo o en la urgencia de una apología de la herejía.»³²²

320 Cioran, E. M., *Exercices d'admiration* en *Œuvres*, p. 1528. Cit. por la trad. castellana, p. 23.

321 Cioran, E. M., *La Tentation d'Exister* en *Œuvres*, p. 887. Cit. por la trad. castellana, p. 97.

322 Cioran, E. M., *Exercices d'admiration* en *Œuvres*, p. 1559. Cit. por la trad. castellana, p. 65.

3.3. La tentación del amor

El amor es una necesidad básica y real del hombre, un sentimiento esencial que caracteriza nuestra humanidad. Sin amor dejaríamos de ser humanos y caeríamos en la locura. Como nos dice el cantar de los cantares, el amor es inquebrantable, inexorable. También, Pablo de Tarso en su primera carta a los Corintios nos dice que sin amor sólo somos materia inerte: «Si hablo las lenguas de los hombres, y aún las de los ángeles, pero no tengo amor, no soy más que un metal que resuena o un platillo ruidoso»³²³. Pero ¿qué es amar?, ¿en qué consiste el problema fundamental del amor?, ¿es una propiedad innata o es algo que se adquiere y crece si se ejercita a lo largo de la vida?, ¿es el amor un arte que debemos aprender, como nos dice Erich Fromm? Desde el psicoanálisis, Fromm nos anuncia que el amor es una actitud más que una pasión, una forma de forjar nuestro carácter que va a determinar nuestras relaciones con el mundo como totalidad. Desde esta perspectiva, el amor no es una relación exclusiva del amante con un “objeto” amoroso, sino una relación con la totalidad de la existencia. Nos dice Fromm: «Si una persona ama sólo a otra y es indiferente al resto de sus semejantes, su amor no es amor, sino una relación simbiótica, o un egotismo ampliado»³²⁴. Entonces, si el amor es la forja de un carácter, un arte que debemos aprender y ejercitar, una actividad dirigida hacia la totalidad de la vida que consiste en dar más que en recibir, es evidente que va a requerir un esfuerzo, un consumo de energía, mucho sufrimiento –sufrimiento positivo, pero doloroso–, disposición y entrega hacia la totalidad del mundo. Así nos define Pablo de Tarso el amor: «Tener amor es saber soportar; es ser bondadoso; es no tener envidia, ni ser presumido, orgulloso, grosero o egoísta; es no enojarse ni guardar rencor; es no alegrarse de las injusticias, sino de la verdad. El amor es sufrirlo todo, creerlo todo, soportarlo todo»³²⁵.

323 Corintios 13:1.

324 Fromm, E., *El arte de amar*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994, p. 52.

325 Corintios 13:4.

Definido así el amor, como un proyecto infatigable de vida, parece una labor titánica que sólo los mejor constituidos serían capaces de realizar. El amor es una de las tentaciones de la existencia sobre la que el joven Cioran reflexiona en sus primeras obras. En el libro *En las cimas de la desesperación*, Cioran se cuestiona la labor del Eros:

¿Acaso no he combatido la muerte suficientemente? ¿Debo además soportar que el Eros sea mi enemigo? ¿Por qué siento tanto temor cuando el amor resucita en mí, por qué me entran ganas de aniquilar al mundo para detener el progreso de ese amor? Mi desgracia consiste en que deseo ser decepcionado en amor para tener nuevas razones de sufrir. Pues sólo el amor nos revela nuestra degradación. Quién ha visto la muerte enfrente ¿puede aún amar? ¿Puede morir de amor? ³²⁶

En este fragmento, Cioran se muestra pesimista frente a la labor titánica que requiere el proyecto amoroso del mundo. La decepción que provoca nuestra incapacidad para cumplir las expectativas del amor implica sufrimiento, pues esta incapacidad revela que somos compuestos de materia degradada. El amor a la humanidad, tal como lo ha definido Pablo de Tarso, es una facultad difícil de alcanzar por el hombre, una labor propia de titanes, una exigencia que a duras penas pudo cumplir el Crucificado. Por otro lado, el amor nacido del sufrimiento derivado de la desgracia tiene las raíces podridas, no es un amor espontáneo, desinteresado, sino un amor inducido por lágrimas y gemidos:

Ese amor que lo perdona todo, lo admite todo, lo justifica todo, ¿es aún amor?, ¿cómo amar cuando nos hemos desapegado de todo? Esa clase de amor revela el vacío de un alma atrapada entre la nada y el todo, de la misma manera que para quien ha soportado derrotas amorosas el donjuanismo es el único recurso. En cuanto al cristianismo, es evidente que ignora el amor: sólo conoce la indulgencia, la cual es más una alusión al amor que el amor mismo.³²⁷

326 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 75. Cit. por la trad. castellana, p. 142.

327 *Ibid.*, p. 95. Cit. por la trad. castellana, p. 190.

La concepción cristiana que hace del sufrimiento un camino hacia el amor ignora por completo la esencia demoníaca del sufrimiento. El sufrimiento disocia, separa, nos arranca del núcleo de la vida; su fuerza centrífuga nos expulsa del centro del mundo. El amor, por el contrario, se caracteriza por un esfuerzo de síntesis y de participación en la esencia del Todo, su fuerza centrípeta, de atracción, nos acerca al centro del mundo. Por tanto, el sufrimiento no puede conducirnos hacia el amor, sino a su contrario, el odio. El sufrimiento exaspera a la conciencia, mitiga las energías de atracción de *Eros* e intensifica las de repulsión y muerte de *Tánatos*: «Los peldaños del sufrimiento no se suben, se descienden; no conducen al cielo, sino al infierno»³²⁸. El amor auténtico, el amor desinteresado, el amor puro no puede instalarse en quienes padecen conflictos interiores, en quienes se consumen en un drama íntimo de sufrimientos. Se necesita un estado de paz y satisfacción interior, de entusiasmo y alegría para que surja la chispa del amor. El amor posee tantos semblantes, tantos aspectos diferentes que resulta difícil aislar y definir su forma esencial:

Se habla de amor entre los sexos, de amor a la divinidad, al arte o a la naturaleza, se habla también del entusiasmo como forma de amor, etc. Pero ¿cuál es su manifestación característica, aquella de la que las demás dependen, por no decir se derivan?³²⁹

Frente a la concepción holista de Fromm y a la del cristianismo, Cioran concibe el amor como un sentimiento en relación no con la totalidad de la existencia, sino como un sentimiento relacionado con la singularidad del individuo. Por su parte, Cioran rechaza las formas del amor que, a lo largo de la historia, han mantenido teólogos, filósofos, estetas, biólogos y metafísicos. La forma primordial del amor, según la concepción cioraniana, no es el *amor dei*, ni el amor a la naturaleza, ni el amor al arte,

328 *Ibid.*, p. 92. Cit. por la trad. castellana, p. 182.

329 *Ibid.*, p. 70. Cit. por la trad. castellana, pp. 130-131.

ni la sexualidad sin afectividad, ni el sentimiento de la identidad universal, sino un amor vinculado a lo individual y concreto. Nos dice Cioran:

¿Quién se ha suicidado a causa de Dios, de la naturaleza o del arte –realidades demasiado abstractas para que puedan ser amadas con intensidad? El amor es tanto más intenso cuanto que se haya vinculado a lo individual, a lo concreto, a lo único; se ama a una mujer por lo que la diferencia en el mundo, por su singularidad: en los instantes de amor supremo nada podría reemplazarla.³³⁰

Toda persona entusiasta, libre de conflictos internos, que no haya sido roída por sufrimientos intensos posee una receptividad cósmica, una capacidad de asimilarlo todo, de amar y participar con una vitalidad desbordante de la fluidez de la vida. El amor exige entusiasmo, un entusiasmo que «ignora los criterios, las perspectivas, el cálculo; sólo conoce el abandono, el suplicio y la abnegación»³³¹. El entusiasmo, que es un sentimiento que nace del *eros*, manifiesta, con la más viva expresión, el afán del amante por incorporarse al flujo irracional de la existencia. En él, el amante, presa de sus ilusiones, niega la esencia demoníaca del tiempo. Por eso, el amante es el más ingenuo y feliz de los hombres. En todas las formas de la experiencia amorosa, el amante vive absolutamente, excluyendo orgánicamente la torturante perspectiva de la muerte. El amor niega las formas individuales que el dolor potencia, sin que por ello mengüe la vitalidad del amante; por el contrario, el amor introduce un plus de vitalidad en el ser. Así, pues, el entusiasmo y la alegría del amor son aspectos fundamentales para gozar una vida en su máxima plenitud, para hacer que la existencia sea menos mediocre y fragmentaria de lo que suele pensarse. El amor requiere una actitud, como dice Fromm, abierta al entusiasmo, a un entusiasmo a prueba de todo, un entusiasmo que no conozca la derrota, que goce de una iniciativa infatigable. El entusiasmo necesita una fuerza impulsora de una fluidez vital desbordante que no se supedite a cálculos ni a

330 *Ibid.*, p. 70. Cit. por la trad. castellana, pp. 131-132.

331 *Ibid.*, p. 71. Cit. por la trad. castellana, p. 132.

meditaciones sobre su potencial utilidad. Sólo así, el amor llega a representar un verdadero impulso irracional de la vida que le es imposible ignorar al entusiasta:

Las capacidades del entusiasta para renacer constantemente le sitúan más allá de las tentaciones demoníacas, del miedo a la nada y del martirio de la agonía. Su vida ignora lo trágico, pues el entusiasmo constituye la única forma de existencia que es enteramente opaca al sentimiento de la muerte.³³²

Ahora bien, ¿cómo comprender la fuerza inagotable del entusiasmo en un mundo donde el sufrimiento, la muerte, la tristeza y la desesperación conforman su esencia? Se pregunta Cioran: «¿cómo es posible que el entusiasta sea indiferente al objeto?, ¿cómo puede ser movido únicamente por la plenitud y el exceso? Y ¿en qué consiste esa extraña y paradójica realización que el amor alcanza mediante el entusiasmo?»³³³. La dificultad reside en compatibilizar el amor con el sufrimiento, en la adopción de una actitud por parte del amante en la que el amor se establezca en armonía con el sufrimiento. Si consideramos la concepción cioraniana del amor según la cual el amor cuanto más intensidad posee, más individual es, entonces no sería posible un gran amor universal. De la misma manera, el entusiasmo compulsivo, indiferente al objeto hay que entenderlo como un amor sin objeto individualizado que, en lugar de dirigirse a los demás, se diluye en manifestaciones generosas. Frente al entusiasmo compulsivo, el verdadero entusiasmo amoroso adopta una actitud desinteresada y pura:

El entusiasmo es, en efecto, un producto superior del Eros en el que el amor no se consume en el culto recíproco de los sexos, sino que convierte al entusiasta en un ser desinteresado, puro e inaccesible. De todas las formas del amor, el entusiasmo es la más exenta de sexualidad.³³⁴

332 *Ibid.*, p. 71. Cit. por la trad. castellana, p. 133.

333 *Ibid.*, pp. 71-72. Cit. por la trad. castellana, p. 134.

334 *Ibid.*, p. 72. Cit. por la trad. castellana, p. 134.

Pero un amor exento de sexualidad es un amor insensible a la naturaleza trágica del ser humano, insensible a las incertidumbres dolorosas de la existencia y a sus tormentos. La vida inmediata supone la integración del amante en el deseo puro, el cultivo de las fuerzas pasionales del *eros*. Su dinamismo hace posible la integración del amante en el flujo irracional de la vida, pues en la intensidad del deseo amoroso la subjetividad es irreflexiva, ingenua e inmediata, aunque en el amor todo el contenido del ser es activo y tumultuoso, voluptuosamente tumultuoso. La impersonalidad del amante en el estado erótico y su consecuente actividad amorosa reducen al individuo a una expresión tirante e intensa del flujo imperialista de la vida, apresado en la dinámica concreta de la naturaleza. El amor sensual acerca al amante a la esencia irracional de la existencia.

El dolor incapacita al hombre para el amor debido a la ausencia de entusiasmo que el sufrimiento conlleva. El sufrimiento anula esa capacidad de abandono, de amor en estado puro, de euforia permanente, irracional e ingenua. Pues, el amor y el entusiasmo comparten una esencia inmanente, por ello podemos afirmar que no son sentimientos concebibles el uno sin el otro. Ahora bien, ¿en qué consiste el amor?, ¿cuál es su esencia? Platón nos dice en el *Fedro* que el amor es un deseo, pero un deseo que controlado por la razón es una forma de superación de los límites de la carne, un amor sensato que tiende hacia lo mejor, un estado exento de envidia y malquerencia en el que amar es vislumbrar la belleza y desear es entender las conexiones de los objetos que conforman la realidad. Por tanto, Platón plantea el amor como un deseo racional que se transforma en un camino hacia la ciencia del Ser. Contrariamente a Platón, en Cioran, lo irracional desempeña un papel sustancial en el surgimiento del amor. No es la razón la instancia impulsora del amor, sino un sentimiento interior que unido al deseo irracional de la sensibilidad hacen surgir una forma de comunión entre los seres:

Lo irracional desempeña un papel capital en el nacimiento del amor, al igual que la impresión de fundirse, de disolverse en la sensación del amor. El amor es una forma de comunión y de intimidad: nada podría expresarlo mejor que el fenómeno subjetivo de la disolución, del derrumbamiento de todas las barreras de la individuación.³³⁵

335 *Ibid.*, p. 76. Cit. por la trad. Castellana, p. 145.

Una comunión donde se accede de manera ingenua e inconsciente a lo universal a través de lo individual, pues la verdadera comunión se realiza a través del objeto amoroso, del amor a un ser individual, cuando el alma del amante es invadida por la presencia irracional del amor en general. El amor despliega poderosamente el sentimiento positivo de la existencia mediante la íntima participación en el ritmo de la vida, mediante la asimilación irracional en el deseo. El amor representa una totalidad concreta, pues mediante él se objetiva en el sujeto una totalidad supraindividual; de esta manera, la totalidad participa de lo individual. En el amor puro, expulsada la sexualidad del centro de la conciencia, aun cuando es difícil concebir un amor sin sexualidad, y rotas las barreras de la individuación, los amantes se fusionan en una genuina y trascendente identificación cuasi-espiritual donde se rompen las barreras de la materialidad:

Entre los sexos no hay amor espiritual, sino una transfiguración carnal en la que la persona amada se identifica con nosotros hasta producirnos la ilusión de la espiritualidad. Entonces únicamente surge la sensación de disolución, en la que la carne tiembla con un estremecimiento total y deja de ser resistencia y obstáculo para abrasarse gracias a un fuego interior, para fundirse y perderse.³³⁶

Sin embargo, en la unión carnal, los amantes se niegan a sí mismos, realizando una pura expresión de vida. La negación en la unión carnal es una negación voluptuosa, una negación inconsciente de la totalidad de la vida, un sacrificio para la totalidad o universalidad concreta, aunque ese sacrificio no sea intencional. Por eso, una de las notas implícitas en la estructura del *eros*, encarnado en la experiencia erótica de los amantes, es la fuga en la soledad, es decir, la tendencia de los amantes a un aislamiento orgánico en el mundo. Mas no a un aislamiento voluntario o premeditado, sino instintivo e inconsciente.

336 *Ibid.*, p. 77. Cit. por la trad. castellana, p. 146.

En Cioran, el amor, lejos de ser un instrumento de conocimiento de la realidad tal como lo plantea Platón, es un elemento de destrucción de la ciencia del Ser. Una lucha frenética de *Eros* contra *Logos*, donde la profundidad del amor procede de una negación del conocimiento. El amor es la antítesis del conocimiento. Amamos en la medida en que negamos el conocimiento y conocemos en la medida en que no amamos. El conocimiento objetivo, al poner en relación a los objetos a través de leyes deterministas, les hace perder valor. El conocimiento objetivo concibe las cosas del mundo desde fuera, las encuadra en leyes y las pone en relación. Con sus construcciones gnoseológicas, el objetivismo pretende explicarlo todo; una tendencia destructora y una inclinación que, cuando se convierte en una pasión, no es más que una forma de autodestrucción: «Conocemos una cosa para hacerla igual a las otras; cuanto más conocemos, más común, vulgar y mediocre se vuelve la realidad, porque el conocimiento nunca salva nada, sino que progresivamente destruye al ser.»³³⁷

Conocemos cuando no hay vibración amorosa en nuestro interior, cuando hay una mengua de amor, pues la pasión amorosa diluye la lucidez y ciega al espíritu alejándole de la verdad. De la misma manera que el amante conoce verdaderamente al ser amado sólo cuando ha dejado de amarlo, cuando se han levantado los velos amorosos que cubrían la realidad del ser, así también el sujeto cognoscente aprehende el mundo fenoménico de forma neutra cuando su interior está exento de vibraciones afectivas. Mientras amamos estamos cegados por el impulso amoroso, demasiado obnubilados por nuestro amor, no por el amor hacia el objeto amoroso, pues éste actualiza sólo un potencial interior de amor, sino por el amor hacia nuestro propio amor. Nos dice Cioran:

La realidad primordial y efectiva es el amor en nosotros. Por eso amamos. Amo el amor en mí, amo mi amor. La mujer es el pretexto indispensable que me trae con un intenso ritmo las tímidas pulsaciones del amor. No puede existir un amor puramente subjetivo. Pero entre el abandono en la experiencia voluptuosa del amor como estado

337 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, pp. 145-146. Cit. por la trad. castellana, pp. 57-58.

puro y el abandono en las cumbres de otro ser, el primero es el primordial. Amamos a una mujer porque es nuestro amor lo que queremos.³³⁸

En el amor nos degustamos a nosotros mismos, nos dejamos seducir por nuestro propio gozo voluptuoso, por nuestra propia vivencia erótica pura, por nuestro propio impulso subjetivo. Por ese motivo, anota Cioran:

El amor es tanto más intenso y profundo cuanto más lejos estamos de la persona amada. Su presencia física orienta demasiado nuestro sentimiento en una dirección determinada, de suerte que lo que para nosotros es verdaderamente una vivencia erótica pura, un impulso subjetivo, parece venirnos del exterior y desgajarse de la presencia física de la persona amada. Solamente el amor a distancia, el amor que crece alimentado por la fatalidad del espacio, sólo ese, se presenta como estado puro.³³⁹

Sólo en el amor como estado puro, exento del contacto de la carne, cuando el *Eros* aún no se ha actualizado, se accede a la profunda interiorización del amor, a un éxtasis voluptuoso en donde los sufrimientos se diluyen como una ilusión. En semejante amor purificado, los impulsos amorosos se viven en lo que tienen de virginal como una fuerza interior, fuente de alegría, vitalidad y existencia. Sólo el amor puro, cuando se vive como realidad subjetiva, permanece. Cuando es actualizado por el *Eros*, cuando ya no se vive sólo como realidad subjetiva, sino obsesionado por un ser exterior, termina extinguiéndose. Así el *Eros*, a través del objeto amoroso, introduce un germen de contaminación, un impulso de muerte en el ser, y un elemento de diagnóstico del amor y del conocimiento:

A través de la mujer, nos realizamos más rápidamente y morimos más deprisa; conocemos y nos volvemos objetivos con más rapidez que manteniéndonos en los impulsos puros de nuestra alma. No es menos cierto que sólo a través de la mujer podemos ver hasta qué nivel se eleva la intensidad de nuestro amor, hasta dónde su

338 *Ibid.*, p.146. Cit. por la trad. Castellana, pp. 59.

339 *Ibid.*, p.147. Cit. por la trad. castellana, pp. 59.

profundidad niega la tendencia hacia el conocimiento y hasta dónde la verdad es vencida por un amor que nos vuelve demasiado vivos para ser objetivos.³⁴⁰

La lucha de *Eros* contra *Logos* es frenética. El amor es un impulso de vida, una fuente de existencia, «*Somos gracias al amor*»³⁴¹. El conocimiento es un impulso de muerte, una fuente de destrucción. Deseamos el amor por miedo a la muerte, por miedo a ser desfigurados por la lucidez y el conocimiento, por miedo a perder nuestras ilusiones, nuestras desesperaciones, nuestros aciertos y nuestras caídas, pues todas ellas forman parte de nuestra fuente vital: el amor a sí-mismo. Huimos del conocimiento a la vez que caemos en las ilusiones de su seducción. Amamos nuestro amor porque gracias a él existimos. El amor y el conocimiento son las fuerzas contrarias cuyo equilibrio configura nuestros senderos vitales. Como vasos comunicantes, una intensificación del amor produce una merma del conocimiento y viceversa, un incremento de la lucidez conlleva una disminución de existencia. Un desequilibrio de ambos impulsos nos transforma en seres descarriados. Un exceso de amor, un amor ciego, tarado por ausencia de conocimiento, ebrio de entusiasmo y vitalidad, es propio de quienes apegados a las ilusiones de la existencia aún no han tenido acceso a la desgarradora revelación esencial, a la toma de conciencia de nuestra dolorosa condición fragmentaria. Por el contrario, en el otro extremo, quienes seducidos por el conocimiento se abandonan en los brazos de la lucidez, desligándose de los tentáculos del amor, de un amor convertido en piedad, arruinan su vitalidad en aras de una existencia fatigada. Una conciencia exacerbada implica una merma de vitalidad. Cuando el amor agoniza y se convierte en piedad, cuando la lucidez transfigura el vitalismo del amor en una existencia fatigada, exenta de ilusiones, es cuando nos damos cuenta de nuestra soledad y del sufrimiento que experimentamos por no poder ya amar:

La última fase del amor nos muestra lo solos que estamos, aunque amemos y que todo depende no del objeto exterior sino del nivel de nuestros sentimientos. La lucha entre

340 *Ibid.*, p.147. Cit. por la trad. castellana, pp. 60.

341 *Idem.*

el amor y el conocimiento se desarrolla por última vez en la piedad. Y el triunfo del conocimiento no revela otra cosa que el gran combate en que nos hemos enzarzado y la gran cantidad de posiciones perdidas que tenemos que reconquistar.³⁴²

La conciencia crece en detrimento del *eros*. En el *logos*, la existencia gana en esplendor, pero pierde en vitalidad. El vitalismo del joven Cioran nos exhorta a renunciar a la conciencia, a renunciar a todo lo que puede ser un obstáculo para el desarrollo de la vitalidad, de nuestra orgía interior y de la autonegación del dolor. Cioran apuesta por una mística de las fuentes vitales. Un irracionalismo temperamental, lírico y fecundo, fuente de las grandes revelaciones vitales donde la vida no ha sido infectada por el mundo derivado de los valores. La mística de las fuentes vitales, es decir, la asunción extática de la dialéctica inmanente de la vida y la anulación de la conciencia en el demonismo del *eros*. Frente a un intelectualismo caducado, Cioran apuesta por el culto a la vida irreflexiva, por las fuentes virginales de la existencia, por la fluidez ingenua que funde la vida en un flujo irracional. Sólo así es posible consolarnos por la condición fragmentaria y efímera de nuestra existencia. El progreso en la eternidad es un progreso hacia la nada. La vida, lo existente, es un lapsus transitorio, una burbuja temporal donde se actualizan los desbordamientos del ser, donde se desarrolla un combate frenético de *Eros* contra *Logos*:

Y para el hombre desconcertado entre la nada, el *Eros* y la conciencia, la profundización en el desarrollo del *Eros* aún puede consolarlo de las oscilaciones entre la eternidad de la muerte y la fugacidad del espíritu.³⁴³

Por tanto, el joven Cioran, influido por las filosofías vitalistas de Simmel y Nietzsche, apuesta por los impulsos vitales del *eros* frente a la seducción del conocimiento, la realización del espíritu en las fuentes de la vida frente a la aridez de la conciencia. En la experiencia dolorosa, el amor se ve desnaturalizado por la intensificación de la conciencia. Por ello, en quienes prevalece el sufrimiento, el

342 *Ibid.*, p.148. Cit. por la trad. castellana, pp. 61.

343 *Ibid.*, p.172. Cit. por la trad. castellana, pp. 99.

proceso del amor pierde su evolución espontánea, se torna improductivo y pierde la exaltación voluptuosa que le caracterizaba. El sufrimiento perturba el impulso irracional y destruye el encanto de la exaltación erótica. Sufrir significa inhibir el amor, pues el amor no es posible si se ha perdido la ingenuidad. El dolor destruye todas las afinidades con el mundo mientras que el amor las cimenta. De ahí, el hecho de que sólo el *eros* puede colmar y dar contenido a la vida mientras que el conocimiento y el dolor lo aniquila:

Dominados por el espasmo del amor, sumergidos en una orgía erótica entendida como angustia sustancial de la naturaleza, cultivemos cuanto es originario, todo lo que palpita de forma originaria. Nademos en el último fluir de la vida y flotemos sobre las ondulaciones del océano de nuestros sentidos. Respondamos con frenesí a los profundos reclamos del *Eros* y penetremos hasta sus últimos destellos.³⁴⁴

Pero la realización del espíritu en las fuentes de la vida, sumergido en la orgía erótica de la existencia, conlleva necesariamente el correlato negativo del amor, es decir, su elemento contrario, el odio. La fuerza del odio conserva y revitaliza la vida, su impulso desencadena la acción y garantiza el éxito de la individuación: «No hay hechos sin odio. El amor justifica los hechos pero no es su móvil»³⁴⁵. Pues, el amor tiene un efecto narcótico, paralizante. En su esencia, piensa Cioran, el amor es pesimista, incentiva el sosiego y la calma; mientras que el odio, mucho más optimista, produce el efecto contrario, incentiva la acción, desencadena la furia y moviliza el desfile de los acontecimientos. La historia, en cuanto escenario diabólico donde se desarrollan los acontecimientos, no es más que el campo de acción en el que se despliega y actualiza su fuerza impulsora, el odio.

En *El Ocaso del pensamiento*, Cioran desarrolla una fenomenología del amor sensual. La infelicidad y los tormentos de la desdicha amorosa. Cuánto más busca el hombre la felicidad en el amor sensual, motivado por el deseo de recuperar a toda costa

344 *Idem.*

345 *Ibid.*, p. 229. Cit. por la trad. castellana, pp. 182.

el paraíso perdido, más se distancia de ella en la medida en que el deseo crece. Deseo y felicidad parecen ser incompatibles. Cuánto más intenso es el deseo más difícil es satisfacer sus expectativas y cuando éstas se satisfacen nos decepciona su inanidad. La tragedia de la desdicha amorosa reside en la ausencia de ser de la felicidad. El cumplimiento de los deseos no es más que el desfile de instantes efímeros de placer, de pequeños simulacros de felicidad. Amar equivale a ahogarse entre el ser y el no-ser. Todo deseo satisfecho implica una realización y una inmediata extinción. De ahí surge el miedo al amor, al incumplimiento de sus expectativas, y la búsqueda del placer en el abandono de la soledad. «El temor a ser amado es fuente de infelicidad amorosa, el placer de la soledad se sobrepone a los abrazos»³⁴⁶, nos dice Cioran. En el amor tenemos la sensación equívoca de felicidad y desgracia a un tiempo. De ahí, el surgimiento de la desdicha amorosa en la que el sufrimiento y el placer son las dos caras de la misma moneda. «Por ello, la desdicha amorosa crece conforme la mujer más nos comprende y nos ama»³⁴⁷. El amor implica sufrimiento, conlleva suplementos de dolor. Cuanto más se es amado, más se sufre. El desencanto tiene su origen en los instantes de felicidad y desgracia que nos provee los altibajos del amor. Cuando amamos descendemos hasta las raíces de la vida para protegernos del vacío de la existencia:

La dimensión erótica de nuestro ser es una plenitud dolorosa que colma el vacío que hay en nosotros y fuera de nosotros. Sin la invasión del vacío esencial, que roe las entrañas del ser y destruye la ilusión necesaria para existir, el amor sería un ejercicio fácil, un pretexto placentero y no una reacción misteriosa o una convulsión crepuscular.³⁴⁸

El amor es el mecanismo de defensa que desplegamos para defendernos frente al vacío esencial, pues de todo cuanto se ofrece a la sensibilidad, el amor es lo que posee mayor plenitud, mayor carga de vida y muerte y, por tanto, mayor irrupción de

346 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 384. Cit. por la trad. castellana, p. 92.

347 *Ibid.*, p. 396. Cit. por la trad. castellana, p. 112.

348 *Ibid.*, p. 396. Cit. por la trad. castellana, pp. 113-114.

intensidad y de ser, en el vacío. La vida dispone de una calidad existencial sólo por nuestras intensidades. El amor obliga al mundo a ser, dota de vitalidad al universo: «Una insuficiencia de amor equivale a una ausencia de existencia; y el vacío erótico, a un universo purificado de ella»³⁴⁹. El joven Cioran piensa que el amor entre dos seres sólo es posible cuando hay un desequilibrio en sus grados de lucidez. El amor implica ilusión, la lucidez, su ausencia. No es posible el amor entre dos seres con ausencia de ilusiones. Uno de ellos, al menos, debe ser más inconsciente para estar más ilusionado: «El otro, víctima de la lucidez del espíritu, supervisa el goce de ese prójimo idéntico y se olvida de sí mismo por el contagio»³⁵⁰. Pero la lucidez transforma el corazón en un erial en el que se instala la nada y ahí el amor no encuentra terreno alguno donde florecer.

Al final de la década de los años cuarenta, con la publicación del *Breviario de podredumbre*, se produce la conversión del joven Cioran, una transición a lo que podríamos denominar el período de madurez tras adoptar una nueva lengua. El *Breviario de podredumbre* es la primera obra escrita en francés. En esta época, Cioran se desprende del vitalismo que ha caracterizado toda su etapa anterior. Un *logos* triunfante se sobrepone al fracaso de *eros*. A partir de ahora se irá instalando en su obra un radical pesimismo que ya nunca le abandonará. La ley de la descomposición que todo lo arruina no podía hacer concesiones a la vida, también el vitalismo es arruinado y la vida pasa a ser una ficción, la gran mentira inmanente: «La vida inventa sin cesar: la vida es la novela de la materia»³⁵¹. En un universo jerarquizado de quimeras, el amor es la gran mentira de la vida, mentira en la mentira, nos dice Cioran. En un mundo asolado por el sufrimiento hacemos vanos esfuerzos por alejarnos de nuestra soledad, una soledad que nunca nos abandona. El amor no podía dejar de ser uno de ellos, la gran superchería, la humillante humillación del espíritu, el narcótico del conocimiento: «El amor adormece el conocimiento; el conocimiento despierto mata al amor. La irrealidad

349 *Ibid.*, p. 466. Cit. por la trad. castellana, p. 236.

350 *Ibid.*, p. 471. Cit. por la trad. castellana, p. 243.

351 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 657. Cit. por la trad. castellana, p. 142.

no puede triunfar indefinidamente, ni siquiera disfrazada con la apariencia de la más exaltante mentira.»³⁵²

El abandono del vitalismo de la juventud y el triunfo de la lucidez sobre el amor empujan a nuestro filósofo hacia la tentación de una soledad permanente. A un estado de desprendimiento de las fuentes vitales en el que, a partir de un cierto grado de soledad y desapego, uno ya no quiere perpetuarse. Aunque la ficción del amor le siga cautivando, el solitario detesta sobrevivirse en otro, se niega a engendrar. La especie le espanta. Sin amor ni progenie, cumple su última hipóstasis, su fin último, que no es sino su propio derrumbamiento. Sin embargo, «a pesar de todo, continuamos amando; y ese “a pesar de todo” cubre un infinito»³⁵³, nos dice Cioran en los *Silogismos de la amargura*. En realidad, el filósofo nunca se va a sentir solo, acompañado de su soledad continúa amando su auténtico amor: la filosofía.

3.4. La tentación de la fe o la seducción de la santidad

Cuenta Cioran en sus *Conversaciones* que a los veinticinco años tuvo una crisis religiosa, una crisis sin fe; pues en sus noches de insomnio, esas noches blancas en las que todo desaparece, hastiado de hablar consigo mismo, incluso sin fe, el pensamiento de Dios accede automáticamente a la conciencia. A consecuencia de esta crisis, el joven Cioran se sumerge en profundas lecturas de las vidas de los santos medievales, desde Hildegarda de Bingen y Catalina de Sena hasta Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. ¿Y por qué?, «porque, cuando vives totalmente solo, cuando el universo está evacuado, llegas como a un límite y ese límite es lo que se llama Dios, en el fondo, para un no creyente.»³⁵⁴

El Maestro Eckhart también habla de Dios como un límite que hay que rebasar. Ir más allá de Dios hasta llegar a la deidad. A partir de ahí, el joven Cioran empezó a comprender de verdad la mística, la experiencia de los estados últimos, más allá de los

352 *Ibid.*, p. 658. Cit. por la trad. castellana, p. 142.

353 Cioran, E. M., *Sylogismes de l'amertume* en *Œuvres*, p. 796. Cit. por la trad. castellana, p. 114.

354 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 70.

cuales no queda ya otra cosa sino la locura. En el éxtasis o experiencia de los estados últimos, ya sea religioso o sin fe, lo que se ve es cómo trascender a Dios para llegar a conocer lo que está más allá, lo que el Maestro Eckhart llama la deidad. Nos cuenta Cioran que él llegó a experimentar cinco o seis éxtasis en su vida y que después no volvió a tener ninguno, tal vez por carecer de una vocación mística o quizás por no ser epiléptico. Así nos relata Cioran sus experiencias místicas en las noches de insomnio:

Debo decir que son sensaciones extraordinarias. Yo me decía que había estado en vela durante años, era, por tanto, un capital de sufrimiento extraordinario. Pero me decía, al experimentar el éxtasis: “No importa”. Todos los sufrimientos que padecía quedaban en gran medida compensados por esos momentos extraordinarios, que no pueden describirse, no tendría el menor sentido. Pero entonces es cuando tienes la sensación de haber superado a Dios y sin tener la impresión de estar mentalmente enfermo. Nunca he tenido la impresión de que estaba loco o trastornado mentalmente, en absoluto. Estaba perfectamente lúcido.³⁵⁵

Así nuestro filósofo, incapacitado para tener fe, no es indiferente a los problemas que nos plantea la religión. La fe va más al fondo de las cosas que la razón. De ahí, que sea una de las grandes tentaciones del hombre. Siendo así, no podía dejar de serlo también para el joven Cioran. Si bien la actitud religiosa era extraña a su naturaleza, no por ello dejaba de persistir en él una tentación. Sin duda, la mística le interesaba más que la santidad; sin embargo, ésta tenía algo extraño que excitaba su curiosidad. Bajo la influencia de Nae Ionescu, en un curso sobre misticismo, nuestro filósofo se dio cuenta de que era la mística y no la religión, lo que le interesaba: la mística, es decir, la religión en sus momentos de exceso, su vertiente extraña. Los excesos de los santos le atraían por su faceta provocadora, una vía que le habría gustado seguir aun siendo consciente de su incapacidad para tener un destino religioso, por no poder tener fe. En una conversación con Sylvie Jaudeau, Cioran llega a decir:

355 *Ibid.*, pp. 70-71.

Muchas veces en mi vida he sentido las tentaciones religiosas, me sumía en la lectura de los místicos, me parece incluso que los comprendía, pero, en el momento de dar el salto, algo en mí se resistía: “No, no vas a ir más lejos”. Cuando escribí *De lágrimas y de santos*, vivía un verdadero combate entre la tentación y el rechazo, pero nunca pude superar la duda. La fascinación de lo negativo me resulta tan natural, que siento su presencia a cada instante.³⁵⁶

A partir de entonces, la tentación siguió siendo patente, pero Cioran ya estaba profundamente contaminado por el escepticismo. Siempre existió en él una vocación mística, pero le resultaba imposible tener fe y a la vez le resultaba imposible no pensar en la fe. La negación siempre ha podido más por el placer negativo y perverso del rechazo que provoca. Siempre se ha movido entre la necesidad de creer y la imposibilidad de creer. Esa ha sido la razón por la que siempre le ha interesado tanto las personas religiosas, los santos y quienes han llegado hasta las últimas consecuencias de su tentación. En otra conversación con Gabriel Liiceanu, declara Cioran:

En mi temperamento la negación siempre ha sido más fuerte que la afirmación. Es mi faceta demoníaca, podríamos decir. Y esa es la razón también por la que nunca he conseguido creer profundamente en cosa alguna. Me habría gustado mucho, pero no he podido.³⁵⁷

A lo largo de los tiempos, el hombre se ha esforzado en creer, ha ido pasando de Dios en Dios, de ilusión en ilusión. Una fuerza oscura le ha empujado a ello. Si esa fuerza nos abandona, nos derrumbamos, caemos en la postración, la desesperación y el enfrentamiento con lo que queda de nosotros mismos. La epistemología propone la evidencia como criterio de verdad. La evidencia es la asimilación del objeto real poseído por el sujeto cognoscente. Una vez que la evidencia es asumida por la conciencia, el espíritu queda iluminado y satisfecho por la asimilación de un conocimiento que ha perdido su opacidad y se ha vuelto transparente. La fe abre el

356 *Ibid.*, p. 174.

357 *Ibid.*, p. 185.

horizonte hacia una nueva forma de evidencia, una evidencia que no se halla en la inmediatez de lo percibido por el hombre; una verdad evidente en sí misma, cuyo objeto (Dios) no es aprehendido por las capacidades gnoseológicas del sujeto. El aprehendimiento cognoscitivo del objeto tiene lugar mediante un proceso noético, de carácter místico, en el que queda implicado el hombre en su integridad, comprometido, por medio de la ascesis, en una experiencia totalizante y amorosa. El conocimiento de Dios es una experiencia propia del hombre íntegro y comprometido con las ilusiones de la fe. Se trata de una conciencia o conocimiento renovado del hombre en su propia mismidad que define su ser como apertura al encuentro de la divinidad. La fe tiene el efecto de dar una nueva vida caracterizada por un nuevo sabor, el sabor de la eternidad en la condición ontológica mortal del hombre. La problematicidad de la fe es que el objeto exige su exclusividad hasta el punto de olvidarlo todo por medio de la ascesis en aras de un hipotético gozo experiencial. La fe se caracteriza por un empobrecimiento ontológico del sujeto consciente con el objetivo de alcanzar un enriquecimiento cognoscitivo. Así se nos dice desde la teología: «El proceso noético en su dimensión activa es el esfuerzo experiencial del hombre de empobrecerse en orden a dejarse enriquecer pasiva y amorosamente en la noche oscura.»³⁵⁸. A través de un empobrecimiento ascético, la experiencia mística busca un enriquecimiento pasivo en un estado de aislamiento monádico en unión con la deidad.

Ahora bien, desde la óptica de la modernidad no podemos dejar de formular la siguiente cuestión: ¿podemos creer después de Freud? A pesar del psicoanálisis, ¿es aún posible el fenómeno de la fe? Toda la teoría psicoanalítica supone un proceso de descentramiento del sujeto respecto a sí mismo, un terrible desengaño que conduce desde la nostalgia por un paraíso perdido hasta la realidad de un desamparo en el mundo. El desgarramiento interior provocado por el psicoanálisis al desvelar lo que se esconde tras la fe, esto es, el grito angustiado que busca desesperadamente la salvación de la indigente, fragmentaria y efímera condición del hombre, hace del sujeto un hijo de la tierra que se sabe capaz de vivir como tal, sin las fantasías de la fe. El hombre ya no necesita a Dios desde lo más profundo de su ser. A partir de este momento, la nada y la

358 Ofilada Mina, M., *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, p. 335.

increencia se presentan tan reales como posibles. Una nada que, lejos de conducir al absurdo o al desaliento frente a la vida, brinda la posibilidad del encuentro con la propia mismidad y con el mundo. Un encuentro auténtico porque, como nos dice Carlos Domínguez, «ya no brota de la necesidad, sino desde un deseo que reconoce su carencia. Desde ella surge el otro, como hombre o como mujer; surgen los otros como compañeros de existencia; surge el mundo como un potencial de creación, de sentido y de proyecto a realizar»³⁵⁹. Con el psicoanálisis el creyente ha perdido la seguridad que tenía sobre la existencia real del objeto de su fe. Algo que escapa a toda verificación y experiencia inmediata y que además ahora es consciente de la puesta en juego de un deseo. La opción por la fe se transforma, por tanto, en un riesgo, pues ahora no puede dejar de ser, en cierto sentido, una fantasía. El hombre sabe que, en realidad, no puede entrar en contacto directo con Dios, sino con unas representaciones, símbolos, mitos y rituales que son producciones humanas. Ya los grandes místicos tuvieron la intuición fundamental de que la realidad de Dios no podía confundirse ni identificarse con las mediaciones humanas y que, al ir eliminando sucesivamente estas mediaciones, al final sólo quedaba el silencio absoluto, la noche oscura, la nada. Y es que, al final del camino del proceso noético, si ese proceso es auténtico, toda mediación va cayendo hasta llegar a un estado de soledad, tras haber mortificado la sensibilidad, en el que toda presencia está irremediabilmente ausente, conciencia de la nada absoluta.

Desde una óptica retrospectiva, teniendo en cuenta las declaraciones de Cioran en las *Conversaciones* y el vitalismo característico del pensamiento en esta etapa de su vida, nos desconcierta que estuviera seducido por la santidad. Nadie que ame el vitalismo quiere vivir como un santo; pues el santo, sin querer hace de su destino una misión; y del sufrimiento, un fin. Máxime cuando la santidad provoca un espanto mucho mayor cuando aparece en la juventud:

Entonces nos mortifica el pensar que nuestra vida va a cesar antes de morir, que va a cesar cuando estemos en el momento culminante de nuestra lucidez, cuando lo veamos todo tan claro que las propias tinieblas brillarán hasta cegarnos. Hay tanta

359 Domínguez Morano, C., *Creer después de Freud*, Editorial San Pablo, Madrid, 1992, p. 105.

renunciación en la santidad, que la juventud de un hombre, por atribulada que sea, no puede resignarse a vivir sin las placenteras sorpresas de la mediocridad.³⁶⁰

La seducción de la santidad, por muy atractiva que se presente, no elimina el miedo de llegar a ser santo. En un ser lleno de vida, de amor, de apego a la existencia, del que sólo puede salir fuego e impulsos vitales, una parálisis del curso de la vida y un estancamiento interior implican un estado de contrariedad y una honda impresión. La santidad es un estado en el que se sigue viviendo cuando la vida se ha retirado; como un muerto en vida, el santo goza del don de pasar de la alegría de sentir la vida a la tristeza de sentir cómo cesa. Se enfrenta al problema de caminar por los senderos de la existencia al margen de la vida, de cómo gozar de una existencia profunda e insulsa, pues el santo siente que la vida ya no tiene nada que perder en la muerte y la muerte en la vida.

Desde tiempos inmemoriales, la santidad ha sido considerada el valor supremo, el estado de excelencia más elevado que podía alcanzar un ser humano. La purificación de los actos de la vida en el amor y la compasión, la liberación del pecado y la humilde aceptación del sufrimiento, son expresiones de la santidad que siempre han seducido a los hombres. Sin embargo, la santidad siempre ha sido rechazada como una calamidad. Incluso los santos han sentido pena y nostalgia por el mundo que la santidad les robaba. Pues, «el hombre ama de forma más duradera y más persistente lo banal que lo sublime»³⁶¹. Pero, si es cierto que el hombre busca tan insistentemente la felicidad como tantas veces se ha dicho ¿por qué alguien ha de elegir la vía de la santidad, el camino del hundimiento o una existencia mortecina en la que ha eliminado todos los impulsos vitales? Sin duda, es necesaria la fe, para optar por la vía de la santidad. El santo, en su lucha victoriosa contra el tiempo, está fuera de la vida y más allá de todo, pero con amor. Vive la existencia en una única dimensión absoluta convirtiendo el sufrimiento en amor. A través de la santidad se llega a comprender lo que significa vivir en el dolor sin perderse en él. Como considera la santidad una recompensa, el santo transfigura el dolor

360 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 117. Cit. por la trad. castellana, pp. 15-16.

361 *Ibid.*, p. 197. Cit. por la trad. castellana, p. 134.

en gozo para purificar el sufrimiento: «Al hacer de su sufrimiento una vocación, han evitado la tragedia desde el principio, de manera que a los santos solamente puede llamárselos grandes y mediocres.»³⁶²

En el itinerario de la santidad, instalado fuera del tiempo, el santo sólo experimenta el progreso del sufrimiento. Al santo le resulta insuficiente la máxima de Lutero: *sola fide* (sólo por la fe) para alcanzar la salvación y la sustituye por otra: *solo dolore* (sólo por el dolor), pues sólo él conoce la cara positiva del dolor. Los demás sólo conocemos la cara negativa, la de los desgarros. *Solo dolore* es el camino de la salvación de los santos y el de la perdición del resto de los mortales. Gracias al dolor los santos alcanzan el reino de los cielos, mientras que los incapacitados para la santidad se destruyen, pues sólo los santos han conseguido transfigurar el sufrimiento y convertirlo en un gozo voluptuoso:

¡La santidad no ha resistido por lo que en ella hay de renunciación, sino por los voluptuosos goces que nosotros ni siquiera podemos sospechar! Los santos han debido de conocer momentos que podrían despertar la envidia del mayor devoto de los sentidos. El goce voluptuoso, un goce transfigurado y puro, es un elemento positivo de la santidad que la une directamente a un mundo trascendente. Así como los goces sensuales atan al hombre al más acá, de igual forma los goces sagrados lo ligan al más allá. A través de la voluptuosidad transfigurada, los santos viven en la inmediatez del otro mundo.³⁶³

Separados de la inmediatez de la vida y despreciando los goces densos y efímeros de la carne, la existencia de los santos transcurre ligada al más allá. Sin embargo, quienes no se dejan seducir por los goces del paraíso porque han descubierto el vacío divino que oculta su esencia, no han vencido la tragedia de la carne. Sometidos al imperio de los sentidos, «los desgarros de la carne son un doloroso consuelo al que no podemos renunciar. No podemos pagar tan caro las sorpresas celestiales»³⁶⁴. Pues la

362 *Ibid.*, p. 252. Cit. por la trad. castellana, p. 218.

363 *Ibid.*, p. 267. Cit. por la trad. castellana, p. 239.

364 *Ibid.*, p. 267. Cit. por la trad. castellana, p. 240.

santidad, pretendiendo superar el estado de la criatura, no hace más que merodear por solitarios desiertos, por los vacíos psíquicos de la conciencia. Así comienza la mística: «Entre la nada y Dios no hay ni siquiera un paso, pues Dios es la expresión positiva de la nada»³⁶⁵. La mística gravita alrededor de la pasión del éxtasis y del horror del vacío. Es preciso haberse familiarizado previamente con la vacuidad para elevarse hasta la desaparición total en una conciencia dilatada y privada de todas las imágenes: «No se ve ya nada fuera de la nada, y esa nada es todo. El éxtasis es una presencia total sin objeto, un vacío lleno»³⁶⁶, una inundación de ser en la ausencia absoluta. Pero en el fondo, no es más que una exacerbación del vacío, en una conciencia dilatada, una apariencia, un engaño por el que Cioran no está dispuesto a dejarse seducir. De esta manera rechazó nuestro filósofo la tentación de la santidad.

3.5. La tentación de la renuncia

Cuenta Cioran en sus *Conversaciones* que nunca pudo hacer nada con su vida, que siempre permaneció en un exilio interior, alejado de la acción por no creer en el sentido de la existencia. Una máxima que no todos los mortales somos capaces de cumplir, porque, aunque no creamos en el sentido de la existencia, nos resignamos a proyectar un sentido a nuestra vida para seguir existiendo. Nos engañamos con simulacros de sentido para poder respirar: «No se puede vivir sin proyectar un sentido, pero la gente que actúa cree implícitamente que lo que hace tiene un sentido. Si no, no se agitarían»³⁶⁷, nos dice nuestro filósofo. Si sacamos la conclusión práctica y radical del pensamiento cioraniano, la parálisis se apoderaría de nosotros al instante. La radicalidad de su pensamiento nos impediría movernos del lugar donde nos encontramos, no tendría el menor sentido levantarnos siquiera a por un vaso de agua para saciar nuestra sed. Incluso, en semejante tesitura, deberíamos dejar de respirar. Cioran es consciente de la contradicción que anida entre su pensamiento y sus actos. Es

365 Cioran, E. M., *Des larmes et des saints* en *Œuvres*, p. 304. Cit. por la trad. castellana, p. 55.

366 *Ibid.*, p. 306. Cit. por la trad. castellana, p. 60.

367 Cioran, E. M., *Conversaciones*, pág. 53.

consciente de que no puede vivir sin someterse al imperio de la acción. No obstante, desearía poder hacerlo, pero la condición ontológica del ser viviente se lo impide. Así lo expresa Cioran:

Mi existencia como ser vivo está en contradicción con mis ideas. Como estoy vivo, hago todo lo que hacen los que están vivos, pero no creo en lo que hago. La gente cree en lo que hace, porque, si no, no podría hacerlo. Yo no creo en lo que hago, pero, aun así, creo un poco en ello: ésa es más o menos mi posición. Pero toda la gente que he conocido en mi vida, toda la gente que hace algo, toda la gente que tiene un proyecto en el que cree, proyecta un sentido en él.³⁶⁸

Cioran, siendo consecuente con sus ideas, con la ley de la descomposición que gobierna el mundo, la lógica de lo peor o la maldición que conllevan los actos, no podía ser inmune a la tentación de la renuncia. La renuncia de los actos y el desapego de las cosas del mundo significan un acto de rebeldía contra el imperio del flujo vital de la existencia. Desde la perspectiva de una filosofía de la renuncia y el desapego, el único acto legítimo contra la irracionalidad de la vida es el de la expresión de una voluntad férrea contra el imperio de los deseos. El acto supremo de la voluntad contra sí misma, una autonegación de la voluntad que nos trae a la memoria la voluntad de morir de Schopenhauer, pero una voluntad que, lejos de buscar el cese inmediato, violento y autodestructivo de la vida, lo que busca es el camino hacia una vida de sosiego liberada del dolor causado por el despliegue libre de la voluntad, pues el dolor se intensifica y expande cuando la voluntad campea libremente sin ningún tipo de restricciones. Un camino lento de luchas internas donde la meta suprema no es la aniquilación biológica del ser, sino la negación absoluta del querer de la voluntad que causa el fenómeno del sufrimiento en la vida. En realidad, desde la perspectiva de la filosofía de la voluntad de Schopenhauer que adopta nuestro filósofo, la ética de la renuncia es un acto de afirmación de la vida y de negación del sufrimiento irracional de la existencia. El imperio de los actos derivados de la voluntad, piensa Cioran, es el causante de las mayores desgracias que padece el hombre, pues toda acción se vuelve contra él.

368 *Ibid.*, p. 53.

No hay obra que no se vuelva contra su autor: el poema aplastará al poeta, el sistema al filósofo, el acontecimiento al hombre de acción. Se destruye cualquiera que, respondiendo a su vocación y cumpliéndola, se agita en el interior de la historia; sólo se salva quien sacrifica dones y talentos para que, liberado de su condición de hombre, pueda reposarse en el ser [...]. Siempre se perece por el yo que se asume; llevar un nombre es reivindicar un modo exacto de hundimiento.³⁶⁹

La renuncia busca la liberación de la acción, de la agitación del hombre en el tiempo, de la sumisión a un yo que, atrapado en sus determinaciones, es una fuente ingente de sufrimientos. Sin embargo, el desapego, la pasividad y la renuncia, actitudes prácticas de las filosofías orientales, violentan nuestras acomodaticias costumbres occidentales. No renunciamos, pero queremos renunciar. La renuncia es un fenómeno eminentemente dramático, pues no podemos hablar de renuncia sin experimentar un mínimo grado de mortificación y el atormentado sentimiento de tristeza que nos invade. Para vivir integralmente una vida de renuncia de los deseos de la voluntad y de desapego de los actos de la vida, este fenómeno, en el que la vida es salvada, afirmada y actualizada en cada una de las negaciones de la voluntad, necesita un proceso de íntima elaboración del que sólo ciertos hombres son capaces. Así los héroes y los santos han llegado a mostrar una capacidad exuberante para la renuncia, una pasión desmesurada por la negación, pues sólo se consuma la negación con la firmeza de una misión, y esta misión ha de ser la transfiguración de la vida y la conquista de lo absoluto:

Nos sacrificamos para transfigurar la vida; renunciamos para afirmarnos; en el postrer desprendimiento, nuestro entusiasmo abraza al mundo. De ahí que la liberación permanezca en nuestra conciencia como un simple problema. Porque la liberación se hace realidad sólo para aquellos que siguen una única dirección en lo absoluto.³⁷⁰

369 Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, p. 821. Cit. por la trad. castellana, p. 9.

370 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 151. Cit. por la trad. castellana, p. 66.

Desprenderse de todo y convertir la renuncia en una cuestión metafísica, esa es la dirección que ha de tomar el desapego. Olvidar la historia y el tiempo, caer del tiempo; tomar conciencia de que con la renuncia no se consume una existencia particular, sino toda la existencia. Hacer de la renuncia un elemento de positividad, que no sea una pérdida sino una ganancia fecunda. Una forma de amor abierta hacia la vida, una renuncia transfigurada por un vitalismo desesperado. Lo importante es estar presente en sí mismo, presente y al margen del flujo irracional de la vida, hacer que toda palpitación de la voluntad sea anulada en la interioridad del sujeto. Ninguna síntesis orgánica de nivel elevado e ímpetu incontrolado, ningún problema, ningún pensamiento, ninguna obsesión, ninguna experiencia ha de dar expresión al libre flujo de la voluntad. La obsesión de la renuncia y la preocupación constante por la liberación del dolor son los elementos constitutivos de un aborrecimiento de los actos de la vida y la cultura, y un sentimiento de fecunda ganancia. Sentir a cada momento la percepción dolorosa del destino humano en el mundo, tener la sensación persistente del carácter particular de nuestra existencia en cuanto seres fragmentarios, sabiéndonos solos y abandonados, sentirnos incapaces de soportar ya nuestra condición efímera, exasperados por la continua conciencia de la tragedia de ser hombres, son los sentimientos que nos impulsan hacia los senderos de la renuncia. Cuando sentimos todos nuestros gestos, todo lo arbitrario, todas las sorpresas agradables o dolorosas, todo lo que nos individualiza en la existencia e intensifica el fenómeno de la individuación, como expresiones fatales de nuestra condición humana, sólo entonces la renuncia se nos presenta como una ganancia:

Una vez rotos los lazos con el mundo, tengamos el suficiente amor como para, desde nuestro distanciamiento, poder abarcarlo todo; situémonos infinitamente lejos de todo e infinitamente cerca de todo; englobémoslo todo con una visión de éxtasis. De esta manera la renuncia significará una ganancia. En ella nuestra alma se abrirá a todo, porque lo habrá perdido todo. Un amor total e infinito no es posible sin distanciamiento. Sólo el amor que se realiza individualmente, el único amor inmediato, prescinde de ese distanciamiento.³⁷¹

371 *Ibid.*, p. 152. Cit. por la trad. castellana, p. 67.

El amor universal, por tanto, sólo es posible a través de una gran renuncia, pues sólo podemos tenerlo todo cuando ya no tenemos nada. Sin embargo, nosotros, los no-héroes y los no-santos, permaneciendo demasiado imbuidos en la producción de los actos y en la elaboración temporal, somos incapaces de la sumisión contemplativa. Nuestra cultura occidental nos ha hecho refractarios a las prácticas de las sabidurías orientales. La liberación debe proceder de nosotros mismos, de un cambio en nuestro interior, no de un sistema filosófico ni de una doctrina oriental. Una transfiguración de nuestra condición humana que sea capaz de reconquistar la vida y gozar de ella después de haberla abolido. Una vida emancipada de los actos implica una dilatación de la conciencia que aspira a lo universal, a una evocación de la eternidad con la dilatación de los instantes y la suspensión de la temporalidad. Pues actuar es aferrarse y limitar la conciencia a las propiedades concretas de la acción, de una porción limitada del ser y un fragmento de la realidad, en detrimento de la totalidad. Por tanto, «el grado de nuestra liberación se mide por la cantidad de empresas de las que nos hemos emancipado, tanto como por nuestra capacidad de convertir todo objeto en un no-objeto»³⁷².

Así, pues, nuestro filósofo aplica la ley de la descomposición a la actividad humana en busca de una pretendida liberación. Ajetreados por la actividad somos incapaces de aprehender las cosas en sí mismas. Nuestra agitación las deforma y las desfigura convirtiéndose el yo en un artesano de ficciones. Arrastrados por el torbellino de los actos generamos universos ilusorios a los que nos encadenamos en la medida de nuestro entusiasmo y trepidación. Cioran, influenciado por el budismo, piensa que la liberación se podría alcanzar si nos desembarazamos de las ataduras de la sensación, si no reaccionamos frente a los estímulos del mundo por medio de los sentidos, y si practicamos la vía del desapego. Anulando los lazos de la sensación, del placer y del dolor, de la alegría y de la tristeza: «Sólo se libera el espíritu que, puro de todo contubernio con seres u objetos, se ejerce en su vacuidad.»³⁷³

372 *Ibid.*, p. 825. Cit. por la trad. castellana, p. 14.

373 *Idem.*

Ahora bien, ¿cómo se puede alcanzar un alma indiferente y desligada de la acción derivada de los deseos de la voluntad?, ¿cómo se puede conquistar la liberación de un espíritu que se encuentra enfangado en la dinámica del mundo fenoménico?, ¿cómo se puede conseguir la aniquilación de los deseos si la voluntad es un elemento estructural de nuestra condición existencial? Saber que la mayoría de las acciones se deben a nuestra condición humana, que si tuviéramos cualquier otra forma de existencia no las realizaríamos, es sublevarnos de tal modo contra nuestra condición que querríamos ser cualquier cosa salvo hombres. Querer no ser hombres supone llevar a la actualidad del instante esa condición particular a la que ya no podemos adaptarnos, de la que ya no podemos participar. Sin embargo, somos rebeldes por naturaleza, y nuestra rebeldía nos impide claudicar. Aunque dispongamos de la clarividencia necesaria para exiliar a los actos de nuestra existencia, estamos demasiado contaminados por sus supersticiones para creer que nuestras ideas no deban realizarse. Intentar implantar la Unidad en el mundo a través de la pasividad para derrocar la multiplicidad engañosa de la realidad es ir contra nuestra naturaleza rebelde:

El ritmo mismo de nuestra vida está fundado sobre la honorabilidad de la rebelión. Como nos repugna admitir la identidad universal, ponemos la individuación, la heterogeneidad, como un fenómeno primordial. Pues bien, rebelarse es postular esa heterogeneidad, es concebirla de algún modo como anterior origen de los seres y de los objetos.³⁷⁴

Todo acto, producto de nuestra condición rebelde, afirma y refuerza la pluralidad y, a la vez, otorga realidad y autonomía al sujeto. Con la instauración de la superstición del yo por parte de la filosofía moderna, desde Descartes hasta nuestros contemporáneos, el sujeto ha consolidado una actitud de ruptura con la quietud de la unidad originaria. El problema deviene candente sólo desde el momento en que, incluso constatando todo esto, vivimos, nos supeditamos al flujo irracional de la vida y sin tener objeción alguna contra la renuncia no renunciemos, y llevamos la suficiente locura para que la absurdidad de vivir no nos haga enloquecer por entero. Debemos tener el coraje

374 *Ibid.*, p. 828. Cit. por la trad. castellana, pp. 17-18.

de aceptar la absurdidad dolorosa de vivir y alegrarnos de la admirable y mortificante revelación de la irracionalidad inmanente de la existencia. Quien no haya tenido la obsesión de la irracionalidad de la vida jamás comprenderá que en ella la irracionalidad es inmanente y esencial, y que todas las manifestaciones vitales revelan una productividad oscura, no accesibles a los esquemas y simplificaciones lógicas, que crea formas sin finalidad por una suerte de impulso inconsciente y azaroso. Para Cioran, esta ruptura significa atenuar nuestra soledad y nuestros desgarramientos, una alteración de nuestros intereses y nuestra vocación originaria:

Quien se ataree en atenuar nuestra soledad o nuestros desgarramientos va contra nuestros intereses y nuestra vocación. Medimos el valor del individuo por la suma de sus desacuerdos con las cosas, por su incapacidad para ser indiferente, por su negativa a tender hacia el objeto.³⁷⁵

En la medida en que poseemos una voluntad firme, nos apegamos a ella. El acto se convierte en un imperativo, una necesidad orgánica que da forma al proceso de individuación que caracteriza al universo de la diversidad e inserta en el mundo las huellas del yo, expresión de nuestra voluntad individual. Contrariamente al pensamiento de Plotino, la Unidad nos asfixia. De hecho, respiramos en lo múltiple a través de la satisfacción de los deseos de la voluntad. «Existir es condescender con la sensación, o sea con la afirmación de uno mismo [...]. Mientras más pretendemos apartarnos de nuestro yo, más nos hundimos en él»³⁷⁶. De nada sirve anular la voluntad, todos los pasos que damos para arruinarla sólo consiguen fortalecerla, aumentando su solidez y vigor. El yo se vigoriza con la acción de tal manera que ya no podemos prescindir de los actos. Nos convertimos en esclavos de sus apariencias, en fanteches engañados, afiliados a lo múltiple, al mundo de las apariencias: «Actuar es delinquir contra el absoluto»³⁷⁷. Nos encontramos sometidos al imperio de la acción, su soberanía procede

375 *Ibid.*, pp. 828-829. Cit. por la trad. castellana, p. 18.

376 Cioran, E. M., *Histoire et Utopie* en *Œuvres*, p. 1022. Cit. por la trad. castellana, p. 94.

377 *Ibid.*, p. 1022. Cit. por la trad. castellana, p. 95.

de nuestros vicios, de nuestra condición ontológica de seres caídos. Gracias a ellos nos apegamos a las cosas. Inseparables de nuestra naturaleza vencen a nuestras virtudes: «Querer boicotear a los vicios es conspirar contra uno mismo, es soltar las armas en pleno combate, es desacreditarse a los ojos del prójimo o quedarse siempre vacío.»³⁷⁸

Por tanto, piensa nuestro filósofo, estamos incapacitados para la renuncia y el desapego. El imperio de los actos se desenvuelve en una continua actualidad del ser de una manera fecunda y productiva. Vivimos los momentos con exasperante tensión, en la locura de la realización, desbordados por la intensidad de sus contenidos, perfectamente asimilados en la existencia, en la que la transitoriedad y la sucesión temporal de los instantes ya nada significan. Ya sólo importa la conciencia subjetiva, el sentimiento de presencia total y la sensación de psíquica invasión, cuya dilatación interior confiere la grata ilusión de la eternidad. No obstante, quienes han renunciado al mundo, convencidos de haber alcanzado la salvación, también se han visto ilusionados por el sentimiento de acceder a una eternidad subjetiva. Quizás, ambos hayan podido, si no huir del dolor, la vejez y la muerte, sí, al menos, minimizar el sentimiento doloroso derivado del flujo irracional de la vida.

Es una locura apegarse a los seres y a las cosas, pero mayor aún lo es que uno pueda desentenderse de ellos. Haber querido renunciar a toda costa y no ser más que un candidato permanente a la renuncia.³⁷⁹

Por tanto, vistas así las cosas, no hay salvación en la rebeldía ni en la renuncia, pues la acción es la fuente de nuestros sufrimientos y la renuncia, por su parte, violenta a nuestra naturaleza: «Es un drama eminentemente moderno el hecho de sólo poder renunciar mediante el suicidio»³⁸⁰, afirma Cioran. Con este aforismo, eminentemente dramático, damos paso al epígrafe siguiente donde se establece una reflexión sobre la

378 *Ibid.*, pp. 1022-1023. Cit. por la trad. castellana, p. 95.

379 Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, pp. 1500-1501. Cit. por la trad. castellana, p. 190.

380 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 75. Cit. por la trad. castellana, p. 141.

tentación del suicidio; tentación a la que, obviamente, se verá enfrentado el pensamiento cioraniano.

3.6. La tentación del suicidio

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía.³⁸¹

El suicidio, acto supremo de la vida, exponente absoluto de la renuncia, es la tentación por excelencia que acecha a quienes tienen una concepción sombría de la vida y han vivido siempre desgarrados interiormente. Cioran siempre fue uno de ellos, incapaz de encontrar una salida fuera de sí mismo, su desgarramiento interior introdujo una gran tensión contraria a su visión vitalista de la existencia. Así lo ha relatado en sus *Conversaciones*:

Aunque tengo una concepción sombría de la vida, siempre he tenido una gran pasión por la existencia, una pasión tan grande, que se ha invertido en una negación de la vida, porque no tenía los medios para satisfacer mi apetito de vida. Así que, no soy un hombre decepcionado, sino un hombre interiormente abatido por demasiados esfuerzos. La pasividad era para mí un ideal inaccesible. Me han preguntado por qué no opto por el suicidio, pero, para mí, el suicidio no es algo negativo. Al contrario. La idea de que existe el suicidio me ha permitido soportar la vida y sentirme libre. No he vivido como un esclavo, sino como un hombre libre.³⁸²

En esta conversación, Cioran afirma que su gran pasión por la existencia se ha invertido en una negación de la vida. La concepción cioraniana del suicidio siempre fue fiel al pensamiento de Schopenhauer. Cioran piensa que el suicidio, lejos de ser una

381 Camus, A., *El mito de Sísifo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1953, p.13.

382 Cioran, E. M., *Conversaciones*, pp. 27-28.

negación de la voluntad, es un fenómeno que responde a la más firme afirmación de la voluntad. En realidad, el suicida quiere la vida, pero está descontento con las condiciones en las que ésta se desarrolla; por eso, con el suicidio no se renuncia a la voluntad de vivir sino a los aspectos dolorosos de una vida concreta que no es capaz de satisfacer al suicida. Desde esta perspectiva, el suicida es un vitalista fracasado que se ve a sí mismo impotente para satisfacer su apetito de vida y haciendo uso de la libertad decide ejecutar su último acto. También nos dice Cioran que la idea del suicidio le ha permitido soportar la vida y sentirse libre. Ahí está la clave, el aspecto positivo de la idea del suicidio, el acto de libertad que su decisión conlleva. Puesto que es una decisión libre, el pensamiento del suicidio ayuda a vivir, pues, para quienes tienen una visión pesimista de la vida, ésta sólo es soportable con la idea de que pueda abandonarse cuando uno quiera. Al depender de nuestra voluntad, ese pensamiento se transforma en un elemento revitalizador, un elemento de triunfo y de afirmación de la vida: «La idea de que podemos triunfar sobre la vida, de que la tenemos en nuestras manos, de que podemos abandonar el espectáculo cuando queramos, es una idea exaltante.»³⁸³

Pero, no obstante, en el fondo, no es necesario llevar a cabo el acto del suicidio. Sólo necesitamos saber que es una solución que está a nuestro alcance, pues, la simple idea de tener a mano la solución a una existencia aciaga, te permite soportarlo todo. La libertad, la idea de que somos dueños de nosotros mismos, es una de las mayores ventajas que se le han otorgado al hombre. Sin embargo, Cioran no aboga por el suicidio, sino por la utilidad de esa idea, por su función terapéutica: «Vivo únicamente porque puedo morir cuando quiera: sin la idea del suicidio, hace tiempo que me hubiera matado»³⁸⁴, aforismo sublime de los *Silogismos de la amargura*. Nuestro filósofo propone una rehabilitación de la idea del suicidio, de ese pensamiento que el cristianismo ha maldecido durante dos mil años y que ahora Cioran nos lo presenta como un elemento auxiliar, como una de las grandes ideas de las que dispone el hombre para su liberación. La idea del suicidio es liberadora, tranquiliza pensar que uno puede

383 *Ibid.* pp. 73-74.

384 Cioran, E. M., *Sylogismes de l'amertume en Œuvres*, p. 775. Cit. por la trad. castellana, p. 71.

matarse cuando tiene necesidad de ello. Gracias a esta idea Cioran pudo sobrevivir hasta los ochenta y cuatro años. Así lo dejó expresado en *El aciago demiurgo*:

Cuanto más al margen de los instantes estoy, más me reincorpora a la existencia la perspectiva de abstraerme para siempre de ellos, me pone a la misma altura que los vivos, me confiere una especie de honorabilidad. Esta perspectiva, de la que no puedo prescindir, me ha sacado de todos mis sentimientos, me ha permitido sobre todo atravesar esas épocas en las que no tenía ningún agravio contra nadie, en las que estaba colmado. Sin su socorro, sin la esperanza que dispensa, el paraíso me parecería el peor de los suplicios. ¡Cuántas veces no me habré dicho que, sin la idea del suicidio, se mataría uno de inmediato!³⁸⁵

Nunca existe una voluntad o una decisión racional de matarse, sino una tentación impulsiva del suicidio. De hecho, hay tantas razones de suprimirse como razones de continuar existiendo, la diferencia está en que las primeras son impulsivas, inciertas e irreflexivas, producto de experiencias de tensiones extremas, mientras que las segundas poseen mayor peso, antigüedad y solidez. Cuando se sienten ganas de liquidarse, si no son muy intensas, se siente uno llevado a buscar una explicación mediante la razón, una reflexión sobre sus causas y ahí es cuando desaparece el impulso destructor. Es más fácil cumplir el suicidio por irreflexión que el suicidio meditado, pues por irreflexión el espíritu se ve «cegado y sacudido por la revelación de una salida definitiva, que no había considerado antes».³⁸⁶ El suicidio es una predisposición patológica hacia la muerte cuyas causas íntimas predestinan al suicida. El predestinado al suicidio está abocado a él antes del desgarrar, antes de toda decepción, antes de toda experiencia negativa. Muy pocos hombres se suicidan por causas exteriores, por una reflexión metafísica sobre la inutilidad del mundo, el sinsentido de la vida o la redención de la existencia, sino a causa de un desequilibrio interno o una inapropiación orgánica para la vida. El hecho de no poder vivir ya procede de una terrible tragedia interior, de una imposibilidad de afirmarse y una pérdida integral de su ser:

385 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1206. Cit. por la trad. castellana, p. 64.

386 *Ibid.*, p. 1207. Cit. por la trad. castellana, p. 65.

Para llegar a la obsesión del suicidio hacen falta tantos tormentos, tantos suplicios, un desmoronamiento de las barreras interiores tan violento, que la vida no es tras ello más que una agitación siniestra, un vértigo, un torbellino trágico.³⁸⁷

El suicida detesta el sufrimiento de la vida. Cuando el dolor se torna intolerable y se vive como un absoluto se genera una necesidad imperiosa de sosiego y alivio. Como antítesis del dolor ilimitado sobreviene la avidez vital de la nada como manifestación pura e inmediata del padecimiento vivido. Una desesperación por dejarse caer en una nada subjetiva. Pero, nadie se mata, como tantas veces se ha cacareado, en un acceso de demencia; sino, más bien, en un acceso de «insoportable lucidez»³⁸⁸, en un paroxismo de clarividencia excesiva en el que ha fracasado el instinto de conservación. Cuando se ha comprendido que la existencia no es sagrada, que es un accidente que poco a poco se convierte en fatalidad, que da igual morir ahora o cuando sea, que no vale la pena padecer los sufrimientos de la existencia, entonces la tentación suicida se hace patente. Esperar la hora fatal de la muerte, dejar a la Naturaleza tomar la decisión del acontecimiento definitivo, hace del hombre un ser caído en la heteronomía, un ser alienado. Frente a la autonomía del suicidio, esperar la muerte desligada de la voluntad es resignarse a un desenlace que no es sentido como una liberación, sino como un sufrimiento más de la vida. Desconocer la hora, el modo y el decorado del acontecimiento supremo es una humillación que la muerte natural inflige a la condición humana. Así anota Cioran:

Se debería por decencia elegir uno mismo el momento de desaparecer. Es envilecedor extinguirse como se extingue uno; es intolerable verse expuesto a un fin sobre el que nada se puede, que te acecha, te abate, te precipita en lo innombrable. Quizá llegue el momento en que la muerte natural esté totalmente desacreditada, en el que se

387 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, pp. 55-56. Cit. por la trad. castellana, p. 96.

388 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1208. Cit. por la trad. castellana, p. 66.

enriquecerán los catecismos con una fórmula nueva: “Dispéñanos, Señor, el favor y la fuerza de acabar, la gracia de borrarlos del tiempo”.³⁸⁹

No obstante, tendemos a pensar que desentendernos de la responsabilidad de llevar a cabo el acto supremo de la renuncia y aceptar con resignación la muerte natural es nuestra elección. De ser cierto, en tal caso, es inevitable plantearnos la siguiente cuestión: ¿sería un acto legítimo de autonomía la decisión de continuar existiendo si ésta fuera el resultado de una reflexión libre y meditada?, ¿no estaría condicionada por el miedo a la muerte? Es evidente, que la realización del suicidio meditado y decidido libremente podría constituir un acto de autonomía, pero ¿hasta qué punto podemos estar seguros de que es suficientemente meditado?, pues no es conveniente «poner fin a tus días sin haberte demostrado hasta dónde puedes llegar, en qué medida puedes realizarte»³⁹⁰ y en qué medida el dolor de la vida te impide ya vivir. Ante a esta tesitura, toda argumentación lógica de apología del suicidio, al estilo del “veredicto” concebido por Dostoievski³⁹¹, resultaría banal frente a la inseguridad del valor de verdad subjetivo de

389 *Ibid.*, p. 1205. Cit. por la trad. castellana, p. 63.

390 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 392. Cit. por la trad. castellana, p. 105.

391 En octubre de 1876, Dostoievski redacta el artículo *Veredicto*, en el que plantea una formulación lógica de apología del suicidio en los siguientes términos:

Ergo: Como a mis demandas de dicha la Naturaleza sólo me responde, mediante mi razón, que no puedo ser feliz sino en la armonía del Cosmos, y yo esta armonía no la entiendo, ni hay nadie que pueda entenderla nunca [...].

Como la Naturaleza no sólo me niega el derecho a pedirle cuentas, sino que sencillamente se niega a contestarme [...], y no porque no quiera contestarme, sino porque no puede [...]

Estando convencido de que la Naturaleza ha delegado en mí para responder a mis preguntas (inconscientemente) y a mis preguntas responde por conducto de mi razón (pues digo todo esto me lo digo yo solo) [...].

Teniendo, finalmente, en tal estado de cosas, que hacer yo mismo de demandado y demandante, de juez y parte, y encontrando esa farsa de la Naturaleza tan estúpida y dura de aguantar y hasta tan vejatoria [...].

En mi indiscutible calidad de demandado y demandante, de juez y parte, condeno a esa Naturaleza, que de modo tan desconsiderado e insolente me ha creado para el dolor [...], y fallo que debe perecer conmigo [...]. Y no pudiendo yo aniquilar a la Naturaleza, me aniquilo a mí mismo por la sencilla razón de que me carga padecer esa tiranía, de la que nadie es culpable.

Dostoievski, F., “Veredicto”, *Diario de un escritor en Obras completas (IV)*, Editorial Aguilar, Madrid, 1950, p. 498 y ss.

las premisas con las que opera. Nunca se está seguro del acto supremo de la renuncia antes de haber alcanzado una madurez efectiva; incluso una vez alcanzada, se banaliza el dolor irracional de la vida por la adicción que experimentamos hacia ella. De manera paradójica, el apego a la vida suele ser más fuerte que todas las miserias del mundo, y aunque se juzgue que la vida no vale la pena ser vivida, son pocos los hombres que, en resumidas cuentas, obran según esta premisa. Esto es debido a que el deseo de querer la vida responde a la fuerte necesidad de querer quererla. Lo cual explica la dificultad que existe para deshacerse de ella:

Los suicidios son horribles por el hecho de que no se llevan a cabo a su debido tiempo, porque tronchan un destino en lugar de coronarlo. Un final tiene que cultivarse como si fuera un huerto. Para los antiguos el suicidio era una pedagogía; el fin brotaba y florecía en ellos. Y cuando se extinguían por su propia voluntad, la muerte era un final sin crepúsculo.³⁹²

Nosotros, los modernos, carecemos de la sabia pedagogía de los antiguos. No morimos como deberíamos morir, nos extinguimos por obra del azar, carecemos de una estética del fin y nuestra muerte se presenta coronada por un crepúsculo sombrío. Nuestra cultura, producto de una conspiración milenaria contra el suicidio, ha provocado una desvinculación interior hacia el suicidio meditado de la Antigüedad, el «suicidio como horror al fracaso, al embrutecimiento y a la vejez, frente al suicidio como homenaje a la fuerza, a la belleza y al heroísmo»³⁹³. La sabiduría antigua veneraba el suicidio, como el mayor favor que había recibido el hombre, y compadecía a la Divinidad, desconocedora de tentación y privilegio semejantes. Los dioses, condenados a vivir eternamente, envidiaban la finitud de los hombres:

¡Apiadarse del Ser supremo porque no puede suicidarse! Idea incomparable, idea prodigiosa, que por sí sola probaría la superioridad de los paganos sobre sus furibundos sucesores. Quien habla de sabiduría no habla jamás de sabiduría cristiana,

392 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 392. Cit. por la trad. castellana, p. 106.

393 *Idem.*

la cual nunca ha existido ni existirá. Dos mil años inútiles. Toda una religión condenada antes de nacer.³⁹⁴

A partir de un determinado momento, cuando se ha finiquitado el tiempo de la autorrealización y comienza el declinar de la vida, durar significa disminuirse. A partir de ese momento, la existencia es pérdida de ser, minoración ontológica dirigida hacia la muerte. Ante la falta de seguridad de haber coronado esos momentos, puesto que podemos equivocarnos respecto a los síntomas, ¿qué podemos hacer?, ¿cómo saber si se ha iniciado nuestro derrumbamiento y declive? La respuesta carece de importancia, pues nadie sabe nunca cuando se muere a tiempo. En la vida nos deslizamos a la deriva, pues la inmanencia de la muerte nos empuja hacia ella y cuando nos damos cuenta de que ya no nos valemos por nosotros mismos y tomamos conciencia de que somos residuos desechables, «entonces ya es demasiado tarde para naufragar de propio grado»³⁹⁵. Sin embargo, nuestro filósofo, en una de las *Conversaciones* expone un síntoma de la mayor importancia que nos puede indicar el inicio del declinar. Cuenta Cioran:

Uno de mis amigos de juventud, armenio, que ha perdido a toda su familia, ahora está cansado de vivir. Es mayor que yo, tiene casi ochenta años, y me escribió en un momento de profunda depresión. Me pidió como una autorización para suicidarse. Le respondí: “Si aún puedes reír, no lo hagas, pero, si no puedes, entonces sí”. Son las últimas palabras que puedo decir si alguien me consulta. Mientras puedas reír, aunque tengas mil razones para desesperarte, debes continuar. Reír es la única excusa de la vida, ¡la gran excusa de la vida! Y debo decir que incluso en los momentos de profunda depresión he tenido fuerzas para reír. Esa es la ventaja de los hombres sobre los animales [...]. La risa es una victoria, la verdadera, la única, sobre la vida y la muerte.³⁹⁶

394 Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, p. 1477. Cit. por la trad. castellana, p. 144.

395 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1206. Cit. por la trad. castellana, p. 63.

396 Cioran, E. M., *Conversaciones*, pp. 107-119.

En definitiva, la capacidad de seguir riendo, incluso en los momentos de profunda depresión, fue el mayor acicate, junto con la escritura, que tuvo Cioran para continuar viviendo. Se puede vivir, toda una vida, día tras día en compañía de la idea del suicidio, de la escritura o de cualquier otro acicate vitalista, lo que no es posible es hacer apología del suicidio sin haber hecho, con anterioridad al desengaño, una apología de la vida:

Habiendo vivido día tras día en compañía del Suicidio, sería injusto e ingrato que lo denigrara ahora [nos dice Cioran en la vejez] ¿Existe algo más sano, más natural? Lo que no lo es, es el apetito rabioso de existir, tara grave, tara por excelencia, mi tara [...].³⁹⁷

3.7. La tentación de la gloria

La gloria humana no es otra cosa que un gran rumor de viento en los oídos. (Boecio)

La gloria es, sin duda, la tentación positiva más arraigada en el hombre. El deseo más secreto, el más oculto, el que inspira nuestros proyectos y todos nuestros actos, producto de un sentimiento lastimoso de soledad y de inseguridad, es el de ser reconocidos y alabados por quienes nos rodean. Deseosos de que se nos engañe, de recibir la aprobación a diestro y siniestro, con la única finalidad de fortalecer nuestro yo y hacernos un nombre. En una loca carrera nos esforzamos por superar a los demás, de eclipsar a nuestros semejantes, de afirmarnos de manera maquiavélica a expensas de los otros, de vencer en cualquier competición, a toda costa. Brillar y salir del anonimato es la tentación por excelencia que acecha al hombre:

Darse a valorar: ése era y sigue siendo su sueño. Resulta difícil de creer que sacrificara el Paraíso por el simple deseo de conocer el bien y el mal; en cambio, no cuesta

397 Cioran, E. M., *Aveux et anathemes* en *Œuvres*, p. 1667. Cit. por la trad. castellana, pp. 65-66.

imaginarlo arriesgándose a todo para ser alguien. Corrijamos el Génesis: si arruinó su felicidad original, no fue tanto por gusto de la ciencia cuanto por apetito de la gloria.³⁹⁸

Víctima de la seducción diabólica de la gloria, el hombre irrumpió en el tiempo, codició lo posible, postuló la superioridad cualitativa de lo inminente sobre lo mediato, imaginó que el porvenir era lo bastante fructífero como para volver superflua la eternidad y dio comienzo a la historia. El deseo de gloria, tormento permanente que agujonea el yo, estigma de la voluntad, es el mayor incentivo para la acción. Para su satisfacción, incitados por una voluntad de supremacía y desmesura, producimos de manera compulsiva, nos realizamos a expensas de nuestras energías, salimos de nosotros mismos. En el itinerario del universo de los actos, el espíritu proyecta y la voluntad ejecuta movida por una energía impura, por un principio oscuro, subterráneo, inmanente a la vida: por el impulso de las pasiones. Cuanto mayor es la intensidad de las pasiones que motivan la acción, mayor altura alcanza la obra creada. Si el creador «está dominado por la codicia, la envidia, la vanidad, no sólo no hay que reprochárselo, sino que, además, hay que alabarlo por ello: ¿qué sería sin ellas?»³⁹⁹. Casi nada, responde Cioran, quedaría relegado a un espíritu puro, una especie de ángel estéril incapaz de crear nada.

Las pasiones son el motor de la creación y el modulador del rendimiento del creador, nunca son manchas en su genio, pues toda obra surge de lo inmediato, del universo humano en el que nos movemos, de las capacidades intelectuales del espíritu. En consecuencia, si las pasiones son el motor de los actos, el deseo de gloria se transforma en un apetito, en el apetito de la gloria. Un apetito que hunde sus raíces en los sentidos y que responde a una degradante necesidad fisiológica. Para renunciar a él y vencerlo hay que meditar en nuestra inanidad, tomar conciencia de nuestra insignificancia hasta obtener un sentimiento vivo de ella. Si meditamos con insistencia sobre nuestra fragilidad, nuestra impermanencia y nuestra nada, el sentimiento de nuestra insignificancia nos hace poner en cuestión toda obra: ¿para qué crear algo?, ¿por

398 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, pp. 1113-1114. Cit. por la trad. castellana, p. 88.

399 *Ibid.*, p. 1114. Cit. por la trad. castellana, p. 90.

qué motivo nos agitamos con tanto frenesí?, ¿por qué nos interesa tanto la opinión que inspiramos a los demás?, ¿por qué buscamos con desesperación el elogio de quienes nos rodean? Sin duda, todo hombre con un mínimo de cordura, a excepción de los locos, no deja de ser indiferente al elogio o la censura. A diferencia del ángel, que no tiene que hacer nada para entrar en la gloria pues ella le es consustancial, el hombre se ve forcejeado a producir, pues en él, producir y existir se confunden, constituyen ambas entidades una necesidad esencial. No hay mayor peligro para la gloria que jugar al desapego pues ello representa un obstáculo para nuestra voluntad de realizarnos, de superar a los demás, de elevarnos a cimas enriquecedoras para producir una obra.

La tentación de la gloria, por tanto, suscita una reorganización de fuerzas dirigidas en sentido contrario a la que suscita la tentación de la renuncia. La tentación del amor, por su parte, contrariamente a la de la renuncia, al ser tan positiva como la de la gloria, dirige sus fuerzas a favor de ella, pues en el amor se da una relación permanente de sobreestima, alabanza y elogio entre los amantes. Amor y gloria, son dos aspectos positivos de la existencia, afirmativos de la vida, mientras que la renuncia se dirige hacia una negación de la misma. El deseo de gloria, como cualquier otro deseo, es indarraigable; cuando se debilita se produce una anulación de los instintos, la vida apenas importa ya, se desvalorizan nuestros valores y caemos en una profunda apatía. Nuestros deseos y nuestros sueños, entonces, dejan de ser nuestros.

Pero si el deseo y la aspiración a la gloria se nos presentan tan necesarios, sin duda, piensa Cioran, es porque ya prácticamente muy pocos creen en la inmortalidad. Anulada la inmortalidad por el pensamiento moderno, hemos sustituido una quimera por otra nueva. La sustitución de la inmortalidad por la gloria no podía mantener sosegada a la conciencia, irremediamente, originaría una incitación a su búsqueda febril:

Nadie puede prescindir de un simulacro de perennidad y menos aún vedarse su búsqueda por doquier, en cualquier forma de reputación, empezando por la literaria. En cuanto la muerte parece a cada cual un término absoluto, todo el mundo escribe.

Eso explica la idolatría del éxito y, por consiguiente, la servidumbre ante lo público, poder pernicioso y ciego, azote del siglo, versión inmunda de la Fatalidad.⁴⁰⁰

Sin embargo, con la eternidad en segunda fila, la gloria deja de tener sentido en un mundo en el que el tiempo lo marchita todo, incluso el éxito se desvanece con el cambio de época. El éxito es un camino de ilusiones que oscurece el proceso de análisis interior que termina creando, por encima de las realidades, un mundo ficticio de aspiraciones sin fundamento. Un proceso de autoilusión y autoengaño en el que las opiniones ajenas se interpretan de manera existencial. Por eso, los hombres de éxito, frenéticos buscadores de gloria, nunca tienen una justa perspectiva del orden de los valores; desvirtuados por el deseo de eclipsar a sus semejantes, ni conocen a los demás ni se conocen a sí mismos. De ahí, su entusiasmo ante todos los aspectos de la vida. El entusiasmo es la característica que define su superficialidad y, a la vez, el motor de la actividad frenética a la que se ven sometidos. Su acción no conoce límites, ni barreras su extravagancia emprendedora. Su falta de sentido de la realidad, su ignorancia del orden objetivo de las cosas, los lleva a vivir en un continuo estado de ilusión derivado de una pasión irracional por del deseo de gloria.

En un mundo donde nada permanece, en el que la fragilidad universal es una propiedad existencial de la vida con la que se ven afectados todos los entes, aún seguimos aferrándonos todos, hombres de éxito y fracasados, a las certidumbres de una celebridad precaria y nula. Sin embargo, si bien en épocas pretéritas, cuando el hombre era escaso pero valorado, podía tener cierto interés luchar por la gloria. Ahora, que el hombre se encuentra desvalorizado, aislado y perdido entre la masa humana, no tiene mucho sentido:

En un planeta invadido por la carne, ¿qué puede importarnos la estima de nadie, cuando la idea del prójimo ha quedado vacía de contenido alguno y no se puede amar a la masa humana ni en general ni en particular? Querer sólo distinguirse de entre ella es ya un síntoma de muerte espiritual. El horror a la gloria procede del horror a los

400 *Ibid.*, p. 1120. Cit. por la trad. castellana, p. 100.

hombres: como intercambiables que son, justifican con su número la aversión que abrigamos hacia ellos.⁴⁰¹

Los pequeños éxitos de la vida llevan al hombre a un estado artificial en el que la existencia es considerada como un placentero fluir, sin obstáculos ni sacrificios. Un estado de muerte espiritual por el que el hombre de éxito rechaza su realización interior, un alejamiento del fondo íntimo y originario que constituye la especificidad de su individualidad particular. Por el contrario, los pequeños fracasos desarrollan en el hombre fracasado la ambición de la realización interior y la autosuperación espiritual. Por eso, los pequeños fracasos son un medio, que pocos desean, de autoconocimiento y productividad. No obstante, todos nosotros, hombres de éxito y hombres fracasados, apegados a la vida y ejercitados en el desapego, aún sentimos nuestro deseo de gloria. Mientras persista el deseo, motivado por apetitos profundamente arraigados, sea de cualquier tipo, en la medida en que deseamos, deseamos implícitamente la gloria. Cuantas más deficiencias acumulamos, mayor atracción sentimos por la gloria, pues el vacío que hay en nosotros la requiere.

A medida que aspiramos a ella, forcejeamos con lo insoluble: queremos vencer al tiempo con los medios del tiempo, durar en lo efímero, llegar a lo indestructible a través de la Historia y –colmo del escarnio– que nos aplaudan aquellos precisamente a quienes detestamos. Nuestro infortunio estriba en no haber encontrado, para remediar la pérdida de la eternidad, sino esa engañifa, esa lamentable obsesión, de la que sólo podría liberarse quien se estableciera en el ser. Pero, ¿quién puede establecerse en él, cuando resulta que se es hombre precisamente porque no se puede aspirar a ello?⁴⁰²

Si la historia ha sido el resultado de la seducción diabólica de la gloria, Cioran propone, contra la historia, una retrogradación hasta los orígenes. Un regreso de quienes, desengañados y liberados de la tiranía de la opinión, rechazan el deseo de la gloria y dejan de pertenecer a una época. Para ellos, ya no habría nadie a quien superar,

401 *Idem.*

402 *Ibid.*, p. 1121. Cit. por la trad. castellana, p. 103.

nadie de quien recibir una alabanza, nada que crear. Ya no sería necesario extenuarse para ser alguien, incluso para ser:

Tras haber deseado que nuestro nombre quede grabado en torno al sol, caemos en el otro extremo y formulamos votos para que sea borrado de todas partes y desaparezca por siempre jamás. Si nuestra impaciencia por afirmarnos no había conocido límite alguno, la de borrarlos tampoco lo conocerá. Extremando hasta el heroísmo la voluntad de abdicación, empleamos nuestras energías en aumentar nuestra obscuridad, en destruir el menor rastro de nuestro paso, el menor recuerdo de nuestro hálito.⁴⁰³

A partir de ese momento, la única concesión que hacemos a los demás es la de defraudarlos, ya no deseamos brillar sino detenernos en el umbral de la conciencia y no penetrar en ella, eludir la luz y ser el último en todo. Nuestra misión, entonces, consiste en liquidar «lo logrado con la evolución para recuperar, mediante un salto atrás, el instante que precedió a la conmoción del porvenir»⁴⁰⁴. Puesto que la flecha del tiempo físico es unidireccional, la retrogradación es un itinerario hacia adelante, hacia el fin del tiempo, hacia lo que vendrá después de él, «cuando la saciedad de la sed de gloria acarree la de los apetitos y el hombre, libre del impulso que lo impelía hacia adelante, liberado de su aventura, vea abrirse ante él una era sin deseo»⁴⁰⁵. De esta manera Cioran presenta un itinerario de renuncia y desapego que recuerda la vía del no apego de las filosofías orientales cuyo fin primordial es la erradicación del sufrimiento a través de la muerte del deseo. Recuperar la inocencia primordial gracias a un saber nuevo, purificado de sus deficiencias originales, exento de perversidad, metamorfoseado en su esencia, es el objeto de la retrogradación. Una segunda inocencia en la que la nueva ciencia no implica ya una caída en el reino de la Serpiente. Una vez separada la ciencia de la caída, al desposeer de vanidad al acto de conocer, ningún placer demoníaco acompañaría al saber:

403 *Ibid.*, p. 1117. Cit. por la trad. castellana, p. 94.

404 *Ibid.*, p. 1117. Cit. por la trad. castellana, p. 95.

405 *Ibid.*, p. 1122. Cit. por la trad. castellana, p. 103.

Se trataría ni más ni menos que de rehacer el Conocimiento, es decir, edificar otra historia, una historia exenta de la antigua maldición y en la que gozáramos de la oportunidad de recuperar la marca divina que llevábamos antes de la ruptura con el resto de la Creación. No podemos vivir con la sensación de una falta total, ni con ese sello de infamia en cada una de nuestras empresas.⁴⁰⁶

Cioran presenta un itinerario en las antípodas de Hegel, el menos eclipsado de los modernos, con una concepción de la historia negativa, en la que impera la lógica de lo peor y la ley de la descomposición que todo lo corroe a medida que el hombre se agita y produce acontecimientos. Una historia que ha de ser invertida por el hombre nuevo, un hombre desengañado de las ilusiones del conocimiento y la acción, un hombre que tenga por meta y fin único la conquista de la libertad, la aniquilación del yo, la supresión de la identidad adquirida y el deseo de pasar completamente inadvertido:

Dejar de existir para todos, vivir como si nunca se hubiera vivido, desterrar el acontecimiento, no sacar ya partido de instante ni lugar alguno, ¡emanciparse para siempre! Ser libre es emanciparse de la búsqueda de un destino, es renunciar a ser tanto uno de los elegidos como uno de los réprobos; ser libre es ejercitarse en no ser nada.⁴⁰⁷

Cioran fundamenta la misión del desengañado en un giro radical hacia el naturalismo, en el que todo talento deja de ser adquirido y cultivado indebidamente a costa de la naturaleza, un regreso al estado originario de la naturaleza, del que hablaremos más adelante. Así nuestro filósofo alaba al desengañado: «Su ventaja sobre los otros estriba en haber comprendido que no puede uno realizarse impunemente, que se ha de pagar todo gesto que se suma al puro hecho de vivir»⁴⁰⁸. A partir de ahí, mediante una acumulación progresiva de desengañados se llegaría, a través de un

406 *Ibid.*, p. 1122. Cit. por la trad. castellana, pp. 104-105.

407 *Ibid.*, pp. 1117-1118. Cit. por la trad. castellana, pp. 95-96.

408 *Ibid.*, p. 1118. Cit. por la trad. castellana, p. 96.

desengaño colectivo, a un desengaño universal, momento culmen, capital para alcanzar el fin de la historia y el advenimiento del hombre nuevo y la era sin deseo. De manera paradójica, Cioran da la sensación de querer caer en una nueva ensoñación, la búsqueda de un estado utópico, un nuevo paraíso terrenal más allá de la historia.

CAPÍTULO 4. LA TRANSFIGURACIÓN DEL SUFRIMIENTO

4.1. El itinerario de la Liberación

Después de haber desarrollado la metafísica del dolor y analizado las tentaciones de la existencia a través del laberinto de los escritos asistemáticos de nuestro filósofo, en el presente capítulo vamos a otear el paisaje de la fatalidad que representan los escritos cioranianos para ver si es posible vislumbrar una solución afirmativa, al estilo de la música y el arte de Schopenhauer o el vitalismo de Simmel, al problema de la esencia dolorosa inmanente a la existencia humana, lo cual significa tratar de dilucidar acerca de si es posible la liberación del sufrimiento en el sujeto; o, de no serlo, ver en qué medida podemos mitigar el dolor con la adopción de otro tipo de filosofías de orden terapéutico como el epicureísmo, el budismo u otras filosofías con pretensiones redentoras, frente a filosofías pesimistas negadoras de la vida como ocurre con la filosofía de la redención de Mainländer. La dificultad que encontramos al analizar el mencionado paisaje es la ausencia de una estructura arquitectónica que pueda dotar de unidad sistemática a un entramado de ideas que pudieran formar, en todo caso, un ensamblaje similar al de los grandes relatos. Cioran es un autor que no puede soslayar cómo los ideales de la modernidad se han ido desmoronando con el surgimiento de la crisis de la razón moderna⁴⁰⁹; por consiguiente, el sistema no forma parte de su entramado intelectual, muy al contrario, su estilo es rapsódico y fluctuante, sus fragmentos y aforismos adoptan múltiples direcciones, ora rizomáticas, al más puro

409 Una crisis que, como dice Derrida, viene de lejos y es inherente a la propia hermenéutica: «Pero esta crisis en la que la razón está más loca que la locura –pues es sinsentido y olvido– y en que la locura es más racional que la razón, pues está más cerca de la fuente viva aunque silenciosa o murmuradora del sentido, esta crisis ha empezado ya desde siempre, y es interminable. Baste decir que si es clásica, no lo es quizás en el sentido de la *época clásica*, sino en el sentido de lo clásico esencial y eterno, aunque histórico en un sentido insólito». Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 88.

estilo deleuziano, ora caóticas en función del humor del momento y del estado fisiológico del cuerpo. Ninguna dirección en su pensamiento es desdeñable y ninguna goza de privilegios frente a las demás; todas, aunque diferentes y a menudo contrapuestas, son válidas, pues todas ellas forman parte de un legado intelectual siempre abierto a nuevas ojeadas hermenéuticas.

El sentido de toda filosofía de la liberación que se precie ha de partir de la ecuación existencia-sufrimiento, ecuación derivada de todas las experiencias del sujeto. El dolor anida en la existencia de tal manera que la intensidad de ésta es proporcional al sufrimiento, por consiguiente, existimos en tanto que sufrimos. Una merma de sufrimiento implica una merma de existencia, una minoración del ser y un avance de la muerte frente a la vida. Frente a esta tesitura, debemos preguntarnos si es deseable la liberación del sufrimiento a costa del triunfo de la nada sobre el ser:

La salvación acaba todo; y nos acaba. ¿Quién una vez salvado, osa llamarse aún vivo? No se vive realmente más que por la negativa a entregarse al sufrimiento y por una como tentación religiosa de irreligiosidad. La salvación no preocupa más que a los asesinos y a los santos, que han matado o superado la criatura; los demás se revuelcan –borrachos perdidos– en la imperfección [...].⁴¹⁰

No obstante, no sólo la liberación preocupa a quienes han superado a la criatura, como espeta Cioran, también se sienten atraídos quienes, conscientes de la condición dolorosa de la vida, en un acceso de lucidez, han despertado en su interior el sentimiento metafísico de la existencia. Inmersos en la dialéctica de la subjetividad, la liberación debe proceder de sí mismos, de una conversión interior. De nada sirven las teorías de la liberación que no emanan de nuestras profundidades. Aquellas teorías derivadas de una doctrina religiosa o de un sistema filosófico completamente acabado con pretensiones de convertir sus verdades en verdades últimas son incompatibles con nuestra naturaleza, nuestro carácter y nuestras inquietudes. Adoptar doctrinas orientales, en las que la idea y el acto se fusionan para formar una identidad de salvación y renuncia y, de esa manera, violentar la libertad de nuestro espíritu, es una solución que,

410 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 604. Cit. por la trad. castellana, p. 62.

irónicamente, la mayoría de las veces, en vez de liberar condenan a quienes la adoptan a una existencia anodina, sustentada por una sensibilidad mortificada.

Frente a este tipo de filosofías, Cioran elogia la filosofía del caído del tiempo, es decir, la filosofía del mendigo militante que ya no soporta la vida en sociedad y, en un acceso de lucidez, opta libremente por seguir un estilo de vida totalmente alejado de la acción, como alternativa a una vida sometida al tiempo, al agobio y a la trepidación, que no dejan de ser verdaderas cadenas impuestas por la modernidad. El mendigo militante, voluntario en la adopción rebelde de su condición contra las formas de la vida en sociedad, al menos, ni miente ni se miente. Su doctrina, radical y rebelde, la encarna él mismo; detesta el trabajo y se rebela contra él después de haberlo probado; como no desea poseer nada, cultiva su desprendimiento, condición de su libertad. Su pensamiento se identifica con su praxis y su praxis con su pensamiento. La ética de la renuncia que rige su inacción está a la altura de un ser que aspira a la eternidad. Está falto de todo, apenas necesita nada, adopta una actitud contemplativa frente a la sucesión de los instantes, pues su única meta es ser él mismo. Su experiencia de la eternidad consiste en vivir al día, alejado de la ilusión de la temporalidad. Para el mendigo militante, los otros están encerrados en la prisión del tiempo, mientras él deambula libremente entre simulacros de eternidad. «Su pereza, de una rara calidad, hace de él un auténtico “liberado”, perdido en un mundo de bobos y engañados»⁴¹¹. Al renunciar al imperio de la acción, el mendigo pone freno a la expansión de la conciencia pues, según la ley de la descomposición, ella actúa en contra del ser:

Actuar es aferrarse a las propiedades del ser en detrimento del ser, a una forma de realidad en perjuicio de la realidad. El grado de nuestra liberación se mide por la cantidad de empresas de las que nos hemos emancipado, tanto como por nuestra capacidad de convertir todo objeto en un no-objeto.⁴¹²

411 Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, p. 824. Cit. por la trad. castellana, p. 12.

412 *Ibid.*, p. 825. Cit. por la trad. castellana, pp. 13-14.

El sufrimiento hace cristalizar todo el contenido de nuestro ser en torno a él, imprime una directiva que emana de la estructura orgánica de ese ser. Esta organización de la vida interior no es posible sin una técnica de asimilación del dolor, sin un arte de soportar el padecimiento. Sin embargo, aprender a sufrir para soportar el flujo irracional de la vida es una técnica que nosotros, los modernos, aún estamos lejos de aprender. Aprender a sufrir, piensa Cioran, es el signo más elocuente de la presencia de un desarrollado sentido de la eternidad. En la Antigüedad, los hombres sabían sufrir y morir. Hoy carecemos de tan excelsa sabiduría. No porque los modernos suframos menos, sino porque hemos perdido el sentido de la realización interior del hombre como ser que mide su valor con la eternidad. El arte del sufrimiento parte de la concepción de que el dolor representa una vía de purificación, de ardor interior que eleva el espíritu a un plano superior con respecto a la vida. Un estado superior de sabiduría al que accedían los antiguos militantes de la filosofía estoica. El hombre moderno, normal y mediocre, apegado al mundo circundante, entregado a preocupaciones mezquinas, incapaz de comprender el dolor de la vida, ya no está a la altura requerida para beber del cáliz del sufrimiento. Ahora, el hombre moderno busca la redención a través de un proceso de liberación del sufrimiento. La huida es el método. De ahí, que Cioran insista en que para recobrar la libertad sea imprescindible adoptar una terapéutica del desapego alimentada por la experiencia del vacío:

Deponer el fardo de la sensación, no reaccionar ya al mundo por medio de los sentidos, romper nuestros lazos. Empero, toda sensación es lazo, el placer tanto como el dolor, la alegría como la tristeza. Sólo se libera el espíritu que, puro de todo contubernio con seres u objetos, se ejerce en su vacuidad.⁴¹³

Si la vida acarrea tristeza, desesperación y sufrimiento, un alma grande asume estos sentimientos como grados de su propia transfiguración en un proceso ascensional hacia un estado de pureza, un estado de desapego de la materia en el que fluye la vida de manera dulce e inmaterial. Se trata de realizar un proceso transformador del dolor en

413 *Ibid.*, p. 825. Cit. por la trad. castellana, p.14.

el que nuestra infelicidad pasa a ser un estado creador, altamente productivo y fecundo. Vivir la vida de manera profunda e intensa, más allá del límite; pues más allá de la esfera habitual de las experiencias vitales en la que los actos de la vida adquieren una gran profundidad, existe una zona en la que tiene lugar una especie de sucesión de transfiguraciones: «El sufrimiento se convierte en alegría; la alegría en sufrimiento; el entusiasmo, en desilusión y la desilusión en entusiasmo; la tristeza, en ardor y el ardor, en tristeza. La consistencia de los estados anímicos desaparece en esa sucesión de transfiguraciones»⁴¹⁴. Aquí Cioran aboga por un vitalismo radical, espiritual y no materialista, como terapéutica transfiguradora del sufrimiento infringido en el sujeto por los actos de la vida. Vivir la vida con gran intensidad, sobrevolar por encima de las cosas, trascender su materialidad y desapegarse de ellas, son las máximas de una ética de la transfiguración. Alcanzar el espacio de las transfiguraciones sólo resulta accesible durante el éxtasis de las propias vivencias y después de haber padecido mucho, ya que el dolor, acompañado del sentimiento interior de la muerte, confiere profundidad a los actos de la vida: «Sólo cuando seamos capaces de hacer saltar chispas de la obsesión de la muerte, también podremos entonces transfigurar la vida»⁴¹⁵. No importan las causas del sufrimiento, vengan de donde vengan, sufrimiento causado por el hombre, por la enfermedad, por una pérdida irreparable, por un dolor transitorio o por el dolor esencial de la existencia, da igual, lo importante es su utilidad para fecundar el interior del sujeto, para que los actos de la vida adquieran esplendor y profundidad, y eleven al hombre al espacio de las grandes transfiguraciones:

Que infinitos estremecimientos atraviesen nuestro ser y que el alma sea como un inmenso horno; que nuestros entusiasmos sean abrasadores y vibrantes los éxtasis; que todo entre en ebullición y que explotemos como un volcán y nos desbordemos como la lava.⁴¹⁶

414 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 155. Cit. por la trad. castellana, p. 72

415 *Ibid.*, p. 155. Cit. por la trad. castellana, p. 73.

416 *Ibid.*, p. 156. Cit. por la trad. castellana, p. 74.

Para nuestro filósofo, hay dos vías que pueden ser utilizadas para trascender el sufrimiento inherente a la existencia: una, integrando el dolor en nuestro organismo mediante un proceso de desextrañamiento e interiorización, es decir, un proceso de asimilación inmanente del dolor en nuestro cuerpo; esto significa considerar el sufrimiento como un acontecimiento normal y perfectamente natural, algo con lo que tenemos que lidiar a lo largo de nuestra existencia, pues, nos guste o no, forma parte de la esencia de la vida. La actitud a adoptar es la siguiente: si no puedes vencer a tu enemigo, hazte amigo de él, acoge el dolor en tu seno y hazle objeto de la transfiguración. Otra vía es intentar, por un esfuerzo interno, elevarnos por encima del nivel donde se mantiene el dolor en nuestro organismo y nuestra conciencia. La primera vía –la más fácil y por ello la más frecuente– tiene por objeto la asimilación del sufrimiento, la anulación de la conciencia del dolor, su pérdida de sustancia y, finalmente, el olvido:

Afirmo aquí, para todos aquellos que me sucederán un día, que no hay nada sobre este planeta en lo que yo pueda creer y que la única salvación posible es el olvido. Me gustaría poder olvidarlo todo, olvidarme a mí mismo y olvidar el mundo entero [...]. Debería canalizar la pasión caótica e informe que me habita para olvidarlo todo, para no ser ya nada, para liberarme del saber y de la conciencia. Si me obligasen a tener una esperanza, sólo podría ser la del olvido absoluto.⁴¹⁷

La segunda vía requiere un enardecimiento de la voluntad, algo inabordable para quien no haya experimentado una fuerte tensión interior y haya alcanzado las cimas de la desesperación. Por esta vía, para que el dolor y la enfermedad no extenúen a la conciencia, es necesario que, por medio de una infinita tensión, nos elevemos por encima de su nivel, que alcancemos un nivel superior, desde cuya altura podamos dominarlo como un simple proceso natural. Alcanzar un estadio de exacerbación de la conciencia en la que se intensifican las pulsaciones de la existencia. Todo reside en alcanzar un nivel de conciencia superior al del dolor:

417 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 52. Cit. por la trad. castellana, p. 88.

En el punto culminante de una crisis, apretar los puños, tensar los nervios, tener una voluntad de afirmación orgánica, un palpito trepidante como el producido por un rayo del ser, nos salvan y nos fortalecen como un baño balsámico. Si pudiéramos hacer de nuestra alma una convergencia de impulsos como un pozo artesiano, las depresiones y la enfermedad serían expulsadas a la periferia de nuestro ser. Para salvarse de las garras de la enfermedad, la única solución es llegar a ese nivel donde las pulsaciones de la vida nos crispan, llegar al nivel de un éxtasis orgánico.⁴¹⁸

En definitiva, al tener que, inexorablemente, habérmolas con el dolor, la finalidad del proceso es volver fecundo el sufrimiento, extraer de su sustancia lo que no somos capaces de extraer de una infinidad de felicidades. Sólo así el desfallecimiento producido por el sufrimiento podrá llegar a ser una transfiguración. Aprovechemos, pues, todos los instantes en que el dolor y la enfermedad de la vida abraza nuestro yo, aquellos instantes en los que el sufrimiento se incuba en nuestro ser con el objeto de aminorarnos y reducir nuestra materia a pequeños restos de existencia, interminables pesadumbres que poco a poco van royendo nuestro espíritu. No le faltan motivos al filósofo para plantearse las siguientes cuestiones:

¿Por qué no aprovechar esos momentos para estimularnos en el infortunio, para sacar brillo a la sangre de nuestras heridas, para poner una aureola a nuestros reveses? Si no aprendemos a hacer de la enfermedad algo positivo, ¿por qué seguir viviendo llevando consigo el pesar por una vida perdida? ¿Por qué quejarnos ante un desastre, cuando este podría convertirse en el principio de una serie de iluminaciones? Y todos los sufrimientos que nos han ensombrecido el rostro, ¿acaso no son otras tantas fuentes de nuestra transfiguración?⁴¹⁹

Y para volver fecundo el dolor y convertirlo en resorte de nuestro dinamismo vital, nuestro filósofo piensa que es esencial la intensificación de nuestras vibraciones internas, la armonía exacerbada de la conciencia con la voluntad que sea capaz de abrir

418 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 158. Cit. por la trad. castellana, p. 77.

419 *Ibid.*, pp. 158-159. Cit. por la trad. castellana, p. 78.

las vías para el acceso a un éxtasis vital que desemboque en una gran transfiguración. Un auténtico método de vibración total, de purificación interna y de exaltación en las vibraciones íntimas. Se trata de alcanzar una tensión psíquica durante la cual todo lo que vivamos implique el aumento de las vibraciones, una tensión íntima tan grande que los actos de la voluntad, comparados con ese paroxismo, aparezcan como simples actos reflejos.

Así pues, Cioran, frente a la problemática dolorosa de la existencia, adopta una salida positiva, sin duda, nada pesimista, sino, al contrario, una vía de corte vitalista heredada de Simmel, cuya finalidad de la vida es trascenderse a sí misma. Simmel concibe la esencia de la vida como la capacidad que tiene para trascenderse, para ir más allá de sí misma. En este sentido, la vida es un constante devenir, un incesante producir algo que se vuelve en contra, que se le enfrenta y le hace superarse. Un plus vital que nos impulsa a superar nuestros límites. En Simmel, los actos de la vida se desarrollan con una tendencia a «elevarse por encima de las antítesis, encerrado en el hecho fundamental de que la trascendencia es inmanente a la vida, se acallan las contradicciones que siempre se sintieron en la vida»⁴²⁰. En esta línea de pensamiento simmeliana, Cioran afirma que el dolor puede trascenderse por medio de la transfiguración, a través de unas vibraciones internas que conducen a una serie de éxtasis vitales:

Que el éxtasis sea la medida de nuestra vibración y sus cimas nuestra patria. Que la cresta de esas cimas nos arrulle la mirada y la perspectiva de alturas nos acaricie el alma. Que todo nuestro ser sea una vibración en lo infinito. ¿Y qué es el éxtasis sino una vibración en lo infinito? Diluyamos nuestra vida en la pureza de los entusiasmos, elevémosla hasta las últimas vibraciones, alcémosla en músicas de esferas [...]. Sumerjámonos en el dolor hasta que se vuelva música y que la enfermedad cante su renuncia en himnos.⁴²¹

420 Simmel, G., *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Terramar Ediciones, La Plata, Argentina, 2004, pp. 35-36.

421 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, pp. 160-161. Cit. por la trad. castellana, p. 81.

Trascender el dolor a través del éxtasis vital equivale, en Cioran, a la solución de la dialéctica dolorosa de la existencia. En todo proceso vital se despliega una lucha dialéctica, la serenidad del espíritu se enfrenta continuamente al dolor de la vida y su transfiguración busca el desprendimiento inconcluso de la conciencia, tal es la dialéctica inmersa en todos los ámbitos de la vida. Se presenta como una necesidad experimentar el éxtasis vital con una tensión tan violenta e intensa que nos proyecte más allá del tiempo. Si la experiencia del momento, y la técnica de esta experiencia, se nos presenta complicada, ello es debido a que necesitamos liberarnos de una tradición que no deja de oprimirnos. En las culturas anteriores a la modernidad, en las que la contemplación es frecuente, la eternidad es un bien cultivado por el hombre. De nosotros, los modernos, en cambio, se reclama un esfuerzo heroico para la conquista de la eternidad y el surgimiento de una esencial transfiguración, pues acostumbrados a la vida habitual y ordinaria de la modernidad ignoramos las vivencias sublimes, donde las pulsaciones de la vida alcanzan un estado de pureza e inmaterialidad muy elevado. Sólo para quienes las exaltaciones íntimas y el drama interior son más esenciales que las expresiones exteriores y accesibles, la eternidad representa una vida que arde y se consume a alta temperatura. Desde la perspectiva de la eternidad, las diferenciaciones ordinarias entre valores se anulan, el encanto ingenuo del mundo desaparece y el dolor, engullido por una vorágine universal, da paso a una ebriedad lumínica, un caos de fulgores y un desierto de insólitas voluptuosidades. Así, pues, la transfiguración del dolor se convierte en nuestro filósofo en el objeto final de una ética liberadora, trascender el estado del sufrimiento para dar paso al existente redimido:

Volvemos otra cosa, ése es nuestro objetivo final. Y aceptemos la vida sólo por sus grandes negaciones y afirmaciones. Si no nos abrasa la conciencia de nuestra misión, entonces es que no merecemos ni la vida ni la muerte.⁴²²

Pero, para que se produzca la transfiguración y surja el existente liberado, el ser sufriente ha de entablar una lucha encarnizada a favor del abandono de sí mismo y la

422 *Ibid.*, p. 162. Cit. por la trad. castellana, pp. 83-84.

rebelión contra el sometimiento a la inercia de su propio vivir, una lucha contra su propio tiempo y el acomodo en la temporalidad. El hombre ingenuo, de a pie, el no liberado, lo espera todo del tiempo; incapaz de trascender la serie de acontecimientos desarrollados por el flujo vital de la existencia, es prisionero del curso irracional del tiempo. La existencia del hombre no liberado, ligado ingenuamente al tiempo, sin una poderosa marca subjetiva, anónima e inexpresiva, anodino frente al dolor, carece del anhelo de las grandes transfiguraciones. Su destino es el de un ser horrorizado por el dolor de la vida, pero incapacitado para la liberación. El anhelo de las últimas transfiguraciones ha de instalarse en su conciencia. La voluntad ha de enardecerse y la sensibilidad exacerbarse con el objeto de que la transfiguración del dolor de la vida se convierta en la única obsesión de su existencia, en la máxima fuente de su entusiasmo para que el ímpetu de vivir sea irresistible y las brasas de la desesperación sean el resorte de la voluntad:

Que el fuego interior sea nuestra obsesión y podamos elevarnos con él como si tuviésemos alas. Que las grandes misiones nos protejan de la gangrena del tiempo y que los instantes tarden una eternidad en pasar y la eternidad un instante. Que nuestras visiones alcancen esas cumbres, para que su grandeza deje petrificados a los demás y, emocionados ante lo grandioso de la contemplación, no puedan mostrarse nunca más indiferentes ante la pasión de lo absoluto. Pues la indiferencia constituye un auténtico atentado contra la vida y el sufrimiento.⁴²³

Cioran, por tanto, concibe el sufrimiento como un crimen contra la vida que hemos de trascender a través de la transfiguración. Frente a la moral de un cristianismo que ha concebido la redención del pecado ligada a la asunción del sufrimiento, Cioran denuncia la ilusión del concepto de redención cristiana. La concepción del dolor que tradicionalmente ha defendido el cristianismo está preñada de ilusiones, sufrir los sufrimientos del mundo nada redime; al contrario, nos condena a una vida impura y anodina de dolor irracional. Una vida en la que los individuos, alienados por el dolor, se dirigen hacia un estado despersonalizado, cercano a la imbecilidad. La irracionalidad

423 *Ibid.*, p. 164. Cit. por la trad. castellana, p. 86.

orgánica de la vida excluye la idea cristiana de que la redención del pecado esté ligada a la ascensión del sufrimiento. Desde una perspectiva vitalista, el pecado es un invento de la actividad moralizadora de las religiones que, a lo largo de la historia, han pretendido dar un sentido a la irracionalidad del flujo vital de la existencia. La solución que pretende aportar el joven Cioran al problema del dolor es su trascendencia a través de una gran transfiguración. Sólo así podremos instalarnos en la morada de las grandes alegrías, construyendo una vida nueva sobre los cimientos de los prolongados dolores de la vida trascendida, pues el precio de la alegría es el dolor y las grandes alegrías no son más que dolores transfigurados:

Si todavía queda locura y entusiasmo en el mundo, que otra vida constituya para nosotros objeto de obsesión y de visión. Elevémonos hacia allí de tal suerte que nuestro paroxismo signifique una nueva vida, que signifique la vida que nuestro entusiasmo ansía. Ataquemos la raíz de la vida para que, en una creación absoluta, se ofrezca otro mundo a nuestros éxtasis [...]. Arraiguemos la vida en el sol y que la luz sea la savia de nuestra vida. Desarrollémonos con las raíces hundidas en la luz, que de inmensas claridades emerja nuestra nueva vida y que la fecundidad se deleite en un éxtasis luminoso. Con sólo una vez que hayamos cambiado la vida desde sus raíces, la visión de otro hombre podrá ser algo más que un sueño. ¡Otra savia en la vida y, después, otro hombre! ⁴²⁴

Sin embargo, no pocas veces algunos hombres no desean el compromiso superior de la liberación, pues encuentran cierta alegría y goce en el sufrimiento. Hay quienes, amantes de la tragedia, buscan su felicidad en la desdicha y caminan por una vía de salvación negativa que se desenvuelve por los senderos de la oscuridad, pero quienes optan por esta vía no pueden soslayar que son motivados por la esperanza de encontrar, al final del camino, una compensación al dolor que han padecido a lo largo del proceso. Un final del camino que redima los sufrimientos padecidos en el transcurso de su existencia, un estado de alegría y de goce en estado puro, un estado de serenidad y beatitud equivalente a un gran dolor transfigurado. Sin embargo, ese final del camino no

424 *Ibid.*, p. 166. Cit. por la trad. castellana, p. 90.

se alcanza, piensa Cioran, sino a través de un retorno a un estado de ingenuidad originaria anterior al proceso de individuación, fuera de la conciencia y de sí mismo, al olvido del yo que fue condenado a la temporalidad, a la liberación del sufrimiento infringido por la caída del hombre en el tiempo que dio comienzo a la historia.

La persecución de la salvación se presenta entonces como un imperativo moral, pues el hombre no puede vivir afincado en un estado permanente de angustia y dolor, estados negativos que minan el espíritu, «sin retornar a la ingenuidad y sin avanzar hacia la transfiguración»⁴²⁵. Este proceso se agrava, nos dice Cioran, con el surgimiento en la conciencia de una fuerza dolorosa que presiona al espíritu con la intensidad de un remordimiento pecaminoso, una fuerza derivada de la angustia y el dolor de los estados negativos de la vida, que nos hacen sentir culpables de nuestro itinerario doloroso como existentes errabundos. Estamos hablando de la mala conciencia:

La aparición de la mala conciencia indica un momento peligroso y fatal. Nos sentimos gradualmente agobiados por recónditas aprensiones y responsables sin saber ante quién. No hemos cometido crimen alguno ni hemos ofendido al más insignificante de los seres; pero nuestra conciencia está alterada como después de un crimen o de la más terrible de las ofensas. Nos esconderíamos en un lugar oscuro por miedo a la luz. El miedo a la claridad nos domina, miedo a las cosas transparentes, a todo lo que existe sin necesidad de justificación. La inquietud va creciendo tanto más cuanto que no podemos encontrar un determinante concreto e inmediato. Una culpa sin objeto, una inquietud sin causa exterior.⁴²⁶

El hombre, influenciado por las religiones, siempre ha considerado el dolor como un camino hacia la pureza y no como un estado natural de la vida. El dolor siempre ha sido considerado como la expiación de una culpa, pero ¿qué expiamos cuando no encontramos el objeto de nuestra culpa? No encontrando respuesta alguna, la culpa sin objeto aumenta su presión intensificando nuestro desasosiego. Sin embargo, la irracionalidad orgánica de la vida excluye la idea de culpa. La excesiva actividad

425 *Ibid.*, p. 187. Cit. por la trad. castellana, p. 120.

426 *Ibid.*, pp. 187-188. Cit. por la trad. castellana, p. 121.

moralizadora de las religiones ha pretendido aniquilar lo que la vida tiene de espontaneidad irracional e ímpetu impersonal. La vida es indiferente a los conceptos morales, pues en la naturaleza interna de la vida existe un núcleo irracional independiente de las construcciones artificiales del espíritu. El despertar de la conciencia y la subversión de los valores sólo tienen su origen a través de la ruptura del contacto ingenuo con el mundo. Al ignorar el pecado de nuestro sentimiento de culpa entra en acción la mala conciencia con el objeto de aportar una explicación a nuestro dolor. Deseamos saber por qué causa sufrimos, cuál es nuestra culpa:

¿No querríamos acaso ser culpables ante algo visible? Saber que sufrimos por causa de tal y tal cosa, sentirnos culpables ante una presencia, ante un ser determinado, poder dar un nombre a nuestro dolor sin nombre [...].

No hemos pecado contra nadie ni contra nada; pero hemos pecado contra todo, contra la razón última. Esa es la vía del pecado metafísico.⁴²⁷

Para nuestro filósofo, el pecado metafísico es el resultado de una reflexión de la mala conciencia que ve en el dolor de la vida una culpa esencial del hombre frente a la existencia. El pecado viene a ser un autocastigo por el que expiamos la culpa de no haber sido purificados por el dolor, y haber traicionado las razones últimas de la existencia, de no haber dado el salto hacia la transfiguración final, o sea, el abandono del yo y la conciencia. Al cometer el pecado metafísico, piensa Cioran, nos hemos excluido de la verdadera existencia para guarecernos en el interior de la conciencia, hemos cometido un atentado que ha mancillado la pureza de la vida:

Todos los que han traicionado el genio puro de la vida y han perturbado las fuentes vitales en el entusiasmo demiúrgico de la conciencia han atentado contra las razones primeras de la existencia, contra la existencia como tal. Han violado los misterios últimos de la vida y han alzado todos los velos que cubrían misterios, honduras e ilusiones. La mala conciencia resulta del atentado, voluntario o no, contra la vida.

427 *Ibid.*, p. 189. Cit. por la trad. castellana, p. 124.

Todos los instantes que no han sido de éxtasis ante la vida se han totalizado en la culpa infinita de la conciencia.⁴²⁸

La finalidad de la vida es inmanente a su propio desarrollo e independiente a los deseos del hombre. El hombre, a lo largo de la historia, ha pretendido transformar la vida según sus deseos, amarla hasta el orgasmo y hacer de ella un segundo paraíso. Pero lo que ha conseguido ha sido someterla a unos dictados cuya expresión han dado lugar a un proceso de alejamiento de la supuesta felicidad originaria. Todavía, piensa Cioran, no se ha puesto ninguna piedra para su construcción, sólo lágrimas: «El pecado metafísico ha consistido en traicionar la suprema responsabilidad ante la vida. Por eso nos sentimos extremadamente responsables frente a ella. Somos culpables de haber conspirado en nuestro infinito dolor contra la pureza inicial de la vida.»⁴²⁹

Se deduce, por tanto, del fragmento anterior, que la construcción del segundo paraíso sólo es posible renunciando a la vía de la divinización propia y retornando al anonimato originario anterior al proceso de individuación. La salvación es, por tanto, una cuestión de voluntad, de salir de nosotros mismos y despojarnos de nuestra conciencia histórica. Sin embargo, hay quienes prefieren seguir inmersos en la tragedia del dolor y no enfrentarse a su transfiguración, permanecer con la conciencia histórica frente a la monotonía de los instantes anteriores a la individuación, asumir el sufrimiento sin recurrir a la redención, pues la salvación implica el olvido de su propia tragedia, de su propio yo y la pérdida del patrimonio histórico-vital de la existencia:

Hay mucha alegría en la congoja y mucho goce en el sufrimiento desde el momento en que el hombre teme cualquier clase de salvación, a la que considera como prematura, antes de tiempo. Como si, una vez realizado el esfuerzo de la transfiguración, temiéramos habernos perdido nosotros mismos. ¿Cuántas veces hasta hoy habría podido salvarse el hombre de haber querido? Pero se ve que el sufrimiento revela un mundo que puede ahogar el recuerdo y el pesar por el paraíso [...].⁴³⁰

428 *Ibid.*, p. 190. Cit. por la trad. castellana, p. 125.

429 *Idem.*

430 *Ibid.*, pp. 191-192. Cit. por la trad. castellana, p. 127.

Es evidente que casi nadie ama el retorno a los momentos anteriores a la individuación, a los tiempos inmemoriales del anonimato esencial, ello implicaría la pérdida de nuestro semblante metafísico, una desfiguración de nuestra identidad, la pérdida de nuestro mundo, de nuestras alegrías y nuestras miserias. La vía del retorno pasa, ineludiblemente, por la muerte del yo y el vacío de la conciencia. Pero si la salvación es una cuestión de voluntad y casi nadie ama el retorno al anonimato esencial entonces la liberación ha de ser un proceso individual. La construcción del segundo paraíso, por tanto, no es una empresa colectiva, pues en ella no tienen cabida las utopías sociales:

La liberación no tiene contenido más que para cada uno de nosotros, individualmente, y no para la turba, incapaz de comprender la relación que existe entre la idea de vacío y la sensación de libertad. No hay manera de ver cómo la Humanidad podría ser salvada en bloque; hundida en lo falso, abocada a una verdad inferior, confundirá siempre la apariencia y la sustancia.⁴³¹

4.2. La salvación en la música

Es difícil saber qué fibra nuestra hiere la música; lo cierto es que toca una zona tan profunda que ni la misma locura sabría llegar a ella.⁴³²

Cuenta Cioran en sus *Conversaciones* que, de entre todas las artes, la música es la que ha desempeñado el papel más significativo en su vida, pues sin ella, la vida es insulsa, triste y anodina⁴³³. No le falta razón a nuestro filósofo, en verdad la música penetra en lo más profundo de nuestro ser, afecta a lo más íntimo de nuestra personalidad, amansa a la fiera que todos llevamos dentro, calma nuestros furores y nos

431 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, pp. 1198-1199. Cit. por la trad. castellana, p. 51.

432 Cioran, E. M., *De l'inconvénient d'être né* en *Œuvres*, p. 1327. Cit. por la trad. castellana, p. 88.

433 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 211.

traslada a un mundo de serenidad y sosiego en el que el dolor, momentáneamente, se desvanece. Un mundo nuevo, distinto del que sufrimos habitualmente, que nos procura una forma de salvación transitoria para no diluirnos en un vacío interior. Un mundo de melódica beatitud que anula por instantes nuestra condición sufriente. Mientras las demás manifestaciones del arte descubren nuevas visiones, configuraciones o formas nuevas, la música nos traslada a un mundo inédito de paz espiritual. No es extraño que en Cioran hiciera mella el sentimiento musical de la existencia y considerara, por tanto, la música como la primera etapa en el itinerario de la liberación, en el sendero hacia un acercamiento a la divinidad: «El órgano expresa el estremecimiento interior de Dios. Comulgando con sus vibraciones nos autodivinizamos, nos desvanecemos en Él.»⁴³⁴ Pues, en el éxtasis musical el sujeto pierde la materialidad, la pesada petrificación del cuerpo y se funde en armonías y vibraciones interiores experimentando un estado de beatitud y serenidad de aérea irrealidad, en el cual, el dolor de ser ha desaparecido:

En los momentos de musicalidad interior he perdido la atracción de mi pesada materialidad, he perdido la sustancia mineral, esa petrificación que me ata a una fatalidad cósmica, para arrojarme a un espacio de espejismos, sin tener conciencia de su ilusión, y de sueños, sin que me duela su irrealidad.⁴³⁵

A través de la música, el sujeto rompe las barreras de la individuación, las condiciones limitativas impuestas por la existencia del mundo y se funde en él bajo la acción de la suprema voluntad de unidad. A partir de ese momento, «todo se reduce a una universalidad sonora, continua, ascensional, que evoluciona hacia lo alto en un placentero caos»⁴³⁶. En el éxtasis musical, el sujeto experimenta la unidad genuina del yo con el mundo, el ser se transfigura en melodía al perder su pesada materialidad, y el espíritu abandona transitoriamente su identidad actual para volver a su identidad originaria, a la identidad anterior al proceso de individuación. La tristeza deja de ser ya

434 Cioran, E. M., *Des larmes et des saints* en *Œuvres*, p. 292. Cit. por la trad. castellana, p. 31.

435 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 113. Cit. por la trad. castellana, p. 9.

436 *Ibid.*, p. 114. Cit. por la trad. castellana, p. 10.

dolorosa durante la embriaguez del éxtasis musical y las lágrimas se transfiguran en sinuosos cantos de esperanza. En el éxtasis musical sólo queda el ritmo puro de la existencia, la corriente inmanente y orgánica de la vida de la que emanan las grandes revelaciones.

El estado estético musical carecería de valor si no anulara la conciencia de nuestra limitación impuesta por las condiciones espacio-temporales de la existencia, la fatalidad de nuestra limitación espacial y temporal. Sufrimos por no poder volvernos inmatrimales y puros. La pesada materialidad nos aísla, nos encadena al mundo como objetos, y el sujeto percibe dolorosamente cuál es el sustrato que le liga a la tierra. Por tanto, el estado estético musical implica una transfiguración de los estados depresivos, del sufrimiento y de las tristezas íntimas. El ser sufriente deja de percibir la actividad de los estados dolorosos al entrar en contacto con las vibraciones musicales mientras se traslada a un mundo de beatífica serenidad que va creciendo hasta un éxtasis de lo infinito. La distancia que, en el éxtasis musical, nos separa del mundo se convierte entonces en un frenético entusiasmo hacia el vacío, hacia una nada que la tristeza ha interpuesto entre nosotros y el mundo. En la música, el vacío se convierte en plenitud, en un vacío que vibra. Todos los estados anímicos se transforman, diluyendo su esencia dolorosa, en vivencia musical. En la vivencia extática musical el espíritu profundiza y se enajena del carácter doloroso de los estados anímicos. La música vuelve sutiles todos estos estados hasta la vibración, fundiéndolos en convergencias e inmaterialidades sonoras.

En el éxtasis musical, la sensibilidad se agudiza, la voluntad se enardece y la conciencia se dilata surgiendo una gran experiencia de unicidad universal, un estado límite de intensas vibraciones, de sensaciones únicas, con las que se toma conciencia de haber alcanzado las cimas de la intensidad vital, sentir la muerte por no poder ya seguir soportando las vibraciones internas. Semejante goce genera la idea de poder morir en esos instantes, de no volver nunca más a enfrentarse al dolor cotidiano de la existencia. Pues el retorno a la existencia cotidiana tras semejantes instantes es una pérdida infinitamente mayor que la extinción definitiva. En el sentimiento estético musical se llega a alcanzar la relación entre la vivencia musical y la muerte a través de un salto, el salto musical a la muerte que rompe las cadenas de la individualidad, un salto que no va

más allá de un deseo, en sí mismo fracasado, de liberación de la pesada carga de la existencia. El dolor, que ha hecho mella en la conciencia con tal intensidad que ha provocado la aparición del miedo y la angustia de vivir, una angustia sin motivo aparente, nacida de la confusión de la vida con la muerte, ese dolor desaparece en el estado de máxima embriaguez musical, mostrando una armonía absoluta y una reconciliación del yo con la existencia:

¡El éxtasis musical como un canto de los órganos y la angustia absoluta como un estremecimiento premonitorio de todos los órganos! Lo que en definitiva es una fusión consoladora procede de ese carácter premonitorio de toda angustia, que quiere mostrarnos que al término de cada una de ellas existe una armonía absoluta aun cuando ésta se trate del no-ser.⁴³⁷

Cuando el sujeto ha cobrado conciencia plena de sí mismo, de su unicidad y de su existencia irreversible absoluta, entonces se ha convertido en sujeto absoluto, lleno de soledad, de ser y de nada. Aislado de las vivencias mundanas, el sujeto absoluto, movido por la angustia, ansía el estado demiúrgico de la unicidad, de la comunión integral del ser con todos los aspectos de su existencia, en un estado de beatífica serenidad. La angustia por alcanzar la armonía absoluta en el éxtasis musical origina en el yo la disolución y desmembración del mundo de cara a una suprema comunión, de esta suerte el anhelo de unicidad y exclusividad de ese éxtasis no es otra cosa que la expresión de un anhelo de comunión integral entre el yo y el mundo, una comunión en la que se hayan anulado las barreras de la individuación. Mientras que en la angustia existencial cotidiana el yo está lleno de nada, en el éxtasis musical el yo se llena más allá de los límites del ser.

Ya hemos dicho anteriormente que la música nos abre las puertas a un mundo nuevo, un mundo sin dolor, más anhelado por quienes han sufrido más en la vida que por aquellos que han mantenido una existencia sosegada; la música nos aleja del mundo, destruye el interés por las acciones cotidianas de la vida, por los datos inmediatos de la existencia, por el hecho biológico como tal, aislándonos del fluido ajeteo de la

437 *Ibid.*, p. 133. Cit. por la trad. castellana, p. 38.

temporalidad. Después de las tensiones íntimas a las que te llevan los estados musicales se siente la inutilidad de seguir viviendo, sentimiento que refleja el fenómeno de desadaptación propio de nuestra esencia fragmentaria. Mucho más que la poesía, la música debilita la voluntad de vivir y disgrega los resortes vitales. Esta pérdida de vitalidad o alejamiento del mundo, en aras de un mundo de resonancias trascendentes y de serenidad eterna, es la aspiración a la que induce la música de Mozart y de Bach; un remedio contra la desesperación originada por el dolor de ser, pues «tras el conflicto demencial de tu ser, te acomete un anhelo de pureza angelical, y nos hace esperar alcanzar un sueño de trascendencia y serenidad, lejos del mundo, flotando en un vuelo cósmico, con las alas extendidas hacia vastas lejanías»⁴³⁸. La música de Bach despierta el anhelo de evadirnos del mundo, del olvido de la caída dramática en el tiempo y la nostalgia del paraíso perdido. La presión del sufrimiento despierta la añoranza de trascender el mundo y de elevarnos hacia la conquista de los cielos, de otros mundos de pureza y serenidad:

Con Bach nos elevamos dramáticamente hacia las alturas. Quien en el éxtasis de esta música no haya sentido lo transitorio de su condición natural y no haya vivido la serie de mundos posibles que se interponen entre el paraíso y nosotros, no entenderá por qué sus tonalidades están constituidas por besos de ángeles.⁴³⁹

La música de Bach despierta en el alma humana el recuerdo del paraíso, su *pathos* es representar el proceso de ascensión a la eternidad. Pero no una eternidad como la concebida tradicionalmente por la cultura cristiana como una infinidad de instantes, sino como un instante eterno, absoluto, inmanente en el tiempo, sin centro y sin límites, en el que todo es actual, es decir, un eterno presente sin devenir. Si Bach nos catapulta al paraíso, Mozart nos introduce en él. La serenidad, la transparencia y la pureza de la música de Mozart, junto al esquema formal de felicidad que revelan sus armonías llevaron a Cioran a catalogar la música de Mozart como la música oficial del

438 *Ibid.*, p. 138. Cit. por la trad. castellana, p. 47.

439 *Ibid.*, p. 175. Cit. por la trad. castellana, p. 103.

paraíso⁴⁴⁰, revelación del ser redimido del dolor: «Esta música es realmente paradisíaca. Sus armonías son un baile de luz en la eternidad. De Mozart podemos aprender lo que significa la gracia de la eternidad. Un mundo sin tiempo, sin dolor, sin pecado [...]»⁴⁴¹

La música pura y aérea de Mozart nos transporta a un mundo inmaterial, donde el entusiasmo se convierte en vuelo y la alegría sustituye a la tristeza. Un estado de suspensión del dolor e inundación de felicidad en el que la conciencia planea sobre sí misma. Toda su obra es un canto a la alegría, un anhelo de escapar del mundo y alcanzar el paraíso, un enmascaramiento de los sufrimientos de la caída en el tiempo; un sueño de juventud que duró hasta el último año de su vida, cuya alegría se vio empañada en sus últimas composiciones inundadas de tristeza sombría y de muerte. El final de su vida significó un descenso de los cielos, el despertar del sueño de toda una vida de entusiasmo celestial, un reencuentro con la condición humana, el tránsito fatal desde una atmósfera trascendente a otra de podredumbre. Su caída se refleja en la infinita tristeza y la intimidad con la muerte de sus últimas composiciones. Ha tenido lugar una significativa discontinuidad respecto a sus obras anteriores, una ruptura simbólica con el paraíso. El adagio de su último concierto para clarinete y orquesta nos pone de manifiesto un Mozart cambiado, no transfigurado sino caído. Cada tono marca un paso hacia un estado de tristeza, disolución y aniquilación de la alegría mozartiana de juventud. Es difícil superar la belleza con la que lo ha expresado Cioran:

La tristeza musical de ese final mozartiano es como un murmullo subterráneo, contenida y, sin saber por qué, cohibida. Cuando se piensa en la patética grandeza de la tristeza musical en la tercera sinfonía de Beethoven, donde la tristeza cobra unas dimensiones tan enormes que une los mundos, construyendo por encima de ellos una bóveda sonora, otro cielo, entonces el triste final de la obra de Mozart no supera las

440 «Siempre que escucho su música me crecen alas de ángel. No quiero morir, porque no puedo concebir que un día sus armonías me sean extrañas para siempre.

La música oficial del paraíso.

¿Por qué no me he derrumbado? Me salvó lo que de *mozartiano* hay en mí.

¿Mozart? Intervalos en mi desdicha.

¿Por qué amo a Mozart? Porque él me descubrió lo que yo podría ser si no fuera obra del dolor».

Ibid., p. 174. Cit. por la trad. castellana, p. 102.

441 *Ibid.*, p. 176. Cit. por la trad. castellana, p. 104.

dimensiones del corazón ni el espacio donde se enmarca el alma. En la tristeza y en la muerte no puede transfigurarse un alma cuya inspiración hizo “carrera” en el paraíso.⁴⁴²

La caída de Mozart representa para Cioran una revelación, un desprendimiento de la condición originaria del ser, un despertar de la conciencia engañada, la afirmación del dolor y el confinamiento del paraíso en las profundidades del yo, el desvelamiento, aunque tardío en Mozart, de la fatal condición humana impuesta por la individuación. No obstante, este despertar a la conciencia del dolor y la muerte, puede llegar a ser una verdadera conversión de la conciencia ingenua de aquellos que han experimentado el verdadero sentimiento metafísico de la existencia, una transfiguración negativa interior de aceptación de las luces demoníacas de la vida. La individuación no significa una maldición para quienes, como Mozart, se les desvela tardíamente la fatalidad de esa condición. Aquellos que son conscientes y desgraciados en la conciencia de la individuación, en su contacto con el dolor y la muerte, pueden experimentar una transfiguración positiva y aceptar las luces de lo demoníaco. Mozart, al contrario, vivió demasiado tiempo entre armonías seráficas como para poder seguir explotando esas luces.

La transfiguración a través de la música se instala en quienes, ahítos de sufrimiento, la enfermedad, el dolor y la muerte les ha hecho un sitio en su seno, les ha acogido y roído la conciencia con tal intensidad que, incapaces de resistir las tentaciones sonoras, no buscan ya en la música un refugio o una evasión del mundo, sino más bien un noble desastre, la desintegración de la conciencia sufriente y el acceso a un nuevo estado de pureza, de caos originario, indeterminado y libre de la mácula del dolor:

Todos llevamos, en grados diferentes, una nostalgia del caos, la cual se expresa en el amor a la música. ¿No es eso el universo en estado puro de la virtualidad? La música lo es todo menos el mundo.⁴⁴³

442 *Ibid.*, p. 178. Cit. por la trad. castellana, pp. 107-108.

443 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 429. Cit. por la trad. castellana, p. 168.

No hay mejor música para la desintegración, piensa Cioran, que la de Bach y Wagner, pues ambos despiertan en la conciencia el indefinible estado de languidez. Si Bach lo consigue a través de una música que ha llegado a elevarse hasta las cimas celestiales, Wagner dilata la sensibilidad del alma con una música erótica e inmanente, de prolongadas modulaciones que fluyen en un perpetuo e interminable proceso de disolución. Ambos compositores incitan al espíritu a su evasión del mundo, con Bach a causa de Dios; y con Wagner, a causa del amor. Ambos desgarran la vida con una especie de ímpetu negativo, los dos nos invitan a salir fuera de nosotros mismos. Y ninguno de ellos puede ser entendido sino en el cansancio de la vida, en las nada vitales y en los goces de la aniquilación que invitan a la apertura de una vía de tentación hacia el no ser.

Sin embargo, a pesar de todo lo expuesto hasta el momento, no podemos evitar preguntarnos si Cioran llegó a concebir la música como una verdadera vía de salvación o fue sólo el impulso pasajero de una juventud ingenua anclada en el vitalismo de su etapa rumana. La apología de la obra musical de Bach, Mozart, Beethoven y Wagner que nos presenta en los textos rumanos de juventud queda ensombrecida y puesta en duda por aforismos posteriores, como los escritos en *Syllogismes de l'amertume* [*Silogismos de la amargura*], que exponemos a continuación, y que suponen un giro copernicano en su concepción de la música como medio de liberación. Son los siguientes:

Si hubiera sucumbido a los halagos de la música, a sus llamadas, a todos los universos que ella ha suscitado y destruido en mí, hace tiempo que, de orgullo, habría perdido la razón [...]. Quizás esperé demasiado de la música, quizás no tomé las precauciones necesarias contra las acrobacias de lo sublime, contra el charlatanismo de lo inefable [...]. Cuando ni siquiera la música es capaz de salvarnos, un puñal brilla en nuestros ojos; ya nada nos sostiene, salvo la fascinación del crimen. ¡Cuánto me gustaría morir por la música, como castigo por haber dudado de la soberanía de sus hechizos!⁴⁴⁴

444 Cioran, E. M., *Syllogismes de l'amertume* en *Œuvres*, pp. 798-799. Cit. por la trad. castellana, pp. 117-119.

4.3. La escritura como terapéutica de la exteriorización

Escribir, por poco que sea, me ha ayudado a pasar los años, pues las obsesiones expresadas quedan debilitadas y superadas a medias.⁴⁴⁵

Cioran siempre asignó a la escritura una función terapéutica, una manera de poder continuar existiendo gracias a la expresión. Así, la escritura pasa a ser un medio de exteriorizar las obsesiones del autor, pues al producir un vaciamiento interior de la conciencia, en cierta medida, libera al sujeto de múltiples tensiones internas. La escritura cumple la misma función que el habla, es una forma de hablar sin la presencia del oyente, pero una forma que permanece en el tiempo. Mientras las palabras del habla duran el instante de la emisión, las palabras escritas permanecen y transmiten un contenido hipostasiado, y su eco resuena en el interior del lector cada vez que pasa su atenta mirada por el texto escrito, pues no hay viento que se las pueda llevar⁴⁴⁶. Gracias a la escritura, Cioran nos ha dejado un legado intelectual de una gran riqueza, no sólo por la ingente cantidad de textos escritos, sino, también, porque la escritura le permitió continuar con vida, a pesar de su visión pesimista de la existencia, hasta los ochenta y cuatro años de edad. Lo dijo en múltiples ocasiones: «Estoy seguro de que si no hubiese emborronado papel, me hubiera matado hace mucho. Escribir es un alivio extraordinario»⁴⁴⁷. En otro lugar: «Si se continúa, sin embargo, viviendo, es únicamente gracias a la escritura, la cual alivia, objetivándola, esa tensión sin límites. La creación es una preservación temporal de las garras de la muerte.»⁴⁴⁸

445 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 17.

446 «Sabido que puede abandonar o confiar sus pensamientos al exterior, a la consigna, a las señales físicas, espaciales y superficiales que se dejan sobre una tablilla, quien disponga de la *tejné* de la escritura descansará en ella. Sabrá que puede ausentarse sin que los *tipoi* dejen de estar allí, que puede olvidarlos sin que abandonen su servicio. Le representarán incluso si él los olvida, llevarán su palabra incluso si él no está ya allí para animarlos. Incluso si está muerto, y sólo un *fármacon* puede detentar semejante poder, sobre la muerte sin duda, pero también en conclusión con ella. El *fármacon* y la escritura se trata, pues, efectivamente, siempre de una cuestión de vida o muerte.» Derrida, J., “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, p. 156.

447 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 17.

448 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 22. Cit. por la trad. castellana, p. 20.

En otra ocasión, respondiendo en una misiva a dos estudiantes andaluces, que decían:

Su visión de la vida excluye la escritura, ¡lo dice usted mismo! Respondí: en el fondo todo lo que he escrito lo he escrito por necesidad inmediata, quería librarme de un estado para mí intolerable. Por tanto, consideraba -y sigo considerando- el acto de escribir como una terapéutica. Ese es el sentido profundo de todo lo que he escrito.⁴⁴⁹

Cuando hablamos de la palabra como terapéutica se nos viene a la mente, en una primera impresión, la exteriorización de la carga psíquica a través del habla como terapéutica psicoanalítica. Sin embargo, la exteriorización de la que nos habla Cioran no tiene nada que ver con el psicoanálisis. En el psicoanálisis, la palabra, al ser un elemento obligatorio del proceso terapéutico, las más de las veces, se convierte en una tortura que termina por trastornar al paciente, ya que el tratamiento psicoanalítico no es un método universal inocuo y muchas veces termina en lo contrario de lo que inicialmente pretendía. Mientras que el psicoanálisis analiza los procesos que acontecen en el yo entre el sentimiento y la expresión, entre lo que se siente y lo que se dice, entre la impronta causal y lo formulado por la expresión, en nuestro filósofo no se percibe todo lo que separa la sensación de la fórmula. Así lo ha expresado en una conversación con el periodista Jean-François Duval:

Todo lo que se dice y todo lo que se formula está alterado en la forma. Por tanto, el lector debería hacer un esfuerzo de imaginación para remontarse de la fórmula a la sensación. Si yo lo hubiera dicho todo, se podría recuperar el proceso, pero en lo que yo escribo no figura el proceso. Podemos imaginar de qué ha partido tal fórmula, pero resulta muy difícil remontarse hasta el origen, porque no he expresado el recorrido.⁴⁵⁰

Y es ese recorrido, que Cioran no expresa y queda velado, el que trata de dilucidar el psicoanálisis. Para nuestro filósofo, sin embargo, esa dilucidación carece

449 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 39.

450 *Ibid.* p. 42.

totalmente de sentido, no importa el proceso, sino el resultado, la expresión final como exteriorización de los tormentos del yo y liberación de las presiones internas. En este sentido, sólo se debería escribir en los momentos de depresión, en los instantes en que es necesario liberarse de uno mismo, de las propias obsesiones, pues escribir viene a ser una forma de vaciarse de sí mismo, un proceso de descongestión del yo: «La expresión es, al fin y al cabo, lo más eficaz para descargarse del hombre»⁴⁵¹. Este vaciamiento, reparador de las grietas del yo e incentivo del enardecimiento de la voluntad individual de vivir, viene a ser un factor nutritivo de la conciencia y el despertar de un sentimiento vital de la existencia. El estilo de la expresión, la pasión de la forma y la seducción de la palabra son factores vitales para el desarrollo de una eficiente escritura terapéutica:

Al pensar en el estilo nos olvidamos de la vida; los esfuerzos de expresión tapan las dificultades de la respiración; la pasión de la forma ahoga el fervor negativo de la amargura; la seducción de la palabra nos libera de la carga del instante; la fórmula mitiga el desfallecimiento. La única salida para no caer: conocer todos tus desfallecimientos, agotar tus venenos en el espíritu. Si hubieses dejado tus tristezas en estado de sensación, hace mucho que no existirías ya [...]. El espíritu sirve a la vida sólo por la expresión. Es la forma a través de la cual se defiende con su propio enemigo.⁴⁵²

La escritura, conceptualizada como un proceso terapéutico, genuina en sí, liberadora de tensiones interiores que aprisionan a la conciencia, no se limita a una única función de salvación. Surge la duda, siempre la duda, tormento de la conciencia escéptica, de que la escritura pueda adoptar impretendidas funciones, ya no inocuas, sino perniciosas para el escritor. ¿Es la escritura, verdaderamente, un proceso liberador, plenamente inocuo o, más bien remite a un fármaco? Pero, el fármaco transporta una carga de ambigüedad, un sentido bipolar que introduce una tensión entre los polos significantes. El polo positivo, saludable y vigoroso, es el remedio, el polo negativo y

451 *Ibid.* p. 219.

452 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, pp. 476-477. Cit. por la trad. castellana, pp. 253-254.

mortal es el veneno. Ya lo dejó escrito Platón en el *Fedro* a través del mito de Theut y genuinamente analizado en su semántica, polisemia diseminada, por Derrida, veinticuatro siglos después, en *La farmacia de Platón*⁴⁵³. En el *Fedro*, el dios Theut presenta al rey Tamus la escritura como el remedio contra la dificultad de aprender y retener, mientras que el rey Tamus desvela los efectos negativos de su aplicación, el olvido y la atrofia de la memoria. Análogamente al análisis derridiano⁴⁵⁴, podemos pensar en la escritura como un elemento de la cultura en el que opera una cadena sintomatológica donde los síntomas se suceden a través de diversos sedimentos psicológicos, sociales, culturales, etc., síntomas involuntarios, no previstos por el autor. Así, pues, igual que Platón puede no ver las ligazones semánticas que operan por sí mismas en su texto, Cioran puede, en un momento dado, no ver, o sí, las ligazones sintomatológicas que operan por sí mismas en la escritura. Desde esta perspectiva, la escritura puede ser un remedio y/o un veneno incapaz de producir un desenlace certero en la vida del escritor. Lo que le salva puede ser todo aquello que no ha escrito, lo inexpresado, lo no exteriorizado, lo sepultado a través del silencio; o, al contrario, lo que le salva puede ser la liberación de la palabra, la serenidad y el sosiego producido

453 «Por otra parte, la réplica del rey supone que la eficacia del *fármakon* puede invertirse: agravar el mal en lugar de remediarlo. O más bien la respuesta regia significa que Zeuz, por astucia y/o ingenuidad, ha mostrado el reverso del verdadero efecto de la escritura. Para valorizar su invento, Zeuz habría así des-naturalizado el *fármakon*, dicho lo contrario (*tunantion*) de lo que la escritura es capaz. Ha hecho pasar a un veneno por un remedio. De manera que traduciendo *fármakon* por *remedio* se respeta, sin duda, más que el querer-decir de Zeuz e incluso de Platón, lo que el rey dice que ha dicho Zeuz, engañándolo o engañándose al hacerlo. Así, pues, dando al texto de Platón la respuesta del rey como la verdad de la producción de Zeuz, y su habla como la verdad de la escritura, la traducción por *remedio* acusa la ingenuidad o la superchería de Zeuz, desde el punto de vista del sol. Desde ese punto de vista, Zeuz ha jugado, sin duda, con la palabra, interrumpiendo, a favor de su causa, la comunicación entre los dos valores opuestos. Pero el rey la restituye y la traducción no da cuenta de ello. No obstante, los dos interlocutores siguen estando, hagan lo que hagan y lo quieran o no, en la unidad del mismo significante.» Derrida, J., “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, op. cit., pp. 145, 146.

454 «La palabra *fármakon* está cogida en él en una cadena de significaciones. El juego de esta cadena parece sistemático. Pero el sistema no es aquí, simplemente, el de las intenciones del autor conocido con el nombre de Platón. Ese sistema no es, en primer lugar, el de un querer-decir. Se establecen comunicaciones reguladas, gracias al juego de la lengua, entre diversas funciones de la palabra y, en ella, entre diversos sedimentos o diversas regiones de la cultura. Esas comunicaciones, esos pasillos de significado, Platón puede en ocasiones declararlos, iluminarlos jugando en ellos «voluntariamente», palabra que ponemos entre comillas porque no designa, siguiendo en el interior de esas oposiciones, más que un modo de sumisión a las necesidades de una «lengua» dada. Ninguno de esos conceptos puede traducir la relación a que aquí apuntamos. Igualmente puede Platón, en otros casos, no ver las ligazones, dejarlas en la sombra o interrumpirlas. Y, sin embargo, esas ligazones operan por sí mismas.» *Ibid.* pp. 140-142.

tras la exteriorización de las excrecencias internas. ¡Extraña terapéutica la de la escritura, que exterioriza y enmudece a la vez; exteriorización que deja velado lo que calla! ¡Auténtico parásito de los poetas!:

No puede haber desenlace para la vida de un poeta. Todo lo que no ha emprendido, todos los instantes alimentados con lo inaccesible, le dan su poder. ¿Experimenta el inconveniente de existir? Entonces su facultad de expresión se reafirma, su aliento se dilata.⁴⁵⁵

Bajo esta tesitura, la escritura, igual que la poesía, expresaría la esencia de lo que no podríamos poseer, la imposibilidad de toda renovación y de toda actualidad. Si, entre la escritura y la esperanza la incompatibilidad llega a ser completa, entonces, el escritor sería víctima de una ardiente descomposición. Ahora bien, la escritura dejaría de ser un medio de salvación para transfigurarse en un medio de muerte. Pero, por otro lado, la no exteriorización, los sonidos del silencio de la escritura, nos dice Cioran, reafirma la facultad de expresión, dilata el aliento y fortifica el organismo; conserva, aumentando incluso, las reservas psíquicas con su no vaciamiento. ¡Terapéutica ambigua, en una primera impresión, la de la no exteriorización, pues condena y salva a la vez! Sin embargo, el efecto vigorizante de la no exteriorización es aparente, crece para después menguar, viene a significar un proceso propedéutico para una genuina exteriorización posterior a través de la escritura, y sobre todo, la poesía:

En su proximidad, un cuerpo se fortifica, y luego se ablanda y se desagrega. Pues el poeta es un agente de destrucción, un virus, una enfermedad disfrazada y el peligro más grave, aunque maravillosamente impreciso, para nuestros glóbulos rojos. ¿Vivir en su territorio? Es sentir adelgazarse la sangre, es soñar un paraíso de la anemia, y oír, en las venas, el fluir de las lágrimas [...].⁴⁵⁶

455 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 669. Cit. por la trad. castellana, p. 161.

456 *Ibid.*, p. 670. Cit. por la trad. castellana, p. 163.

La genuina exteriorización de la escritura, piensa Cioran, sólo tiene valor y justificación en la medida en que sirve al escritor para liberarse de sus obsesiones, como medio de su actualización en la conciencia para, posteriormente, librarse de ellas. Un elemento de salvación a través de la objetivación de las obsesiones. Una reacción contra el imperio de una idea emancipada del complejo de la conciencia que ha monopolizado toda su esfera, ha crecido y echado raíces en el fondo orgánico del ser; y que el yo, ahora angustiado, reclama su liberación. Las obsesiones, ideas que dominan la vida entera con excesiva y bestial exclusividad, se insertan en todas las relaciones de pensamiento, en todas las reflexiones y apreciaciones de la conciencia sometiendo al yo bajo el imperio de su acción. A través del proceso de cristalización de una obsesión, la idea se sustrae a la esfera de una normatividad o de una validez lógica, deviniendo una derivación sublime de un fenómeno orgánico de una fuerza irresistible e ineluctable. Quien cae preso de una obsesión se ve incapaz de hacer nada frente a ese proceso fatal, dejándose dominar por esa invasión psíquica y orgánica. Las obsesiones penetran en nuestras ideas haciendo gala de una presencia implícita, inevitable e irresistible. Cada vez que escribimos sobre ellas realizamos un esfuerzo de lucidez que, llevando la obsesión al examen crítico del conocimiento, logra alejarla temporalmente hacia la periferia de nuestro ser; en esta medida, la escritura manifiesta su función terapéutica, polo positivo del fármaco. En este sentido, la escritura es una liberación; pero sólo una liberación temporal, puesto que las obsesiones no se eliminan, sino que se sustituyen, retornando con una relativa periodicidad. Nos liberamos de la tiranía de una obsesión para caer bajo la tiranía de otra, de otra dirección, de otra forma y de otro modo de inquietud.

Pero la escritura tiene su reverso negativo que no pasa desapercibido a los ojos de nuestro filósofo. Así, Cioran se pregunta por la dedicación del literato cuando opta por la vía de su perdición, la literatura o eflujo del talento a través de la escritura, desvanecimiento del yo en la Palabra, que pone en cuestión la ética del escritor para consigo mismo:

¿El literato? Un indiscreto que desvaloriza sus miserias, las divulga, las reitera: el impudor –desfile de reticencias– es su regla; se ofrece. Toda forma de talento va

acompañada de una cierta desvergüenza. No es distinguido más que el estéril, el que se borra con su secreto, porque desdeña exponerlo: los sentimientos expresados son un sufrimiento para la ironía, una bofetada al humor [...], la confesión es un atentado contra nosotros mismos, contra los resortes de nuestro ser.⁴⁵⁷

Todo un elogio a la esterilidad del silencio, hojas blancas del libro no-escrito en el que el no-escritor hace gala de su distinción, ironía de la no-escritura y el silencio. La no exteriorización, la conservación del secreto, la huida de la confesión, nos enfrentamos ahora al fármaco de la escritura en su rostro negativo. Análogamente a su ineficacia para ayudar a la memoria a conocer la verdad, como nos muestra Derrida ⁴⁵⁸, la escritura no sería ya un remedio para aliviar el dolor de la existencia, sino un veneno, un comprimido de muerte, algo que habría que evitar a toda costa, pues ahora su función sería, en lugar de su mitigación, la ampliación de la esfera del dolor. Con la escritura, exteriorización de los contenidos psíquicos del sujeto, el autor se vacía interiormente, descarga impudicamente sus miasmas a la vez que comete un acto de agresión contra sí mismo: «¡Publicar sus taras para divertir o exasperar! Una barbaridad para con nuestra intimidad, una profanación, una mancha. Y una tentación»⁴⁵⁹. Una tentación a la que Cioran no pudo escapar, a la tentación de la exteriorización de los disturbios internos, de sus vergüenzas y sus espantos; toda una vida dedicada a la escritura, a la exteriorización de los sentimientos y miasmas, confesiones que le permitieron seguir avanzando por los senderos de la vida:

Desde las profundidades del asco se me aparece como un castigo todo lo que es literatura; intentaré olvidar mi vida por miedo a referirme a ella; o bien, a falta de alcanzar el absoluto del desengaño, me condenaré a una frivolidad morosa. Briznas de

457 Cioran, E. M., *La tentation d'exister en Œuvres*, p. 880. Cit. por la trad. castellana, p. 89.

458 «es en apariencia como la escritura resulta benéfica para la memoria, ayudándola desde el interior, por su movimiento propio, a conocer lo verdadero. Pero, en realidad, la escritura es esencialmente mala, exterior a la memoria, productora no de ciencia, sino de opinión; no de verdad, sino de apariencia. El fármaco produce el juego de la apariencia a favor del cual se hace pasar por la verdad». Derrida, J., “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, p. 154.

459 Cioran, E. M., *La tentation d'exister en Œuvres*, p. 881. Cit. por la trad. castellana, p. 91.

instinto, empero, me obligan a agarrarme a las palabras. El silencio es insoportable: ¡qué fuerza hace falta para establecerse en la concisión de lo Indecible! Más fácil es renunciar al pan que a las palabras.⁴⁶⁰

Así, pues, la escritura se presenta en nuestro autor como una necesidad inexorable e ineludible. La exteriorización se abre camino necesariamente, como fenómeno, como movimiento natural de la marcha del espíritu. Pero la escritura, como fármaco venenoso que es, alimentado por el hastío, muestra su lado pernicioso, vista desde una perspectiva logocéntrica, produciendo y liberando un pensamiento deshilvanado. En esta tesitura, el pensamiento se dilata, se recubre de palabras, eclosiona y se libera a través de la expresión. Las palabras resbalan hacia la palabrería, hacia la literatura; ni siquiera el recurso del aforismo es capaz de poner freno a su expansión. Un pensamiento degradado por el hastío, dislocado, descompuesto y minado desde el interior. Desde el polo negativo de la escritura, su acción destruye, saquea el pensamiento y lo reduce a un amasijo de conceptos fracturados. No hay idea a la que no impida encadenarse a otra, a la que no aisle y destruya, de tal suerte que la actividad del espíritu se degrada en una serie de aniquilaciones discontinuas. Ideas, sentimientos y sensaciones hechas jirones, tal es el efecto de su acción.

Y es este pensamiento fracturado, diseminado y aforístico, incentivado por el lenguaje y suscitado por los estados de la fisiología, el que da pie a un malestar en el sujeto del que apenas difiere del provocado por la realidad. El vacío de las palabras refleja el vacío de las cosas, dos percepciones en las que se manifiesta la disyunción entre objetos y símbolos, entre la realidad y los signos. Mientras el hombre de ciencia trata de consolidar los contenidos conceptuales de las palabras pretendiendo insuflar vida a la relación biunívoca entre la palabra y el objeto, en el poeta, esta disyunción toma el aspecto de una ruptura. Escapando instintivamente al universo heredado de las significaciones convencionales, el poeta busca otro orden de significaciones, lanza un desafío contrario al del científico y rompe con el imperialismo del concepto para dedicarse a la demiurgia verbal. Una demiurgia de la palabra en un mundo de

460 *Ibid.*, pp. 881-882. Cit. por la trad. castellana, p. 91.

simulacros y apariencias en el que las verdades se oscurecen, se diluyen y entremezclan con nuestras ficciones. Así, la poesía genera un universo propio, tan incierto y falso como cualquier otro universo concebido por la literatura, la filosofía o las religiones. Si sufrimos la tentación del escepticismo es muy probable la resignación y aceptación de cualquiera de sus lenguajes y de ninguno en particular. Todos son viables y ninguno lo es. Ninguno de ellos ocupa un lugar privilegiado en las concepciones del mundo:

Puesto que no hay más sustancia en las cosas que en las palabras, uno se acomoda a su improbabilidad, y sea por madurez o por cansancio, se renuncia a intervenir en la vida del Verbo. ¿Para qué prestarle un suplemento de sentido, violentarlo o renovarle, cuando ya se ha descubierto su nada? El escepticismo: sonrisa que flota sobre las palabras [...]. Tras haberlas sopesado una tras otra, una vez terminada la operación, no se piensa más en ello.⁴⁶¹

Sólo el poeta juzga de manera diferente, creador empedernido se toma el lenguaje en serio, insufla un soplo de vida a las palabras, cree en ellas y les comunica renovadas vibraciones, nuevos significados a través de nuevos significantes, estableciendo una demiurgia de los tropos: metáforas, metonimias, sinécdoques, antonomasias, imágenes poéticas y símbolos. El poeta, incapaz de soportar la banalidad y desgaste de las palabras, intenta salvarse por medio de una tropología que sea capaz de revigorizar las palabras, de infundirles una nueva vida, lo que supone, en opinión de Cioran, «un fanatismo, una obnubilación fuera de lugar: inventar –poéticamente– es ser un cómplice y un ferviente del Verbo, un falso nihilista; toda demiurgia verbal tiene lugar a expensas de la lucidez»⁴⁶². No obstante, aislados en nuestra soledad frente a la sequedad de las palabras, incapaces ya de comunicarles la menor vibración, sintiendo su degradación en lo más íntimo de nuestro ser, cuando descendemos a un punto en el que el espanto hace presa de nosotros y el mutismo del espíritu estalla en un grito incontenible, lanzando un S.O.S. de salvación frente al vacío de la escritura, entonces la poesía desempeña un papel salvífico; un ejercicio de liberación de las presiones internas

461 *Ibid.*, pp. 943-944. Cit. por la trad. castellana, p. 170.

462 *Ibid.*, p. 944. Cit. por la trad. castellana, p. 171.

y de los tormentos del discurso. Salvación momentánea, no definitiva ni finiquitada en el ser, pues en sí misma no es más que una nada más en el inmenso océano de la existencia; entonces, al fin y al cabo, no es más que un simulacro de salvación. Instantes diseminados de salvación o, en lenguaje derridiano, huellas de huellas⁴⁶³ de salvación, series interminables de simulacros de liberación. En el mismo instante en el que se actualiza, el simulacro se diluye, salvación y mutismo, tormento y liberación cohabitan simultáneamente en nuestro filósofo. Confianza y desconfianza simultánea en las palabras. Su vacío nos delata, pues procede de nuestra nada interior. ¿Existen acaso? Postulamos su existencia, sin sentirla.

No obstante, nuestro filósofo, a pesar de su enconado escepticismo frente a las palabras, respetando sus vacías verdades, dedicó toda su obra a insuflarles vida, a densificar su nada, a ser un lamentable aspirante a la gloria del vacío, fuera de la poesía. Una manera de justificar la ociosidad de toda una vida dedicada a la escritura. Eso sí, sin alcanzar la gloria, por lo menos, en vida. Éstas son sus palabras en una conversación con Sylvie Jaudeau:

¿Por qué rompió usted con la poesía? Respuesta: Por agotamiento interior, por debilitamiento de mi capacidad de emoción. Llega un momento en que te insensibilizas. El interés por la poesía está vinculado con esa lozanía del espíritu sin la cual calas rápidamente sus artificios. Lo mismo ocurre con la escritura. A medida que avanzo en edad, escribir me parece inessential. Tras haber salido ya de un ciclo de tormentos, experimento por fin la dulzura de la capitulación. Como el rendimiento es

463 «Resulta imposible describir la huella con ayuda de un concepto perteneciente al pensamiento tradicional. La huella derridiana no es: no es nada y no puede encasillarse en la pregunta metafísica “¿qué es?”. La huella, sencilla o complejamente, es la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella:

“El modo de inscripción de semejante huella en el texto metafísico es tan impensable que es preciso describirlo como un borrarse de la huella misma. La huella se produce en él como su propio borrarse. Es propio de la huella borrarse a sí misma, sustraer ella misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es ni perceptible ni imperceptible.” («Ousia et Grammé», *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 76.)

La huella no puede definirse, pues, ni en términos de presencia ni de ausencia. Es precisamente, lo que excede a esta oposición tradicional, lo que excede al ser como presencia, lo que se opone al logos presente y al concepto de origen. La huella no es sino el simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza y remite a otra huella, a otro simulacro de presencia que, a su vez, se disloca, etc.» Peretti, C. de, *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 75.

la peor de las supersticiones, me alegro de no haber caído en él. Usted conoce el inmenso respeto que siento por quienes no se han realizado, por quienes han tenido el valor de eclipsarse sin dejar rastro.

Si he caído en la tentación de escribir, la responsabilidad corresponde a mi ociosidad. De algún modo había que justificarla, ¿y qué otra cosa podía hacer que escribir?⁴⁶⁴

En esta conversación, Cioran pone énfasis en la relación entre sus intereses literarios y su juventud, sus tensiones internas, la escritura y la ociosidad. Una escritura exenta de rendimiento, absorta en sus obsesiones y fragmentada en su estructura, pero no por ello carente de una coherencia lógica. Pero no caigamos en el error, no se trata de la coherencia del sistema que se apoya en una estructura de elementos cohesionados en los que unos remiten a otros mediante un hilo conductor de sentido, sino de una coherencia alternativa; de otra coherencia diferente, de orden no estructural, sino material; apoyada no en el discurso, sino en el fragmento y el aforismo. Como nos dice Derrida: «Pues toda escritura es aforística. Ninguna “lógica”, ningún crecimiento de lianas conjuntivas puede acabar con su discontinuidad y su inactualidad esenciales, con la genialidad de sus silencios sobreentendidos. El otro colabora originariamente en el sentido. Hay un lapsus esencial entre las significaciones, que no es la simple y positiva impostura de una palabra, ni siquiera la memoria nocturna de todo lenguaje. Pretender reducirlo mediante el relato, el discurso filosófico, el orden de las razones o la deducción, es desconocer el lenguaje, y que éste es la ruptura misma de la totalidad. El fragmento no es un estilo o un fracaso determinados, es la forma de lo escrito [...], la racionalidad del *Logos* de la que es responsable nuestra escritura obedece al principio de discontinuidad»⁴⁶⁵. Así pues, el pensamiento de Cioran se articula por medio de otra coherencia lógica que responde a otra racionalidad diferente a la racionalidad clásica. No es la coherencia del sistema, ni su lógica interna, sino la coherencia del pensamiento escéptico; que, minando la lógica del sistema, exterioriza un pensamiento fragmentado, distribuyendo ráfagas entremezcladas de pensamiento fisiológico, pesimista, irónico y

464 Cioran, E. M., *Conversaciones*, pp. 177-178.

465 Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 98.

vitalista, pero siempre coherentes entre sí y el yo del sujeto. La coherencia del pensamiento de Cioran no es una coherencia de la forma, sino de la sustancia. Sacrifica la forma del sistema en aras de la materia del pensamiento. Finalmente, responde a la coherencia de un yo desgarrado, que dirigido por una ironía existencial se estructura y cimenta a sí mismo.

4.4. La ironía como fórmula de adaptación a la existencia

Piense en los que practican la ironía y recurren a ella a cada momento. ¿A qué se debe? La causa no es exterior, sino interna, está sin duda dentro de ellos. De lo más profundo de una persona emana la necesidad de destruir falsas ilusiones y certidumbres, factores del falso equilibrio sobre el que descansa la existencia.⁴⁶⁶

El concepto de ironía, lejos de ser invariable, ha ido evolucionando a lo largo de la historia, desde la ironía socrática del «sólo sé que no sé nada», la ironía práctica de los cínicos, la concepción ciceroniana de la ironía como un decir otra cosa distinta a lo que se está diciendo, pasando por la ironía de Francisco Sánchez del «Ni esto siquiera sé, que nada sé», la consideración de la ironía en el Romanticismo por parte del que fuera su máximo exponente, Friedrich Schlegel, como «belleza lógica», la primacía de la caracterización semántica de la ironía por parte de la Modernidad, hasta llegar al giro irónico en los autores posmodernos en los que vuelve a predominar una caracterización pragmática del concepto de ironía. Este último caso es el de Cioran, que practica la ironía recurriendo a ella en cada momento, pues, como viene expresado en la cita anterior, hay una necesidad interna que le impulsa hacia ella, una necesidad ineludible de destruir las falsas ilusiones derivadas de una existencia engañosa a la que, inexorablemente, nos guste o no, tenemos que adaptarnos. Así, la ironía opera en Cioran como un mecanismo de supervivencia con la finalidad de no ser devorado por el sufrimiento, la desesperación y la muerte. Frente al dilema hamletiano del «ser o no ser», en el que el ser vendría a estar en conformidad con cualquiera de los seres

466 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 88.

existenciales posibles, Cioran no acepta ninguno de los dos polos de la disyunción exclusiva de Hamlet. La elección de Cioran se decanta por un ser concreto diferente, una forma de ser más restringida y concreta de entre la infinidad de seres que podrían darse; hablando en términos heideggerianos, el ser-ahí vendría a ser un ser determinado por la necesidad de adaptación a una existencia aciaga, nos referimos al «ser irónico». El «ser irónico» es una forma de ser que se instala en un estadio de distanciamiento del mundo y superioridad maliciosa, comportándose como un perro que no deja de dirigir sus ladridos hacia las alturas y que, además de ladrar, también ha aprendido a reír como una hiena. La solución que adopta nuestro filósofo es la de la adaptación a una existencia que, a pesar de ser considerada aciaga, aun así vale la pena de ser vivida. Frente a la desesperación originada por la irrealidad de la vida y su carencia de sentido, cuyo desenlace final en el caso de inadaptación y absorción del ser sería el suicidio, el «ser irónico» se convierte en una vía de salvación. En numerosas ocasiones se ha mostrado nuestro filósofo reticente a la solución definitiva, que considerada como una idea de consuelo, desaconseja su utilización, pues la postura de Cioran es, sobre todo, inconformista, tanto en el seno del ser como en el seno de la nada. No conforme con la vida ni con la muerte y asentado en una postura irónica y grotesca se distancia tanto de una como de otra. Nótese en el siguiente fragmento, sus furores internos:

¿Por qué no me suicido? Porque la muerte me repugna tanto como la vida. No tengo la mínima idea de por qué me encuentro en este mundo. Experimento en este momento una imperiosa necesidad de gritar, de dar un aullido que horrorice al universo. Siento que asciende en mí un fragor sin precedentes y me pregunto por qué no estalla para aniquilar a este mundo, que yo sepultaría con mi nada. Me considero el ser más terrible que haya existido nunca en la historia, un salvaje apocalíptico repleto de llamas y de tinieblas. Soy una fiera de sonrisa grotesca que se contrae y se dilata infinitamente, que muere y crece al mismo tiempo, exaltada entre la esperanza de la nada y la desesperación del todo, alimentada con fragancias y venenos, abrasada por el amor y el odio, aniquilada por las luces y las sombras. Mi símbolo es la muerte de la luz y la llama de la muerte. En mí todo destello se apaga para

resucitar convertido en trueno y relámpago. ¿Acaso no arden hasta las tinieblas dentro de mí? ⁴⁶⁷

Y puesto que no hay salvación ni en la existencia ni en la nada, ¡que revienten entonces este mundo y sus leyes eternas! ⁴⁶⁸

De ahí, la utilización de la ironía pragmática como fórmula de adaptación a la existencia, una forma de ser transfigurada a través de la lucidez, el desengaño y el despertar del sueño ilusorio de la realidad. Pues, como nos dice Paul de Man: «La ironía consuela, promete, excusa»⁴⁶⁹. A lo largo de la historia, el concepto de ironía se ha deslizado entre dos caracterizaciones muy generales, como hemos indicado más arriba: una caracterización semántica y otra pragmática. Cioran hace uso de ambas, la caracterización semántica se manifiesta en la expresión del pensamiento, en el estilo y la forma tropológica⁴⁷⁰ de su escritura, como un principio estructurador del sentido de la obra; mientras que la caracterización pragmática se presenta en la materia del pensamiento, en la tensión irónica entre las ideas que profesa –por ejemplo, la denuncia de la ley de la fatalidad del desarrollo histórico y su postura contra toda forma de acción humana– y la realidad ineludible de sus propias acciones cotidianas. Desde esta perspectiva, es difícil situar a nuestro autor en una corriente filosófica definida, una posición que no sería ni progresista ni conservadora, y que, quizás, podríamos situarla

467 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 56. Cit. por la trad. castellana, p. 97.

468 *Ibid.*, p. 37. Cit. por la trad. castellana, p. 53.

469 Man, P. de, *La ideología estética*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, p. 233.

470 A lo largo de la historia, la caracterización semántica de la ironía se ha desarrollado como un tropo, un modelo de expresión que se aleja de la afirmación directa o de su propio significado sustancial. En este sentido, nos dice Paul de Man, en referencia al concepto de ironía: «ese alejamiento, ese cambio, es el tropo, el movimiento del tropo. El tropo significa “cambiar”, y consiste en ese cambio que aparece ciertamente en todas las definiciones tradicionales de la ironía, como, por ejemplo: “significar una cosa y decir otra distinta”, “admiración por culpa”, o cualquier otra semejante. Uno siente, sin embargo, que en el caso de la ironía dicho cambio implica algo más, una negación más radical que la que se daría en un tropo ordinario como la sinécdoque, la metáfora o la metonimia. La ironía parece ser el tropo de los tropos, el representante por antonomasia del “cambio”. Ahora bien, dicha noción es tan amplia que incluye todos los tropos. Y decir que la ironía incluye todos los tropos, o que es el tropo de los tropos, es decir algo de valor, si bien ello no se parece en nada a una definición. Porque ¿qué es un tropo? Desde luego, no lo sabemos. ¿Qué es, por tanto, el tropo de los tropos? Lo sabemos todavía menos. El lenguaje definicional parece encontrarse con problemas cuando se trata de la ironía». *Ibid.*, p. 233.

en una posición inestable, oscilando entre el nihilismo y el cinismo, entre el uso terapéutico de la ironía diletante y la ironía amarga de la desesperación. Pues, como apunta el siguiente fragmento:

Cuando lo hemos negado todo frenéticamente y hemos aniquilado radicalmente las formas de existencia, cuando un exceso de negatividad ha acabado por liquidarlo todo, ¿a quién atacar, sino a nosotros mismos? ¿De quién reírse y a quién compadecer? Cuando el mundo entero se ha derrumbado ante nosotros, nosotros también nos derrumbamos irremediabilmente. La infinitud de la ironía anula todos los contenidos de la vida.⁴⁷¹

Nótese en este fragmento la vinculación existente entre el nihilismo compulsivo y la ironía corrosiva de la desesperación. Aquí, nihilismo e ironía se complementan en su labor destructora. Cioran distingue dos tipos diferentes de ironía: la ironía escéptica de los diletantes y la ironía de la desesperación. La primera es una ironía elegante, escéptica pero vitalista, aguda, sutil, inteligente, desbordante de alegría, propia de quienes, a través de un sentimiento de superioridad, se sitúan por encima de la ingenuidad de sus semejantes y utilizan la ironía para «manifestar ostensivamente la distancia que les separa del mundo»⁴⁷². En cambio, la segunda es propia de quienes han perdido su capacidad para participar inocentemente en los actos de la vida por haber perdido definitivamente los valores vitales necesarios para desenvolverse de manera activa dentro del marco existencial del estar-ahí en el mundo. La ironía amarga, trágica y corrosiva de la desesperación refleja una crispación interior, una ausencia de comunión y de comprensión hacia los demás, una fuerte envidia por la candidez de los ingenuos: «Incapaz de manifestar su admiración por la sencillez a causa de un orgullo desmesurado, la ironía desprecia, envidia y envenena»⁴⁷³. De ahí, que a Cioran le parezca la ironía trágica de la desesperación más auténtica que la ironía escéptica de los

471 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 81. Cit. por la trad. castellana, p. 156.

472 *Ibid.*, p. 81. Cit. por la trad. castellana, p. 156.

473 *Ibid.*, p. 81. Cit. por la trad. castellana, p. 157.

diletantes. Pero esta autenticidad se torna especialmente trágica cuando la ironía es practicada sobre uno mismo como máxima expresión de la desesperación:

La auto-ironía es, en efecto, una expresión de la desesperación: habiendo perdido este mundo, nos perdemos a nosotros mismos. Una carcajada siniestra acompaña entonces cada uno de nuestros gestos; sobre las ruinas de las sonrisas dulces y afectuosas de la ingenuidad se eleva la sonrisa de la agonía, más crispada que la de las máscaras primitivas y más solemne que la de los rostros egipcios.⁴⁷⁴

La auto-ironía desemboca, por tanto, en la gran carcajada dirigida contra el mundo y contra sí mismo, carcajada siniestra producida por la pérdida de vitalidad, por la desesperación y el sufrimiento existencial: «Solamente después de haber sufrido por todas las cosas, se tiene el derecho a burlarse de ellas»⁴⁷⁵. Esta forma de concebir la ironía, más allá de su concepción como motor de la creación artística, comparte con la ironía romántica un espacio posibilitador del movimiento irónico constituido por un desdoblamiento reflexivo del yo en el que el yo se posiciona a cierta distancia de sí mismo para posibilitar el desarrollo del proceso crítico de la ironía. El yo cioraniano se fija en lo otro, en lo fuera de sí tanto como en sí, y por ello, consigue elevarse por encima de sí mismo abriendo entre las dos instancias el espacio y la distancia necesaria para posibilitar el proceso irónico contra el mundo y contra sí mismo. Se constituye así el espacio en el que poder ironizar, donde el yo se reconoce en el objeto irónico producido: «La obra misma adquiere su valor sólo como espejo de la personalidad; ésta (se) crea y (se) destruye en un eterno juego»⁴⁷⁶, nos dice Walter Benjamin. De esta manera, la ironía cioraniana estaría constituida por una distancia y caracterizada por encarnarse en expresiones que unas veces apuntan a algo diferente del sentido literal mientras que otras apuntan a expresiones líricas excesivamente magnificadas, un algo difícil de alcanzar. La disrupción o discontinuidad entre la expresión irónica y su

474 *Ibid.*, pp. 81-82. Cit. por la trad. castellana, p. 157.

475 Cioran, E. M., *Le crépuscule des pensées* en *Œuvres*, p. 385. Cit. por la trad. castellana, p. 94.

476 Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Editorial Península, Barcelona, 1995, p. 23.

significado es el rasgo central de la ironía semántica cioraniana. Esta disrupción formulada como un estar diciendo algo diferente de lo que se dice, como una imposibilidad de fijar un significado estable, como una negatividad absoluta de un centro de estabilidad semántica, es en lo que consiste la ironía utilizada por nuestro filósofo. La ironía cioraniana, como toda ironía no dependiente de las limitaciones de la retórica clásica, se extiende a lo largo de toda su obra, si bien se va haciendo más acusada a medida que nuestro autor va avanzando en edad; pues una vez adoptado el modo de ser irónico, no hay manera de detener la ironía: la ironía se extiende espacialmente a través del discurso fragmentado con incesantes ráfagas irónicas y temporalmente a lo largo de la vida del autor. Pero, una vez detectada la disrupción, ésta podría verse extendida indefinidamente, esto es, no habría manera de detener su acción, sin que pudiera detenerse y estabilizarse en un significado fijo y determinado, correspondiente al significado irónico:

Nada más exasperante que la ironía sin falla, sin descanso, que no le deja a uno tiempo para respirar, y menos para reflexionar, la ironía que, en vez de pasar desapercibida, de ser ocasional, es masiva, es automática, y está en las antípodas de su naturaleza esencialmente delicada.⁴⁷⁷

Si el lenguaje está constituido por ese distanciamiento tropológico en el que la ironía pasa a ser una ironía de la ironía, y así sucesivamente, el texto hablaría más allá de las intenciones del autor. Por tanto, en este caso, frente a la desaparición de la lectura única y verdadera, se le abrirían al lector una infinidad de vías de significación con las que se vería obligado a echar mano de criterios de coherencia tropológica con el fin de dirigir el proceso hermenéutico de comprensión y elección entre las diversas alternativas. En referencia a la posibilidad de detener la ironía nihilista, nos dice Paul de Man: «una actitud irónica puede acabar disolviéndolo todo, en una cadena infinita de elementos disolventes. No es la ironía sino el deseo de entender la ironía lo que pone fin a esta cadena. Y esa es la razón por la que hace falta una retórica de la ironía si no

477 Cioran, E. M., *De l'inconvénient d'être né en Œuvres*, p. 1322. Cit. por la trad. castellana, p. 80.

queremos caer, como dicen haber caído muchos hombres de nuestro tiempo, en un retroceso infinito de negaciones»⁴⁷⁸. Y a continuación, nos da la clave para su detención: «El modo de detener la ironía pasa por la comprensión, por la comprensión de la ironía, por la comprensión del proceso irónico. La comprensión nos permitiría controlar la ironía»⁴⁷⁹. Pero la comprensión de la ironía nunca ha de ser ella misma irónica, de lo contrario, la comprensión de la ironía estaría abocada al fracaso. La neutralización del círculo pernicioso de la ironía pasa, entonces, por un rechazo inicial del significado literal, en base a la detección de su oposición e incongruencia con el contexto, la escala de valores e intenciones del autor y el sentido global de su obra. Analicemos, por ejemplo, el siguiente fragmento irónico de nuestro autor:

Un pintor me cuenta que una noche, en la Costa Azul, visitó a un ciego; encontrándole solo y en completa oscuridad, no pudo evitar compadecerle y preguntarle si era soportable la existencia cuando no se ve la luz. “No sabe usted lo que se pierde”, le respondió el ciego.⁴⁸⁰

El contenido de este fragmento, literalmente, ensalza la oscuridad y la ceguera frente a la luz de una existencia que el ciego considera insoportable, y por tanto, no digna de ver. El “no sabe usted lo que se pierde” significa un rechazo literal de la existencia. Sin embargo, se detecta y se comprende la ironía al originarse una incongruencia cuando comparamos lo que dice la expresión irónica con las intenciones y el sentido global de la obra del autor, ya que Cioran, como ya hemos indicado más arriba, si bien consideraba que la existencia no es ni mucho menos un paraíso, no por ello, merece ser rechazada. En este sentido, nuestro filósofo vivió apegado a la existencia de una manera irónica, como avala el siguiente fragmento, cuya expresión oscila entre la ironía y el cinismo:

478 Man, P. de, *La ideología estética*, op. cit., p. 235.

479 *Ibid*, p. 236.

480 Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, pp. 1465-1466. Cit. por la trad. castellana, p. 121.

A veces te entran ganas de gritarles a los dioses antiguos: “¡Haced un pequeño esfuerzo, intentad volver a existir!”.

Por mucho que murmuro contra lo que hay, estoy, sin embargo apegado a ello, a juzgar por estos malestares que se parecen a los primeros síntomas del ser.⁴⁸¹

La mayoría de los fragmentos irónicos de Cioran están estructurados de tal manera que el propio movimiento irónico hace surgir el anacoluto, la incongruencia unas veces entre la literalidad de lo dicho y el significado tropológico del contenido irónico, y otras, entre lo esperado por las expectativas creadas por el lector y lo expresado por el autor. Veamos cómo surge el cambio tropológico en el siguiente aforismo:

Las preguntas penosas o lacerantes que nos hacen los malcriados nos irritan, nos turban y pueden tener sobre nosotros el mismo efecto que algunos procedimientos utilizados por cierta técnica oriental. Una estupidez espesa, agresiva, ¿por qué no habría de producir la iluminación? Tiene el mismo valor que un bastonazo en la cabeza.⁴⁸²

En este fragmento, la sintaxis establecida al principio del aforismo crea en el lector ciertas expectativas que inmediatamente son truncadas, interrumpidas, y en lugar de encontrar lo esperado según estas expectativas, el lector se encuentra con algo completamente diferente, con la expresión central de la ironía, con la que surge la incongruencia entre lo esperado por el lector y lo dicho por el autor. De esta manera, el anacoluto funciona como un proceso de interrupción de la línea narrativa cumpliendo su función en el movimiento irónico.

Otra manera de abordar la ironía, como nos muestra Paul de Man, «es reduciéndola a una dialéctica del yo (*self*) como una estructura reflexiva [...]». La ironía representa claramente la distancia misma dentro del yo, duplicaciones de un yo,

481 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, pp. 1237-1238. Cit. por la trad. castellana, p. 110.

482 Cioran, E. M., *De l'inconvénient d'être né* en *Œuvres*, p. 1339. Cit. por la trad. castellana, p. 104.

estructuras especulares dentro del yo, dentro de las que el yo se mira a sí mismo desde una cierta distancia. Ello configura estructuras reflexivas y la ironía puede ser descrita como un momento en la dialéctica del yo»⁴⁸³. La dialéctica del yo que adopta Paul de Man, tomada de Fichte, se basa en un yo de carácter lingüístico, es decir, no es un yo fenomenológico, existencial y experimentable como el que concibe Heidegger⁴⁸⁴, sino un yo postulado. En este sentido, si el lenguaje postula un yo entonces es capaz de postular su opuesto, un no-yo o negación del yo: «El yo, el lenguaje, postula A y no-A al mismo tiempo, y esto no es una tesis y una antítesis, porque la negación no es una negación antitética, como sería el caso en Hegel. Se trata de algo distinto. Se trata de que el yo es él mismo postulado y no tiene nada que ver, por ejemplo, con una conciencia. Sobre este yo, que es postulado y negado al mismo tiempo, nada se puede decir. Es un puro vacío, un acto posicional, y sobre él no se puede hacer ni actos de juicio ni afirmaciones de juicio de cualquier clase»⁴⁸⁵. Puesto que el yo y su negación son postulados por el lenguaje, carecen de propiedades, por ende, se muestran vacíos y pueden ambos ser afirmados simultáneamente. Se determinan, delimitan y definen uno al otro. Se obtiene así, un distanciamiento, una lejanía radical del yo consigo mismo al poner de relieve la negatividad del yo. Tal negatividad da lugar a una separación radical del autor respecto a su propia obra, esto es, a la ironía como un momento en la dialéctica del yo. Si el lector es capaz de detectar la ironía como un momento de la dialéctica del yo en el sentido demaniano entonces la ironía queda neutralizada. Veamos cómo Cioran ironiza desarrollando una dialéctica del yo en los siguientes aforismos:

483 Man, P. de, *La ideología estética*, p. 240.

484 Heidegger en su exégesis ontológica de la forma de ser o el “en sí” del “ser ahí” concibe un yo existencial que el “ser ahí” es capaz de aprehender a través de una investigación fenomenológica. Así Heidegger entiende el yo como un ente con sustancia y no sólo un producto postulado por el lenguaje: «El “yo” sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *indice formal* de algo que quizá se desemboce como su “contrario” dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el “no-yo” quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del “ser yo”, sino que mienta una determinada forma del ser del “yo” mismo, por ejemplo, la pérdida del “sí mismo”.» Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Editorial Planeta-De Agostini, Trad. de Fondo de Cultura Económica, Barcelona, 1993, p. 132.

485 Man, P. de, *La ideología estética*, p. 245.

Existe en la estupidez una gravedad que, mejor orientada, podría multiplicar el número de obras maestras⁴⁸⁶

Sin Dios todo es Nada. ¿Y Dios? Nada suprema⁴⁸⁷

El deseo de morir fue mi única preocupación; renuncié a todo por él, incluso a la muerte⁴⁸⁸

¡Qué decepción que Epicuro, el sabio que más necesito, haya escrito más de trescientos tratados! Y qué alivio que se hayan perdido⁴⁸⁹

El ideal de cada hombre debería ser dejar de ser hombre⁴⁹⁰

Nótese cómo el yo cioraniano afirma algo en estos aforismos –la estupidez, Dios, la muerte, los tratados de Epicuro, el hombre– y a continuación su negación. De esta manera, el carácter lingüístico del yo postulado permite trazar el movimiento tropológico de la ironía semántica.

Por último, hay otra estrategia de abordar la ironía y es, como nos dice Paul de Man, reduciendo la ironía a una práctica estética o desvío artístico: «La ironía es un efecto artístico, algo que un texto hace por razones estéticas, para aumentar o diversificar el reclamo estético de este texto [...]. De esta forma, la ironía permite decir cosas horribles porque las dice a través de desvíos estéticos, alcanzando una distancia, una alegre distancia estética, en relación con lo que está siendo dicho. En tal caso, la ironía es un *Kunstmittel*, una estética, y puede ser absorbida dentro del marco de una teoría general de la estética»⁴⁹¹. Esta es la estrategia que se ha de seguir a la hora de

486 Cioran, E. M., *Syllogismes de l'amertume* en *Œuvres*, p. 745. Cit. por la trad. castellana, p. 11.

487 *Ibid.*, p. 777. Cit. por la trad. castellana, p. 75.

488 *Idem.*

489 Cioran, E. M., *De l'inconvénient d'être né* en *Œuvres*, p. 1292. Cit. por la trad. castellana, p. 38.

490 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, p. 95. Cit. por la trad. castellana, p. 189.

491 Man, P. de, *La ideología estética*, p. 240.

neutralizar el movimiento irónico de los siguientes fragmentos, en los que Cioran critica la existencia y exalta el regreso al caos originario utilizando una prosa con un estilo estético de gran belleza:

¡Ojalá las aguas se desencadenasen y las montañas se pusieran a moverse, los árboles a exhibir sus raíces como un odioso y eterno reproche, los pájaros a graznar como los cuervos, los animales espantados a deambular hasta el agotamiento [...] !Que todos los ideales sean declarados nulos; las creencias bagatelas; el arte, una mentira, y la filosofía, pura chirigota. Que todo sea erupción y desmoronamiento. Que vastos trozos de suelo vuelen y, cayendo, sean destrozados; que las plantas compongan en el firmamento arabescos insólitos, hagan contorsiones grotescas, figuras mutiladas y aterradoras. Ojalá torbellinos de llamas se eleven con un ímpetu salvaje e invadan el mundo entero para que el menor ser vivo sepa que el final está cerca. Ojalá toda forma se vuelva informe y el caos devore en un vértigo universal todo lo que en este mundo posee estructura y consistencia [...]. En semejante conmoción, en la que ya nadie encontraría un sentido a la mediocridad del deber, en la que la existencia se desintegraría bajo la presión de sus contradicciones internas, ¿qué quedaría, salvo el triunfo de la Nada y la apoteosis del no-ser.⁴⁹²

Quisiera estallar, hundirme, disgregarme, quisiera que mi destrucción fuese mi obra, mi creación, mi inspiración; quisiera realizarme en el aniquilamiento, elevarme, mediante un ímpetu demente, por encima de los confines, y que mi muerte fuese mi triunfo. Quisiera fundirme en el mundo y que el mundo se fundiera en mí, que juntos tuviésemos en nuestro delirio un sueño apocalíptico, extraño como una visión del final y magnífico como un gran crepúsculo. Quisiera que naciesen de la materia de nuestro sueño esplendores enigmáticos y sombras conquistadoras, que un incendio total devorase el mundo y que sus llamaradas provocasen voluptuosidades crepusculares tan complicadas como la muerte y fascinantes como la nada.⁴⁹³

492 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, pp. 53-54. Cit. por la trad. castellana, p. 91.

493 *Ibid.*, p. 57. Cit. por la trad. castellana, p. 99.

Hemos visto cómo el yo cioraniano, en su vertiente lingüística, es capaz de afirmar y negar la misma cosa de manera irónica. Sin embargo, en Cioran existe también una vertiente existencial de la ironía, como condición existencial humana del ser en el mundo. Podríamos aventurar la forma de ser del ser-ahí del yo cioraniano bajo una concepción o forma de ser irónica. En este sentido, la ironía estaría instalada no sólo en la semántica de su obra, sino también de manera pragmática en su forma de desenvolverse en el mundo. El término “Ser” puede hacer referencia a un sustantivo o un verbo, de ahí que a veces tenga el significado de *sustancia* y otras de *actividad*. Así, la ironía concebida como categoría existencial, es decir, concebida como algo realmente sustancial, el distanciamiento del yo, en el que consiste la ironía, en el insinuar o decir lo contrario de lo que se pretende decir, ocultando el verdadero sentido de lo que se pretende expresar, son propiamente acciones. En este sentido, el uso de la ironía es ya una actividad, una praxis que remite a una condición existencial del ser-ahí en el mundo. La ironía se concibe de esta manera como una acción, una forma de ser y estar en el mundo, una fórmula de adaptación a la existencia.

A diferencia del ser, la ironía alude a una relación semántica según la cual una expresión remite a una cosa diferente, a la cual representa. El significante, en este sentido, remite a un significado tácito que, en sí, no le corresponde y que, a menudo es contrario al significado que le correspondería en su uso no irónico ¿Cómo es posible esta correspondencia? ¿Cómo es posible decir algo diferente de lo que se dice? Esta correspondencia es posible en base al fenómeno de la polisemia de los significantes y las desviaciones de sentido. No existe paralelismo o correspondencia directa entre lenguaje y sentido, entre un significante y un pretendido significado limitado por la monosemia; pero tampoco hay arbitrariedad total, sino polisemia y desviaciones metonímicas de sentido. Desde esta perspectiva, unas mismas palabras pueden ser entendidas de manera diferente y un mismo significado puede ser aludido por distintos significantes y, viceversa, es posible que un significante pueda aludir a significados dispares e, incluso, contradictorios. Pragmáticamente, este uso del lenguaje, que en principio puede parecer una contradicción y causa de un estado de perplejidad, es el resultado de un proceso de adaptación a una existencia aciaga en la que el yo existencial, a través de la lucidez, ha tomado conciencia de su inanidad. Frente al horror

de una existencia con semejante carencia ontológica, la práctica de la ironía permite el desenvolvimiento del ser-ahí de una manera peculiar en el mundo; una forma de ser irónico “frente a” y “con” el mundo. El ser irónico no sólo se manifiesta en el ámbito de la expresión cuando pretendemos decir lo contrario de lo que significa literalmente lo que hemos dicho o cuando desviamos expresamente el sentido de lo expresado, también se manifiesta en el ámbito de la acción, en situaciones trágicas y cómicas en las que la situación inicial y final son incongruentes con lo que la lógica, la justicia, la moral, la política o el sentido común del caso harían esperar.

En resumen, esta construcción del yo cioraniano como ser-en-el-mundo a base de un lenguaje cargado de unas coordenadas tropológicas –en las que se incluyen metáforas, metonimias, sinécdoques e ironías–, ayudan, por un lado, a nuestro filósofo a estructurar el pensamiento con el fin de ordenar la realidad, preñándola de sentido, y, por otro lado, le dotan de unas categorías existenciales que sustenta y justifica la labor crítica de toda su obra y toda su praxis. El uso de la ironía, en este sentido, va más allá de su función lingüística, pasando a formar parte de un mecanismo psíquico destinado a engarzar los significados con sus correspondientes significantes irónicos en el ámbito semántico, y a dotar de sentido a determinadas acciones en el ámbito práctico.

4.5. La terapéutica del desapego

El origen de todas nuestras servidumbres radica en el apego. Cuanto más queremos ser libres, menos nos vinculamos con las personas y con las cosas. Pero una vez vinculados, ¡qué drama es deshacernos de ellas!⁴⁹⁴

Desde el nacimiento, una vida comienza creando vínculos a su alrededor, necesita protección frente a las adversidades para consolidar su desarrollo. La supervivencia es la primera etapa en la creación de vínculos con los demás. Cuando comenzamos a vivir, nuestro instinto desarrolla la capacidad del apego a los entes

494 Cioran, E. M., *Cahiers 1957-1972*, Éditions Gallimard, París, 1997, p. 716. Cit. en trad. castellana de Carlos Manzano, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, p. 186.

intramundanos, categoría existencial del ser-ahí, y cuanto más avanzamos, más fuertes se vuelven los vínculos que nos une a ellos. Sin darnos cuenta nos vamos habituando a su creación de tal manera que llega un momento en el que desborda la cantidad de vínculos estrictamente necesarios para la supervivencia del individuo. A partir de ese instante, todo nuevo vínculo representa una cadena a la cual nos sometemos. A medida que avanzamos cargamos nuevas cadenas a nuestra espalda hasta que llega un momento en el que comprendemos que es demasiado tarde para sacudirlas, pues estamos demasiado habituados a ellas.

La terapéutica del desapego pretende encontrar una vía de liberación del sufrimiento por medio del abandono de la fuente de todas nuestras servidumbres, esto es, el apego a los entes, las cosas, las personas y la vida. Para ello es preciso concebir la irrealidad de todo lo existente, concebir el ente como un simple agregado, el lugar de encuentro de algunos elementos asociados temporalmente, o bien, en términos heideggerianos, comprender el yo de manera provisional. Concebir el yo como una forma de asociación estructural de unos elementos que no mueren, que no se diluyen en la nada, sino que se disgregan para adoptar una nueva forma de asociación, un nuevo ente, una nueva vida, un nuevo yo que ya no es nuestro yo, sino otro yo u otro eso. Concebir el yo como un dato insustancial puede llegar a tranquilizar, pero Cioran no puede dejar de formular las siguientes cuestiones, frente a esta nueva terapia:

¿Cómo aceptar que cese eso que parecía sostenerse tan bien? ¿Cómo separarse de lo que subsiste por sí mismo, de lo que es? Se puede abandonar una ilusión, por inveterada que sea; pero ¿qué hacer, por el contrario, ante lo consistente, lo duradero? Si no hay más que lo existente, si el ser se exhibe por doquier, ¿por qué medio apartarse de él sin desvío?⁴⁹⁵

Con estas cuestiones, nuestro filósofo plantea la problemática que conlleva la vía del desapego. El apego a los seres procede de nuestro temor al no-ser, el temor a la muerte y la nada. Nos sentimos más tranquilos apegados a los seres que desvinculados de ellos, nos sentimos sosegados, arropados, liberados del temor a la nada, sin darnos

495 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1195. Cit. por la trad. castellana, p. 47.

cuenta del encadenamiento al que poco a poco nos vamos sometiendo, pues la estructura existencial de nuestro ser-en-el-mundo, apoyada sólidamente en nuestra sensibilidad, nos hace estructuralmente vulnerables al apego de los entes. Heidegger concibe el apego a los entes intramundanos como una caída o “estado de yecto” del ser-ahí del que no podemos desvincularnos por ser este estado un elemento óntico de la propia estructura existencial del ser-ahí⁴⁹⁶. Sin embargo, la supuesta liberación que pudiera proporcionar el sosiego del apego a los entes se convierte poco a poco en la engañifa universal. El apego se transforma en una ristra de grilletes que nos encadena al mundo; y el deseo, en el generador de sus eslabones:

La liberación que nos seduce, que nos obnubila, no es la liberación. Hagamos que nada sea nuestro, empezando por el deseo, ese generador de espantos. Cuando todo nos hace temblar, el único recurso es pensar que, si el miedo es real, ya que es una sensación, la sensación por excelencia, el mundo que lo causa se reduce a un ensamblamiento transitorio de elementos irreales, que, en resumidas cuentas, el miedo es tanto más vivo en cuanto que damos crédito al yo y al mundo, y que debe inevitablemente disminuir cuando descubrimos la impostura del uno y del otro. No es cierto más que nuestro triunfo sobre las cosas, no es cierta más que esa constatación de irrealdad, que nuestra clarividencia establece cada día, cada hora. Liberarse es alegrarse de esa irrealdad y buscarla en todo momento.⁴⁹⁷

Cioran concibe, de esta manera, la liberación como una segunda caída en términos heideggerianos o una vuelta hacia atrás, como un caer del mundo o una fuga

496 «El “ser ahí” es inmediatamente siempre ya “caído” “de” sí mismo en cuanto “poder ser sí mismo” propiamente y “caído” “en” el “mundo”. El estado de “caído” “en” el “mundo” mienta el absorberse en el “ser uno con otro”, en tanto éste resulta gobernado por las habladerías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos la “impropiedad” del “ser ahí” resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída. “Impropio” y “no propio” no significan en manera alguna “propiamente no”, como si con este modo de ser perdiese el “ser ahí” en general su ser. La impropiedad está tan lejos de mentar nada semejante a un “ya no ser en el mundo”, que constituye justamente un señalado “ser en el mundo”, un “ser en el mundo” plenamente poseído por el “mundo” y el “ser ahí con” de otros en el uno. El “no ser él mismo” funciona como posibilidad *positiva* del ente que, “curándose de” esencialmente, se absorbe en un mundo. Este “no ser” tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del “ser ahí”, la forma en la que éste se mantiene regularmente». Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 195.

497 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, pp. 1195-1196. Cit. por la trad. castellana, pp. 47-48.

del ser-ahí hacia sí mismo, esto es, un desapego del ser-ahí del mundo o un abandono de los entes intramundanos. Ver cada ser, cada ente como un accidente, desligarse del ser e, incluso, de nosotros mismos; persuadirnos de la irrealidad de las cosas, concienciarnos de que carecemos de existencia intrínseca, éstas son máximas para desarrollar una ética del desapego, una vía de liberación y una terapéutica contra el dolor. La vía del desapego, en consecuencia, resulta ser un itinerario hacia la soledad y el ensimismamiento, una soledad no amarga, pues no procede de nuestros fracasos, sino de nuestras renunciaciones, resultado de una insistente toma de conciencia en la que el yo es la víctima. Para Cioran la verdadera liberación no puede concebirse sin haberse liberado de la libertad misma. La auténtica liberación, por tanto, procede de la imprescindible disociación de la acción y el deseo:

Mientras se desea se vive en la sujeción, se está entregado al mundo; en cuanto se deja de desear se acumulan los privilegios de un objeto y de un dios; no se depende ya de nadie. Es demasiado cierto que el deseo es indarraigable; empero ¡qué paz con solo imaginar estar exento de él!⁴⁹⁸

Sin embargo, Cioran es consciente de que ese estado de fuera del mundo que implica la exención del deseo, en realidad es una quimera. El deseo no se suprime, es indarraigable y, por ende, es un elemento ontológico que forma parte de la estructura existencial del ser del ser-ahí. El deseo no se puede suprimir, en todo caso, se puede suspender temporalmente, pero siempre el ser-ahí está expuesto a sus continuos reflujos. El deseo es una manifestación del ser y su ausencia una minoración del ser. Hace falta fuerza para luchar contra el deseo, pues esta lucha es una lucha contra el ser del ser-ahí, una lucha contra la ansiedad originada por el deseo, que se suma a la angustia del ser-en-el-mundo que imprime la existencia ópticamente al ser-ahí⁴⁹⁹. Cuando el deseo se

498 *Ibid.*, pp. 1200-1201. Cit. por la trad. castellana, p. 54.

499 «Lo que “angustia” no es esto ni aquello, pero tampoco todo “lo ante los ojos” junto, como una suma, sino la *posibilidad* de algo “a la mano” en general, es decir, el mundo mismo [...]. Aquello ante que se angustia la angustia no es “nada” de lo “a la mano” dentro del mundo. Pero este “nada” de lo “a la mano”, de lo único que comprende el habla cotidiana del “ver en torno”, no es una total nada. El “nada” de lo “a la mano” se funda en el “algo” más original, en el *mundo*. Éste es, empero, esencial y ontológicamente inherente al ser del “ser-ahí” en cuanto “ser en el mundo”. Si, según esto, se destaca como el “ante qué” de la angustia la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, ello quiere decir esto: *aquello ante que se*

detiene, la ansiedad desaparece y el dolor se transfigura en una alegría neutra. Pero detener el deseo no es tarea fácil. El arraigo producido por el apego es tan fuerte que luchar contra el deseo se convierte en una labor titánica, un combate contra el ser y la nada:

Hace falta fuerza para luchar contra el deseo; esta fuerza aumenta cuando el deseo se retira; detenido él, el miedo se detiene igualmente. Para que, por su lado, la ansiedad se preste a una tregua semejante, se debe ir más lejos, abordar un espacio mucho más rarificado, aproximarse con una alegría abstracta, con una exaltación igualmente concertada, al ser y a la ausencia del ser.⁵⁰⁰

Es el estado «alegre y sin alegría» preconizado por las *Upanishad*, un estado que se alcanza tanto por la vía de la afirmación como por la vía de la negación de un principio supremo, la vía del ser o la vía de la ausencia del ser. Ambos itinerarios coinciden en la experiencia final, en el abandono del apego del ser-ahí a los entes intramundanos para regresar a un estado de ensimismamiento, es decir, a un deslizamiento fuera del mundo de las apariencias. Si en Heidegger el estado de apertura del ser-ahí implica la caída del ser-ahí en la unicidad y el mundo, esta caída no es más que una fuga del ser-ahí ante sí mismo por temor a la angustia provocada por el estado de ensimismamiento del propio ser-ahí, es decir, un des-ensimismamiento y, por ende, un apego a las apariencias intramundanas. El desapego en Cioran significa, por tanto, el proceso inverso a la caída heideggeriana o la cura existencial estipulada en *El ser y el tiempo*⁵⁰¹. En este sentido ontológico-existencial, prescindiendo de cualquier estímulo *angustia la angustia es el mismo “ser en el mundo”*». Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 207.

500 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1201. Cit. por la trad. castellana, p. 54.

501 «La caída del “ser ahí” en el uno y el “mundo” de que se cura la llamamos una “fuga” del “ser ahí” ante sí mismo. Pero no todo “retroceder ante”, no todo “desvío de” es necesariamente una fuga. El retroceder ante lo que abre el temor, ante lo amenazador, retroceder fundado en el temor, es lo que tiene el carácter de fuga. La exégesis del temor como encontrarse mostró esto: el “ante qué” del temor es en cada caso un ente intramundano, nocivo, que se acerca en la cercanía desde determinado paraje y que puede fallar. En la caída se desvía el “ser ahí” de sí mismo. El “ante qué” de ese retroceder ha de tener en general el carácter del amenazar; es, empero, un ente de la forma de ser del ente que retrocede, que es el “ser ahí” mismo. El “ante qué” de este retroceder no puede tomarse como “temible”, porque lo temible hace frente siempre como un ente intramundano. La única amenaza que puede ser “temible”, la que se descubre en el temor proviene siempre de entes intramundanos.

intramundano y por el sólo en sí de la existencia, se manifiesta Cioran, transfigurando la angustia inherente a la onticidad del ser-ahí en una alegría neutra:

Que uno se disuelva en lo absoluto o en lo vacío, en los dos casos lo que se alcanzará es una alegría neutra: alegría sin determinación alguna, tan desnuda como la ansiedad, cuyo remedio se pretende, y de la que no es más que el desenlace, la conclusión positiva.⁵⁰²

Prescindiendo de los estímulos externos y regresando a un ensimismamiento del yo, la angustia heideggeriana es transfigurada y transformada en la alegría neutra cioraniana, una alegría desnuda, vacía de determinaciones. Pues lo mismo que la alegría determinada y concreta no es más que un miedo vencido, la alegría neutra no es más que una angustia transfigurada. Esta alegría, vacía de contenidos determinantes, está ligada al comprender; esto la convierte en un problema hermenéutico con referencia al concepto de verdad, pues toda comprensión tiene como fin la interpretación de la realidad de manera correcta, lo cual requiere un estado de apertura hacia los entes para captar su verdad. Y este estado de apertura es, según Heidegger, un elemento esencial de la estructura del ser del ser-ahí que evita la arbitrariedad del subjetivismo en aras de un conocimiento objetivo. Como afirma Heidegger, toda verdad es relativa al ser-ahí e implica una apertura, un desvelamiento y mostración del ente⁵⁰³. Desde esta concepción heideggeriana de la comprensión, Cioran se permite hacer la siguiente afirmación:

Por eso el desvío de la caída no es tampoco un huir fundado en un temor ante entes intramundanos. Tanto menos le conviene al desvío un carácter de fuga así fundado, cuanto que justamente se “vierte hacia” los entes intramundanos como un absorberse en ellos. *El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia, que es por su parte lo único que hace posible el temor*». Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pp. 205-206.

502 Cioran, E. M., *Le mauvais Démiurge* en *Œuvres*, p. 1201. Cit. por la trad. castellana, p. 55.

503 «Toda verdad es –con arreglo a su esencial forma de ser, la del “ser-ahí”– relativa al ser del “ser-ahí”. ¿Significa esta relatividad precisamente que toda verdad sea “subjetiva”? Si se hace de “subjetivo” una exégesis que lo explique como “sometido al arbitrio del sujeto”, ciertamente no. Pues con arreglo a su sentido más peculiar, el descubrir sustrae el formular proposiciones al arbitrio “subjetivo” y pone al “ser ahí” descubridor ante los entes mismos. Y sólo *porque* la “verdad”, en cuanto descubrir, *es una forma de ser del “ser ahí”*, puede sustraerse al arbitrio *de éste*. También la “validez universal” de la verdad tiene sus raíces simplemente en el hecho de que el “ser ahí” puede descubrir y poner en libertad entes en sí mismos. Sólo así es dado a estos entes en sí mismos ligar a sí toda posible proposición acerca de ellos, es decir, mostración de ellos». Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 248.

«Cuando se ha comprendido que nada es, que las cosas no merecen ni siquiera el estatuto de apariencias, ya no se necesita ser salvado, se está salvado y desdichado para siempre.»⁵⁰⁴

Si el conocimiento de la realidad adquiere el estatuto de conocimiento objetivo en el descubrir la esencia de los entes, si los entes se muestran libremente y el comprender del ser-ahí aprehende lo que los entes muestran, entonces la verdad del aforismo anterior muestra la insignificancia de las cosas, el sinsentido del apego a los entes intramundanos y la angustia del ser-ahí frente a la desdicha originada por el ser-en-el-mundo. Para Cioran, el estado de liberación requiere del ser-ahí una manera de ser-en-el-mundo libre de los influjos de los entes, los cuales ni siquiera adquieren el estatuto de apariencias; esta liberación implica la renuncia y el desapego del ser-ahí de los entes intramundanos y el repliegue hacia sí mismo. Sin embargo, esta tarea violenta la estructura esencial del ser del ser-ahí heideggeriano, pues el estado de yecto y la caída del ser-ahí son elementos existenciaros ineludibles que se adquieren al nacer:

Si el apego es un mal, hay que buscar su causa en el escándalo del nacimiento, pues nacer es apegarse. El desapego debería, pues, aplicarse a hacer desaparecer las huellas de ese escándalo, el más grave y el más intolerable de todos.⁵⁰⁵

El desapego requiere la renuncia consciente y deliberada de los seres, un proceso de distanciamiento progresivo de las cosas hasta alcanzar la indiferencia total hacia los entes intramundanos, una mortificación progresiva de la sensibilidad en aras de la erradicación de los deseos; un proceso no menos heroico que dramático, pues en realidad no renunciamos sino que deseamos renunciar, de ahí la heroicidad de la renuncia. El acto de la renuncia se presenta dissociado del deseo de la renuncia, pues, en realidad, ¿estamos a la altura para afrontar el sacrificio exigido por la renuncia? La renuncia requiere sacrificio para transfigurar la vida, desprenderse de todo para convertirse en centro metafísico. De esta manera entiende nuestro filósofo la renuncia:

504 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1210. Cit. por la trad. castellana, p. 68.

505 Cioran, E. M., *De l'inconvénient d'être né* en *Œuvres*, p. 1283. Cit. por la trad. castellana, p. 23.

Despréndete de todo para convertirte en centro metafísico, tu única ganancia, tu único destino. Que al perderlo todo, ese triunfo te sea motivo de regocijo y en los fracasos descubras rayos de luz para tu aureola. Vive como un mito; olvida la historia; piensa que contigo no se consume una existencia, sino la existencia; que la materia, el tiempo y el destino se han concentrado en una única expresión; hazte fuente de ser y de actualidad en la existencia.⁵⁰⁶

Cioran procura concebir la renuncia como un elemento positivo dentro de la estructura existencial del ser del ser-ahí. La propia renuncia es transfigurada en una ganancia: renunciar para convertirnos en el centro metafísico o la fuente vital del ser. A través del desprendimiento y alejamiento de los entes, todo lo que es anónimo en la naturaleza se vuelve personal en nosotros; y todo lo que es personal, anónimo. Al convertirnos en centro metafísico, la distancia que nos separa de los entes no difiere en ninguno de ellos. Entonces podremos renunciar a la tentación de lo individual y olvidar a una persona o un objeto particular con el fin de abrazar la totalidad. Sólo así la renuncia deja de ser una pérdida para transformarse en una forma de amor de gran fecundidad, abierta a la vida y al mundo. Alcanzar un gran amor a través de la renuncia, pues cuando ya no tenemos nada es cuando lo tenemos todo. De esta manera, la renuncia puede llegar a ser fecunda y estar abierta hacia la vida. Una vez rotos los lazos con el mundo nos procuramos el suficiente amor como para, desde nuestro distanciamiento, poder abarcarlo todo, situándonos infinitamente lejos de todo e infinitamente cerca de todo. Englobando todo con una visión de éxtasis, la renuncia significará una ganancia, pues en ella nuestra alma se abrirá a todo, porque lo habrá perdido todo. El alejamiento de la unicidad heideggeriana y desapego del yo respecto a los entes concretos significa, por tanto, abarcar la diversidad y englobar a todos los entes en una unicidad universal cioraniana.

Ahora bien, ¿cómo compaginar la transfiguración de la renuncia con el apego a la voluntad de un yo que se desenvuelve en el mundo de la diversidad desligado completamente del mundo de la identidad universal? De nada sirve que sometamos el

506 Cioran, E. M., *Le livre de leurres, Œuvres*, pp. 151-152. Cit. por la trad. castellana, pp. 66-67.

mundo a nuestra voluntad; mientras no hayamos triunfado sobre el tiempo, seguiremos siendo esclavos de la diversidad. La civilización nos enseña y conmina a dominar y apoderarnos de los entes intramundanos. Mediante la praxis de la dominación nos apoderamos de las cosas y nos consideramos sus dueños y señores, sin darnos cuenta de que nos convertimos en sus esclavos. Cada nueva adquisición se convierte en un eslabón más de la cadena. El yo que se eleva por encima de los demás es menos libre que ellos, se encadena a sus facultades y talentos y, presa de sus ambiciones, se aleja de su salvación. Por ende, la salvación sólo es posible cuando se alcanza la victoria sobre el tiempo, cuando el yo toma conciencia de la necesidad de la renuncia como vía de liberación. A través de la renuncia, el desapego y la negación de los actos, el ser-ahí pretende desligarse del mundo de la diversidad para unirse al mundo de la unicidad global. La heroicidad de este tránsito radica en la dificultad y el esfuerzo titánico que ha de realizar el ser-ahí para exiliar a su yo de sí mismo, para enajenarse de su bien máspreciado, pues, de hecho, el yo es un elemento existencial esencial de la estructura del ser del ser-ahí, pues estamos sometidos a la multiplicidad, a las apariencias y, en última instancia, a nuestro yo:

Mientras más pretendemos apartarnos de nuestro yo, más nos hundimos en él. De nada nos sirve hacerlo estallar: en el mismo momento en que creemos haberlo conseguido, se muestra más seguro que nunca; todo lo que ponemos en juego para arruinarlo sólo consigue aumentar su fuerza y su solidez, y es tal su vigor y su perversidad que se dilata mejor en el sufrimiento que en el gozo.⁵⁰⁷

¿Cómo avanzar, pues, por la vía de la renuncia y el desapego?, ¿cómo es posible liberarnos de la influencia de nuestro yo sin sufrir la depresión de los estados melancólicos? Avanzar en el desapego, nos dice Cioran, es privarnos de las razones del yo que nos seducen para actuar, es hundirnos en un estado de melancolía propiciada por la desaparición de los deseos, es precipitarnos en la indiferencia y la neutralidad para situarnos por debajo de la vida y de la muerte, en la nivelación de las apariencias y la invalidación de la diversidad. Las consecuencias son desastrosas, pues si todos los

507 Cioran, E. M., *Histoire et Utopie en Œuvres*, p. 1022. Cit. por la trad. castellana, pp. 94-95.

entes, sus propiedades y todos los aspectos del mundo son indistinguibles y equivalen a lo mismo, eso explica la imposibilidad de tomar una elección. Neutralizada la diversidad, el ser-ahí se hipostasía en el Uno, vive en medio de una enajenada irrealidad, de una pesada indiferencia. Ahora, bajo la monotonía de la unicidad, la inexistencia de las cosas le pesa. El Uno le oprime y le arrastra a la impropiedad. Para retroceder ha de despertar, tomar conciencia de ello y desapegarse del Uno como nos muestra Heidegger, a través de la atestiguación: «La atestiguación ha de dar a comprender un “*poder ser sí mismo*” propio»⁵⁰⁸. A través de este comprender⁵⁰⁹, el ser-ahí siente necesidad de realizarse, de respirar en lo múltiple, se ensaña contra el espíritu de desinterés que le ha llevado a la erradicación de los actos y concibe la salvación bajo el engaño de las apariencias, la afiliación a lo múltiple y su hundimiento en el yo:

Realizarse es entregarse a la embriaguez de lo múltiple. En el Uno nada cuenta sino el Uno mismo. Rompámoslo, pues, si deseamos librarnos del maleficio de la indiferencia, si queremos que toque a su fin la monotonía en nosotros y fuera de nosotros.⁵¹⁰

En última instancia, el ser-ahí, desengañado de la diversidad y del Uno al mismo tiempo, concibe la destrucción de la indiferencia como la última etapa hacia la

508 Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 291.

509 En el comprender de la atestiguación el “ser ahí” se desembaraza de las influencias del Uno y hace posible el tránsito desde la impropiedad del Uno a la propiedad del “yo”. Así lo expresa Heidegger: «El uno oculta incluso el descargar de la *elección* expresa de estas posibilidades que practica tácitamente. Queda indeciso quien eligió “propiamente”. A este ser arrastrado sin elegir por el nadie, por obra del cual se hunde el “ser ahí” en la impropiedad, sólo puede hacersele dar marcha atrás retrocediendo expresamente el “ser ahí” en busca de sí mismo desde el “estado de perdido” en el uno. Este retroceder en busca ha de tener sin embargo *aquella* forma de ser *cuya omisión* hizo que el “ser ahí” se perdiera en la impropiedad. El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial del “uno mismo” en el “ser sí mismo” *propio* ha de llevarse a cabo como la de *una elección perdida*. Pero buscar la elección perdida significa *hacer esta elección*, decidirse por un “poder ser” partiendo del “sí mismo” peculiar. En el hacer la elección se *hace posible* por primera vez el “ser ahí” su “poder ser” propio.

Pero como el “ser ahí” es *perdido* en el uno, tiene antes que *hallarse*. Para hallarse, en general, tiene que “mostrarsele” o “atestiguársele” él mismo en su posible propiedad. El “ser ahí” ha menester de la atestiguación de un “poder ser sí mismo” que en cuanto *posibilidad* él *es* en cada caso ya.» *Ibid.*, p. 292.

510 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1144. Cit. por la trad. castellana, pp. 145-146.

indiferencia *par excellence*: «El último paso hacia la indiferencia es la destrucción de la idea misma de indiferencia»⁵¹¹. El desenlace final de la terapéutica del desapego, en el pensamiento de Cioran, desemboca, por tanto, en un estado de indiferencia absoluta, incapaz de cristalizar en un desapego de la unicidad ni en un desapego de la diversidad de los entes intramundanos.

4.6. La purga de la conciencia y la experiencia del vacío

Después de analizar la terapéutica del desapego en el pensamiento de Cioran y constatar la inviabilidad de un asentamiento estable en el proceso de desprendimiento de la afección del yo hacia los entes, vamos a adentrarnos en el análisis de la purga de la conciencia y la experiencia del vacío con la finalidad de obtener un diagnóstico plausible acerca de su potencial viabilidad como verdadera vía de liberación.

En Cioran encontramos dos concepciones del vacío. Por un lado, el tedio o vacío negativo y, por otro, lo que los budistas llaman *shunyata* o el vacío como experiencia metafísica, este último es el vacío positivo. El tedio cuando hace mella en el sujeto, éste toma conciencia del tiempo como un tiempo hipostasiado, un tiempo que ha dejado de ser tiempo. Un tiempo que ya no transcurre en la conciencia y que, por tanto, carece de objeto. Es el tedio rayano en la desesperación. Si para Heidegger, el tedio aparece como una angustia con la percepción de lo existente en la temporalidad dinámica y evolutiva del ser-ahí, en Cioran el tedio es la percepción de lo existente en una temporalidad estática, congelada, absolutamente paralizada. Es la percepción de un tiempo congelado que se desprende de la existencia, disgregándose la unidad orgánica que forman ambas entidades. En la vida avanzamos unidos orgánicamente con el tiempo, somos tiempo; en el tedio ya no estamos en el tiempo, éste se separa de la existencia, se exilia fuera de nuestro mundo:

En el tedio, el tiempo no puede correr. Cada instante se hincha y no se da, por decirlo así, el paso de un instante a otro. La consecuencia es que se vive sin adhesión

511 Cioran, E. M., *De l'inconvénient d'être né* en *Œuvres*, p. 1383. Cit. por la trad. castellana, p. 164.

profunda a las cosas. Todo el mundo ha conocido el tedio. Haberlo conocido en un acceso no es nada, pero haber conocido un estado de tedio constante durante un periodo de la vida es una de las experiencias de la vida más terribles que puedan sufrirse.⁵¹²

Por otro lado, el vacío como experiencia metafísica se parece exteriormente al tedio, pero en su interioridad es algo positivo. Es una forma de curarse de todo. Es una vía de liberación a través de un proceso de purga de la conciencia en el que se eliminan todas las propiedades del ser para alcanzar un estado en el que, en lugar de tener una sensación de carencia se llega a alcanzar una sensación de plenitud por la ausencia de las condiciones generadoras del dolor, esto es, el vacío como instrumento de salvación o vía de liberación del sufrimiento: la vacuidad o *shunyata*. El método consiste en liquidarlo todo, no tener ninguna atadura, avanzar en el desapego sin límites hasta alcanzar la vacuidad absoluta, un éxtasis vacío, sin contenido y, por tanto, un estado de plenitud o felicidad perfecta. Es el aspecto positivo del budismo tardío de la escuela *Madhyamika*, representada por el pensamiento filosófico de Nagarjuna, Chandrakirti y Shantideva, que han sido los grandes pensadores orientales que más han influido en el pensamiento de Cioran.

La vida es sufrimiento, puesto que existimos en tanto que sufrimos. En Cioran, la expresión «sufro luego existo» adquiere el estatuto de fundamento ontológico. El sufrimiento es el factor más influyente y determinante de nuestro ser-en-el-mundo. Así pues, son nuestros sufrimientos los que dan peso a nuestros actos y a nuestros pensamientos. Nos dice Cioran, que son ellos también los que «nos hacen proclamar que no hay realidad en ninguna parte, que ni ellos son reales. De este modo, nos sugieren una estrategia de defensa: triunfamos sobre ellos declarándolos irreales, refiriéndolos a la engañifa general»⁵¹³. Por tanto, si el pensamiento nos dice que todo es irreal, si no hay nada esencial digno de tener en cuenta, entonces la vacuidad, en cuanto ausencia de sufrimiento, colma los instantes de indiferencia y felicidad. La vacuidad,

512 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 55.

513 Cioran, E. M., *Le mauvais Démon* en *Œuvres*, p. 1215. Cit. por la trad. castellana, p. 76.

«más rica que la realidad a la que reemplaza, ésta nace de todo *sin el todo*, es fundamento y ausencia, variante abismal del ser»⁵¹⁴. En consecuencia, el método consiste en desenmascarar la realidad para discernir en los entes intramundanos la no realidad, la condición de agregados que se esconde tras ellos, encuentro transitorio, si no azaroso de los elementos simples que componen la materia. Desvelar que los seres no son sino meras apariencias, simulacros de sustancias, ensamblamientos fugitivos de elementos que no esperan más que disgregarse tras la muerte. De ahí la necesidad de liberación de la angustia frente al temor de la muerte, pues la salvación no tiene sentido más que en la provisionalidad de la sustancia:

La salvación, efectivamente, no tiene sentido más que si somos provisionales hasta la irrisión; si hubiera en nosotros el menor principio de duración, estaríamos salvados o perdidos desde siempre: no más búsqueda, no más horizonte. Si la liberación importa, nuestra irrealidad es una verdadera chiripa.⁵¹⁵

Este despertar o comprender la realidad desde la provisionalidad de la sustancia despoja al ser de todos sus atributos esenciales. Deja de ser fundamento, apoyo, lugar de nuestros apegos y sosiego de la conciencia, pues, en realidad, no hay ser sino un simulacro de ser. Sin el ser ya no hay servidumbre; todo acontecimiento y lazo es inesencial. Despojados del prejuicio del ser se nos abre el camino de la liberación del sufrimiento, la purga de la conciencia y la experiencia salvadora de la vacuidad. El pensamiento, igual que el deseo, es prejuicio y traba. La purga de la conciencia conlleva la liberación de la vorágine del pensamiento, ese proceso indefinido y vicioso, tortura del yo, en el que el ser-ahí se desemboza sojuzgado. La liberación o transfiguración del sufrimiento, por tanto, comienza con la rotura de los mecanismos del deseo y del pensamiento. Ambos se nutren de su propia sustancia, les es inherente la manifestación, la multiplicación y el ajetreo. La efervescencia y la fiebre con las que se manifiestan los contenidos del pensamiento y el deseo, impulsan al yo a una vorágine en la que la

514 *Ibid.*, p. 1216. Cit. por la trad. castellana, p. 77.

515 *Ibid.*, p. 1218. Cit. por la trad. castellana, p. 82.

ausencia de respiración nos aleja de la experiencia del vacío. Necesitamos, pues, poner freno a su desarrollo ininterrumpido, echar mano de la sensatez de la parada, las pausas en que respiramos, los momentos de parada en que damos cuenta de nuestro jadeo. La experiencia del vacío implica la supresión momentánea del deseo y la parálisis del pensamiento, pues es el deseo el que nos sumerge en el no saber, nos hace divagar, y nos empuja a proyectar el ser por todas partes a nuestro alrededor:

Pensamos por gusto del pensamiento, lo mismo que deseamos por gusto del deseo. En uno y otro caso, una fiebre en medio de ficciones, un exceso de trabajo en el interior del no saber. El que sabe está de vuelta de todas las fábulas que engendran el deseo y el pensamiento, se sale de lo corriente, no consiente ya el engaño.⁵¹⁶

La purga de la conciencia nos ayuda a desprendernos de toda idea, de toda traba en el itinerario de la liberación. Desembarazar al espíritu de toda creencia es destruir los obstáculos que se oponen a la realización del desestimiento. Sólo se logra elevándonos por encima de las operaciones inherentes al mecanismo del pensamiento y del deseo. Paralizando sus movimientos se desembozan las profundidades del vacío, estado en el que nuestras creencias y deseos, intrínsecamente superficiales, gozan del mismo grado de irrealidad. Con la experiencia del vacío se liquida la aventura del yo al apego del ser, un hundimiento dichoso y lleno de plenitud y alegría, piensa nuestro filósofo:

El ideal sería perder, sin sufrir por ello, el gusto por los seres y las cosas. Cada día nos haría falta honrar a alguien, criatura u objeto, renunciando a él. Llegaríamos así, tras recorrer las apariencias y despedirlas una tras otra, al perpetuo desestimiento, al secreto mismo de la alegría.⁵¹⁷

Todo lo que sometemos bajo la jurisdicción del yo, los conocimientos aún más que las adquisiciones materiales, no hace más que añadir un suplemento de ansiedad al

516 *Ibid.*, p. 1219. Cit. por la trad. castellana, pp. 82-83.

517 *Ibid.*, p. 1220. Cit. por la trad. castellana, p. 84.

ser-ahí. Frente a esta dinámica, ¡qué serenidad, qué paz cuando se apacigua esa búsqueda desenfundada de bienes materiales y espirituales que manifiesta nuestro enfeudamiento al mundo! Es un consuelo la idea de que no se posee nada, de que no se es nada; pero el consuelo supremo, piensa Cioran, reside en la victoria sobre esa misma idea, es decir, cuando ya nada importa, ni siquiera la vacuidad; pues, la purga de la conciencia y la experiencia de la vacuidad se alcanzan mediante la planificación del proyecto de un itinerario, producto de la actividad del pensamiento y del deseo. He ahí, la paradoja de la vacuidad, el combate del pensamiento y el deseo contra sí mismos.

La sabiduría oriental execra la planificación y el proyecto, no hace planes ni proyecta nunca. En Occidente, en cambio, todo el mundo se desenvuelve y vive del proyecto como autómatas obnubilados. Sin embargo, para el desengañado todo acto es engaño y espejismo, pues lo que importa no es el poseer y el producir, sino comprender y discernir el grado de despertar al que el ser-ahí ha llegado, su capacidad de percibir la irrealidad de los fenómenos, pues alcanzando la experiencia de la vacuidad se encuentra la ausencia de toda búsqueda, el reencuentro con nuestros orígenes y nuestra eterna virtualidad. Para la sabiduría oriental, la dicha no se encuentra en el deseo, sino en el entusiasmo por la ausencia de deseo, estado de plenitud y alegría, extraño al pensamiento occidental. Influenciado por las filosofías orientales, Cioran entiende que sólo hay verdad y salud en dos entidades existenciales: el trabajo físico y la contemplación; el resto carece de realidad, es accidental, inesencial, inútil y malsano:

La salud consiste en el ejercicio y en la vacuidad, en los músculos y en la meditación; en ningún caso en el pensamiento. Meditar es absorberse en una idea y perderse en ella, en tanto que pensar es saltar de una idea a otra, complacerse en la cantidad, almacenar naderías, perseguir concepto tras concepto, meta tras meta. Meditar y pensar son dos actividades divergentes, léase incompatibles.⁵¹⁸

El trabajo físico opera en el desarrollo de un cuerpo y una mente sana, mientras la contemplación es un medio para anular la diversidad de los contenidos de la conciencia. A través de la meditación, precipitamos el pensamiento en lo unitario con el

518 *Ibid.*, p. 1221. Cit. por la trad. castellana, p. 85.

fin de alcanzar un estado de conciencia pura, antesala de la ausencia de conciencia, estado pleno de absoluta vacuidad, serenidad y alegría simbolizada por la carismática sonrisa del Buda. Ambos procesos liberan la conciencia de la vorágine del pensamiento, del salto sucesivo de idea en idea en el que se enfrasca el yo en su peregrinaje psíquico. Cioran ve una vía de escape a la vorágine del pensamiento en la anulación de la memoria y la conciencia y el retorno al estado originario de desnudez anterior a la irrupción de la conciencia en la materia pensante. A un estado de eterna virtualidad y beatitud liberado de las cadenas del deseo, el acto y el pensamiento y, en consecuencia, de su corolario final, el dolor:

Para evadirnos de lo intolerable, busquémonos un derivativo, un escape, una región en la que ninguna sensación se digne tomar un nombre ni ningún apetito se encarne, recobremos el reposo inicial, hagamos abolir, con el pasado, la odiosa memoria y, sobre todo, la conciencia, nuestra enemiga de siempre, cuya misión es empobrecernos, gastarnos. La inconsciencia, por el contrario, es nutritiva, fortifica, nos hace participar en nuestros comienzos, en nuestra integridad primitiva, y nos vuelve a sumergir en el caos bienhechor anterior a la herida de la individuación.⁵¹⁹

Esa región de la conciencia sin conciencia en la que ya nada importa, en la que lo negativo se convierte en positivo, en la que ya no hay sí mismo, yo, sujeto o *atman*. En el reino de la vacuidad, el vacío ocupa el lugar del todo, plenitud positiva de no realidad. Desengañados de la embriaguez de la ilusoria identidad, el yo deja de satisfacer nuestras exigencias de permanencia, de solidez e intemporalidad; en su lugar se instala el vacío, ese «abismo sin vértigo», según palabras de Cioran, proyectándonos en el orden de la temporalidad y la finitud, tomando conciencia de nuestra frágil condición existencial; en consecuencia, ¿no queda otra salida, más que aferrarse a ella! Nuestra entrada en la existencia es un debut, piensa Cioran, en sintonía con Heidegger, que persigue la embriaguez de la identidad, el sueño de la indistinción entre los entes intramundanos, un movimiento hacia el *atman*, el cual responde a nuestras apetencias más profundas y más secretas. En cuanto nos desengañamos y tomamos conciencia de

519 *Ibid.*, p. 1222. Cit. por la trad. castellana, p. 86.

la irrealidad del yo, tomamos nuestras distancias, huimos de la indistinción y abandonamos el fondo supuesto de nuestro ser, para volvernos hacia la destrucción fundamental de la engañifa que supone la fe en el *atman*, cuyo conocimiento y experiencia, cuya obsesión disciplinada nos conduce al *nirvana*, a la plenitud en el vacío.

Llegados a este punto, es hora de que nos cuestionemos si la esperada plenitud proporcionada por el vacío es real. ¿Y si la ilusión de permanencia inherente a la idea de absoluto en la identidad fuera más reconfortante y consoladora que la ilusión de la vacuidad? ¿Puede, en última instancia, el vacío transfigurar el sufrimiento en felicidad? ¿No estará el ser-ahí, mentando nuestra condición humana, desengañándose de la identidad para enfangarse en una engañifa mayor, la supuesta salvación en la vacuidad? Concienciados de la condición perecedera de nuestra sustancia, no es de consuelo de lo que tenemos necesidad, sino de curación. Perseguimos el vacío, no por la verdad o falsedad que pueda encerrar, sino por sus virtudes terapéuticas. Si en Heidegger, el ser-ahí siente necesidad de la cura frente a la angustia del ser-en-el-mundo⁵²⁰, en Cioran la cura toma su necesidad del sufrimiento del ser-ahí que adquiere por su condición existencial de ser-en-el-mundo. La facticidad existencial de esta forma de ser de ser-en-el-mundo, en Cioran, tiene su fundamento en el dolor de la existencia, análogamente al fundamento heideggeriano de la angustia. En este sentido, el dolor y la angustia son las determinaciones orgánico-existenciales que constituyen la totalidad del todo estructural del ser-ahí cioraniano. Con el vacío se realiza una cura, se toma conciencia de la no-realidad de las cosas, se percibe la inanidad de todas las “verdades”, se desengaña uno de la ilusión de suponer que algo existe y, al final, aporta la única “esperanza” esencial libre de artificios⁵²¹, la liberación de la angustia y del sufrimiento.

520 «El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo de “ser en el mundo”; el “ante qué” de la angustia es el yecto “ser en el mundo”; el “por qué” de la angustia es el “poder ser en el mundo”. El pleno fenómeno de la angustia muestra, según esto, el “ser ahí” como un “ser en el mundo” fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad, y el “ser caído”. Estas determinaciones existenciales no son como trozos de algo compuesto en que a veces pudiera faltar uno, sino que en ellas se traba un complejo original que constituye la buscada totalidad del todo estructural. En la unidad de las mencionadas determinaciones del ser del “ser ahí” resulta ontológicamente apresable este ser en cuanto tal.» Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pp. 211-212.

521 Cioran aborda el tema de la esperanza desde un punto de vista terrenal, no trascendente. La única esperanza válida no es la esperanza cristiana que pone el ojo en una liberación trascendente, en el más allá, sino en una liberación immanente, una liberación del dolor intramundano. «¿Quién se la traerá? En

Por otro lado, Cioran marca diferencias entre la nada tradicional, heredera del infierno cristiano, y el vacío purificador que constituye la auténtica experiencia metafísica. La experiencia liberadora del vacío proporciona una verdadera lección de abdicación frente a nuestros peores impulsos, dispensa un soplo sofocador del dolor que se experimenta tanto en la hipótesis del ser como en la del no ser, puesto que tanto los entes como las apariencias de los entes hacen sufrir lo mismo. La hipótesis de la nada con sus calificaciones negativas, en verdad, no representa más que el polo estéril de la cuestión, una fatal salida desencaminada que no conduce a buen puerto y termina por agriarse porque se mezclan demasiados remordimientos. La nada auténtica necesita ser transfigurada para que la hipótesis de la vacuidad adquiera plenitud:

El vacío es la nada desprovista de sus calificaciones negativas, la nada transfigurada. Si llegamos a probarlo, nuestras relaciones con el mundo se encuentran modificadas, algo cambia en nosotros, aunque guardamos nuestros antiguos defectos. Pero no somos ya de aquí de la misma manera que antes. Por eso es saludable recurrir al vacío en nuestras crisis de furor: nuestros peores impulsos se embotan al contacto con él. Sin él, ¿quién sabe?, quizá estuviésemos ahora en el penal o con la camisa de fuerza.⁵²²

La hipótesis de la vacuidad, por otro lado, presenta una ventaja mayor respecto a la nada, pues desvela con mayor claridad la desmesura del sufrimiento y la inanidad de sus causas. Sólo mediante los accesos de lucidez de la conciencia, cuando ésta despierta ante lo atroz de la existencia, percibe la ilusión dolorosa de la que son presa los seres. Sólo los hombres que buscan, los que han despertado y alcanzado la iluminación, han podido convertirse en virtuosos del drama interior, del malestar espiritual que provoca el descoyuntamiento entre la sustancia y la vacuidad, o más precisamente como dice nuestro filósofo, entre los simulacros de una y de otra.

este punto, el único que importa, el cristianismo se ha revelado menos socorrido que el budismo y la especulación occidental menos eficaz que la oriental. ¿Para qué ocuparnos de abstracciones insensibles a nuestros gritos o de redentores empeñados en irritar nuestras llagas? ¿Y qué esperar aún de esta parte del mundo que ve en el contemplativo un abúlico y en el despierto un despellejado?» Cioran, E. M., *Le mauvais Démiurge* en *Œuvres*, p. 1223. Cit. por la trad. castellana, p. 88.

522 *Ibid.*, p. 1224. Cit. por la trad. castellana, p. 89.

Sin embargo, mientras la búsqueda de la liberación está justificada en las filosofías orientales, portadoras de las teorías de la transmigración, en base a la finalidad de poner término a un vagabundeo indefinido del “yo” con el objetivo de alcanzar el *nirvana*, ¿estaría, no obstante, esa misma búsqueda también justificada en nosotros, occidentales incrédulos de la transmigración? En nosotros, la búsqueda de la liberación se fija otras metas. No es el cese de una ronda interminable de diferentes existencias, de nacimientos y de muertes, sino el cese del dolor y la angustia de nuestra única, ínfima e inane existencia. Pero, frente a una existencia tan nimia e irreal, ¿para qué molestarnos por la liberación de una nadería? ¿Para qué perseguir una irrealidad en un mundo que ya es irreal? Precisamente por eso, si todo es irreal, si todo carece de fundamento, no queda otro camino para la cura más que la búsqueda de la vacuidad, la percepción del vacío que al coincidir con la percepción del todo, nos abre las puertas de la entrada en el todo. Con la purga de la conciencia y la experiencia del vacío, por fin se comienza a ver, ya no se anda a tientas tras el desprendimiento del velo de maya que cubría a la conciencia. Si existe una esperanza de salvación fuera de la fe en el yo, hay que buscarla en esa facultad de enriquecerse al contacto con la irrealidad. Pese a esta aparente inconsecuencia, Cioran justifica la búsqueda de la liberación, a través de la hipótesis del vacío, con el siguiente argumento:

Incluso si la experiencia del vacío no fuese más que un engaño, merecería la pena ser intentada. Lo que se propone, lo que intenta, es reducir a nada la vida y la muerte, y esto con un único propósito de hacérselas soportables. Si a veces lo logra, ¿qué más podemos desear? Sin ella, no hay remedio para la invalidez del ser, ni esperanza de reintegrarse, aunque sólo fuera por breves instantes, a la dulzura de antes del nacimiento, a la luz de la pura anterioridad.⁵²³

523 *Ibid.*, pp. 1228-1229. Cit. por la trad. castellana, p. 95.

CAPÍTULO 5. HISTORIA Y TRANSFIGURACIÓN

Después de haber explorado las potenciales vías de la transfiguración del sufrimiento vamos a hacer un análisis de la teoría de la historia y su transfiguración en la obra de nuestro filósofo. Empezaremos viendo lo que entiende Cioran sobre el origen del hombre como un ser caído, arrojado a una existencia en la que el devenir histórico se desenvuelve a través de un movimiento dirigido por una ley teleológica inexorable del desarrollo histórico: la lógica de la fatalidad o lógica de lo peor.

5.1. La caída en el tiempo y el origen de la Historia

Sometido a la fatalidad de un destino aciago, el hombre inaugura su entrada en la Historia como un ser caído cuya naturaleza desgarrada le impulsa a iniciar un itinerario histórico que va a suponer una disgregación progresiva de su propia naturaleza, ya en sí, fracturada. En realidad, el avance temporal de la Historia, en vez de establecer las condiciones para un progreso de la naturaleza humana, en cualquiera de sus ámbitos, ya sea moral, social, político, técnico, económico, etc., lo que ha hecho ha sido implantar un proceso de regresión degenerativa de su propia sustancia. Desde una perspectiva metafísica, la humanidad se rige por lo que podemos denominar, estableciendo una analogía con la física termodinámica, un aumento de la entropía ontológica, desorden o disgregación del ser. La flecha temporal no ha hecho más que disgregar la unicidad del ser original a través de un proceso de diferenciación e individuación de los seres, dando lugar a formas más complejas de existencia y más disminuidas en su ser hasta llegar al culmen de la fragmentación con la irrupción de la conciencia en la materia pensante. El hombre comienza su andadura como hombre cuando toma conciencia de sí mismo y de sus actos, momento en el que pierde su falsa inocencia, abandona el estado de naturaleza y comienza el itinerario histórico. Este proceso es denunciado por Cioran como una anomalía ontológica de la existencia, en la que el hombre, dotado de conciencia, representa el más alto grado de degradación de los entes que han ido surgiendo con el paso del tiempo a través del proceso evolutivo de la

Naturaleza. La evolución de las formas de existencia de los entes intramundanos que han ido surgiendo en la Naturaleza, es entendida por Cioran como un proceso degenerativo en el que las mutaciones evolutivas de los individuos han ido creando formas de existencia más degradadas, más disminuidas en la substancia respecto al ser originario:

En primer lugar, comprendemos la anomalía del fenómeno en bruto de la existencia y, sólo después, la de nuestra situación específica: el asombro ante el ser precede al que se siente ante el hecho de ser hombre. Sin embargo, el carácter insólito de nuestro estado debería constituir el dato primordial de nuestras perplejidades: es menos natural ser hombre que ser simplemente. Es algo que sentimos de forma instintiva y explica la voluptuosidad que experimentamos en todas las ocasiones en que apartamos de nuestra mente a nosotros mismos para identificarnos con el bienaventurado sueño de los objetos.⁵²⁴

Cioran, por tanto, entiende el comienzo de la Historia como un desgarramiento de la unicidad original del Ser, como la caída de un ser que es arrojado desde un estado de estática inactividad hacia un estado de dinámico ajetreo. Influido por el mito adánico, Cioran concibe al hombre como un ser incapacitado para la felicidad, la seguridad y la paz proporcionada por el Edén, estado de sublime serenidad e inconsciencia. El hombre es, pues, un ser inquieto, de naturaleza frenética, intolerante con un estado de beatitud estacionaria, inhabilitado para encontrar en sí mismo su razón de ser. Y esta carencia originaria, fruto del deseo de conocimiento, una vez rota la unidad del paraíso, impulsa al hombre a trasladar el principio de fragmentación al escenario terrenal. El desgarramiento originario provoca, de esta manera, la generación del proceso histórico, la caída del hombre en el tiempo y, con ella, el comienzo de la Historia y la disgregación continuada del ser. La Historia se va desarrollando, a expensas del ser, de tal manera que, podemos presagiar que llegará un día en que agote su sustancia y llegue a su fin. La Historia, por tanto, es el continuo y constante alejamiento del hombre de su antigua inocencia a través de la acción y el conocimiento, alejamiento de sí mismo en busca de un destino

524 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1071. Cit. por la trad. castellana, pp. 9, 10.

incierto, que, estimulado por un miedo esencial a reencontrarse consigo mismo y a recuperar la inocencia perdida, huye a galope tendido de la antigua Unidad primordial. Sólo el que ha despertado, el desengañado, el iluminado por la revelación esencial con la que ha vislumbrado la inanidad de la existencia, se libera del frenesí de la acción porque ha llegado a abdicar de su condición de hombre, ha triunfado sobre su naturaleza impuesta como ser caído y se ha despojado de la máscara del no-ser. Olvidar al hombre y la idea destructiva que encarna debería ser, piensa Cioran, el preámbulo de toda terapéutica, pues la estridente actividad le añade un plus de sufrimiento:

Si Dios pudo afirmar que era “el que es”, el hombre, en el extremo opuesto, podría definirse como “el que no es”. Y esa carencia, ese déficit de existencia es precisamente el que, al despertar por reacción su altanería, lo incita al desafío o la ferocidad. Tras haber desertado de sus orígenes, haber trocado la eternidad por el porvenir, haber maltratado la vida proyectando en ella su joven demencia, sale del anonimato mediante una sucesión de negaciones que lo convierten en el gran tráfuga del ser.⁵²⁵

Una vez perdida su antigua inocencia, el hombre se lanza a la febril conquista de la Tierra, de la Naturaleza y de sí mismo. Una vez arruinada su primera patria, la del Edén, se enfanga en la destrucción de la segunda, la de la Historia. Como un sonámbulo en medio de simulacros, con una moral extraviada, desarrolla su frenética actividad conquistadora ignorando la dirección que adopta el proceso histórico y su razón de ser. El dolor se expande a lo largo del espacio y el tiempo, síntoma de nuestro desequilibrio esencial y su consecuente actividad megalómana. Sufrimos como consecuencia de nuestras conquistas. Y nuestro dolor, al invadir la realidad e insertarse en ella, nos hace tomar conciencia de nuestro sufrimiento. Conciencia y sufrimiento son, pues, términos correlativos. A mayor grado de conciencia en la escala de los seres orgánicos, mayor dosis de sufrimiento. En este sentido, el animal más inmundo vive mejor que nosotros, ya que, obnubilados por el porvenir, acumulamos con los actos simulacros de realidad, *curriculum* de falsedades con las que nos expansionamos a través de la Historia

525 *Ibid.*, p. 1076. Cit. por la trad. castellana, pp. 18-19.

impulsados por una agitación febril y un gigantismo con el que la voluntad quiere que aparentemos más de lo que somos.

El hombre, agresor y víctima de la Historia, al desistir de su condición originaria, es el único animal extraviado, ser caído, exiliado en el tiempo que, en lugar de permanecer en el anonimato originario, se esforzó en forjarse una condición nueva, dinámica, contaminada por la temporalidad; en una palabra, una condición histórica. Pero, el hombre, inquieto y descontento con su nueva condición, no termina de asimilarla. Su insatisfacción consigo mismo y con el mundo, su no coincidencia entre lo que siente y lo que emprende, hace de él un animal extraviado dominado por una voluntad frenética. Esa zona de ausencia entre sí mismo y el universo, de insinceridad para con los seres, de tensión y crispación, de falta de existencia y carencia de sustancia, condena al hombre a los excesos de la voluntad. En lugar de procurar encontrarse a sí mismo, con su naturaleza intemporal, dirigió sus facultades hacia el mundo exterior, hacia la Historia. Si las hubiera interiorizado, si hubiese modificado su ejercicio y dirección, habría logrado garantizar su salvación:

Cuanto más se “es”, menos se “quiere”. El no ser en nosotros, nuestra debilidad y nuestra inadaptación, nos precipitan hacia el acto. Y el hombre, el débil e inadaptado por excelencia, tiene por prerrogativa y desgracia la de imponerse tareas inconmensurables con sus fuerzas, las de caer presa de la voluntad, estigma de su imperfección, medio seguro de afirmarse y hundirse.⁵²⁶

Así pues, el hombre, seducido por las “maniobras del porvenir”, dispara el pistoletazo de salida que da comienzo a la carrera de la Historia. Todo lo emprendido desde su comienzo se caracteriza, según nuestro filósofo, por lo insubstancial de los acontecimientos, por la ilusión de considerar lo carente de existencia como real en un escenario donde las apariencias engrasan el motor de la Historia. El hombre, pertrechado de una falsa ciencia, se lanza a la conquista del universo amasando simulacros de conocimiento, representaciones de apariencias, falsificaciones de la realidad. Imbuido por un saber metafísicamente superficial, desconoce el verdadero

526 *Ibid.*, p. 1078. Cit. por la trad. castellana, p. 23.

conocimiento de lo esencial, persevera en esa falsificación de la existencia dominada por la acción y el deseo de la voluntad. De esta manera, el hombre se convierte en el animal extraviado por excelencia. Desconoce el verdadero conocimiento de lo esencial, la verdad interna que se percibe penetrando con la mirada y no con el análisis ni con la palabra. Mientras no se haya despojado de un saber metafísicamente superficial, perseverará, ingenuamente engañado, en esa falsificación de la existencia en la que carece de asiento, de consistencia, y en la que todo carece de fundamento.

No hay, pues, verdadero conocimiento en la ciencia. La ciencia se encarga de saber y demostrar que las cosas son, cómo son y cómo se relacionan, pero este conocimiento difiere mucho de saber y demostrar por qué son las cosas como son. La diferencia entre estos dos tipos de conocimiento, que ya Aristóteles se encargó de poner de manifiesto, no llega a tomar plena conciencia hasta Hume con su ley de la causalidad, según la cual el conocimiento de las cosas se deriva de cómo se relacionan entre ellas y los estados percibidos empíricamente según una sucesión temporal que se ha hecho en nosotros habitual. La conclusión de Hume fue el punto de partida de las profundas investigaciones que llevarían a Kant, en *La crítica de la razón pura*, al idealismo trascendental, del cual se deriva la convicción de que el mundo, en su conjunto, es tan dependiente del sujeto cognoscente como éste lo es de aquel. De aquí se deduce que nuestro conocimiento no puede ir más allá del mundo. Por tanto, como nos dice Schopenhauer, «no podemos llegar a la cosa en sí, es decir, a lo que existe en general fuera de la representación, por el camino de la representación misma, sino que debemos tomar un camino del todo diferente, que pasando por el interior de las cosas nos abra la fortaleza, por así decir, mediante una traición»⁵²⁷. Cioran, fiel al pensamiento de Schopenhauer, nos dice que el conocimiento verdadero no se adquiere con el análisis ni con la palabra, pues los conceptos se forman omitiendo una buena parte de lo adquirido por la intuición para poder pensar aisladamente lo restante. Hemos aprendido de las teorías del conocimiento que para llegar al concepto de un objeto se consideran diferentes objetos intuidos, se rechaza todo lo que tienen de diferente y se mantiene todo lo que tienen de idéntico; lo que constituye esta identidad será el género de los objetos

527 Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 131.

intuidos, es decir, el concepto que los engloba. Por tanto, el concepto conlleva una carga de conocimiento más reducida que la que, en realidad, porta el objeto real. Cuanto más se asciende en la abstracción tanto más se reduce el conocimiento hasta llegar a los conceptos más generales; por consiguiente, éstos presentan a la conciencia una carga de conocimiento más vacía y empobrecida respecto a la totalidad del objeto real. Gracias a esta reducción, llevada a cabo por la razón, es posible el pensamiento⁵²⁸. Mediante el análisis y la palabra, cuyo correlato abstracto es el concepto, llegamos a conocer el mundo objetivo, es decir, el mundo como representación, pero éste no es más que el aspecto externo del mundo. Para conocer su interioridad, su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí, hay que penetrar el objeto individual con la mirada intuitiva, inexplicable, *a priori*, fuente de conocimiento inmediato (aquí el concepto universal no tiene ninguna utilidad). Como afirma Schopenhauer: «Toda evidencia última, es decir, originaria, es intuitiva: ya la misma palabra lo delata. Por consiguiente, o bien es empírica o está basada en la intuición *a priori* de las condiciones de la experiencia posible; en ambos casos proporciona un conocimiento meramente inmanente, no trascendente.»⁵²⁹

Con este pensamiento, heredado de Schopenhauer, Cioran establece una diferencia irreductible entre el estado previo a la caída entendido como el estado genuino, verdadero, real, de plenitud existencial, de unidad primordial con el ser eterno, de anonimato esencial frente al estado posterior al desgarramiento metafísico del hombre, que supone una pérdida de la eternidad, carencia de existencia, estado irreal, desgarramiento del ser y comienzo de la procesión de apariencias y simulacros que configuran el proceso histórico. La Historia, resultado de nuestro extravío, es, por tanto, el proceso de desvinculación con el ser originario en una larga carrera hacia el porvenir. El hombre se apega a la idea de evolución y progreso, de avance hacia un supuesto más alto grado de perfección, con la mirada puesta hacia las alturas, sin darse cuenta de la engañifa en la que se enzarza:

528 «Los conceptos contienen justamente la parte que uno utiliza de las muchas representaciones de que se han sacado; de lo contrario, si uno quisiera mantener presentes por la imaginación esas representaciones mismas, se obligaría a arrastrar, por así decir, una carga de cosas inesenciales, en las que se quedaría enredado; pero ahora, gracias al empleo de conceptos, pensamos solamente las partes y relaciones de todas esas representaciones que el correspondiente fin requiere». *Ibid.*, p. 153.

529 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, § 14, p. 55.

Convencido de que su momento llegará, de que le corresponde alcanzar a Dios y superarlo, se apega –como envidioso que es– a la idea de la evolución, como si el hecho de avanzar debiera conducirlo necesariamente hasta el más alto grado de perfección. Al querer ser otro, acabará por no ser nada; no es ya nada. Seguramente evoluciona, pero contra sí mismo, a expensas de sí, hacia una complejidad que lo arruina. Porvenir y progreso son conceptos en apariencia vecinos, divergentes en realidad. Todo cambia, claro está, pero raras veces, por no decir jamás, para mejorar.⁵³⁰

La ilusión del hombre por alcanzar la perfección mediante el progreso, el deseo de gloria y de reconocimiento, según Hegel, son los carburantes que alimentan el motor de la Historia. Una perspectiva optimista que, piensa Cioran, no tiene en cuenta la naturaleza real del hombre. La fantasía hegeliana edifica la historia sobre un plano homogéneo sin tener en cuenta la estructura antinómica del hombre que se debate entre el impulso irracional y la tendencia hacia la trascendencia y la racionalidad del espíritu. Hegel simplifica la naturaleza compleja de la historia mediante la eliminación del carácter trágico que la constituye y atribuyendo, con gran entusiasmo, finalidades inexistentes. Un entusiasmo ingenuo por el proceso histórico que atribuye demasiados sentidos a un destino real inmanente sin finalidades trascendentes, resultado de una concepción del hombre que ignora su desarmonía dolorosa y su trágico conflicto. Contra este género de concepciones, Cioran introduce una visión antropológica pesimista en su concepción del proceso histórico, un proceso que da lugar a una historia que es vida desintegrada del ser originario, arrancada de su marco irracional.

Cioran concibe el desarrollo de la historia como un proceso que se realiza a expensas del ser, guiado por un saber orientado al poder y al dominio. La consecuencia directa de un saber orientado al poder, y no a la liberación, es el incremento de la entropía metafísica con el transcurso del tiempo, la disgregación del ser, la pérdida de la unidad originaria y el avance del desorden a través de la pluralidad engendrada por el principio de individuación. Infiel a su ser, el hombre, de esta manera, evoluciona contra

530 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1082. Cit. por la trad. castellana, p. 30.

sí mismo. Todo avance en el devenir implica un retroceso. Un paso hacia delante trae consigo dos hacia atrás. Así, el porvenir es sometido a la ley inexorable de la lógica de lo peor que poco a poco va minando la sustancia del hombre, dirigiéndole, si no es capaz de invertir el proceso, hacia un destino final de autodestrucción.

Ahora bien, ¿es, en realidad, inexorable la ley que parece guiar, según Cioran, los designios del hombre a través del proceso histórico?, ¿acaso, no hay el menor resquicio de esperanza de que el hombre, ser extraviado desde el desgarró metafísico, acceda a la salvación? A pesar de todo, a pesar de la visión pesimista de nuestro filósofo, Cioran piensa que, aún hay un pequeño resquicio de esperanza si el hombre fuera capaz de invertir la lógica del proceso histórico. Cuando el hombre se desprenda del conocimiento que originó su caída y se oriente por un saber despojado del instinto de dominación entonces podrá reencontrarse consigo mismo, converger hacia la unidad originaria, y acceder a su liberación. Acontecerá entonces el fin de la Historia, la caída del tiempo, el fin de la dominación y los acontecimientos históricos y, en definitiva, el comienzo de una nueva era, la de la posthistoria, que analizaremos más adelante.

5.2. El historicismo de la Transfiguración

Nos vamos a centrar ahora en el análisis de la tentativa historicista con la que el joven Cioran, influido por la filosofía de la cultura de Spengler y la filosofía de la historia de Hegel, quiso satisfacer el impulso vitalista surgido en su juventud, en una época en la que el alma rumana de nuestro filósofo no dejaba de lamentarse por las carencias históricas de Rumanía. Nos referimos a la *Transfiguración de Rumanía*, una obra que vio la luz en 1936, inmediatamente después del *Libro de las quimeras*, aunque los dos libros fueran elaborados paralelamente. En ambas obras, Cioran expone la idea de *transfiguración* como un cambio radical de la subjetividad, tanto del sujeto individual como del sujeto colectivo de un pueblo. En el *Libro de las quimeras* desarrolla la idea de la transfiguración del alma individual, mientras que en la *Transfiguración de Rumanía* el alma objeto de la transfiguración es el alma colectiva del pueblo rumano. Humillado por la insignificancia de la cultura rumana y, a la vez,

motivado por la rápida transformación colectiva de la Alemania de Hitler, Cioran decide que su país debe salir del anonimato cultural en el que se halla inmerso. Rumanía, piensa Cioran, ha de tener una historia, una cultura y tiene la obligación de transfigurarse cuanto antes. Con ello, Cioran pretende la transfiguración de la historia de Rumanía que ha de producirse a través de un salto histórico, capaz de traer consigo el tránsito del estadio cultural adánico en el que se encuentra a una potencia cultural de primer orden.

Influido por el historicismo de Hegel con su “progreso de la conciencia”, la metafísica de Schopenhauer con su “voluntad de vivir”, la filosofía de Nietzsche con su “voluntad de poder”, el vitalismo de Spengler con su “alma de la cultura” y la sociología de Simmel con su “tragedia de la cultura”, junto al mesianismo de Soloviev, Cioran concibe una visión mesiánico-historicista de la historia de Rumanía. Recibe de Hegel el sentido profundo de la Historia universal como la toma de conciencia que el espíritu hace de sí mismo, esto es, como un progreso de la conciencia en el devenir histórico. El espíritu, una vez liberado de la naturaleza, se interioriza y se distancia de sus propias realizaciones, elevándose hacia una perspectiva última, su propia realización. Cioran tiene en mente la realización del espíritu del pueblo⁵³¹ de Rumanía, una realización que ha sido históricamente frustrada por carencias psicológicas estructurales del pueblo rumano:

531 «Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene –y por ella se rigen– todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aún cuando los individuos no lo saben, sino que constituyen para estos como un supuesto. Es como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia. Esta sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que otros muchos hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere». Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 65-66.

Las deficiencias actuales del pueblo rumano no son el producto de su historia; es su historia la que es el producto de deficiencias psicológicas estructurales. Por particulares y graves que hayan sido, las condiciones históricas no han hecho más que reforzar las inclinaciones iniciales y subrayar que somos a-históricos. Si hemos sufrido la adversidad de los tiempos, es porque no hemos sido lo bastante fuertes con nosotros mismos. Pues si hubiéramos sido animados por el deseo de individualizarnos y de afirmarnos categóricamente, habríamos triunfado hace mucho tiempo, como lo han hecho todos los “grandes” pueblos, grandes por su destino y no por su número.⁵³²

Aquí, Cioran echa mano de la idea de *destino* o *sino* expuesta por Spengler en *La decadencia de occidente* para el desarrollo de la historia. La historia no se despliega de forma continua y lineal, se desarrolla gracias al dinamismo de las grandes culturas, cuyo movimiento y evolución no se debe a elementos extrínsecos sino a la predeterminación de la forma específica de su núcleo íntimo. La marcha evolutiva de cada cultura particular está sujeta a unas condiciones y unos determinantes originales con los que inicia su periplo; a partir de ahí, es guiada por un impulso específico o, en términos spenglerianos, por una fatalidad de su *sino*. En este sentido, las culturas son los organismos que redactan el libro de la Historia. Como afirma Spengler: «El contenido de toda historia humana se agota en el *sino* de las culturas particulares, que se suceden unas a otras, que crecen unas junto a otras, que se tocan, se dan sombra y se oprimen unas a otras»⁵³³. Pero, la historia universal, piensa Cioran, la hacen las grandes culturas, aquellas que nacen cuando un alma grande emerge y se desarrolla a través de una serie de grandes épocas que certifican el progresivo cumplimiento de su destino, la afirmación de la idea de una existencia, del alma de sí misma como cultura superior. En el alma de una cultura reside la certidumbre de un *sino*, orientada en una dirección, en la que el íntimo sentido de la vida equivale a una especie de fatalismo y predestinación.⁵³⁴

532 Cioran, E. M., *Transfiguration de la Roumanie*, p. 142.

533 Spengler, O., *La decadencia de occidente*, Vol. I, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 151.

534 «En la idea del *sino* se revela el anhelo cósmico que atormenta a un alma, su ansia de luz, de ascensión, de cumplimiento, su afán de realizar su propio destino [...], toda cultura superior es la realización y la forma de un alma única y determinada. Lo que nosotros llamamos predestinación, azar, providencia, *sino*; lo que el hombre antiguo llamaba *némesis*, *ananké*, *tyché*, *fatum*; lo que el árabe llama *kis-*

Así pues, Cioran, como antes hiciera Spengler, sustituye el concepto de causalidad por el concepto de destino como explicación de los procesos históricos en las diferentes culturas. El destino pasa a ser la profunda lógica del devenir que engloba todas las posibilidades latentes en el alma de la cultura. Gracias a la lógica del devenir, las culturas adánicas con posibilidades latentes en su núcleo pueden llegar a engendrar grandes culturas. Hay culturas que tienen un gran destino y culturas huecas, vacías de posibilidades latentes. Las primeras son capaces de montar en el tren de la historia y devenir grandes culturas mientras que las otras, malogradas en el huevo, padecen un relajamiento total en su núcleo que les impide engendrar en su interior la fuerza necesaria para franquear el umbral de la historia. Así, pues, las pequeñas y medianas culturas padecen unas carencias de fuerza y creatividad en sus latentes formas de autorrealización, ínsitas en su alma primordial, que por sus propios medios evolutivos se presentan incapaces de franquear el umbral que las separa de las grandes culturas. En este sentido, Cioran inscribe a Rumanía en el catálogo de las culturas primitivas, de las culturas con un alma irrealizada, carente de forma superior para la historia. Las culturas adánicas, piensa nuestro filósofo, se han quedado en el nivel inferior de las culturas populares y, hasta ahora, no se han realizado como culturas históricas. Los pueblos que han tomado los elementos populares como finalidades y no como medios para evolucionar hacia un estadio superior, al no haber sabido abandonarlos o subsumirlos, han suspendido su ascenso al nivel de las grandes culturas:

Un pueblo que no ha creado más que una cultura popular no ha franqueado el umbral de la historia. No podía hacerlo, puesto que las culturas populares identifican valores y étnica. Ellas son una suma de creaciones nacidas de raíces profundas del alma, a las que se adhieren, aunque el esfuerzo reflexivo del espíritu engendra en las culturas históricas valores que toman su auge autónomo en el mundo. Las culturas populares se

met y otros designan con otros nombres; lo que nadie puede sentir de consuno con *otro*, cuya vida es precisamente la expresión de *su* idea; lo que con palabras no puede expresarse, representa esa concepción del alma, que nunca se repite y que cada cual siente por sí mismo con plena certidumbre íntima.» *Ibid.*, pp. 163, 176.

nutren de mitos, presentimientos de la historia. Ellas conciben el devenir sustancialmente y así la eternidad les dispensa de la historia.⁵³⁵

Las culturas populares permanecen en un estado adánico porque no conocen el progreso, solamente conocen transformaciones inesenciales que no configuran más que falsos semblantes. No habiendo cristalizado valores progresistas, las culturas populares se mantienen en un estado primitivo, telúrico y reaccionario. Ellas permanecen ancladas en sí mismas. Al esquema formal de su destino le falta el sentido ascendente, su representación no es vertical sino horizontal. No han pasado por el estadio gótico de su evolución cultural, no han engendrado el estilo de la ascensión, no han experimentado el impulso vertiginoso y orientado del devenir trascendente. El impulso de una cultura que desarrolla una trayectoria ascendente expresa la presencia interna de la pasión gótica, de la verticalidad del espíritu, de la pasión trágica y sublime por otro mundo. Las culturas populares que no han franqueado el umbral de la historia, piensa Cioran, presentan lagunas de índole psicológica, pasividad y escepticismo, desprecio de sí y resignación, desidia contemplativa y religiosidad menor, aspectos negativos de sus respectivas especificidades nacionales. Todas estas lagunas propician la generación de un espíritu ahistórico, carente de porvenir, que condenan a las culturas que las poseen a permanecer en la subhistoria. El escepticismo es la plaga que mina a las culturas, es un fenómeno más bien propio del declive y saturación de las grandes culturas que, presentándose en el crepúsculo de las mismas, anuncian el colapso inminente de sus estructuras. Sin embargo, de manera extraña, a veces, el escepticismo también se presenta en las culturas populares de los pueblos rezagados, impidiéndoles alcanzar el umbral de la historia. El escepticismo nunca ha sido creador, muy al contrario, ha roído siempre los cimientos de las grandes civilizaciones. Cuando el escepticismo se instala en las culturas populares, lo hace de forma telúrica, subterránea y crispada; su misión siempre ha sido generar pasividad y desidia contemplativa en el alma popular.

Otros factores paralizantes, no menos importantes, de las culturas populares condenadas a la subhistoria han sido la resignación y la renuncia. Si la renuncia es un

535 Cioran, E. M., *Transfiguration de la Roumanie*, p. 145.

acto de autonomía del espíritu que conlleva un rechazo activo del mundo, la resignación es una inercia del alma que condena al individuo a un cautiverio cósmico por falta de tensión interior. La renuncia, guiada por la acción de la voluntad, tiene siempre un valor religioso; la resignación, un valor solamente psicológico. La resignación es siempre un yugo moderado, una ofensa hecha hacia el impulso prometeico del espíritu. La renuncia procede de una inconformidad del espíritu; la resignación, de su vacío. La renuncia y la resignación son propias de una forma de religiosidad menor. La profundidad psíquica de un pueblo, piensa Cioran, se mide por su grado de religiosidad, pues la pasión religiosa expresa los conflictos internos del alma. Se necesita un alto grado de religiosidad interior para franquear el umbral de la historia. Cada pueblo debe adaptar una religión a su forma de vida para lograr una especificidad nacional propia. El grado de cumplimiento de esta especificidad depende de la esencia y del destino del pueblo. Si la religión no triunfa en elevar el nivel histórico de un pueblo es debido a que es espiritualmente estéril. Como contrapartida, muchas veces, el fenómeno religioso ha sido un obstáculo para el cambio social y el avance en el proceso evolutivo de las culturas, una regresión debida al carácter reaccionario de la concepción religiosa de la historia, que concibe el tiempo como una caída; y la historia, el itinerario de un extravío divino del hombre. De esta manera, la obsesión de la eternidad pone al hombre fuera de la vida, paraliza el espíritu revolucionario e inclina al pueblo a la resignación y la inercia:

Entre todas las formas que reviste el espíritu, la de la religión es la que más se inclina hacia el automatismo, a la inercia. Si la movilidad de las formas políticas sucesivas asegura a un pueblo una respiración ligera y desenvuelta, al contrario la religión la atraviesa y la envuelve durante todo el tiempo de su existencia sin renovaciones radicales, en la que los cambios no son sino superficiales. Por este hecho, la religión se asocia a las formas políticas y sociales más duraderas, cuando éstas últimas desaparecen, es incapaz de adaptarse rápidamente a las nuevas.⁵³⁶

536 *Ibid.*, p. 161.

Sin embargo, pese al espíritu reaccionario de la religión, existen momentos dinámicos decisivos en los orígenes de una religión que transforman el fenómeno religioso en una auténtica fuerza vital capaz de elevar francamente el nivel histórico de un pueblo. Cuando un pueblo adopta una religión, en el contacto inicial desencadena una vibración y un dinamismo feroz, una fecundidad única en los comienzos que estructura su cultura y la impulsa hacia adelante, constituyendo este acontecimiento un factor histórico determinante. La verdadera religiosidad es dinámica, fanática, intolerante, provista de gran pasión y agresividad, con un espíritu gótico desmesurado capaz de proporcionar el impulso vital necesario para el ascenso histórico de un pueblo.

Una religiosidad provista de gran pasión y agresividad guiada por un espíritu mesiánico es el factor primordial para solventar las carencias psicológicas e históricas de las culturas populares que aún no han franqueado el umbral de la historia y, a su vez, constituye el impulso para la transfiguración de la cultura a través de lo que Cioran denomina el salto histórico. Cioran concibe el salto histórico como la transfiguración de lo negativo en lo positivo, la conversión de una cultura adánica en una cultura superior. Cioran se apoya en la *Lógica* de Hegel para justificar la conversión de lo negativo en positivo, la conversión de una cultura popular en una cultura histórica, una cultura primitiva en una cultura superior, todo ello a través de un salto histórico. Vencer el lado negativo de una cultura popular para alzarse en el mundo y entrar en lo positivo de la historia. El proceso dialéctico es, pues, el instrumento de salvación de las pequeñas culturas, que consiste en renunciar al estado actual de anonimato y dar el salto positivo para franquear el umbral de la historia. Este proceso, piensa nuestro filósofo, es requerido por la vida misma como un elemento regulador de los procesos evolutivos de las culturas que hacen que una cultura popular adquiera el rango de cultura nacional. Pues, como afirma Simmel, «es la esencia de la vida producir de sí misma lo que la dirige y redime, lo que hace de ella un contraste y lo que en ella venciendo es vencido; se conserva y se eleva, girando, por así decir, sobre su propio producto; y que éste, subsistente por sí mismo y dirigiéndola, esté en oposición con ella, es, justamente, su propio hecho original, es el modo como ella misma vive. El antagonismo a que ella llega con lo que la supera es el conflicto trágico de la vida como espíritu, el que,

naturalmente, llega a ser más sensible en la medida en que la vida tiene conciencia de producirlo por sí misma y, por lo tanto, de contenerlo orgánica e infaliblemente»⁵³⁷.

Observado desde una óptica cultural, todo este movimiento significa la transfiguración de los viejos ideales populares, de la forma tradicional de un pueblo satisfecho de sí y concluido, para alcanzar un nuevo estadio en el proceso histórico⁵³⁸. Es la vida misma, con su constreñir y querer avanzar a través de un cambio radical de las costumbres y formas culturales de un pueblo, con su deseo de diferenciación, la que aporta la dinámica para alcanzar el salto histórico. Toda forma, tanto la popular como la nacional, exige en el dominio del espíritu una validez supra-temporal, emancipada de las pulsaciones de la propia vida. Sin embargo, el carácter vitalista de la propia evolución de los procesos histórico-culturales se opone a esta validez con una fuerza de oposición que irrumpe en todos los dominios del espíritu de un pueblo⁵³⁹. La vida impulsa un proceso dialéctico de revolución permanente a través del cual ninguna forma permanece, pues la vida siempre termina revelándose contra cualquier forma, en su continuo fluir. Cioran asume este proceso de revolución permanente de la vida, proceso originado por las insuficiencias estructurales de cada época, para explicar la rapidez de la sucesión de las épocas históricas:

La sucesión de las épocas históricamente definidas es tan rápida que su esfera de valores es limitada. El dinamismo de la cultura moderna encuentra su explicación en

537 Simmel, G., *El conflicto de la cultura moderna*, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2011, pp. 59-60.

538 «Justamente por esto la lucha contra lo clásico muestra que no se trata de introducir enseguida una nueva forma cultural, sino que la vida, segura de sí misma, solamente quiere libertarse de la opresión de la forma, cuyo representante histórico es lo clásico». *Ibid.*, p. 60.

539 Como afirma Simmel: «Y esto se puede, finalmente, agregar a una necesidad total de la cultura en la que la vida, sintiendo la forma como tal, como algo que se le ha impuesto, quiere romper toda forma, no sólo ésta o aquélla, y absorberla en su inmediatez, para ponerse ella misma en su lugar, y así dejar correr su propia fuerza y abundancia, tal como mana de su fuente, hasta el punto que adquieran validez, sólo como sus manifestaciones directas, todos los conocimientos, valores y productos. Ahora experimentamos esta nueva fase de la vieja lucha, que no es más la lucha de la forma de hoy, plena de vida, contra la forma de ayer, sin vida, sino la lucha de la vida contra la forma en general, contra el principio de la forma». *Ibid.*, p. 40.

la brevedad excesiva de las diversas épocas y en la pasión devorante con la que el hombre moderno abandona los valores para sustituirlos por otros.⁵⁴⁰

La razón de ser del devenir histórico reside en la insuficiencia estructural de cada época. Cada una tiene un germen vital que se desarrolla después de muerta produciendo el tránsito de una época a otra, así la estrechez de los momentos históricos representa una tara orgánica insoluble en el origen de la sucesión de las épocas y de la movilidad de las formas culturales. La inestabilidad de las formas culturales produce el cambio de época y la inconsistencia de todas las estructuras de la vida crea una fluidez que transforma las vías de la existencia en múltiples partes de substancia. Así mismo, la inconsistencia de las estructuras vitales, que da lugar al cambio de las diferentes formas de las culturas, procede del conflicto entre la vida y el espíritu. Los valores nacidos de la vida toman derroteros alejados de sus fuentes ontológicas que, guiados por tendencias centrifugas del espíritu respecto a la vida, comienzan en la autonomía y terminan en la antinomia. Así, el proceso cultural sumerge sus raíces dramáticas en los elementos racionales del espíritu que, alejados de la vida, dan lugar a las deficiencias ontológicas que generan el devenir histórico.

Otro factor fundamental para transfigurar el rostro de la cultura de una nación y dar origen al salto histórico es el sentimiento de poseer una misión que cumplir en la historia, es decir, poseer una inclinación ciega a hacer historia, tener una voluntad férrea de querer hacer historia y abandonar el estadio de anonimato en el que naufragan las pequeñas culturas en el vasto océano de la subhistoria. Ningún obstáculo exterior puede impedir a un pueblo dar el salto histórico y franquear el umbral de la historia si está impulsado por una voluntad ciega de querer cumplir una misión. El mesianismo es la aspiración de los pueblos que desean estructurar el mundo alrededor de ellos, de cumplir una misión y un destino. Su misión consiste en una lucha permanente por una idea y por una fórmula de salvación que considera universal y definitiva. El *ethos* mesiánico de un pueblo consiste en la voluntad colectiva de sacrificio en aras de una misión. La base de todo mesianismo es una concepción dramática de la vida en el tiempo. Una terrible

540 Cioran, E. M., *Transfiguration de la Roumanie*, pp. 168-169.

lucha contra el tiempo y contra la inercia de la vida temporal guiada por un frenesí profético ilimitado. La conciencia de una misión intensa sumida infinitamente en el instante, con la furia exaltada de una vida que se quiere plena, a despecho de la nada temporal. Un incendio en el que se consume la indiferencia de aquellos que no sufren el deseo de las transfiguraciones últimas, pues, la indiferencia, piensa el joven Cioran en esta etapa de la vida, es el verdadero crimen contra la vida y contra el sufrimiento⁵⁴¹. De ahí, sólo hay un paso hacia el imperialismo, hacia la imposición de los valores, considerados de validez universal, a las demás culturas. «El imperialismo es la implicación práctica del mesianismo»⁵⁴², afirma Cioran.

Después de analizar las virtudes del mesianismo francés, el cumplimiento de su misión de forma natural y serena, frente a las carencias del mesianismo alemán en el que el cumplimiento de su misión, teñida de barbarie, resulta de la incapacidad del pueblo alemán de mantener un equilibrio entre la vida y el espíritu⁵⁴³, Cioran pasa a analizar el mesianismo ruso al que considera dotado de unas proporciones cósmicas y apocalípticas. Pero el estilo, piensa nuestro filósofo, ha fallado en el mesianismo ruso. El estilo expresa la tendencia de una vida a forjarse una forma en el mundo, a realizarse en una estructura determinada, a orientar el dinamismo interior para construir una forma temporal dada. A través del estilo, optando entre múltiples direcciones, se conforman los diversos aspectos del ser en una dirección determinada, formando un núcleo

541 Cioran, E. M., “Elogio de la profecía” en *Soledad y destino. 1934-1944*, Hermida Editores, Paracuellos de Jarama, 2019, pp. 288-291.

542 Cioran, E. M., *Transfiguration de la Roumanie*, p. 89.

543 «El desequilibrio se expresa menos por una oscilación entre los dos polos en los que se encuentra prisionero, que por el hecho de vivir en un contraste que engendra las estructuras antinómicas simultáneas. Como no se puede armonizar, la vitalidad desprende de tal hombre una explosión primaria, bárbara, mientras que el espíritu construye al lado de la vida o por debajo de los sistemas y de las perspectivas que van de una grandeza alucinante con fantasías inútiles y estériles. La barbarie es debida a la incapacidad de encontrar una forma que pueda estructurar sobre un plano derivado de antinomias originales. Toda la grandeza de la cultura alemana ha salido de esta incapacidad, de esta desproporción trágica impresionante. De la archi-común distinción entre el dinamismo germánico y el inmovilismo francés, no se debe concluir una degeneración francesa opuesta a una exuberancia alemana, sino una diferencia de tensión. Los franceses son vivientes sin rebasar las formas que reviste la vida; los alemanes no pueden ser vivientes más que en la ausencia de formas, en lo elemental y en lo primordial. La explosión de la vida tiene siempre en ellos algo de inhumano, que desafía las conveniencias. Todo el mesianismo alemán tiene este carácter primario, explosivo y orgulloso, al contrario del mesianismo francés, discreto y reservado, más o menos imperialista.» *Ibid.*, p. 91.

sustancial que imprime a todas las objetivaciones un contenido relativamente homogéneo:

Pues, tal es el sentido del estilo: superar lo heterogéneo imprimiendo un carácter específico, alzar en la dinámica del ser una barrera que asegure una individualización pronunciada. La jerarquía de contenidos de la existencia deriva de esta individualización, de la primacía de tal o cual dirección, de la especificación operada en la abundancia del ser, del establecimiento de una forma.⁵⁴⁴

Esto requiere cierto grado de armonía y equilibrio en la existencia. El estilo y la armonía se implican mutuamente, y, a la par, dotan de sentido a la vida, pues toda objetivación es totalizada en una zona de valores específica y bajo una forma definida. Así toda la productividad inmanente de la vida adquiere visos de racionalidad. Cioran considera que el mesianismo ruso carece de estilo porque no lo viven en la inmediatez de la vida, y menos en la inmediatez de los valores. Su misión no es dirigida por un cosmos racional sino por una tempestad despiadada. Por el contrario, el mesianismo que ha de seguir el pueblo rumano para transfigurar el rostro de Rumanía, piensa Cioran, ha de tener un estilo y una armonía específicamente racionales, una lucha contra el irracionalismo de la vida, con el propósito de subsanar las carencias históricas de pensamiento mesiánico que ha padecido Rumanía y dotar al espíritu del pueblo rumano de una gran misión. A partir de entonces, podrá producirse el salto en la historia, adquirir un destino en el mundo e integrarse en el devenir de las culturas. Lo que importa en la evolución de las pequeñas culturas subhistóricas es romper la continuidad que les mantiene bajo el umbral de las grandes culturas, en el más absoluto anonimato. El giro mesiánico, en comparación a su destino, que han de tomar, es la condición de su afirmación. Ellas deben tener por única obsesión el salto en la historia. Deben comprender que su oportunidad de salvación reside en la historia, no en la naturaleza. Todas las culturas están predeterminadas por un destino germinal inscrito en su núcleo, que contiene, para unas, la posibilidad del salto. En cierto momento de su somnolienta evolución, piensa Cioran, una rotura fecunda se produce, que las eleva al nivel de las

544 *Ibid.*, p. 98.

grandes culturas, si no en sus creaciones, sí en su tensión, en la que la voluntad puede dar el impulso a una transfiguración histórica.

Así, pues, en la concepción del proceso histórico que desarrolla nuestro filósofo, es la voluntad el elemento determinante que ha de impulsar la transfiguración. Cioran concibe dos formas muy diferentes de evolución que determinan el desarrollo de los procesos históricos. Una, la evolución natural-organicista, es una evolución de una gran lentitud, guiada por una inercia natural, sin una dirección específica, que conduce a la cultura como a un barco a la deriva. Es una evolución ciega, somnolienta, en la que no interviene la voluntad. La otra forma de desarrollo histórico sigue una evolución rápida, en la que se queman las etapas con un ritmo acelerado mediante la fiebre de los saltos históricos impulsados por la voluntad. Cioran adopta la idea de los saltos cualitativos de la problemática de las etapas de Kierkegaard para concebir su idea del salto histórico. Al igual que en Kierkegaard el paso de la etapa estética a la etapa ética y de ésta a la etapa religiosa no se efectúa por una transición, sino por un salto cualitativo; así, también, en la transfiguración de las pequeñas culturas se han de quemar las etapas, de forma acelerada, por medio de saltos históricos:

Las pequeñas culturas deben recorrer las etapas, no en una lenta transición evolutiva, sino en la fiebre de los saltos. En tanto se ignore el nivel histórico de la cultura concernida, no se puede precisar cuáles serán estas etapas, traspasadas de forma discontinua, lo que prueba que las pequeñas culturas no tienen otra forma de salvación que la de salir de ellas mismas, de la maldición de su existencia.⁵⁴⁵

Para dar pie al salto histórico es necesaria la situación de que la pequeña cultura en cuestión sea guiada por una férrea voluntad de afirmación. De esta manera, una pequeña cultura puede escapar de la nada histórica, gracias al culto a la fuerza, si toma conciencia de sus carencias y hace de la profecía y el mesianismo la fuente de su existencia. Aquí la fuerza no ha de entenderse sólo en el lacónico sentido biológico sino en el más amplio sentido espiritual, como la fuerza impulsora del nivel histórico de una cultura. Es decir, la conciencia de sí de un pueblo que realiza la conciencia de sí de la

545 *Ibid.*, pp. 107-108.

fuerza para elevar el nivel histórico de la cultura. Esta voluntad de afirmación de un pueblo por medio de la fuerza es concebida por nuestro filósofo en el sentido nietzscheano, como voluntad de poder, voluntad de afirmación de una cultura frente a otras fuerzas que pugnan por ocupar un lugar preponderante en la historia de las culturas, más allá del bien y del mal:

El destino impetuoso de las grandes culturas sobrepasa todos los valores de la ética. Si la historia hubiera permanecido en el interior del bien y del mal, habría sido dirigida hacia la mediocridad y, en lugar de lo trágico que la define, nos habría ofrecido el espectáculo de algunos pequeños conflictos. Nadie ha hablado hasta ahora de naciones morales o inmorales. No existen más que fuertes y débiles, agresivos o tolerantes. El apogeo de una nación implica crímenes sin fin; y las imágenes del desenlace histórico son apocalípticas. Si el racionalismo y la ética nos sedujeran, veríamos en cada acto una caída. La historia no tiene excusa ante la eternidad porque ella excusa demasiado el tiempo, en el fondo es quizás su única excusa.⁵⁴⁶

En resumen, encontramos en *La transfiguración de Rumanía* un historicismo de las culturas que atraviesan en su devenir histórico todas las edades spenglerianas de las culturas, la ingenuidad creadora e inconsciente de la infancia, la fisonomía propia de la juventud, la expansión espiritual de la madurez y el ocaso de la vejez, etapas por las que transcurre el devenir histórico de las culturas. Cioran se pregunta por qué algunas culturas devienen grandes culturas y otras, la mayoría, se despliegan, como formaciones periféricas del devenir, en un anonimato permanente. Cioran obtiene la respuesta en la filosofía de las culturas de Spengler, paralizadas en el estadio de una formación popular, las pequeñas culturas padecen un déficit de fuerza y de creatividad en el seno de su alma primordial. Para corregir esta deficiencia, Cioran teoriza la idea del salto histórico, influenciado por la teoría de los estadios de Kierkegaard y la teoría de los saltos de Hegel. De esta manera, Cioran se aleja del modelo spengleriano de la filosofía de la historia y de la cultura para acercarse más a la filosofía de la historia hegeliana.

546 *Ibid.*, p. 117.

El salto histórico permitiría a una pequeña cultura salir de la subhistoria y franquear el umbral que la separa del club de las grandes culturas. Con el salto histórico el pueblo se transformaría en nación. Aquí Cioran concibe la nación de la misma manera que Spengler, la gran cultura y la nación son una y la misma cosa, una gran cultura es una gran nación espiritualizada. Existen muchos pueblos, piensa Cioran, pero pocas naciones. Y el nacimiento de una gran cultura, es decir, de una nación, constituye un proceso único. Las naciones tienen por cimientos a los pueblos, pero no todos los pueblos llegan a transformarse en naciones, algunos permanecen como formas humanas apenas salidas del nivel biológico con unas tradiciones y una sensibilidad comunes prehistóricas. Un pueblo comienza a competir en el tren de la historia cuando se transforma políticamente en nación y espiritualmente en cultura histórica. El despertar de un pueblo conduce a las manifestaciones objetivadas de la cultura (arte, religión, ciencia y filosofía) y a la constitución de una nación. Las naciones son, en el nivel histórico, agresivas, belicosas, imperialistas y en la esfera espiritual creadoras de cultura.

Cioran constata, al igual que Schopenhauer y Spengler, que la historia no es el espacio de la ética, del bien y de la justicia, sino, más bien, el lugar de los acontecimientos imbuidos de dolor y sufrimiento humanos. El mundo real de la historia no conoce más que el suceso que hace del derecho del más fuerte el derecho de todos. Así pues, Cioran adapta la filosofía de Spengler y la aplica al caso concreto de Rumanía siendo fiel en lo esencial, a la par aplica la metafísica de Schopenhauer, la cual constituye el sustrato más profundo y más íntimo de su pensamiento historicista unido al vitalismo de Nietzsche.

5.3. La transfiguración del joven Cioran

Se puede observar en la trayectoria intelectual de Cioran la existencia de dos épocas. La primera, la etapa rumana, es anterior a la transfiguración del espíritu del joven Cioran, comprende toda la obra escrita en lengua rumana, desde *En las cimas de la desesperación* (1932) hasta *Extravíos* (1946); y la segunda, la etapa francesa,

comprende toda la obra escrita en francés, desde *El breviario de podredumbre* (1949) hasta *Ese maldito Yo* (1987). En 1947 se produce el punto de inflexión en la obra de Cioran, año en el que Cioran decide abandonar la lengua rumana. Después de llevar diez años afincado en París, nuestro filósofo siente la necesidad de empezar a escribir en francés. Es a partir del verano de ese año, durante las vacaciones en un pequeño pueblo cerca de Dieppe, cuando se produce en Cioran una especie de despertar, una toma de conciencia de lo absurdo que es traducir las obras de Mallarmé al idioma rumano, una lengua que casi nadie conoce. ¿Por qué no escribir directamente en francés, después de llevar ya residiendo diez años en Francia? Una decisión dramática, cargada de consecuencias, que va a dar un giro a la obra de nuestro filósofo. El tránsito del rumano al francés, lejos de reducirse a una pura formalidad, supuso una labor dramática, un suplicio y una maldición.⁵⁴⁷

A partir de ese momento, Cioran empieza a buscar lecciones de estilo a través de profundas lecturas de la literatura francesa del siglo XVIII, particularmente, la correspondencia de la marquesa du Deffand y de Julie de Lespinasse, así como otras obras de escritores de segundo orden, con el fin de evitar ser arrastrado por las ideas y formas de expresión de los grandes autores. Pues, en los escritos espontáneos, como los recuerdos, la correspondencia y los diarios íntimos, es donde se expresa, según Cioran, tanto el espíritu de una lengua como el de un país, más que en las grandes obras literarias:

Si se quiere conocer un país deben leerse sus escritores de segunda fila, pues son los únicos que reflejan su verdadera naturaleza. Los otros denuncian o transfiguran la nulidad de sus compatriotas: no quieren ni pueden situarse al mismo nivel que ellos. Son testigos sospechosos.⁵⁴⁸

547 «Mi decisión de escribir en francés –decisión adoptada en un momento– resultó mucho más difícil de realizar de lo que había creído. Fue incluso un suplicio: no el primer chorro sino la reescritura del libro. Y lo escribí cuatro veces, mi primer libro, e incluso acabé asqueado de escribir. Con que, después de haber escrito el “Breviario de podredumbre”, yo me decía que no valía la pena seguir atormentándome. Y publiqué “Silogismos de la amargura” por fatiga. No vale la pena hacer frases, etc.» Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 238.

548 Cioran, E. M., *De l’inconvénient d’être né en Œuvres*, p. 1337. Cit. por la trad. castellana, p. 102.

A través de estas lecturas, Cioran pretende reconvertir y encauzar su escritura para adecuarla a una cierta pureza semántica y gramatical del francés. Así, procura interiorizar las reglas de funcionamiento del nuevo idioma que acaba de adoptar. Pero la adopción de la nueva lengua trae implícitas influencias esenciales que van a domesticar el espíritu de nuestro filósofo. El espíritu de la lengua francesa va a producir una verdadera transfiguración del pensamiento de Cioran. La naturaleza consciente del acto de escribir, el espíritu de una lengua dotada de vida propia, desborda el estatuto de simple vehículo cómodo a disposición de las ideas o de las sensaciones para erigirse en una entidad en sí dotada de un espíritu transfigurador. El cuidado de las formas de expresión y la búsqueda del estilo ha sido el primer objetivo de nuestro filósofo al adoptar la lengua francesa en sus escritos.

A partir de 1947, año de la adopción definitiva de la lengua francesa, Cioran decide reescribir profundamente sus libros rumanos utilizando un nuevo estilo, con expresiones que buscan el más alto grado de valor estético, como diría diez años más tarde: «con todas sus palabras pensadas y repensadas, afinadas, sutiles hasta la inexistencia, volcadas hacia la exacción del matiz; inexpresivas a fuerza de haber expresado tanto, de terrible precisión, cargadas de fatiga y de pudor, discretas hasta en la vulgaridad»⁵⁴⁹. En la obra rumana, la expresión era un acto espontáneo del espíritu sin ninguna formulación ni deseo alguno de belleza. La expresión espontánea respondía muy bien a un vitalismo exacerbado del que hacía gala nuestro filósofo en su juventud. La expresión vitalista, no la perfección, era el valor supremo en las obras de la época rumana de Cioran. La lengua rumana era el vehículo perfecto para expresar el pensamiento vitalista, producto de una meditación altamente subjetiva, lírica, romántica, rozando el fanatismo, un vehículo espontáneo de un pensamiento aventurado, de revelación profética de una «verdad oculta» del mundo, la incautación poética de un pensamiento indecible situado más allá de la razón y de las palabras.

Esa manera de expresarse no era una postura personal de nuestro autor sino una actitud muy general que compartían en aquella época todos los autores de la joven

549 Cioran, E. M., *Histoire et Utopie en Œuvres*, p. 979. Cit. por la trad. castellana, pp. 17-18.

generación rumana como Lucian Blaga, Ion Barbu y Mircea Eliade, entre otros. Los jóvenes intelectuales rumanos de los años 20-30 veían en la preocupación del estilo un manierismo decadente de influencia extranjera que suponía un obstáculo para el cumplimiento de la verdadera misión de la literatura nacional: la expresión de la auténtica alma rumana. Sin embargo, aún con la adopción definitiva de la lengua francesa, esta concepción naturalista de la escritura de la etapa rumana jamás dejará de ser una influencia sobre sus ideas de origen, pero sí aparecerá paulatinamente una nueva forma de expresión, un nuevo estilo con el que comenzará a sopesar no solamente la elección de las palabras sino también su planificación. También comenzará a alternar en sus desarrollos más largos, con una extraordinaria destreza, formas interrogativas, afirmativas y negativas, construcciones directas o invertidas, frases cortas mordaces, expresiones provocadoras y términos de la mayor elegancia.

Por tanto, con la adopción definitiva de la lengua francesa se va a producir una verdadera transformación en Cioran, no solamente en la escritura, sino también en su pensamiento. El nuevo Cioran será, en efecto, menos subjetivo debido a que la búsqueda de un nuevo estilo y la reflexión sobre los términos que va a utilizar va a operar en su pensamiento como un elemento transformador; a partir de ahora, será más autocrítico. Mantendrá cierto alejamiento con sus ideas que antaño no tenía, y comenzará a desprenderse de sus afectos y apegos. Se volverá más preciso, más riguroso y menos salvaje en sus expresiones; en definitiva, trabajará con un nuevo estilo, un estilo domesticado. Renunciará a su lirismo original, a lo vago y rimbombante para adoptar las virtudes de la claridad. Se servirá del estilo y la gran polisemia de la lengua francesa para tomar conciencia de sus insalvables ambigüedades. En definitiva, romperá con su violencia asertiva de antaño, que le inducía a proferir dogmáticamente afirmaciones definitivas; y adoptará un estilo más relajado, acompañado de humor e ironía, lo cual relativizará el contenido de sus afirmaciones, socavando insidiosamente el estatuto de la verdad.

Así pues, la lengua francesa va a operar en Cioran una verdadera transfiguración tanto en sus formas de expresión como en sus contenidos, permitiendo a nuestro autor acercarse a sí mismo y a producir un reequilibrio de su personalidad, de tal manera que a su término se convertirá realmente en otro. Lo que aparece aquí es la

característica fundamental con la que todo escritor, si quiere transformarse en un verdadero autor, debe emprender la conquista de un yo personal, la forja de una nueva identidad estilística e intelectual, pues como afirma en *La tentación de existir*: «Quien reniega de su lengua para adoptar otra, cambia de identidad, léase de decepciones. Heroicamente traidor, rompe con sus recuerdos y, hasta cierto punto consigo mismo.»⁵⁵⁰

También, en un pequeño manuscrito encontrado tras su muerte en una pequeña maleta, por Simone Boué, titulado *Mi país*, manuscrito redactado a principios de los años 1950, podemos ver a un Cioran que ha estado obsesionado por su país, por un pasado que le ha rumiado constantemente. En estas páginas Cioran se despide de su pasado. Un adiós a su pasado y un adiós a una lengua con la que ha roto, pues con la adopción de la lengua francesa se ha producido una verdadera transfiguración en la identidad de nuestro autor. En *Mi país*, Cioran reconoce el gran giro de 1947 que, lejos de limitarse a una evolución meramente estilística, ha entrañado también una profunda conmoción de sus ideas. Sin embargo, tardará toda una década en consumarse la transfiguración. Durante este tiempo, el pensamiento aforístico ha ido rompiendo con cierto ejercicio ideológico del pensamiento. Las afirmaciones tajantes de antaño se han ido sustituyendo por una reflexión más comedida, desprovista de conclusiones, que, no creyendo ahora en la existencia de verdades absolutas y únicas, se niega en adelante, haciendo gala de una lógica puramente escéptica, a aportar respuestas. En resumen, una desideologización de un pensamiento filosófico que culminará con la redacción de *Historia y Utopía* a finales de los años cincuenta, obra en la que nuestro autor ya ha asumido que el pensamiento representa precisamente lo contrario de lo que él ha creído cuando era joven.

Con la transfiguración, hay en Cioran un pensamiento, si no sistemático, al menos coherente, dotado de varios centros de gravedad que convergen en una visión de las cosas que aporta una gran inteligibilidad del mundo y, en consecuencia, una filosofía y una dialéctica. La dialéctica que despliega Cioran consiste en que el destino de toda idea profunda es ser rápidamente puesta en jaque por otra idea cuya existencia estaba ya implícitamente contenida en la primera. Pensar implica, por tanto, explorar los impases

550 Cioran, E. M., *La tentation d'exister* en *Œuvres*, p. 854. Cit. por la trad. castellana, p. 55.

del pensamiento, devorar todo obstáculo que se interpone entre la conciencia inmediata y las ideas profundas, produciendo un balanceo inevitable y permanente entre la afirmación de una idea y la afirmación de su contraria: «La cantidad de claroscuro que una idea encubre es el único indicio de su profundidad, como el acento desesperado de su regocijo es el indicio de su fascinación.»⁵⁵¹

Por tanto, en la esfera del pensamiento cioraniano no hay un sistema de filosofía en el sentido tradicional del término, sino más bien un conjunto de actitudes necesariamente contradictorias, pero con puntos de fuga comunes, pues el pensamiento de Cioran es un pensamiento fisiológico que refleja los estados cambiantes de un alma atormentada por la inanidad y el sinsentido de la existencia, entre varios postulados opuestos, en la búsqueda de un equilibrio momentáneo. Así pues, nuestro filósofo desarrolla una filosofía del instante, un pensamiento cambiante en función del estado en que se encuentra el alma en cada momento y cuyos contenidos de pensamiento no se dejan hipostasiar por ninguna idea de verdad objetiva:

Un espíritu sólo nos cautiva por sus incompatibilidades, por la tensión de sus movimientos, por el divorcio de sus opiniones y sus tendencias [...]. Pues un espíritu no interesa más que en la medida en que se engaña sobre lo que quiere, sobre lo que ama, o sobre lo que odia; siendo "varios" no logra escogerse [...]. Apóstol de sus fluctuaciones, ya no se embaraza con un sí mismo ideal; su temperamento constituye su única doctrina, y el capricho de cada hora su único saber.⁵⁵²

En este sentido, la dialéctica de Cioran consiste en pensar contra sí mismo, socavarse continua y sistemáticamente. Esta es la única manera natural y auténtica, para nuestro filósofo, de reflexionar, de desarrollar un pensamiento auténtico, verdadero, asistemático y fragmentario que responde a los estados cambiantes del alma. Pues, la vía contraria, la del sistema, al participar siempre de una voluntad de coherencia respecto a una determinada idea, el filósofo se traiciona a sí mismo, a la independencia de su espíritu y a la verdad de los estados del alma. Este es el drama de todo

551 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 666. Cit. por la trad. castellana, p. 157.

552 *Ibid.*, pp. 773-734. Cit. por la trad. castellana, pp. 269-270.

pensamiento estructurado en el sistema, el no permitir la contradicción. Así se cae en lo falso, se miente a sí mismo para salvaguardar la coherencia. En cambio, si uno hace fragmentos, en el curso de un mismo día puede uno decir una cosa y la contraria porque surge cada fragmento de una experiencia diferente. Esas experiencias son verdaderas en la medida en que reflejan el pensamiento del instante. Se dirá que eso es irracional, pero si lo es, será coherente con el sentido irracional de la vida. Un pensamiento fragmentario refleja todos los aspectos de la experiencia vital de la existencia, mientras que un pensamiento sistemático refleja sólo un aspecto controlado y empobrecido.

Por tanto, su forma de expresión no puede ser otra más que la del fragmento y el aforismo, pues el pensamiento fragmentario, ligado a la sensación, no pudiendo mentir para mantener el impulso de coherencia de una idea determinada, es en consecuencia la única verdad, libre y realmente apropiada del instante. Sin embargo, a pesar de la aparente inestabilidad de este pensamiento, hay en Cioran un principio de ordenamiento, de cierta convergencia de los diferentes polos de sus reflexiones con la que todas sus contradicciones pueden llegar a aclararse e incluso anularse. Desde un pensamiento político, a medio camino entre un pesimismo conservador –sin llegar a ser reaccionario– y un anarquismo populista –sin llegar a ser revolucionario–, pasando por una actitud frente a la divinidad en la que se advierte una teología negativa, a medio camino entre un ateísmo blasfematorio y una posición positiva con un gran impulso místico, observamos en Cioran un combate frenético entre la lucidez y una fe desgarrada por un escepticismo corrosivo, desde sus primeras reflexiones de juventud. De este desgarramiento escéptico, nace toda la reflexión de Cioran fundada en un principio dialéctico permanente, ontológico, de incertidumbre: la dialéctica cioraniana va a descansar en una reflexión que permanece perpetuamente abierta, sin conclusión firme, oscilando entre los dos polos, desde la tesis hacia la antítesis y viceversa, sin llegar a producirse un rebasamiento o síntesis superior como ocurre en Hegel o Nietzsche.

En este sentido, el aforismo expresa a la perfección esta actitud, siempre inquieta, dando cuenta de este movimiento contradictorio que, en todo momento, destruye, conservando la presencia y la eficacia, la verdad que él estableció. Así, pues, el aforismo, siempre problemático, se presenta como el modo de expresión ideal de un pensamiento que, explorando sin fin sus propios límites, se confunde con el acto de

pensar y se diluye en su propio movimiento. El sentido del aforismo siempre va a exceder a las pretensiones hermenéuticas del autor para producir en el lector una cascada de efectos de sentido continuamente renovados, pues nuestro filósofo siempre suministra la afirmación y la negación, el pro y el contra, la tesis y la antítesis, no decantándose ni por una ni por otra, dando rienda suelta a la libre interpretación que pueda lanzar el lector. Así, el pensamiento de Cioran, lejos de afirmar una verdad, se conforma con sólo sugerirla, sin ser establecida con firmeza, pues es un pensamiento que refuta tanto la afirmación de una idea como su negación, o como dice Patrice Bollon, «más bien que afirma todo negándose a endosar su afirmación: que porta sobre ella misma una mirada crítica, que difunde una duda sobre su estatuto. No libera en consecuencia una verdad; no hace como decía Kraus más que “sobrevolarla”, localizar el lugar, sin extraerla de su ambigüedad original, conservando en él, por el contrario, toda su carga, todo su potencial de contradicción»⁵⁵³.

El pensamiento aforístico de Cioran se presenta como una vía de conocimiento ético, filosófico y poético, entendiendo la verdad por otras vías diferentes a las del razonamiento hipotético-deductivo, una vía que da prioridad a la intuición y a los estados interiores, transitorios y siempre cambiantes del alma. Sus aforismos expresan un universo inestable, forman un conjunto sin solución, siempre irresuelto, con verdades a medias, pues no ofrecen más que una aproximación que en cualquier momento puede ser anulada por una afirmación contraria, resultado de una nueva experiencia, intuición o estado del alma. De ahí, surge la ironía que retuerce constantemente el sentido del pensamiento filosófico mediante unos aforismos deslizantes, siempre en continuo movimiento, que no consiguen nunca alcanzar un sentido verdadero. Estas contradicciones forman el eje central de la dialéctica cioraniana. De la comparación y la confrontación de estos desacuerdos surge la fuente de su significación, una actitud de vida cuyo sentido, surgido de la totalidad de su obra, es un sentido vivo, oscilante, parcial y siempre abierto. Un sentido itinerante que se desliza en el interior de horizontes hermenéuticos dinámicos, cuyas posiciones transitorias erosionan sin cesar las antiguas certidumbres. Así, el pensamiento de Cioran se nos presenta como una

553 Bollon, P., *Cioran, l'hérétique*, p. 160.

hermenéutica de la vida, una forma existencial de entender el mundo, un arte de vivir sin dogmas y una forma de amoldarse al mundo. En definitiva, una ética de la vida fundada en la ironía, la inanidad de la existencia, el desencantamiento del mundo y la incertidumbre derivada de la descomposición de los grandes metarrelatos de la modernidad.

5.4. La lógica del proceso histórico

Habíamos finalizado el apartado de “La caída en el tiempo o el origen de la historia” con un resquicio de esperanza y un brindis optimista hacia la liberación del dolor en la Historia. Sin embargo, vamos a ver en el presente capítulo que la erradicación del sufrimiento en la Historia no es un objetivo fácil de alcanzar por lo que un desenlace positivo está muy lejos de encontrarse a la vuelta de la esquina, pues, como dice nuestro filósofo: «El hombre tiene todavía camino que recorrer [...]. Y, como avanza en virtud de la ilusión adquirida, para detenerse sería necesario que la ilusión se desmoronara y desapareciera; pero, mientras él siga siendo cómplice del tiempo, es indestructible.»⁵⁵⁴

Mientras la ilusión de dominación, la conquista y el deseo de gloria persistan en el hombre y, a la vez, siga siendo cómplice del tiempo, la Historia continuará desarrollándose. El espíritu de dominación y conquista que ha guiado al hombre a lo largo de la historia ha tratado de desterrar del paisaje humano todo lo irregular, lo imprevisto, lo incontrolado a través del proceso de civilización. Conquistar y civilizar a los pueblos menos evolucionados ha sido siempre la tónica de la actividad humana con el fin sospechoso de aportarles la salvación. Sin embargo, como piensa nuestro filósofo:

La felicidad de los demás nunca ha sido un móvil ni un principio de acción, tan solo se la invoca para tranquilizarse la conciencia o cubrirse con nobles pretextos: sea cual fuere el acto que se decida, el impulso que conduce a él y precipita su ejecución es casi siempre inconfesable. Nadie salva a nadie, pues sólo puede uno salvarse a sí

554 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1083. Cit. por la trad. castellana, p. 31.

mismo y ello se logra tanto mejor cuanto que se disfraza de convicciones la infelicidad que se quiere distribuir y prodigar.⁵⁵⁵

Una generosidad engañosa ha guiado el proselitismo de los pueblos civilizados cuyos efectos agresivos han desvelado el verdadero espíritu de conquista y dominación. Incluso hoy, en un mundo globalizado, se hace patente la dominación económica que ejercen los países desarrollados sobre el tercer mundo con la exacción de los recursos naturales. Los pueblos civilizados no están dispuestos a soportar solos la disciplina de la civilización, pese a haberla aceptado, ni el yugo al que se han sometido. La venganza se abre camino bajo el brazo del misionero, del apóstol y del ingeniero social. No es para liberar, sino para encadenar, para lo que se hace el esfuerzo civilizatorio de los pueblos invasores. El hombre, víctima de una conciencia exacerbada, orienta su acción hacia la conquista de los no civilizados para inducirlos a recorrer el mismo calvario que él ha soportado, seduciéndolos con las bondades de su civilización. En realidad, lo que hace es contaminar la cultura de los no civilizados, sofocar sus costumbres y eliminar su inocencia. Seducidos por el lujo y deslumbrados por la técnica, los pueblos menos evolucionados se someten a la civilización, adoptan sin miramientos las costumbres y la cultura invasoras. Así, el hombre civilizado transmite el sufrimiento del progreso a los pueblos excluidos de la Historia hasta llegar a convertir la intensificación del dolor en una pandemia a nivel planetario con la globalización de la cultura. Pues, las estructuras humanas con el transcurso del tiempo van convergiendo hacia un paradigma único en la esfera política, económica y social. Finalmente, la convergencia pretenderá incluir a la cultura en el fin de la Historia. Las bondades de la civilización transmitidas en el proceso histórico a los pueblos atrasados sustituyen la humanidad natural de los pueblos no civilizados por una humanidad artificial, desvirtuada por la técnica y disgregada del ser natural; en definitiva, una humanidad cada vez más deshumanizada, piensa Cioran. El proceso de contaminación entre los pueblos es inevitable, pues la seducción con la que opera la sociedad del bienestar deslumbra a las sociedades primitivas:

555 *Ibid.*, p. 1085. Cit. por la trad. castellana, p. 35.

Ya sólo se encuentran restos de humanidad entre los pueblos que, distanciados por la Historia, no tienen la menor prisa por alcanzarla. Situados en la retaguardia de las naciones, sin sentir jamás la tentación del proyecto, cultivan sus virtudes desfasadas, se sienten obligados a quedar anticuados. “Retrógrados” son –no cabe la menor duda– y, si tuvieran medios para mantenerse en su estancamiento, perseverarían en él de buen grado. Pero no se les permite.⁵⁵⁶

Una vez desencadenado el proceso de envilecimiento de la civilización dominante, los no civilizados, por la rabia de no haber podido oponerse a él, se esforzarán por acelerar su curso, por adaptarse con ansiedad a las bondades invasoras, según la ley que hace prevalecer siempre un mal nuevo sobre un bien antiguo. Y querrán lo más pronto posible ponerse al día, aunque solo sea para mostrar a los demás que también ellos son entendidos en decadencias, que pueden sobrepasarlos incluso en materia de degradación. Este es el proceso por el cual, piensa Cioran, se degrada la naturaleza humana a través de la Historia. Una ley inexorable que gobierna el proceso histórico, la ley que hace prevalecer siempre un mal nuevo sobre un bien antiguo, el triunfo de las apariencias sobre la esencia, el movimiento sobre el reposo, la agitación trepidante sobre la calma. El progreso, dinamismo de la modernidad, es contemplado por Cioran como la actualización del desgarramiento original, el equivalente moderno de la caída que encadena al hombre a los mecanismos de la técnica en detrimento de su ser originario. Pues, el bienestar que promete la técnica conlleva nuevas formas de alienación y degradación de la naturaleza humana. No se progresa impunemente. Todo movimiento hacia adelante condena nuestra felicidad. Obsesionados por el acontecimiento, hemos sustituido el reposo por la acción a expensas de nuestro equilibrio. Intoxicados por la civilización somos propensos a lo irreal y lo inútil. Embaucados por la lógica del progreso, superamos con creces la satisfacción de las necesidades reales, e impulsados por la mecánica del deseo, nos convertimos en máquinas deseantes. Entonces, esquizofrénicos artificiales, no cesamos de producir acontecimientos. La producción se convierte en nuestra única obsesión, pues «como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en

556 *Ibid.*, p. 1087. Cit. por la trad. castellana, pp. 38.

tanto que principio inmanente [...]. El producir siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina»⁵⁵⁷, nos dice Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*. Así, ya no es posible distinguir entre el producir y su producto, pues el objeto producido se transforma en un nuevo producir: «La regla de producir siempre el producir, de incorporar el producir al producto, es la característica de las máquinas deseantes o de la producción primaria: producción de producción»⁵⁵⁸. De esta manera, el hombre se encadena a la trepidante dinámica de la producción de acontecimientos, impulsado por la necesidad de satisfacer sus deseos. El deseo y su objeto se identifican mutuamente formando una unidad congénita, una máquina de máquina, una máquina esquizofrénica de producción de acontecimientos que da lugar a la producción y desarrollo del proceso histórico, a cuyo cénit se llega con la inyección de la formidable carga esquizofrénica del proceso de producción capitalista : «El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo [...]. No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contra-productos en lo real que el deseo produce»⁵⁵⁹. Con la Caída, el hombre de carne y hueso, el hombre real se desfigura, se transforma en una máquina deseante cuyo movimiento persigue la búsqueda de la felicidad perdida, felicidad añorada, imagen de felicidad acoplada al mecanismo del deseo, elemento productor de flujo de la carga psíquica deseante, un elemento más de la máquina, pues todo mecanismo, toda máquina es máquina de máquina⁵⁶⁰. Nuestras necesidades se

557 G. Deleuze, F. Guattari, *El Anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 14-15.

558 *Ibid.*, p. 16.

559 *Ibid.*, p. 34.

560 «La máquina solo produce un corte de flujo cuando está conectada a otra máquina que se supone productora del flujo. Y sin duda, esta otra máquina es, en realidad, a su vez corte. Pero no lo es más que en relación con la tercera máquina que produce idealmente, es decir, relativamente, un flujo continuo infinito [...]. En una palabra, toda máquina es corte de flujo con respecto a aquella a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se conecta. Esta es la ley de la producción de producción. Por ello, en el límite de las conexiones transversales o transfinitas, el objeto parcial y el flujo continuo, el corte y la conexión, se confunden en uno –en todo lugar cortes, flujos de donde

multiplican con nuestros deseos y, a la par, nuestros terrores con nuestras necesidades, en una agitación ininterrumpida que envenena nuestra existencia. Sometidos a la dinámica del deseo, caminamos extraviados fuera de nuestra esencia, buscamos con ansiedad la felicidad con nuestro frenético caminar, pero sin darnos cuenta la alejamos de nosotros. Así pues, Cioran entiende la felicidad como el resultado de un proceso de renuncia:

La felicidad, en caso de que esa palabra tenga algún sentido, consiste en la aspiración al mínimo y a la ineficacia, en el déficit erigido en hipóstasis. Nuestro único recurso: renunciar no sólo al fruto de los actos, sino también a los actos mismos, obligarnos a la falta de rendimiento, dejar inexploradas buena parte de nuestras energías y nuestras posibilidades.⁵⁶¹

Si fuéramos capaces de librarnos de los deseos, accederíamos a la libertad, transfigurando nuestra actual figura psíquica, desprendiéndonos de nuestra máscara de máquina deseante, liberándonos del proceso de producción del flujo constante de deseos, es decir, alcanzando la total desmaquinización de nuestro cuerpo y la rehumanización de nuestro espíritu a través de la renuncia. Se accedería a la libertad, piensa Cioran, abandonando la senda de la civilización y practicando el arte de la desposesión y el desapego; en definitiva, se es libre después de haber transfigurado nuestra máscara ética y, con ella, la Historia. La civilización nos enseña a apoderarnos de las cosas, mientras que debería iniciarnos en el arte de desprendernos de ellas, pues no hay libertad ni vida verdadera sin el aprendizaje de la desposesión y el desapego de los entes. Nos apoderamos de los objetos y nos consideramos sus dueños; en realidad, somos unos esclavos, como esclavos somos también de los instrumentos que fabricamos y manejamos. No hay nueva adquisición que no constituya un eslabón más en la cadena, un elemento añadido en la intensificación del sufrimiento, ni factor de poder que no sea causa de debilidad. Nadie que se obligue a llegar a ser alguien o algo podrá liberarse.

brotar el deseo, y que son su productividad, realizando siempre el injerto del producir sobre el producto». *Ibid.*, p. 42.

561 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1090. Cit. por la trad. castellana, pp. 43-44.

Todo lo que poseemos o producimos, todo lo que se superpone a nuestro ser nos desnaturaliza y nos asfixia.

La Historia se desarrolla sometida al reinado de la lógica de lo peor a medida que el tiempo avanza. De ahí, que la llaga continúe. Los males propios de nuestra condición de hombre histórico, de animal caído, prevalecen sobre los bienes; aunque aquellos disminuyeran, continuarían nuestros problemas. Existimos forcejeando con la vida y la muerte y, enfrentándonos al sufrimiento, somos. La civilización, con su empresa de disimulo y maquillaje del proceso histórico, no nos ayuda, por su naturaleza impermanente, ni a vivir ni a morir mejor. La civilización, según nuestro filósofo, nos introduce en el mundo de lo falso y lo ficticio, dejamos de ser dueños de nosotros y de nuestro destino y, en consecuencia, nos abandonamos arrastrados por los designios de una providencia negativa. La velocidad, el ajetreo y la producción son las formas instrumentales de la civilización que impulsan al hombre a su perdición, a su encadenamiento a la máquina y a la conversión final en un *homo cibernéticus*. Pero las máquinas no son la causa de esta vorágine, sino su consecuencia. Las máquinas se convierten, así, en medios instrumentales con los que la civilización acelera el porvenir para alcanzar el desastre final de la Historia con mayor rapidez y eficacia. En este sentido, las máquinas permiten ganar tiempo y, a la par, consolidar la trampa que supone la actividad civilizatoria del hombre a su paso por la historia:

El civilizado las distribuye, se las impone a los atrasados, a los rezagados, para que puedan seguirlo, adelantarlo incluso en la carrera hacia el desastre, en la instauración de un amor universal y mecánico. Y, para asegurar su advenimiento, se dedica encarnizadamente a nivelar, uniformar el paisaje humano, borrar sus irregularidades y vedar sus sorpresas; le gustaría que no reinaran en él las anomalías, sino la “anomalía”, la anomalía monótona y rutinaria, convertida en norma de conducta, en imperativo⁵⁶²

La actividad civilizatoria se convierte en su gran obsesión, una funesta obnubilación que no concibe siquiera que se pueda optar por extravíos diferentes al

562 *Ibid.*, p. 1095. Cit. por la trad. castellana, pp. 53-54.

suyo. Privado como está del descanso necesario para el ejercicio de la autoironía, el civilizado se priva, así, de todo recurso contra sí mismo, con lo que resulta aún más funesto para los demás. Pero, ¿qué es lo que impulsa al civilizado a persistir en su acción civilizatoria?, ¿qué sintió el primer hombre en sus comienzos para afirmarse y eclipsar a los demás, para brillar a toda costa y huir del anonimato esencial? La respuesta de Cioran es clara: es el deseo de gloria, no la curiosidad por conocer, lo que impulsa al hombre a la conquista de los pueblos. Por medio del deseo de gloria, el hombre tiende a realizarse, a superarse, a situarse por encima de los demás, a producir ideas, inventos, acontecimientos, progreso, civilización, en definitiva, a producir historia. Guiado por la pasión y el deseo de gloria, el hombre inaugura y consolida el movimiento que pone en marcha el proceso histórico. No hay historia sin codicia y deseo de gloria; erradicados ambos, daría lugar al fin de la Historia. Creer en la Historia implica asumir las potencialidades de la existencia, desear lo posible, postular la superioridad cualitativa del ser frente a la nada, no claudicar frente a las inclemencias de la desesperación e imaginar que el porvenir es bastante rico por sí solo para volver superflua la eternidad. Si dejamos de creer en ella, los apoyos se desmoronan y todo acontecimiento pierde su fundamento. Entonces la historia ya no nos interesa lo más mínimo, sólo nos interesamos por lo que vendrá después de ella, «cuando la saciedad de la sed de gloria acarree la de los apetitos y el hombre, libre del impulso que lo impelía hacia adelante, liberado de su aventura, vea abrirse ante él una era sin deseo.»⁵⁶³

En este sentido, el fin de la Historia tendría como requisito primordial la transfiguración de la naturaleza humana. Exentos de los halagos del acto de conocer, desprovistos del conocimiento orientado al poder y la dominación, disuadidos por el horror hacia los excesos de la voluntad, iniciaríamos la conquista de una segunda inocencia, la edificación de una nueva historia desvinculada de la antigua maldición que dio origen a la Historia. Pero el proceso del desarrollo histórico no debe, de ningún modo, entenderse como un proceso teleológico en vistas a alcanzar un desenlace final o un fin determinado. No, eso sería afirmar que la historia tiene un sentido. Sin embargo, aunque podamos decir que la historia tiene un curso, un desarrollo, no hay fundamentos para atribuirle un sentido. El devenir histórico comporta una multiplicidad de formas a

563 *Ibid.*, p. 1122. Cit. por la trad. castellana, p. 103.

las que no puede encontrárselas un sentido inmanente ni trascendente válido para todas. La generación de acontecimientos no se realiza en el seno ni en la perspectiva de la universalidad. La historia nos ha enseñado que el hombre es incapaz de alcanzar lo universal, pues como ser histórico se encuentra encerrado y determinado por estructuras particulares de vida. Necesariamente, toda concepción del devenir histórico trasciende la racionalidad elemental del dinamismo concreto de la vida. Por su limitación y determinación orgánica, los contenidos individuales de la historia encierran al hombre en un estrecho círculo de valores con los que genera una serie de acontecimientos contemporáneos de cada época. Los valores concretos originan las conciencias individuales de las que se nutre el desarrollo del proceso histórico. Pero, estas conciencias, salvo en épocas convulsas y de manera muy efímera, rara vez convergen en una misma dirección como para asignarle un sentido al proceso histórico. Cuando una multiplicidad de conciencias ha mostrado una orientación hacia un estado final armonioso, ese estado nunca ha alcanzado la universalidad. Sin una transfiguración utópica de la naturaleza humana, el hombre final no podría actualizar en una síntesis viva todas las formas de existencia, ya que esa síntesis sería demasiado contradictoria:

Afirmar que el proceso histórico realiza *conciencias* no constituye, desde el punto de vista de la diversidad concreta de las formas históricas y de los valores que estas encierran, una justificación para la concepción suprahistórica de esas formas individuales.⁵⁶⁴

Se construyen imperios y, tarde o temprano, son derribados. Durante siglos se crea una civilización, madura con el avance del tiempo, entra en decadencia y desaparece. Ciertamente, hay una evolución, un desarrollo de acontecimientos históricos propiciados por el impulso del hombre a ir más allá de sus límites, más allá de lo humano, guiado por una fiebre megalómana, pero no hay un sentido en la historia. Desde esta perspectiva, Cioran niega la existencia de un progreso, ya que, «todo lo que el hombre hace se vuelve contra él: ese es su destino y la ley trágica de la historia. Todo

564 Cioran, E. M., “La perspectiva pesimista de la historia” en *Soledad y destino. 1931-1944, op. cit.*, p. 107.

se paga, el bien y el mal. Esa es la gran ironía de la historia como destino del hombre, que no consiste sino en corromperse»⁵⁶⁵.

El avance de la historia, si bien es evolutivo y cambiante, según nuestro filósofo, no es progresivo. Sin lugar a dudas, existe el movimiento, la sucesión de acontecimientos cambiantes que se ordenan temporalmente según van cobrando vida. Pero esta sucesión, este orden temporal no implica un progreso. Como, con acierto, afirma Collingwood: «El orden es progresivo en el sentido de que es una serie de términos que sólo pueden cobrar existencia en ese orden. Por supuesto que decir esto no implica nada respecto de por qué surgen las modificaciones, ni tampoco acerca de si son o no importantes. En este sentido la palabra “progreso”, progresivo sólo significa ordenado, es decir, que exhibe orden»⁵⁶⁶. Con frecuencia los hombres de ciencia han querido ver en la evolución de la naturaleza y, análogamente, algunos historiadores en la historia, un cambio, una modificación o tránsito de formas con un bajo grado de perfección hacia formas más complejas, mejores que las anteriores y más perfectas. Sin embargo, hablar de un progreso, un mejoramiento de las formas o un avance en la perfección, es implicar ya la existencia de una norma o criterio con el que calificar los cambios que ocurren en el desarrollo del proceso histórico. En la ciencia natural, el criterio o valor implicado en la evolución es la utilidad de la nueva forma según los propósitos humanos; sin embargo, este criterio teleológico no es válido para demostrar la existencia de un progreso en los acontecimientos históricos.

¿Cuál sería, entonces, la norma implicada en la asunción de un progreso en el desarrollo de la historia? Kant asumía en la idea de progreso una forma de valor independiente de los propósitos humanos, el valor moral de la buena voluntad. Al ser la bondad un fin en sí misma, Kant postulaba que el desarrollo del proceso histórico tendía hacia situaciones políticas, sociales, económicas, artísticas, etc. mejoradas respecto a las anteriores, es decir, más perfeccionadas. Para Kant, la mejora del derecho y las formas político-sociales eran acumulativas; por tanto, con esta idea, el desarrollo del proceso histórico daría lugar en el futuro a una paz perpetua global. La creencia en una ley de

565 Cioran, E. M., *Conversaciones*, p. 123.

566 Collingwood, R.G., *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 307.

progreso alcanzó su punto álgido en el siglo XIX. Para Hegel, el fin de la Historia culminaba en el despliegue del espíritu absoluto y el deseo del reconocimiento satisfecho, mientras que, en Nietzsche, el progreso moral del hombre daría lugar a la aparición de una nueva escala de valores superior encarnada en el superhombre. Estas teorías adoptaban el criterio evolucionista de la ley natural y lo aplicaban al desarrollo de la historia dando por hecho que las leyes del proceso histórico son idénticas a las leyes de la evolución y que cada una de las nuevas formas específicas de la organización de la sociedad, de la política, del arte, de la ciencia, etc. es necesariamente una mejora de las anteriores. Aquí, se puede objetar, y así lo hace Cioran, que el hombre en sí carece de valor absoluto. La racionalidad del hombre le convierte en un ser corrosivo cuya actividad invalida la menor idea de progreso en el avance de la historia. Pero aún más, nuestro filósofo niega que la aplicación de las leyes deterministas naturales al proceso histórico tenga sentido. Desde esta óptica, acierta Collingwood cuando afirma: «La concepción de una “ley del progreso”, por medio de la cual se gobierna el curso de la historia de tal modo que las formas sucesivas de la actividad humana exhiben cada una un mejoramiento de la anterior es, de esta suerte, una mera confusión de pensamientos engendrada de la unión antinatural entre la creencia que tiene el hombre de su superioridad ante la naturaleza y su creencia de que no es más que una parte de la naturaleza. Si cualquiera de las dos creencias es verdadera, la otra es falsa: no es posible combinarlas para producir una consecuencia lógica»⁵⁶⁷. Por tanto, antes de afirmar si un cambio histórico ha sido o no progresivo, debemos preguntarnos qué se quiere decir con el término progreso histórico, pues ahora, ya no tiene nada que ver con la evolución natural.

Si entendemos el progreso histórico como una sucesión temporal de acontecimientos ordenados según las leyes que gobiernan el desarrollo del mundo fenoménico (ley de causalidad, ley de la motivación, principio de razón suficiente, etc.) entonces podemos afirmar que hay progreso, pero un progreso no teleológico, sin un fin determinado, aséptico, no contaminado por determinaciones del porvenir. Ahora bien, esta concepción de la idea de progreso está más cerca de la idea de desarrollo que de la idea tradicional de progreso, según la cual, todo progreso tiende hacia un fin que

567 *Ibid.*, p. 309.

determina el desarrollo del propio proceso histórico, y cada nueva situación se presenta como una situación mejorada respecto a la anterior y más cercana al fin que persigue y al que pretende llegar en algún momento futuro. Ahora bien, desde la perspectiva de la idea tradicional de progreso, ¿cuál es el criterio que habría que adoptar para dirimir si una situación es mejorada respecto a la anterior o, al contrario, no lo es? Es evidente que el criterio es relativo y va a depender del observador. Lo que es un progreso desde un punto de vista puede ser lo contrario desde otro; lo que para uno es progreso, para otro puede ser decadencia. Por tanto, no podemos hablar de progreso en cuestiones tales como la felicidad, el bienestar o el grado de satisfacción de los sujetos pertenecientes a una sociedad, pues dentro de la misma sociedad hay diferentes modos de vida, diferentes estructuras sociales, diferentes relaciones entre las personas y las cosas de las que disfrutan, diferentes situaciones y condiciones de confort, diferentes concepciones de la idea de felicidad y diferentes maneras de pensar en relación con los logros que consideran que son satisfactorios. En este sentido, acierta Collingwood cuando afirma: «El problema de estar cómodo en una casa campestre de la Edad Media es tan diferente al problema de estar cómodo en un tugurio moderno de algún barrio que no hay manera de comparar entre los dos; la felicidad de un campesino no se compara con la felicidad de un millonario»⁵⁶⁸. Tampoco hay progreso en la ética, la economía o la política, pues sus respectivos desarrollos van a depender del grado de satisfacción de los deseos de las personas de una determinada sociedad. Por tanto, podemos concluir que en el proceso histórico hay desarrollo, pero no progreso.

Pero, volviendo a Cioran y la ley corrosiva de la historia con la que todo lo que el hombre hace se vuelve contra él, sin duda, el hombre ya no sería más que un objeto de la historia y no el agente de la misma. Se deduce de este pensamiento la pérdida de libertad del hombre. Lo que se deriva de esta ley es que cuando el hombre actúa estaría convencido de que es libre, pero cuando examinara los acontecimientos históricos comprobaría que ha sucumbido a una ilusión. Toda iniciativa, ahora, presupone la ilusión de ser independiente y libre, pero una vez analizadas las condiciones de la toma de decisiones se percataría de que estaban tan acotadas que haría imposible la

568 *Ibid.*, p. 315.

validación de cualquier otra alternativa. Ser racional implica el uso del pensar; y un hombre que se propone actuar no le queda otra alternativa sino deliberar de manera racional, lo que le obliga a pensar acerca de las condiciones de la situación en la que se encuentra. La situación le viene dada, no puede cambiarla, el hombre no es libre respecto a ella. Si las decisiones del hombre cambian es porque surgen nuevas situaciones, es decir, las condiciones cambian con el surgimiento de una nueva situación distinta de la anterior. Esto vendría a significar que el hombre tiene la ilusión de la libertad, pero, en realidad, carecería de ella. Si para Hegel, la historia universal representa la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, para Cioran, en cambio, la historia universal es el producto de la acción humana guiada por la ilusión que la conciencia tiene de sentirse libre. Ahora bien, de lo que no se percató Cioran es de que hay una libertad en la historia que consiste en el hecho de que la elección tomada por el sujeto racional es el producto de una actividad que no le viene dada a la razón, sino que se la impone ella a sí misma, y en este sentido dicha actividad es libre. Esta actividad guiada por la razón vendría a ser lo que Schopenhauer llama el *aquietador* de la voluntad del cual surge la libertad⁵⁶⁹. Por tanto, desde la óptica del pensamiento de Schopenhauer podemos afirmar que el hombre es libre cuando elige de manera racional entre distintas alternativas, aunque el resultado de esta elección, supuestamente, se vuelva contra él. Sea como fuere, afirmar que la acción humana se vuelve contra el hombre no deja de ser un juicio de valor subjetivo relativo a la conciencia de cada ser.

569 «Pues precisamente lo que los místicos cristianos llaman *acción de la gracia y regeneración* constituye para nosotros la única manifestación inmediata de la *libertad de la voluntad*. Surge cuando la voluntad, habiendo llegado al conocimiento de su ser en sí, obtiene de él un *aquietador* y justamente así se sustrae a la acción de los *motivos*, que se encuentran en el dominio de otra forma de conocimiento cuyos objetos no son más que fenómenos. La posibilidad de la libertad que así se manifiesta es el mayor privilegio del hombre, del cual carece eternamente el animal porque tiene como condición la reflexión racional que permite abarcar la totalidad de la vida independientemente de la impresión que presente». Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Libro IV, § 70, p. 226.

5.5. El fin de las utopías

En este apartado vamos a llevar a cabo un análisis del pensamiento utópico de Cioran. Para ello, aplicaremos la concepción de las diferentes clases de pensamiento utópico moderno en la clasificación hecha por Karl Mannheim en su obra *Ideología y utopía*. Nos dice Mannheim que un estado de espíritu es utópico e ideológico cuando en el pensamiento, en la experiencia y en la práctica, ese espíritu resulta incongruente con la situación real del momento histórico dentro del cual se manifiesta. De esta manera, tanto las ideologías como las utopías han mostrado, en el curso de la historia, unas formas de pensamiento que han trascendido el estado real dentro del cual se desenvuelven. La diferencia entre las ideologías y las utopías es que, mientras las primeras se adecuan a la situación histórica introduciendo mejoras en el orden existente, las segundas tienden a destruir el orden establecido⁵⁷⁰. Una utopía siempre es una orientación que trasciende la realidad cuando al objetivarse tiende a destruir, parcial o completamente, el orden de cosas existente con el objetivo de ser sustituido por otro orden ideal, con el que se pretende remediar los males de los que adolecía el orden destruido. Por tanto, hay dos clases principales de ideas que trascienden la situación: las ideologías y las utopías. La actividad de las ideologías se orienta de cara a mejorar el sistema social establecido conservando las instituciones vigentes, mientras que las utopías son revolucionarias y transgresoras del orden social establecido. Pero la utopía conlleva una connotación nueva, contemporánea del término “utópico”, designa, ante todo, una idea que, en principio, es irrealizable, por lo menos desde el punto de vista del orden social vigente. Sin embargo, la determinación del concepto de utopía adquiere una dimensión perspectivista, según Mannheim⁵⁷¹. Así, mientras un conservador del

570 «En el curso de la historia, el hombre se ha ocupado con más frecuencia de los objetos que trascendían el alcance de su existencia que de los que eran inmanentes a ésta, y, a pesar de esto, las formas reales y concretas de la vida social se han edificado sobre la base de estados de espíritu “ideológicos”, incongruentes con la realidad. Semejante orientación incongruente se volvió utópica sólo cuando tendió, por añadidura, a destruir el orden prevalente». Mannheim, K., *Ideología y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 169.

571 El concepto de utopía «depende necesariamente de la perspectiva de cada cual, esto es, contiene dentro de sí todo el sistema de pensamiento que representa la posición del pensador y especialmente las valoraciones políticas que se hayan detrás de ese sistema de pensamiento. La mera forma en que se define un concepto y el matiz que se le da, entrañan ya, hasta cierto punto, un juicio *a priori* respecto del resulta-

orden social vigente se forma un concepto de lo utópico tan amplio que es irrealizable dentro de cualquier orden; el revolucionario, desde el otro extremo, ve en el orden vigente el mayor de los males y la utopía como un orden realizable y absolutamente necesario.

El pensamiento utópico proviene de un deseo, de un anhelo que no encuentra satisfacción en el orden existente. La realización del deseo utópico se efectúa por medio de una proyección en el tiempo, en un futuro más o menos cercano, a través del cumplimiento de unas ideas trascendentes a una situación, las cuales se convierten en fuerzas que tienen el poder de transformar el orden histórico-social existente. Pero, como dice Mannheim: «el elemento utópico, en nuestra conciencia, se halla sujeto a cambios, en su contenido y en su forma. La situación que existe en determinada época sufre profundas y constantes transformaciones, bajo la influencia de diferentes factores que trascienden la situación»⁵⁷². Las formas sucesivas de la utopía están estrechamente vinculadas con determinadas capas sociales bien definidas, de las cuales surgen, en una lucha frenética por mejorar su condición. Este deseo de mejora y el anhelo de su cumplimiento es el principio organizador que moldea la lucha revolucionaria.

Mannheim, en su análisis de los cambios en la configuración de la mentalidad utópica, nos muestra las sucesivas formas del pensamiento utópico en cada una de sus etapas en los tiempos modernos. La primera forma de la mentalidad utópica corresponde al quiliastro orgiástico de los anabaptistas que depositaba sus esperanzas en el advenimiento de un reino milenarista en la tierra. El quiliastro pronto se instaló en las clases más humildes y oprimidas de la sociedad en el periodo postmedieval produciéndose, a partir de entonces, una diferenciación social cada vez más profunda de las actitudes psíquicas de esta primera forma de mentalidad utópica. En este tipo de mentalidad no son las “ideas” las que dirigen e impulsan a los utopistas a determinados actos revolucionarios, sino energías extáticas y orgiásticas: «No eran las ideas las que impulsaban a los hombres, durante las rebeliones y guerras campesinas, a levantarse en armas. Las raíces de tal erupción yacen en planos vitales mucho más profundos y do de la ilación de ideas construidas sobre él». *Ibid.*, p. 173.

572 *Ibid.*, p. 181.

elementales de la psique»⁵⁷³. En el utopista quiliasta, la energía que mueve a la acción revolucionaria surge de repente de las profundidades internas de la psique para adueñarse del mundo exterior en su labor transformadora. Mientras el místico vive su experiencia en el recogimiento del éxtasis, o en un anhelo por llegar a éste, de manera meramente espiritual, el utopista quiliasta vive una experiencia sensible en todo su vigor y con la esperanza de alcanzar una unión con un presente inmediato⁵⁷⁴. Desde esta perspectiva, el quiliastro milenarista considera la revolución como un valor en sí, como el único principio creador del presente inmediato y la anhelada realización de sus aspiraciones utópicas en este mundo. En los primeros escritos del joven Cioran podemos observar este tipo de mentalidad utópica surgiendo de una insatisfacción vital frente a la inanidad de la existencia que nace de la irrupción de la conciencia propia de la naturaleza humana. Cioran cree poder hallar una solución aproximativa en una especie de supraconciencia, un lugar en el interior de la psique capaz de mitigar el sufrimiento provocado por el sentimiento metafísico de la existencia:

Más allá de las aspiraciones y de los ideales corrientes, una supraconciencia proporcionaría, probablemente, un espacio en el que se pudiese respirar. Ebrio de eternidad, yo podría olvidar la futilidad de este mundo, nada perturbaría ya un éxtasis en el cual el ser sería tan puro e inmaterial como el no-ser.⁵⁷⁵

A través de esta supraconciencia, las aspiraciones quiliastas del joven Cioran podrían materializarse en la comprensión de la eternidad como una experiencia surgida de una exacerbada subjetividad capaz de trascender la temporalidad. En la experiencia

573 *ibid.*, p. 187.

574 «Su actitud se caracteriza por una intensa expectación. Se desvive esperando el momento propicio y, en tal forma, no existe una interna articulación del tiempo para él. No le interesa, en realidad, el milenio venidero; lo importante para él es que sucede hic et nunc, y que surgió de la existencia mundanal, como un repentino impulso hacia una existencia diferente. La promesa del futuro no es para él una razón capaz de justificar el aplazamiento, sino únicamente un punto de orientación, algo exterior al curso ordinario de los acontecimientos desde los cuales observa, como desde una atalaya, listo a lanzarse al asalto». *Ibid.*, p. 190.

575 Cioran, E. M., *Sur les cimes du désespoir* en *Œuvres*, pp. 48-49. Cit. por la trad. castellana, p. 78.

exasperada del instante se accedería a la intemporalidad, a la nulidad de la percepción del devenir, a la vivencia del instante de manera absoluta, a la paz espiritual que se encuentra en la contemplación de lo eterno. Desde esta perspectiva, el reino de la libertad surge de la subjetividad del hombre, de una transfiguración interior que nos hace vivir sin anhelar ni esperar nada, arrancados de la inmanencia en la que nos encadena la temporalidad. Para ello, hay que superar la historia, prescindir del pasado y del futuro para vivir en un eterno presente, en el sentimiento de la presencia eterna de los entes. El eterno presente, para nuestro joven filósofo, implica dotar a la existencia de una plenitud absoluta, pues sólo el presente es presencia de ser y superación del vacío:

Superando la historia, adquirimos una especie de supraconciencia capital para la experiencia de la eternidad. Ella nos conduce, en efecto, hacia una región en la que las antinomias, las contradicciones y las incertidumbres de este mundo pierden su sentido, una región en la que se olvida la existencia y la muerte.⁵⁷⁶

La segunda forma de la mentalidad utópica corresponde a la Idea Liberal Humanitaria que surge, al igual que la mentalidad milenarista, del conflicto de la idea con el orden existente. La utopía de la mentalidad liberal humanitaria, nos dice Mannheim, reside en la idea: «la idea se concibe como una meta formal proyectada hacia el infinito futuro, cuya función consiste en actuar como un designio meramente regulador de los asuntos mundanos»⁵⁷⁷. Se diferencia del quiliastro en que, mientras la mentalidad milenarista tiende en todo momento a convertirse en hostilidad contra el mundo, su cultura y sus obras terrenales, la actitud del liberal se caracteriza por una aceptación positiva de la cultura y las obras humanas. Por tanto, la mentalidad liberal en lugar de desempeñar un papel destructivo-constructor de la sociedad se caracteriza por desempeñar un papel crítico de la realidad sin perder el contacto con el presente, el aquí y ahora. Ahora son las ideas y no el éxtasis las que dirigen la tarea de reconstruir el mundo, cuya meta final se alcanza a través de una etapa transitoria revolucionaria

576 *Ibid.*, p. 65. Cit. por la trad. castellana, pp. 116-117.

577 Mannheim, K., *Ideología y Utopía*, op. cit., p. 192.

impulsada por la idea de progreso⁵⁷⁸. Con la idea liberal humanitaria, el elemento utópico es el motor que va a guiar al proceso histórico en su continuo devenir, caracterizado por continuas mejoras graduales, hacia el punto culminante de la evolución histórica. Frente a la idea del desprendimiento de la historia, característico de la mentalidad quiliasta, que no percibe el proceso del devenir sino únicamente en el presente extático, el utopista liberal se caracteriza por prestar atención hacia los acontecimientos históricos con una mentalidad abierta al proceso del devenir.⁵⁷⁹

La tercera forma de la mentalidad utópica corresponde a la Idea Conservadora. Esta mentalidad, contraria a la Idea liberal, se instala en la creencia de que la realidad se halla en perfecta armonía con el orden establecido, ya que considera el ambiente social como parte de un orden natural exento de conflictos. Influenciados por la obra de Hegel, los conservadores concibieron la realidad viviente como expresión genuina de la idea. El sentido de la existencia y la idea utópica de la realidad se hallan concretizados en el mundo y son inseparables en un sentido vital. El espíritu se despliega y la idea se expresa en las objetivaciones de la cultura, el arte, la ciencia y el Estado. Por tanto, en el conservadurismo la utopía se incorpora desde siempre a la realidad existente. Sin embargo, persisten ciertas tensiones entre la idea y la existencia, pues no todos los elementos de esa existencia entrañan un sentido y siempre hay problemas por solucionar. El criterio utilizado por la mentalidad conservadora para solventar los problemas se encuentra en las fuerzas e ideas que se han objetivado en nuestras obras pasadas.

578 «La idea de progreso colocó obstáculos en su propio camino al descubrir los pasos necesarios y las etapas de transición del proceso de desarrollo que se seguía considerando como unilineal. En tanto que, anteriormente, todo lo que era provisional parecía, a la luz de la razón, inaceptable, por ser error o prejuicio, Condorcet concede una validez cuando menos relativa a esas etapas de intentos y titubeos que preceden a un estado de perfección. Los “prejuicios” que prevalecieron en determinada época se consideraron como algo inevitable. Como “partes de un cuadro social” de ese periodo, se les asimiló a la idea de progreso, que, al correr del tiempo, se diferenció cada vez más en etapas y periodos.» *Ibid.*, p. 195-196.

579 «La mentalidad normativa liberal contiene también esa diferenciación cualitativa de los acontecimientos históricos, y, además, sólo siente desprecio, por considerarlo como un mal, por todo lo que se ha vuelto parte del pasado o es parte del presente. Aplaza la verdadera realización de esas normas a un remoto futuro y, al mismo tiempo, muy diferente en esto del milenarista que anticipa su realización en algún punto extático situado más allá de la historia, lo ve como surgiendo del proceso del devenir en el aquí y ahora, surgiendo de los acontecimientos de la vida cotidiana. Así se ha formado, como vimos, la concepción típicamente lineal de la evolución y la relación, hasta cierto punto directa, que existe entre una meta anteriormente trascendental y significativa, y la actual existencia real». *Ibid.*, p. 198.

La cuarta forma de la mentalidad utópica corresponde a la utopía Socialista-Comunista. La utopía socialista y la utopía liberal se caracterizan por situar el reino de la libertad y de la igualdad en un remoto futuro. En este sentido, ambas utopías se oponen a la utopía conservadora y quiliasta. Pero en cuanto a la forma en que penetra la idea en el proceso evolutivo y en el desarrollo gradual hacia la meta utópica, ambas doctrinas presentan una notable diferencia. Para la mentalidad socialista, la idea es como un organismo vivo cuyo conocimiento puede desvelarse por medio del análisis científico y desempeña una función esencial en el proceso evolutivo de la historia que se dirige hacia el reino de la libertad y la igualdad. El camino que conduce el presente hacia esa meta futura debe ser desbrozado para identificar las fuerzas inmanentes que rigen la realidad social con el objetivo de ser orientadas hacia la consecución pautada de una completa encarnación de la idea. Para los socialistas, las fuerzas inmanentes proceden de las condiciones materiales de la existencia que son determinantes en el proceso histórico, mientras que para los liberales las fuerzas propulsoras son espirituales e indeterminadas⁵⁸⁰.

Muy pronto, con la introducción del determinismo materialista en la realidad histórico-social se produce una desintegración de las utopías extática y liberal cuyo indeterminismo no fue capaz de suministrar las ansiadas esperanzas por alcanzar la etapa final de la historia. A partir de entonces, todas las esperanzas se depositaron en las teorías socialistas que trataban de redefinir la utopía en términos de realidad. En este sentido, la “idea” se va corrigiendo constantemente en contacto con la realidad, volviéndose cada vez más concreta. Como dice Mannheim: «La “idea” socialista, en su interacción con acontecimientos “reales”, obra no como un principio meramente formal y trascendente, que rige desde el exterior al acontecimiento, sino más bien como una “tendencia” dentro de la matriz de esa realidad que continuamente se corrige con

580 «El sentido liberal del indeterminismo se fundaba en la creencia en una inmediata relación con una esfera absoluta de imperativos éticos, con la idea misma. Esta esfera no derivaba su validez de la historia; sin embargo, para el liberal la idea podía convertirse en la fuerza impulsora. El proceso histórico no produce las ideas; más bien puede decirse que el descubrimiento de las ideas, su difusión y la “ilustración” por ellas crean las fuerzas históricas. Una verdadera revolución copernicana se realizó cuando el hombre empezó a ver la validez y la influencia de las ideas, como factores condicionados, y el desarrollo de las mismas como vinculado a la existencia, a considerar no sólo a su propio yo, sino también la existencia y parte integrante del proceso histórico-social». *Ibid.*, p. 214.

referencia a este su contexto. La investigación concreta de la interdependencia de toda la cadena de acontecimientos, desde lo económico hasta lo psíquico y lo intelectual, deberá unir observaciones aisladas en una unidad funcional, a la que servirá de fondo el todo en proceso de desarrollo.»⁵⁸¹

El pensamiento utópico del joven Cioran va a experimentar un cambio profundo, una desvinculación del quiliastro extático que depositaba la meta utópica en una supraconciencia por encima del tiempo, que va a dar paso a una reinserción en la temporalidad a medio camino entre la idea liberal humanitaria y la utopía socialista-comunista. En *La transfiguración de Rumanía*, la mentalidad utópica quiliasta del joven Cioran experimenta una transformación, una evolución en la que el utopismo extático adquiere una dimensión temporal inducido por el orden hitleriano que Cioran observa a su paso por Alemania a finales de 1933. Ahora el pensamiento utópico de Cioran, en sintonía con la mentalidad utópica liberal y la mentalidad socialista, se abre al devenir, pero adopta una forma nueva de utopismo. Frente a la mentalidad conservadora que ha mantenido a Rumanía hundida en el estadio de una cultura adánica durante más de mil años, el joven Cioran no comulga ni con la idea liberal ni con la idea comunista, sino con una forma híbrida dictatorial de extrema derecha cuya solución política se fundamenta en la fuerza y la justicia social. Un nacionalismo capaz de resolver la cuestión nacional, despertar la idea de progreso en la conciencia nacional rumana con el objetivo de producir un salto histórico y erradicar las desigualdades económico-sociales. Un nacionalismo apoyado en los cimientos de la justicia social con el que pueda surgir un proceso de cristalización de unas instituciones igualitarias duraderas. El utopismo de la transfiguración aboga, por tanto, por un colectivismo nacional acorde con la especificidad nacional rumana y con la capacidad necesaria para instaurar el reino de la igualdad y la justicia social en Rumanía:

Si no afronta las causas del descontento, si no acaba con la miseria, el nacionalismo es una fraseología que no tiene nada que ofrecer a las graves realidades sociales. El entusiasmo por la nación no puede suplantar la sed de justicia que tiene el hombre y

581 *Ibid.*, pp. 215-216.

que le sitúa más próximo de la esencia de la vida social que de la esencia de la vida nacional. Sólo el que se obsesiona con igual intensidad por la grandeza de su pueblo y por la justicia social podrá aportar una contribución duradera a la elevación de su nación.⁵⁸²

Ahora bien, el colectivismo de la transfiguración posee un carácter nacionalista, no marxista, pues la nación no representa una realidad transitoria o una simple fase histórica, como cree el marxismo. La humanidad no evoluciona de manera convergente si los pueblos no progresan al mismo ritmo; y las naciones, debido a sus propias especificidades, caminan por senderos diferentes. Aunque, el liberalismo apoyado en el sistema de producción capitalista haya generado el ascenso de las naciones modernas gracias al espíritu de competencia, de empresa y de especulación, no obstante, no ha sido capaz de erradicar las desigualdades sociales; muy al contrario, las ha intensificado. Y, en algunas naciones, como es el caso de Rumanía, piensa Cioran, debido a su especificidad propia, no ha logrado provocar el salto histórico. La inercia, la pasividad, la falta de iniciativa son los defectos que han condenado al pueblo de Rumanía a la apatía. El pueblo rumano, piensa Cioran, no ha tenido nunca las cualidades que, en un régimen de libertades, permiten horadar bajo un régimen de competencia y de lucha, donde el Estado no interviene en los ascensos y caídas individuales. Por tanto, Cioran piensa que Rumanía, situada entre los pueblos adánicos sin osamenta histórica, no puede efectuar saltos bajo un régimen de libertades incontroladas.

Influenciado por la filosofía de la voluntad de poder de Nietzsche, Cioran desarrolla un pensamiento utópico basado en la fuerza, entiende que la acción política es el resultado de una lucha de fuerzas antagónicas que pugnan por el poder y que han de ser dirigidas con la finalidad de alcanzar el salto histórico y la instauración del reino de la igualdad y la libertad. Para ello, es necesario que se produzca la transfiguración del espíritu del pueblo que, para el caso particular de Rumanía, piensa Cioran, ha de romper

582 Cioran, E. M., *Transfiguration de la Roumanie*, p. 235.

las barreras de su propia mediocridad y comprender todas las insolubilidades del devenir:

Debe desarrollar cínicamente su espíritu político, llamar a la fuerza por su nombre y dejar de mecerse en las ilusiones del derecho. Es necesario que el hombre político tenga este credo explícito: el derecho no existe, no existen más que los antagonismos o los compromisos entre las fuerzas. La noción de fuerza es, en ámbitos internacionales, la única realidad: no es decente afirmarlo, pero es un acto de sinceridad teórica.⁵⁸³

Observamos aquí cómo el pensamiento utópico-extático del joven Cioran ha experimentado una transformación en la que se da paso a una concepción utópica basada en la fuerza cuyo fundamento se apoya en una antropología pesimista que concibe al hombre como un ser caído incapaz de anidar en la libertad, pues ésta, según él, no es más que una fuente de extravíos. El ritmo de vida le tiene que ser impuesto a los hombres por una organización que le supera, una organización que a través de la política hace de la fuerza el motor de la historia. La política, en esta transformación del pensamiento utópico, es concebida por Cioran confiriéndole un carácter absoluto. La política pasa a ser el rostro a través del cual se expresa la fuerza, siendo el poder de la fuerza el criterio del valor. Los valores, insertos en la política, van a expresar ahora la fuerza que intenta domesticar a la historia. Las formas históricas son impuestas, de esta manera, gracias a los valores dominadores del momento histórico. En la utopía de la *Transfiguración de Rumanía*, para alcanzar la meta del salto histórico, todas las instituciones de la sociedad han de experimentar una transformación política. De la transformación de las viejas instituciones va a surgir una variedad de instituciones renovadas con una eficacia que van a identificarse con su momento político.

Sin embargo, la verdadera transfiguración del pensamiento utópico de Cioran va a llegar más tarde, coincidiendo con su madurez intelectual. Es a partir de finales de la década de los años cuarenta, con la adopción de la lengua francesa en la expresión de sus ideas, cuando se produce una verdadera conversión de su pensamiento político. Plenamente convencido del sinsentido que anida en el desarrollo del proceso histórico,

583 *Ibid.*, p. 245.

el optimismo de la *Transfiguración de Rumanía* se transforma en un pesimismo frente a los contenidos del devenir. Con el pensamiento de la descomposición desarrollado en la etapa álgida de su obra, en el pensamiento de Cioran ya no va a tener cabida una meta utópico-social al final de la historia si antes no se ha producido una transfiguración de la naturaleza humana:

Que la Historia no tenga ningún sentido, es algo que debería alegrarnos. ¿Nos atormentaríamos acaso por una solución feliz del porvenir, por una fiesta final en la que nuestros sudores y desastres corriesen con todos los gastos? ¿A favor de idiotas futuros, exultando sobre nuestras penas y bailoteando sobre nuestras cenizas? La visión de un desenlace paradisíaco supera, por su absurdo, las peores divagaciones de la esperanza.⁵⁸⁴

Investido de un realismo corrosivo, Cioran observa cómo la historia corrobora el fracaso de todas las esperanzas utópicas, a la vez que constituye el escenario donde se consolida lo irracional e irreparable de la tragedia, «paroxismo y quintaesencia de la historia»⁵⁸⁵. En cada época, el hombre, movido por las condiciones de indigencia del momento histórico, ha divagado en la forma de construir un mundo feliz, en la manera de mejorar las condiciones de una existencia en la que el sufrimiento es la quintaesencia de la vida. Mundos tan perfectos como ficticios, en los que toda la vida está reglamentada en aras de una sociedad en la que el mal y el dolor han sido erradicados y, al mismo tiempo, la virtud y la idea de felicidad se han encarnado en sus ciudadanos. Es el caso de las utopías de Platón, Moro, Campanella, Cabet, Fourier o Morris, no-lugares que la imaginación y el deseo de felicidad ha hecho mella en la conciencia intelectual de cada época. Hostiles a la anomalía y al sufrimiento del proceso histórico, las utopías han pretendido abolir lo deforme, lo irregular y lo insano de la historia. Así, el pensamiento utópico de Condorcet depositaba sus esperanzas en un estado futuro de la especie humana basado en la abolición de la desigualdad entre las naciones, considerada la

584 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 709. Cit. por la trad. castellana, pp. 230-231.

585 Cioran, E. M., *Histoire et Utopie* en *Œuvres*, p. 1040. Cit. por la trad. castellana, p. 125.

fuente primordial de los conflictos internacionales, el progreso de la igualdad en el pueblo y, finalmente, el perfeccionamiento del hombre que le llevaría a alcanzar un estado de felicidad plena. De esta manera, la utopía tiende hacia un estado en el que, erradicadas las anomalías y las desigualdades sociales, se tiende hacia el afianzamiento de lo homogéneo, de la estandarización de los comportamientos y las voluntades humanas. En palabras de Cioran:

Cualquier conflicto desaparecería en una ciudad perfecta; las voluntades serían estranguladas, apaciguadas y milagrosamente convergentes; reinaría únicamente la unidad, sin el ingrediente del azar o de la contradicción. La utopía es una mezcla de racionalismo pueril y de angelidad secularizada.⁵⁸⁶

El sueño de la utopía⁵⁸⁷ no revela más que el sentido metafísico de la nostalgia que busca, frente al dolor de la existencia, consuelo en un pasado inmemorial, anterior al devenir, con el que se pretende proyectar la edad de oro en el porvenir. Sin embargo, el porvenir está contaminado de progreso, de cambio permanente y de futuro incierto mientras que el sueño de la utopía reposa en un futuro ideal, panacea de nuestros deseos que ha de dar paso a otro tiempo dentro del tiempo. Otro tiempo transformado en eterno presente, estático, plenamente finalizado y, por tanto, intemporal. Mientras que la temporalidad implica movimiento, cambio, evolución y progreso, el eterno presente vendría a ser un ente contrario al tiempo, estático e intemporal en su esencia. Sin embargo, la estructura ontológica de la existencia y la realidad social son entidades contaminadas por la temporalidad. La flecha del tiempo, consecuencia de las leyes

586 *Ibid.*, p. 1040. Cit. por la trad. castellana, p. 125.

587 Respecto al sueño de la utopía, nuestro filósofo no hace ninguna concesión; es tajante en todos los términos. La idea de la edad de oro trasladada a un futuro más o menos lejano es vista por Cioran como una aberración: «La idea misma de una ciudad ideal es un sufrimiento para la razón, una empresa que honra al corazón y desacredita al intelecto. (¿Cómo pudo un Platón prestarse a ella? Me olvidaba que es el ancestro de todas esas aberraciones, retomadas y agravadas por Tomás Moro, el *fundador* de las ilusiones modernas.) Estructurar una sociedad en la que, según una etiqueta aterradora, nuestros actos están catalogados y reglamentados, en la que, a causa de una caridad llevada hasta la indecencia, se preocupan por nuestros más íntimos pensamientos, es transportar las congojas del infierno a la edad de oro, o crear, con la ayuda del diablo, una institución filantrópica. Solares, utópicos, armónicos: sus horribles nombres se parecen a su destino, pesadilla que también nos está reservada, puesto que nosotros mismos la hemos convertido en ideal.» *Ibid.*, pp. 1041-1042. Cit. por la trad. castellana, p. 128.

termodinámicas de la Naturaleza, es inexorable en igual medida para la realidad física como para la realidad social. Para poder contrarrestar el aumento de la entropía en todas sus formas se necesita la utilización de una cantidad de energía con el fin de compensar el desorden introducido por el transcurso del tiempo. Desorden que, en la realidad social, viene dado por la actividad humana cuyos actos no siempre son consecuencia de la práctica de la virtud. Esto implica movimiento y cambios que hay que realizar en los sistemas sociales para contrarrestar el deterioro de la situación social y garantizar el progreso hacia una situación mejorada respecto a la anterior, a medida que transcurre el tiempo. En este sentido, como afirma Cioran, la encarnación de un estado utópico sería una: «Contradicción en los términos, inherente a la esperanza de un nuevo reino, de una victoria de lo insoluble en el seno del devenir. Nuestros sueños de un mundo mejor se fundan en una imposibilidad teórica.»⁵⁸⁸

Por otro lado, mientras la naturaleza humana no experimente una transfiguración no hay posibilidad de una cristalización del estado utópico. La idea de una ciudad ideal en la que se ha establecido el reino de la virtud como una realidad absoluta es una idea que participa de un pelagianismo más o menos disfrazado. La idea de que los hombres nacen buenos y libres, hombres exentos de corrupción innata, predestinados al bien, y susceptibles a todas las perfecciones, constituye, piensa Cioran, una herejía de tipo utópico y una visión extremadamente optimista de la naturaleza humana. La Historia corrobora la negación de la idea pelagiana. La voluntad no es buena por naturaleza; muy al contrario, la mayoría de las veces la acción humana va acompañada del mal, pues la voluntad que se encuentra detrás de los actos no quiere, la mayoría de las veces, más que a expensas de los demás. Si pensamos en una edad de oro habría que extirpar en el hombre la mala voluntad para obtener una voluntad transfigurada en la que el reino de la virtud, la libertad, la fraternidad y la felicidad pudiera ser realizado. Pero sería tanto como despojarlo de su ser, cuya esencia reside en esa propensión hacia el mal, sin la cual no sabríamos imaginarlo:

588 *Ibid.*, p. 1041. Cit. por la trad. castellana, p. 127.

Reacio a su felicidad y a la de los demás, actúa como si deseara la instauración de una sociedad ideal; si esta llega a realizarse, se ahogaría en ella, pues los inconvenientes de la saciedad son incomparablemente más grandes que los de la miseria. El hombre ama la tensión, el perpetuo encaminarse: ¿hacia dónde iría en el interior de la perfección? Inepto para el eterno presente, teme cada vez más a su monotonía, escollo del paraíso en su doble forma: religiosa y utópica.⁵⁸⁹

Según la teoría cioraniana de la descomposición, a medida que transcurre el tiempo y el hombre actúa, todo se corrompe en un proceso que evoluciona hacia el caos. La obsesión por la novedad es el motor que impulsa al hombre a la acción, y con ella, origen de la historia, se aleja de la pasividad que reinaba en la edad de oro originaria. Nuestro filósofo, sitúa la edad de oro en una época inmemorial, anterior a la historia. A partir del desgarramiento originario, comienza a operar la ley de la descomposición, el deterioro de nuestra naturaleza y el surgimiento de la historia. Desde semejante perspectiva, lo que vislumbramos al final de la historia, no es la imagen del paraíso sino, otra muy diferente, la consolidación de la edad de hierro con un desenlace, en todo caso, apocalíptico. Lejos de converger la evolución del proceso histórico en un estado utópico, la ley de la descomposición le guía hacia una distopía de alcance planetario:

Nos encaminamos hacia el infierno en la medida en que nos alejamos de la vida vegetativa cuya pasividad debería constituir la clave de todo, la respuesta suprema a todas nuestras interrogaciones; pero el horror que nos inspira ha hecho de nosotros esa horda de civilizados, de monstruos omniscientes ignorantes de lo esencial.⁵⁹⁰

Puesto que la historia corrobora que la armonía universal entre los pueblos no ha existido nunca y que no hay visos de que pueda existir en el futuro, deberíamos no dejarnos embaucar por las ideas de los utopistas y buscar la salvación, no en una utopía situada en el espacio y el tiempo, sino en una utopía intemporal, en nuestra propia interioridad. Por muy feroz que sea nuestro rechazo a las ideas imposibles de los

589 *Ibid.*, p. 1055. Cit. por la trad. castellana, pp. 150-151.

590 *Ibid.*, p. 1055. Cit. por la trad. castellana, p. 151.

utopistas, «nuestros sueños sobreviven a nuestros despertares y a nuestros análisis»⁵⁹¹. Los sueños de salvación son inherentes a nuestra constitución y se esconden en el fondo de nuestro yo, «reside en nosotros como un dato supremo, como una dimensión de nuestro yo original; de lo que se trata es de descubrirlo ahí. Cuando lo conseguimos, entramos en esa gloria que los teólogos llaman *esencial*; pero no es a Dios a quien vemos cara a cara, sino al eterno presente, conquistado por encima del devenir y de la misma eternidad»⁵⁹². Nos encaminamos entonces hacia la búsqueda de una utopía intemporal de la interioridad, fuera de los límites impuestos por las categorías del espacio y el tiempo, pues la historia ha demostrado ser, no el asiento del ser, sino su ausencia, el desgarrar y la ruptura de lo viviente consigo mismo. El remedio para sofocar nuestros sufrimientos hay que buscarlo en nosotros mismos, en el fondo de nuestra subjetividad. ¡Dejémonos de utopías exteriores a nosotros! La salvación, nos enseña Cioran, se encuentra en nuestro interior, en el principio intemporal de nuestra naturaleza. Nuestra felicidad no depende de ninguna realidad exterior, se encuentra en el fondo de nuestro corazón. No es algo que nos venga dado de fuera, es, más bien, una actitud, una interiorización de la nostalgia por la edad de oro. Como nos dice, Cioran:

Lo que importa, por el contrario, es interiorizar la nostalgia o la espera, necesariamente frustradas cuando se vuelven hacia el exterior, y obligarlas a discernir o a crear en nosotros la dicha por la que, respectivamente, sentimos o nostalgia o esperanza. No hay paraíso más que en el fondo de nosotros mismos, y como en el yo del yo; todavía falta, para encontrarlo ahí, que hayamos recorrido todos los paraísos, los acaecidos y los posibles, haberlos amado y detestado con la torpeza del fanatismo, escrutado y rechazado después con la pericia de la decepción.⁵⁹³

En resumen, podemos afirmar que, si bien, Cioran reconoce, aunque desde un escepticismo radical, la necesidad de la idea de la utopía como motor del deseo de

591 *Ibid.*, p. 1060. Cit. por la trad. castellana, p. 160.

592 *Idem.*

593 *Ibid.*, p. 1061. Cit. por la trad. castellana, pp. 161-162.

progreso en el desarrollo histórico, insiste en la imposibilidad de su realización en unas coordenadas espacio-temporales, lo que viene a ser coherente con su sentido etimológico de no-lugar. Sin embargo, resulta curioso que Cioran dé paso, frente a esta imposibilidad, a una interiorización de la utopía: a un hombre nuevo, el último hombre o el hombre transfigurado, del que hablaremos más adelante. Nos enfrentaríamos aquí a una aparente contradicción, pues ¿cómo es posible que alguien, que no escatimaba ocasión para denunciar el desgarramiento originario de la naturaleza humana, pudiera reconocer la existencia misma del paraíso en la interioridad del hombre? La transfiguración es el aspecto positivo de un pensamiento que no se agota en la negatividad de un pesimismo radical, sino que, al contrario, nos ofrece la esperanza de una nueva tierra, un nuevo no-lugar en el interior de nuestro ser.

5.6. La Transfiguración de la Historia o la caída del tiempo

Como ya habíamos avanzado en apartados anteriores, Cioran entiende el origen de la Historia, desde una óptica judeo-cristiana, como el comienzo del itinerario del ser histórico cuya esencia es la de un ser arrojado a la existencia, una caída en el tiempo a partir del despertar de la conciencia. El desgarramiento originario representado por la caída de Adán en el mito del Génesis es, desde esta perspectiva, el primer acto histórico. La Historia es, desde entonces, un desmembramiento continuo del ser, un deslizamiento desde la esencia de la vida hacia el exterior; el primer hombre, al optar por el árbol de la ciencia, el desgarramiento producido le condena al exilio metafísico. Con el proceso histórico se inicia un proceso de individuación y diferenciación de los seres respecto a la Unidad primordial. Desde ese instante el hombre adquiere conciencia y libertad, facultades indispensables para el inicio de una huida del seno de la vida y el comienzo del proceso que da origen a la Historia:

La vida, que tenía un nombre, tomó, en los individuos, innumerables nombres al retirarse de forma anónima de ellos. Desde que el fenómeno de la individuación cobró un carácter nominal, desde entonces comienza la Historia. Pues entonces los

individuos dejaron de creerse hijos de la vida, entonces fue cuando se exiliaron del Alma Mater.⁵⁹⁴

A partir del desgarramiento originario del ser, el hombre, desterrado del paraíso interior del espíritu, se verá condenado a la acción, a desterrar al espectador que llevaba dentro de sí mismo y a iniciar el proceso insustancial del desarrollo histórico. Cioran atribuye el calificativo de insustancial al proceso histórico no por carecer de esencia sino por poseer una sustancia que es esencia de engaño⁵⁹⁵. Y es este engaño, este velo de Maya que cubre la verdadera realidad, en cuanto que ciega con un itinerario de ilusiones, el que ayuda al hombre a agitarse en la Historia. Con semejante agitación nacen las primeras civilizaciones, surgen los imperios, los cuales se desarrollan, mueren y son sustituidos por otros en un proceso sometido a la vorágine perpetua de la ley de la descomposición⁵⁹⁶. Una ley que tiene su fundamento en la propia naturaleza humana, que es la causa determinante del actuar en contra de nuestros propios intereses, sin que seamos conscientes de ello mientras actuamos. De ahí que el carácter trágico del devenir no sea patrimonio del individuo sino de la historia en su conjunto. La ley fatalista de la descomposición, piensa Cioran, corroe el proceso histórico con un determinismo tan despiadado que eclipsa el menor resquicio de libre albedrío en la acción humana:

El libre albedrío explica solamente la superficie de la historia, las apariencias que toma, sus vicisitudes exteriores, pero no sus profundidades, su desarrollo real, el cual conserva pese a todo un carácter desconcertante e incluso misterioso. Resulta incomprensible, por ejemplo, que Aníbal después de Cannas no arremetiera contra

594 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 209. Cit. por la trad. castellana, pp. 151-152.

595 «La teoría de la doble verdad permite discernir el lugar que ocupa, en la escala de las irrealidades, la historia: paraíso de sonámbulos, obnubilación en marcha. En el fondo, no carece por completo de esencia, puesto que es *esencia de engaño*, clave de cuanto ciega, de cuanto ayuda a vivir en el tiempo». Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, p. 1410. Cit. por la trad. castellana, p. 9.

596 «Instituciones, sociedades y civilizaciones difieren en duración y significado, aunque se encuentran sometidas a una ley según la cual el impulso incontenible que produce su ascensión tiende a relajarse y amortiguarse al cabo de cierto tiempo; la decadencia corresponde siempre a un apaciguamiento de ese generador de fuerza que es el delirio. Comparados a los periodos de expansión o, para ser más exactos, de demencia, los de declive parecen razonables, y lo son, incluso demasiado, lo cual los hace casi tan nefastos como los otros». *Ibid.*, p. 1411. Cit. por la trad. castellana, pp. 11-12.

Roma. Si lo hubiera hecho, hoy nos jactaríamos de descender de los cartagineses. Sostener que el capricho, el azar, es decir, el individuo, no desempeña ningún papel en la historia es una necesidad. No obstante, siempre que consideramos el devenir en su conjunto, el veredicto del Mahabharata acude invariablemente a nuestra mente: “El nudo del Destino no puede ser deshecho; nada en este mundo es el resultado de nuestros actos”.⁵⁹⁷

La ley de la descomposición que rige el proceso histórico introduce un desequilibrio dramático ininterrumpido en la historia, ser que no cesa de desintegrarse y cuyo final está inscrito en sus comienzos. El fin de la historia, entonces, está inscrito en el devenir cuyo acontecimiento tendrá lugar cuando el desmembramiento de la sustancia del ser se haya consumado. Pero, la historia en cuanto proceso de ese desmembramiento es también obstáculo para la transfiguración de sí misma y del hombre, «obstáculo que únicamente puede vencerse si se ha percibido la vacuidad de todos los acontecimientos, excepto del que esa misma percepción representa, merced al cual en algunos momentos alcanzamos la verdad verdadera, es decir, la victoria sobre las verdades»⁵⁹⁸. La transfiguración del hombre y con ella la transfiguración de la historia, por tanto, sólo es posible, piensa nuestro filósofo, cuando se produzca la universalización del despertar, fruto de la lucidez y la emancipación del hombre en el orden del espíritu y la capitulación en el de los actos. La historia es un obstáculo en la evolución de sí misma hacia la transfiguración. El hombre hace la historia, pero además de ser agente es también víctima. La historia no se puede dirigir, se escapa al control del hombre a través de un proceso que se desarrolla en lo insondable y lo insoluble, y cuyo desenlace está marcado por una fatalidad originaria, por una providencia aciaga o una lógica que imprime a los acontecimientos una tendencia hacia lo peor, «ya que logra que las civilizaciones cuyo destino rige se desvíen siempre de su dirección original para alcanzar lo contrario de lo que deseaban, para desmoronarse con una obstinación y un método que denuncian las maniobras de una fuerza tenebrosa e irónica».⁵⁹⁹ El fin de la

597 *Ibid.*, p. 1415. Cit. por la trad. castellana, pp. 17-18.

598 *Ibid.*, p. 1415. Cit. por la trad. castellana, p. 19.

599 *Ibid.*, p. 1428. Cit. por la trad. castellana, pp. 45-46.

Historia llegará, en consecuencia, cuando se paralice la dinámica de los actos y la pasividad sea la virtud, por excelencia, de un hombre nuevo⁶⁰⁰. Entonces dará comienzo una nueva era, la era de la posthistoria. Una era estática, sin acontecimientos, en la que el hombre ha caído del tiempo y de la historia, y en la que el devenir ha dejado de fluir. Un tiempo fuera de la temporalidad, sin utopías ni paraísos, pues la historia es un proceso lineal de desmembramiento del ser cuyo final corresponde al agotamiento de la sustancia que le dotaba de movimiento.

Frente al pensamiento hegeliano que entiende la historia como el escenario en el que evoluciona la conciencia y el proceso histórico humano en un continuo combate por el prestigio y el reconocimiento, para Cioran no hay progreso, solamente cambios de forma y modalidades insustanciales:

El devenir excluye una realización absoluta, una meta: la aventura temporal se desarrolla sin un objetivo exterior a ella, y acabará cuando sus posibilidades de caminar se hayan agotado. El grado de conciencia varía con las épocas, sin que dicha conciencia aumente con su sucesión. No somos más conscientes que el mundo grecorromano, el Renacimiento o el siglo XVIII.⁶⁰¹

Cada época es perfecta en sí misma, y perecedera. En cada una de ellas, el hombre ha sido capaz de abordar los problemas esenciales del momento. El grado de conciencia ha sido variable a lo largo de la historia, con sus momentos de exacerbación, lagunas y exasperaciones, pues la historia no es más que una perpetua crisis, una quiebra de la ingenuidad. Frente a la ausencia de una meta en la historia, el universo comienza y acaba en cada individuo. Es el individuo y no la historia el responsable de dar sentido a su vida. Por tanto, la transfiguración de la historia y su superación no es posible sin una universalización de la transfiguración individual de cada uno de nosotros. La transfiguración supone el abandono de los ideales hasta ahora abrazados

600 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 214. Cit. por la trad. castellana, p. 159.

601 Cioran, E. M., *Précis de décomposition* en *Œuvres*, p. 707. Cit. por la trad. castellana, pp. 226-227.

por el hombre para quedarse desnudo y solo frente a sí mismo, cara a cara, en un enfrentamiento contra sí mismo. Un despojamiento del yo histórico en aras de la adquisición de una nueva realidad figural intemporal, más allá de la historia, con la que ha de caracterizarse el último hombre o el hombre transfigurado, del que hablaremos en el próximo apartado:

La transfiguración es una abjuración de sí mismo; su liberación de todo lo que ha sido y de sus señas del pasado que conforman sus sucesivas caras. ¡Entrar en el éxtasis interior y contemplar su primera y última cara!⁶⁰²

5.7. El último hombre o el hombre transfigurado

La salvación del hombre en la esfera social sólo es posible, piensa Cioran, a través de un proceso de universalización de la transfiguración del individuo, transformación esencial de la naturaleza humana a escala global surgida de la toma de conciencia de su propia misión, de la unicidad y la profundidad de su propio destino. La tristeza, la desesperación y el sufrimiento del mundo son los grados de su propia transfiguración, las etapas de una ascensión grandiosa, cuyo desenlace dará lugar, según la visión utópica de Cioran, al surgimiento del último hombre, un hombre puro y transfigurado con el que la historia quedaría concluida: «Todos los grados de la transfiguración y todos los momentos de la ascensión son vías hacia la pureza, hacia un desprendimiento sublime, porque desprendimiento no es otra cosa sino suprema comunión.»⁶⁰³

Cioran nos habla de un desprendimiento de todo lo que ha caracterizado al hombre histórico desde el desgarramiento originario; es decir, se trata de una transfiguración de la naturaleza humana, desprendida de la perversidad y la corrupción del conocimiento y la acción derivados del árbol de la ciencia. La transfiguración, entonces, vendría a ser un proceso de desindividuación que trataría de reparar la fractura y fisura

602 Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, p. 248. Cit. por la trad. castellana, p. 211.

603 *Ibid.*, p. 154. Cit. por la trad. castellana, p. 71.

del ser originario con el objetivo de recuperar el antiguo estado de pureza e inocencia anterior a la Caída. Un desprendimiento sublime de la figura histórica de nuestra naturaleza para adquirir una nueva figura en suprema comunión con el ser originario. Un estado de beatitud en el que, más allá de la esfera habitual de las experiencias vitales, tendría lugar una especie de transfiguraciones sucesivas con las que, al diluirse la consistencia de los estados anímicos y la negatividad, dejaría de ser estéril. El requisito para llegar al grado de pureza con el que la conciencia se desprende del yo histórico, nos dice Cioran, es haber sufrido mucho. La vida en sociedad implica sentir, no solo nuestro dolor, sino también el dolor de los demás. Aunque no seamos directamente responsables del sufrimiento de los demás, de sus tragedias íntimas, sentimos hacia ellos una inquietud profunda, un sentimiento de responsabilidad, insistente y doloroso. Este sentimiento se ve incrementado por una perspectiva metafísica de la vida que descubre en cada sufrimiento individual una significación universal. Para alcanzar una transfiguración universal, todo hombre debería realizar esta experiencia esencial de la tragedia humana, penetrando en la región en la que el destino humano se consume bajo el signo de la unicidad, en la zona de intimidad sustancial del ser, que determina el sentido específico de una individualidad y proyecta las luces de una existencia subjetiva dirigida hacia una meta común. De este modo, el sentido trágico de la vida, común a todos los hombres, podría acarrear una transfiguración de la naturaleza humana.

Solo a través del sufrimiento la existencia adquiere la profundidad precisa para producir una gran transfiguración en el hombre. La clave para alcanzar la transfiguración consiste en realizar una transformación del sufrimiento y hacer de él algo positivo. Un sufrimiento transfigurado con el que afrontar lo que, con el yo histórico, se nos presenta como irresoluble: la regeneración de la naturaleza humana. Pues, somos profundos de verdad cuando conseguimos dominar el sufrimiento e incrementar nuestra sustancia ontológica: «nos volvemos más de lo que *somos*, nos creamos a nosotros mismos»⁶⁰⁴. Pero para alcanzar la transfiguración del sufrimiento se

604 *Ibid.*, p. 160. Cit. por la trad. castellana, p. 80.

precisa una transfiguración previa de la voluntad, una voluntad no dirigida ya hacia la nada, sino hacia el ser:

Frente a la tensión, a la vibración y al entusiasmo que ponemos en conquistar mundos infinitos, todo eso que los hombres llaman voluntad, tendencia, ambición y aspiración, aparecerá como expresiones deslucidas de la vida, como formas aproximadas y atenuadas. Ya no tendrán cabida en lo infinito de nuestra sensibilidad. Haremos de nuestra vida una sucesión de saltos mortales. Y cada salto no será sólo un impulso, sino también una conquista. Nuestra sed de nada nos llevó a aprender muy bien lo que significa lo infinito como para no desear la infinitud del ser.⁶⁰⁵

La transfiguración de la voluntad implicaría una transformación de la naturaleza humana, el desprendimiento de la conciencia histórica inoculada por el veneno mítico de la serpiente y la recuperación de la esencia perdida en la caída; y nuestros actos, embestidos de una gran pureza, desarrollarían una tendencia hacia el ser del ser-ahí originario para forjar un mundo más puro y sereno donde los dolores se subliman y el presentimiento de la felicidad se instala en el pensamiento del último hombre⁶⁰⁶. Un mundo en el que la vida social fuera el campo de pruebas de una voluntad transfigurada, cuya finalidad fuera la conquista de un estado de gran serenidad y pureza en comunión con el ser originario. Frente a la idea de Nietzsche, de que la grandeza, la libertad y la excelencia residen en la satisfacción del deseo de gloria y de reconocimiento por encima de los demás, Cioran piensa que la quimera nietzscheana

605 *Ibid.*, p. 160. Cit. por la trad. castellana, pp. 80-81.

606 Frente a una naturaleza humana desgarrada por la fractura originaria del ser, Cioran pretende con las siguientes cuestiones suscitar el anhelo de una transfiguración en el ser de cada uno de sus lectores: «Todo nuestro ser estaba en carne viva pues su interior era puro veneno. ¿Y acaso no os vienen deseos de primaveras y nostalgias de serenidad? ¿No os agobia con su dulce goce la nostalgia de un mundo más puro, con sus inmensos cielos abiertos de par en par, y con armonías desconocidas? ¿No se estremece vuestro pensamiento ante el presentimiento de la felicidad que os aguarda en otros mundos y no os sentís iluminados ante la visión de unos dolores sublimados en cántico puro? ¿Acaso no queréis el gran cambio, el cambio en las entrañas de vuestro ser? ¿No queréis un mundo donde del dolor sorbierais felicidad; de la negación, éxtasis; y de la desesperación, profecías? ¿No os seduce un mundo en el que vuestro desbordado caudal inundara con acariciadoras olas los desiertos ocultos de vuestra inanidad? ¿Y acaso, hermanos, no os atrae la llamada de las serenidades, con sus inmensidades más cálidas y dulces? ¿No se apodera de vosotros la nostalgia de lejanías, inmensas como dolores? ¿No podéis encontrar, por vuestro deseo de pureza, un cauce para vuestra crecida?». Cioran, E. M., *Le livre de leurres* en *Œuvres*, pp. 161-162. Cit. por la trad. castellana, p. 83.

obstaculiza el camino hacia la verdadera grandeza y libertad que puede llegar a proporcionar la transfiguración; es decir, la erradicación de la *megalothymia* del yo y la purificación de la naturaleza humana. Para alcanzar semejante transformación se precisa un gran entusiasmo, piensa Cioran, un entusiasmo tal que su irrupción paralice el pensamiento y colme los vacíos vitales donde nacen. Un entusiasmo que nazca del descontento, de una división del yo contra sí mismo y, a fin de cuentas, de una guerra contra el yo, con todos los sufrimientos que esto entraña. La buena salud y la satisfacción con uno mismo son desventajas. El *thymos* es la potencia del alma que busca deliberadamente la lucha y el sacrificio, el reconocimiento de sí que pretende demostrar que el yo es algo superior. La transfiguración ha de ser buscada a través de un fuerte deseo *thymótico* superior al pensamiento.

Cioran establece un antagonismo entre el entusiasmo para la acción y el pensamiento. El entusiasmo imposibilita el pensar, y, viceversa, el pensamiento mata el entusiasmo, con lo que la acción se ve paralizada. Para alcanzar una verdadera transfiguración, nuestro entusiasmo ha de ser tan irresistible que sea capaz de anular por completo el pensamiento. Ahora bien, ¿es posible una verdadera transfiguración basada en un entusiasmo ciego, exento de la iluminación de un pensamiento reflexivo? Cioran cree que la esterilidad de las ideas del pensamiento son un obstáculo para la transfiguración y una tentación para caer en las garras de la gran repulsión, la tentación del alejamiento del ser originario y de la separación sin retorno. De esta manera, Cioran nos previene de la tentación de la gran repulsión que traería consigo el fracaso de la transfiguración:

Guardaos de la gran repulsión, de los momentos pútridos, huid de los momentos que os cierran los caminos del ser. Ya que la gran repulsión es la amargura que ahoga el éxtasis del ser, que nos impide perdernos en todo y que todo se pierda en nosotros. ¡Explotad en fecundaciones, hermanos! Que vuestros pensamientos sean sembrados y que, en su fertilidad, olvidéis las tentaciones de la gran repulsión. Que vuestro entusiasmo sea una fecundación continua y, al generar nuevos mundos, por encima de

las tentaciones de vuestro abismo, abrazad toda la naturaleza para besarla o para todo.⁶⁰⁷

Si el hombre hace oídos sordos a los cantos de sirena de la gran repulsión, el camino hacia la transfiguración queda despejado para asumir el riesgo que comportan las grandes separaciones de lo que hasta ahora hemos amado. Alcanzar la meta consiste en un proceso de desprendimiento de una ciencia que ha sido insensible frente al dolor, y de todo lo que hasta ahora ha alienado al hombre histórico. Sólo así, es posible hacer frente al dolor y adquirir la naturaleza del hombre nuevo para convertirnos en verdaderos hombres transfigurados. El hombre nuevo requiere una conciencia nueva que no sea un obstáculo para el surgimiento del estado de pureza interior que caracteriza al hombre transfigurado. El hombre no puede vivir siempre sólo en la angustia y el dolor. Una existencia anclada en los estados negativos derivados del desgarramiento original desea y anhela el retorno a la ingenuidad perdida y el avance hacia la transfiguración, de lo contrario, surge en la conciencia la presión dolorosa de la culpa y, con ella, la mala conciencia. La mala conciencia es la consecuencia directa del desgarramiento original producido por haber violado los misterios últimos de la vida y haber conspirado contra su pureza inicial.

El pecado metafísico ha consistido en la violación de la pureza inicial de la vida a través del entusiasmo demiúrgico de la conciencia. A partir de ese momento, los hombres, habiendo perdido la dicha del estado anterior a la irrupción de la conciencia, tenían la obligación de trabajar para construir un segundo paraíso, pero la mala conciencia les ha impedido instalar la primera piedra para su construcción. De ahí que la transfiguración requiera el desprendimiento de la mala conciencia que ha caracterizado hasta ahora al hombre histórico y «la renuncia a la vía de la divinización propia y la pérdida en el anonimato de las fuentes vitales (recobrar el candor paradisiaco, cuando el hombre no conocía el dolor ni la pasión por el dolor). Una vez más, la salvación es una

607 *Ibid.*, p. 166. Cit. por la trad. castellana, p. 89.

cuestión de *voluntad*.»⁶⁰⁸. En definitiva, la transfiguración implica la superación y abandono de la dialéctica dolorosa de la historia.

Ahora bien, como hemos anotado más arriba, la transfiguración es el resultado de un acto de la voluntad. ¿Quiénes están dispuestos a aceptar la salvación de la transfiguración? Hay quienes, por miedo a la monotonía del estado de pureza, prefieren amoldar su existencia a la dialéctica trágica de la vida histórica. Frente a la inminencia de la salvación, quienes temen que sea demasiado prematura comienzan a experimentar alegría en la congoja y goce en el sufrimiento. Como, si una vez realizado el esfuerzo de la transfiguración, temieran haberse perdido ellos mismos: «¿Cuántas veces hasta hoy habría podido salvarse el hombre de haber querido? Pero se ve que el sufrimiento revela un mundo que puede ahogar el recuerdo y el pesar por el paraíso.»⁶⁰⁹

No obstante, la transfiguración es una gran tentación para los que, hastiados de la dialéctica dolorosa de la vida, quieren expiar el pecado metafísico que dio origen a la fractura del ser. La historia es el itinerario de la fractura del ser en el que éste se consume con el transcurso del tiempo en un proceso que evoluciona hacia el no-ser. Esta evolución es un deslizamiento en sentido inverso por la dimensión metafísica de la existencia, una merma de nuestra sustancia a través de un proceso degenerativo cuyo desenlace es la irrupción de la nada. Una vez llegados a este punto, el horror al vacío del no-ser nos impulsa a volver a lo que hemos sido, ascender a través de la transfiguración, hasta nuestro límite superior de pureza. El itinerario hacia un estado superior de pureza requiere poner al hombre frente a un nuevo principio de la Historia:

El hombre nuevo tiene que ser un Adán sin pecado que pueda poner en marcha una historia sin pecado. Sólo así puede concebirse una nueva vida, una vida transformada desde los cimientos. La humanidad sólo espera a un profeta. El de la vida sin pecado. Si la muerte no puede vencerse o destruirse, es el pecado lo que hay que destruir o vencer. Como el esfuerzo individual resulta ilusorio, un cataclismo de la Historia y

608 *Ibid.*, p. 191. Cit. por la trad. castellana, pp. 125-126.

609 *Ibid.*, p. 192. Cit. por la trad. castellana, pp. 127.

una revolución antropológica que hagan saltar por los aires todo lo que hemos heredado a lo largo de los siglos anunciarán el amanecer de un nuevo mundo.⁶¹⁰

Entonces, abandonada una historia de acontecimientos y desastres en los que el sufrimiento ha sido la quintaesencia de un proceso degenerativo del ser, el hombre transfigurado dará origen a una nueva historia, una historia transfigurada en la que las encrucijadas del hombre serán sustituidas por las del espíritu. Una nueva historia en la que el hombre, objeto de una Historia depravada, pasa a ser el sujeto de una nueva historia liberada de las consecuencias del desgarramiento originario. Una historia nueva, la posthistoria, exenta de los acontecimientos provocados por una naturaleza humana fracturada. Una posthistoria del hombre nuevo cuya voluntad se ha despojado de la *megalothymia* que ha caracterizado al hombre histórico, el deseo de gloria. El proceso histórico no ha sido más que el desarrollo de una búsqueda permanente de la gloria por parte de los pueblos. Una aspiración a la gloria que ha sustituido a la creencia en la inmortalidad. La desaparición de una quimera tan inmemorial y arraigada en la conciencia humana trajo consigo un vacío amargo que era preciso llenar de alguna manera. El hombre no encontró otra manera de colmar ese vacío que la de actuar guiado por el deseo de gloria. Y el deseo de gloria trajo consigo el dominio de la Naturaleza y la del propio hombre a través de un proceso depravado y trágico. Sin darse cuenta de que a medida que se aspiraba a la gloria más se forcejeaba con lo insoluble al querer vencer la temporalidad con los instrumentos del tiempo. Hemos pretendido, por tanto, vencer nuestra efimeridad a través de una Historia sangrienta sin darnos cuenta de la engañifa que representaba el querer remediar nuestra carencia de eternidad por medio de esa lamentable obsesión, de la que sólo podemos liberarnos regresando a nuestra esencia más pura y a restablecernos en el ser.

¿Llegará el día en que el hombre dirija la mirada hacia su interior y en una confrontación con su soledad más concreta descubra que no hay realidad sino en lo más profundo de su ser y que todo lo demás es ilusión y nostalgia? No es improbable, piensa Cioran, que una crisis individual pueda un día universalizarse y adquirir así unas

610 *Ibid.*, p. 214. Cit. por la trad. castellana, p. 159.

dimensiones no ya psicológicas sino históricas. Sólo con semejante despertar colectivo sería posible, en un proceso de desengaño y transfiguración, cambiar de perspectiva sobre las cosas para que pudiera surgir el hombre nuevo, vencedor de las apariencias. Y así, liberado de sus seducciones iniciara un nuevo itinerario transfigurado en el que el motor de la nueva historia fuera una voluntad exenta de los engaños de la representación. Para ello, se precisa, entonces, dejar de creer en la Historia, tomar conciencia de la banalidad que entraña el porvenir y paralizar la vorágine de acontecimientos producidos por el deseo de gloria. Y, puesto que toda la actividad histórica que realizamos procede de la pérdida de la inocencia originaria, sólo podemos redimirnos mediante la retractación de nuestros actos y la recuperación de una nueva inocencia. El hombre nuevo, transfigurado en su esencia, conquistaría la inocencia perdida con una nueva ciencia exenta de perversidad, un conocimiento nuevo purificado del orgullo supremo del deseo de gloria. Una ciencia nueva con la que el reconocimiento de todos los hombres fuera satisfecho. La *isothymia* universal establecida con ella traería consigo la aniquilación de la *megalothymia* que ha caracterizado al hombre histórico:

Se trataría ni más ni menos que de “rehacer el Conocimiento”, es decir, edificar otra historia, una historia exenta de la antigua maldición y en la que gozáramos de la oportunidad de recuperar la marca divina que llevábamos antes de la ruptura con el resto de la Creación.⁶¹¹

Tal acontecimiento significaría para el hombre una nueva caída, la caída del proceso histórico. Si la primera caída representa la pérdida de la inocencia, esta segunda caída implicaría alcanzar una nueva inocencia más allá de la Historia. Una caída fuera del tiempo donde los acontecimientos históricos han cesado y el porvenir ha dejado de fluir para inaugurar un eterno presente y el inicio de una historia estática en la que el hombre se ha emancipado de la idea y la obsesión del acto. El advenimiento de un hombre nuevo reconciliado consigo mismo, cultivado en el seno de la naturaleza como

611 Cioran, E. M., *La chute dans le temps* en *Œuvres*, p. 1122. Cit. por la trad. castellana, pp. 104-105.

sentimiento espontáneo de ingenuidad natural, sin padecer las complicaciones de la cultura y del dramatismo de la historia; un hombre nuevo, finalmente, reconciliado con la naturaleza. La transformación del hombre histórico, por tanto, sería posible a través de un retorno a la naturaleza, pues quien experimenta por ella un poderoso sentimiento es incapaz de juzgar y apreciar los fenómenos bajo el ángulo de la temporalidad: «Una serena eternidad los reviste de paz, y una aceptación llena de humor anula, como en una mágica visión, todas las contradicciones de este mundo.»⁶¹². Todos los problemas devienen insulsos para el hombre cultivado en el seno de la naturaleza, ella nos sustrae del tiempo, nos introduce en el eterno presente y nos hace caer de la historia. El hombre nuevo, a través de la inconsciencia de la naturaleza, se desenvolvería alejado de la acción frenética. Una calma aniquiladora invadiría su ser en la medida en que fuera desprendiéndose de las tristezas y dolores históricos. Como tal, la naturaleza no es sino un estadio del desapego del mundo del hombre transfigurado, al igual que la ilusión de la filosofía romántica de Schelling que la consideraba una etapa en la odisea del espíritu. Con la transfiguración del hombre volvemos a la naturaleza por el rodeo de la historia:

Después de habernos mezclado en las tareas del devenir y degradado en los acontecimientos, redescubrimos la naturaleza, la identidad inicial que hemos destruido por el delirio de grandeza del conocimiento. El rodeo de la historia es la añadidura efectiva del devenir, que no estaba prevista en el plan de la creación. Por eso nadie ha de negarse esta aventura.⁶¹³

La aventura de la naturaleza invita a la transfiguración del hombre histórico, a la petrificación perfumada y etérea que nos introduce en un mundo desligado de los objetos, de voluptuosa contemplación, en el que el tiempo se dilata en un paroxismo para dejar de ser tiempo. El hombre histórico en el fondo de su ser desea la gran derrota de la historia para poder apreciar plenamente el sentido de la naturaleza como seno de

612 Cioran, E. M., “Sobre el sentimiento de la naturaleza” en *Soledad y destino. 1931-1944*, p. 234.

613 Cioran, E. M., “Nihilismo y naturaleza” en *Soledad y destino. 1931-1944*, p. 349.

descanso tras la aniquilación de la historia. Así, tras haber derrotado a las apariencias del mundo histórico, a través de la naturaleza, el hombre transfigurado se cobija bajo el abrigo del ser.

Ahora bien, el hombre histórico no representa, como en Nietzsche, una etapa intermedia necesaria entre el animal y el superhombre. Para Cioran, el hombre histórico puede representar, en el mejor de los casos, un interludio entre el hombre puro originario anterior a la Caída y el hombre transfigurado, en el caso de producirse la transfiguración, ya que, ésta es contingente, puede acontecer o no. El hombre transfigurado representaría a un nuevo hombre, reencontrado consigo mismo, en armonía con el ser originario, muy diferente al superhombre. Pues, el superhombre de Nietzsche, si bien podría traer consigo una caída del tiempo, esta caída sería muy diferente a la del hombre transfigurado; sería una caída en un eterno presente, no ya de pureza humana, sino de exasperación de la voluntad. Los excesos de la voluntad se volverían contra el hombre condenándole a una eternidad perniciosa, más parecida a un infierno que a un paraíso.

El hombre nuevo de Cioran, por tanto, no es el superhombre de Nietzsche, ni el esclavo victorioso sobre el amo en la lucha por el reconocimiento de la dialéctica hegeliana, tampoco es el hombre de la sociedad marxista que trata de encarnar el reconocimiento universal obligatorio sin haberse producido una transfiguración de la naturaleza humana. Ni que decir tiene, que tampoco es el hombre de la democracia liberal del fin de la Historia de Fukuyama, una sociedad libre de guerras y de sangrientas revoluciones, pero insatisfecha con una libertad de hombres desiguales. La metamorfosis de la lucha del señor y el esclavo y la encarnación del hombre económico de la sociedad liberal-capitalista no ha significado la desaparición del *thymos* sino su transformación en una forma nueva más elevada, la *megalothymia* de unos pocos hombres sobre la *isothymia* de los demás. Ningún régimen, ningún sistema socio-económico puede satisfacer a todos los hombres en todas partes si no se ha producido antes una transfiguración de la naturaleza humana del hombre histórico.

Ahora bien, incluso con una transfiguración encarnada, Cioran no deja de cuestionarse también la estabilidad del hombre nuevo y su nueva humanidad frente a las tentaciones de los antiguos vicios:

¿Quién nos dice que una vez alcanzado su objetivo no caerá en las miserias de la antigua? ¿cómo creer que no se cansará de ser feliz o que podrá escapar a la atracción de la caída, a la tentación de desempeñar también ella un papel? El hastío en el paraíso suscitó en nuestro primer antepasado un apetito de abismo del que ha resultado este desfile de siglos cuyo final entrevemos ahora. Ese apetito, verdadera nostalgia del infierno, causaría también estragos en la raza que nos sucediera, haciéndola digna heredera de nuestros vicios.⁶¹⁴

Una recaída en la historia implicaría el fracaso de la transfiguración y la reinsertión del hombre en la vorágine temporal. Historia o posthistoria, temporalidad o eterno presente, son las alternativas a la encrucijada a la que se enfrenta el hombre nuevo; su elección decidirá si pone, o no, fin a la historia. Frente a las incertidumbres del devenir, Cioran se aferra a la renuncia de las profecías y las hipótesis frenéticas: «impidamos que nos siga embaucando la imagen de un porvenir lejano e improbable, contentémonos con nuestras certidumbres, con nuestros abismos indudables.»⁶¹⁵

614 Cioran, E. M., *Écartèlement* en *Œuvres*, pp. 1441-1442. Cit. por la trad. castellana, p. 71.

615 *Idem.*

CONCLUSIONES

1. Influencias de la conciencia desgarrada

La brecha existencial que comienza a experimentar Cioran a temprana edad va a dar origen a un pensamiento marcado por la tristeza, la angustia y la melancolía, una visión pesimista de la vida agravada por el dolor de la existencia. La pérdida de la felicidad ahistórica de la infancia va a dar origen a un proceso de desarraigo que marcará el itinerario intelectual de nuestro filósofo. Con el desgarramiento metafísico, Cioran experimenta una caída en el tiempo, un tiempo fragmentado, discontinuo, marcado por tareas y obligaciones, tiempo de expectativas y planificaciones temporales. Un tiempo marcado por el dolor irracional de la vida y la nostalgia por el paraíso perdido de la infancia. El dolor va a ser intensificado por los estados negativos provocados por el insomnio y el tedio que padece en su juventud. El insomnio provoca una influencia negativa en el pensamiento que va a consolidar la visión pesimista del mundo. El tiempo ralentizado, exento de discontinuidad entre la noche y el día generará un sentimiento ahistórico en su visión del mundo y de la historia. La historia será concebida como un progreso negativo, de deterioro, descomposición y aumento de la entropía metafísica. Las crisis de insomnio reforzarán esta percepción decepcionada del mundo, lo que dará lugar a un incremento de la nostalgia por el paraíso perdido y el sentimiento de una caída infinita, un desgarramiento existencial que marcará a Cioran de por vida.

Toda su obra es un elenco filosófico contrario al pensamiento de la filosofía sistemática. La filosofía cioraniana se desarrolla a partir de los estados internos del espíritu, impulsada por un pensamiento vitalista, existencial, de carácter fisiológico, inspirado por las experiencias particulares del sujeto derivadas de la irracionalidad de la vida. El suyo es un pensamiento dirigido hacia la superación de las relatividades

ordinarias de la vida y las contaminaciones dolorosas de la temporalidad. El sufrimiento es presentado como un síntoma de existencia en un universo gobernado por la ley de la descomposición que todo lo corroe. La transfiguración del sufrimiento va a marcar el itinerario de un pensamiento que comienza con un vitalismo de la desesperación exacerbado, oscilante entre la metafísica y la política, para dar paso paulatinamente a un pensamiento desideologizado y escéptico, marcado por la ironía y el pesimismo. Una lógica visceral, mezcla de vitalismo y sospecha, contra todos los dogmas y doctrinas filosóficas. La duda y la negación, instrumentos epistemológicos del pensamiento escéptico adoptados en la filosofía cioraniana, son, finalmente, endulzados por la adopción de la ironía en sus escritos. De esta manera, la ironía ha representado uno de los grandes triunfos de su pensamiento y un elemento esencial en el proceso de transfiguración del dolor.

El pensamiento cioraniano recibe una multiplicidad de influencias filosóficas con las que Cioran va a construir una concepción del mundo de carácter trágico y pesimista fuertemente marcada, sobre todo en su juventud, por un vitalismo de la desesperación que poco a poco irá transformándose en una visión escéptica con la adopción de una actitud irónica frente a la vida. Del estoicismo, adoptará la idea de la ley cósmica determinante de la naturaleza para concebir la ley de la descomposición o ley de la fatalidad que gobierna el universo y los acontecimientos humanos. Una ley que guía al mundo hacia la autodestrucción en todas sus formas. Del escepticismo pirrónico, adoptará la duda y la suspensión del juicio como teoría del conocimiento para ir más allá y proclamar la suspensión de las sensaciones. Suspendida la actividad de los sentidos, toda actividad queda congelada para dar paso a la inacción absoluta y la caída del tiempo. Pero frente a la imposibilidad de la abstención y su incompatibilidad con la vida, tras dudar de sus dudas, acabará dudando de su actitud escéptica para dar paso a una actitud de ironía e indiferencia frente a la vida.

Las influencias bíblicas y gnósticas son notables en el pensamiento de Cioran, el mito de la caída originaria del Génesis da lugar al proceso de deterioro metafísico del ser, y el pesimismo del Eclesiastés da origen al sinsentido de la vida y la inanidad de la existencia. Del gnosticismo adoptará la idea de la coexistencia originaria del bien y del mal como dos emanaciones de la misma divinidad para pasar a ofrecer una explicación

del proceso de degradación del Ser a partir de la lucha interna de los dos principios; lucha en la que el mal triunfa sobre el bien dando lugar a la configuración del proceso histórico.

El vitalismo de la desesperación del joven Cioran está fuertemente marcado por el vitalismo de Nietzsche y Simmel junto al existencialismo de Kierkegaard. De Nietzsche contempla la idea del superhombre para estipular la hipótesis del hombre transfigurado, sin defectos ni virtudes, incapacitado para la acción, caído del tiempo e instalado en una posthistoria en la que el proceso de disgregación del Ser se ha paralizado. El evolucionismo creador de nuevas formas de vida de Simmel tiene una gran influencia en la idea que adopta Cioran de la inmanencia de la muerte en la vida para fundamentar el proceso de inexorable descomposición y desmembramiento de nuestro ser que ha de ser aprovechado como principio de eficacia vital. La enfermedad mortal de la desesperación de Kierkegaard tuvo un gran impacto en el vitalismo del joven Cioran. La conciencia del yo desesperado, conocedor de la gravedad de la enfermedad ontológica, que ha experimentado los tormentos de la vida y las antinomias de la existencia, exacerba la desesperación. En el paroxismo de la desesperación, la conciencia se ha desconectado de la vida, la revelación de la muerte del yo presenta una tendencia a la destrucción de toda ingenuidad y todas las ilusiones. La conciencia del eterno morir de la desesperación provoca una agonía sin fin a través de una dialéctica demoníaca de creación y destrucción de formas que induce al espíritu, en un intento desesperado de salvación, a afirmar la vida en un impulso irracional de conquista y triunfo del yo sobre la muerte.

Pero, quizás, las influencias más notables en el pensamiento de Cioran procedan de las filosofías pesimistas de Schopenhauer y Mainländer. El dolor derivado de los deseos insatisfechos de la voluntad constituye el núcleo central del sufrimiento en el pensamiento de Cioran. La actividad desenfrenada de la voluntad perpetúa el dolor en la vida; esta idea, de indesarraigabilidad del dolor, junto a la filosofía de la redención de Mainländer y la teoría existencialista de la enfermedad ontológica de Kierkegaard, induce a Cioran a estipular la redención como una transfiguración del dolor, núcleo central de la metafísica del sufrimiento cioraniano. La ley de debilitamiento de la fuerza o ley del sufrimiento de Mainländer va a tener una gran influencia en la idea cioraniana

de la ley de la descomposición del proceso histórico y disgregación del ser originario que condena al hombre a una evolución existencial negativa, reflejo de una enfermedad ontológica, que conduce al ser hacia la nada.

En el itinerario de la transfiguración, Cioran también recibe notables influencias de las filosofías orientales, taoísmo, hinduismo y budismo. La teoría de las dos verdades, el cuerpo como agregado, la renuncia al deseo y el desapego del fruto de los actos fueron fuentes de inspiración de las teorías de la descomposición, la lucidez, la transfiguración del sufrimiento, la purga de la conciencia y la experiencia del vacío, como vías de salvación.

2. La metafísica del dolor como fundamento de la conciencia desgarrada

La metafísica del dolor parte de la constatación de que la existencia carece de sentido, es inane y precaria, una ilusión del yo, fuente de los sufrimientos humanos. El surgimiento de la conciencia es el acontecimiento constitutivo del proceso de individuación que da origen a la disgregación del ser originario. A partir de ese instante, el dolor y la conciencia del dolor se encarnan en el hombre; el dolor pasa a ser fuente de conocimiento y el conocimiento fuente de dolor, pues la realidad es dolorosa en sí. Hay dolor en todas las formas vitales, pues la vida se abre camino a través de una vorágine irracional de creación y destrucción de formas. En el pensamiento de Cioran, el dolor se convierte en el fundamento metafísico de la ontología. La inmanencia del dolor en la vida hace presente el sufrimiento en todos los seres, pero su distribución es arbitraria; no se rige por ninguna ley, es irracional y azarosa. En el ser humano, la distribución del sufrimiento sólo responde a una irracional y dolorosa dialéctica con la que el hombre se convierte en un ser invadido por el dolor. Los actos de la vida son los instrumentos con los que el dolor se extiende con gran virulencia a través de los seres. La dialéctica dolorosa comienza en aquellos que, en un acceso de lucidez, declaran las ilusiones engañosas. A través del desengaño hace su aparición el hastío, cuyo recrudecimiento por acumulación se convierte en un nuevo hastío de sufrimiento que va a transformar

los contenidos vitales de la existencia en una suma de significaciones banales e indiferentes. El hastío revela al hombre el vacío del devenir, un fluir exento de sustancia, carente de expresión que puede llegar a hacer insoportable la vida cuando, a través de la dialéctica del dolor, desemboca en la angustia de vivir. En el paroxismo de la angustia, el hombre se convierte en sujeto absoluto, ensimismado, encerrado en una mónada interior de soledad en la que el yo inflamado apenas puede ya respirar.

En sus escauceos con la mística, Cioran denuncia la superficialidad del yo como un residuo del que hay que desprenderse. Una renuncia individual y sosegada basada en un progresivo desapego y una forma ascética de liberación del sufrimiento. Una pasión mística en un mundo sin Dios, cuya finalidad consiste en alcanzar el éxtasis vital que hace posible el verdadero sentimiento metafísico de la existencia: ,la irracionalidad inmanente de la vida, la muerte del yo, la inanidad del ser y el vacío de la existencia. Una experiencia existencial desarrollada por una subjetividad exacerbada en una atmósfera de duda y desesperación. En el paroxismo de la interioridad se produce el gran salto a lo absoluto del mundo, a la ruptura de la individuación y el acceso a la plenitud de la divinidad inmanente del hombre. Un arrobamiento originario en el que el sujeto extático se exilia temporalmente de la temporalidad para fundirse en una melodiosa comunión universal exenta de dolor. Pero, como contrapartida, el carácter temporal y efímero del arrobamiento hace del éxtasis un estado corrosivo y destructor. Tras los transitorios ardores místicos, el dolor y los impulsos de muerte vuelven a hacer mella en el ser cuando le devuelven al mundo de la temporalidad.

La teoría del conocimiento cioraniana parte de las experiencias concretas subjetivas más profundas para llegar a la universalidad del conocimiento. El conocimiento surge de la experiencia del sufrimiento. El dolor engendra conocimiento y el conocimiento engendra dolor. La aprehensión genuina del mundo se realiza a través de la sensibilidad, los contenidos aprehendidos adquieren forma con la actividad constructiva conjunta de la subjetividad y el entendimiento para dar paso a una concepción racional del mundo. Las injerencias de la razón lógica en la construcción del conocimiento introducen un halo quimérico a las concepciones del mundo, una construcción que trata de racionalizar la irracionalidad del flujo vital de la existencia. De esta manera, el yo insufla vida a lo real dotando de realidad a la nada que, en

realidad, rodea al mundo. Así, a través del conocimiento, el hombre extiende un velo de Maya sobre la realidad generando discursos quiméricos e ilusorios. Sólo el pensamiento poético, único capaz de introducirse en las profundidades del ser, puede correr el velo de Maya y acceder al conocimiento verdadero del mundo. Un conocimiento de creatividad subjetiva derivado de la incapacidad de la subjetividad de concebir la realidad de forma neutra.

Las tentaciones positivas de la existencia como el conocimiento, la política, el amor o la gloria, cuyo fin es la satisfacción de los deseos derivados de los excesos de la voluntad, perpetúan al sujeto dentro de la temporalidad mientras que las tentaciones negativas como el desapego de los entes intramundanos, la purga de la conciencia o la experiencia del vacío persiguen, en primera instancia, la liberación del dolor. La apuesta cioraniana de salvación va a estar basada en el concepto de transfiguración. A través de la transfiguración del sufrimiento, Cioran va a marcar un itinerario de transmutación de la sustancia del dolor por medio de la música, la escritura, la ironía, la ascética, el desapego y la experiencia del vacío, con el fin de transformar lo negativo inherente al dolor de la existencia en algo positivo. Un itinerario que, de manera paradójica, va a requerir un proyecto de acción encaminado hacia la inactividad en la vida cotidiana, una lucha ascética contra la irracionalidad de la vida cuyo desenlace es un no-tiempo marcado por la ausencia de movimiento. Si la acción humana engendra dolor entonces la inactividad tiene que engendrar paz y sosiego, lo cual implica una salida fuera de la temporalidad. En definitiva, se deriva de la apuesta cioraniana de salvación un proyecto de acción contra todo tipo de actividad anclada en la temporalidad que, lejos de ser una huida, significa, más bien, una aceptación estoica de una existencia malograda en sus orígenes que, en primera instancia, puede ser purificada mediante la transfiguración del sufrimiento.

Anular la negatividad del dolor requiere anular el tiempo, desprenderse de la temporalidad y de su opresión. Una existencia de plenitud y vivencia absoluta del instante en la que ya ni vivimos ni morimos. El sentimiento absoluto de los instantes anula la percepción del devenir con todo su séquito de dolores, un desprendimiento de la sustancia con la que se sustenta el mundo y la transfiguración del fenómeno del dolor. La caída del tiempo en un eterno presente, un no-lugar y un no-tiempo, exento de

devenir, de una pureza esencial, un estado de inadherencia al mundo despojado de los ideales del progreso y del espíritu del finalismo, con el fin de alcanzar un reencuentro con el yo originario anterior al desgarramiento de la conciencia.

3. Hacia una superación de la conciencia desgarrada

La superación de la conciencia desgarrada requiere de un proceso de transfiguración del dolor inherente a nuestra condición existencial. Un itinerario de liberación del dolor cuya meta es la salvación a través de unos instrumentos ontológicos como la música, la escritura y la ironía o filosofías que abogan por la vía del desapego y la experiencia del vacío, filosofías que asumen la ecuación existencia-sufrimiento como el pilar de la estructura ontológica del mundo. Filosofías inmersas en una dialéctica de la subjetividad que entienden que la salvación debe proceder de una conversión interior de la propia subjetividad. La superación del dolor y de la conciencia desgarrada se basa en un proceso de transformación y transfiguración del sufrimiento que, en Cioran, se traduce en un vitalismo radical, espiritual, no materialista, con el que el sufrimiento es asimilado y transformado en un estado creador, alegre y fecundo. Una manera de trascender el dolor que sintoniza con la propia finalidad de la vida que es trascenderse a sí misma. Trascender el dolor a través de un éxtasis vital es, por tanto, el objeto final de una ética de influencia hedonista que adopta el joven Cioran. Trascender el dolor a través de la transfiguración es alcanzar un estado de gran alegría y construir una vida nueva sobre los cimientos del dolor transcendido. Una vida nueva que significa un retorno a la ingenuidad originaria anterior a la individuación, el olvido de la temporalidad, la liberación del dolor y la angustia, estados negativos que minan el espíritu. La salvación, por tanto, es una cuestión de voluntad que requiere una salida del yo y un despojamiento de nuestra conciencia histórica.

La música, como instrumento ontológico de liberación, transfigura los estados depresivos del sujeto a través del estado estético musical. La música nos abre las puertas a un mundo nuevo sin dolor, un estado de aislamiento del mundo y del ajetreo de la temporalidad. La escritura, por su parte, es un medio de exteriorizar las obsesiones y las

tensiones internas del escritor, un vaciamiento liberador de la conciencia y un proceso de descongestión del yo. La escritura, alimentada con la adopción de una actitud irónica frente a la vida, es la fórmula ideal para la adaptación a una existencia aciaga. Un mecanismo de supervivencia frente a la angustia y la desesperación originada por nuestra condición existencial de seres sufrientes. En Cioran, la ironía no es sólo una ironía semántica, también hay en él una vertiente pragmática que se manifiesta en su forma de estar en el mundo, una fórmula no sólo de expresión sino de adaptación práctica a la existencia.

En cuanto a las filosofías del desapego, la purga de la conciencia y la experiencia del vacío, éstas conciben la liberación del dolor como un proceso de abandono de la fuente de todas las servidumbres: el apego a los entes, las cosas, los seres y la vida. Para ello, es preciso concebir todas las existencias como irrealidades, meros agregados temporales de elementos simples que, con el paso del tiempo, se disgregan para adoptar nuevas formas de existencia, siempre provisionales. Entender que somos seres que carecemos de existencia intrínseca, seres contingentes, meros accidentes de la vida, es fundamental para desarrollar una ética del desapego, una vía de liberación y una terapéutica contra el dolor. Un caer del mundo y una fuga del ser-ahí hacia sí mismo. Un ensimismamiento a través de la renuncia, una lucha contra el yo y los deseos de la voluntad que busca la detención de la mecánica del deseo, la desaparición de la ansiedad y la transfiguración del sufrimiento en una alegría neutra. Pero la alegría neutra, piensa Cioran, sólo se alcanza cuando el desapego es total, desapego de los entes y desapego de sí mismo, la indiferencia absoluta hacia la totalidad de la existencia.

La purga de la conciencia y la experiencia del vacío tienen como finalidad alcanzar un estado de plenitud mediante el vacío de las condiciones generadoras del dolor. Liquidando todas las ataduras se llega a alcanzar la vacuidad absoluta, un estado de plenitud y felicidad perfecta. Pensamientos y deseos son elementos existenciales generadores de dolor. La purga de la conciencia busca la liberación de la vorágine del pensamiento, el salto sucesivo de idea en idea en un peregrinaje psíquico doloroso, la anulación de la dinámica del deseo y la experiencia del vacío como condiciones ontológicas para el acceso a un estado de plenitud y alegría.

4. El fin de la historia y la conciencia transfigurada

Del pensamiento de Cioran se deducen dos posibles escenarios referentes al fin de la historia. Un fin de la historia distópico y apocalíptico, que representaría el fin de la humanidad; y un fin de la historia utópico con el que daría comienzo la etapa de la posthistoria. El primero de estos escenarios se desarrolla a través de un movimiento dirigido por la ley cioraniana del desarrollo histórico, una ley degenerativa que incrementa la entropía ontológica con el transcurso del tiempo, cuyo desenlace final es el desmembramiento absoluto del ser, un final apocalíptico que traería consigo la desaparición del hombre como consecuencia de su lucha frenética contra sí mismo. Sería un fin del hombre y de la historia, la conclusión definitiva del proceso histórico, sin posibilidad alguna de una posthistoria que pudiera, a modo de redención, suceder a la aciaga historia finalizada. La ley degenerativa que gobierna el proceso histórico perpetúa, a través del progreso técnico, un movimiento civilizatorio que, alimentado por una dinámica esquizofrénica de producción de acontecimientos por parte del hombre civilizado va a desembocar en la aniquilación de la sustancia del ser, pues el aumento de la entropía ontológica trae consigo, inexorablemente, el fin del hombre. La ley de la descomposición actúa de manera implacable a través de un proceso que evoluciona hacia el caos. La historia, dirigida por la conciencia del hombre histórico, lejos de converger en un estado utópico, se dirige hacia una distopía global. El desenlace final, frente a la imposibilidad de las utopías sociales de la conciencia histórica, es el descoyuntamiento absoluto del ser y la desaparición final del hombre.

El segundo de los escenarios es un fin de la historia de carácter utópico que se llegaría a alcanzar a través de una transfiguración colectiva de la conciencia histórica. Un final de la historia como consecuencia de un proceso de transfiguración universal de la naturaleza humana originada por la revelación esencial, verdadero despertar colectivo del sueño de la historia, que daría lugar a una etapa posterior a la historia desprovista de las contaminaciones temporales de la acción humana; pues el tiempo, ligado a la ejecución de los actos humanos que forjan los acontecimientos históricos, es la esencia

y motor de la historia. Una posthistoria regida por la conciencia humana transfigurada que no sería más que el desenlace de la conciencia histórica desgarrada. Una utopía intemporal de la interioridad del sujeto que, liberado de la dinámica de la temporalidad del proceso histórico, se enfrenta a una transformación de su propia naturaleza, dirigida por una dinámica contraria a la del proceso histórico. En este caso, la posthistoria implicaría un movimiento temporal estático, es decir, sin acontecimientos históricos, donde ya no acampa a sus anchas la ley de la descomposición del ser; sería un estado exento de entropía ontológica en el que el hombre ha caído del tiempo histórico. Desaparecida la actividad, la ley entrópica del proceso histórico se paraliza, el descoyuntamiento del ser se detiene y, a la vez, desaparece el sentimiento de la temporalidad. Si la aparición de la conciencia desgarrada dio origen a la caída del hombre en el tiempo, el abandono de la eternidad del Edén o de la Edad de Oro y el inicio de la historia, la conciencia transfigurada dará lugar a una segunda caída del hombre, una caída del tiempo histórico y el inicio de la etapa atemporal de la posthistoria. Una transfiguración de la historia en la que su desarrollo ya no va a producirse a expensas del ser, sino, al contrario, va a implicar una recuperación de la sustancia perdida o el retorno a la Unidad originaria.

La conciencia transfigurada, por tanto, es concebida como el motor de la posthistoria que, pertrechada de un conocimiento verdadero de lo esencial, ha logrado, al fin, transfigurar el dolor y dominar la acción y los deseos de la voluntad. En definitiva, en este escenario la conciencia ha alcanzado una verdadera transfiguración de la naturaleza humana y un reencuentro del hombre con la Naturaleza y con el ser originario. Una conciencia transfigurada, pura, desprovista de la perversidad de la antigua naturaleza humana que tanto dolor ha originado en la historia a través de la voluntad. En definitiva, una transfiguración de la conciencia y la voluntad con el fin de recuperar la esencia perdida de la antigua naturaleza anterior a la caída en la historia. Un mundo nuevo donde la vida social se desenvuelve con gran serenidad y pureza, una nueva vida exenta de la *megalothymia* del yo y del sojuzgamiento que imponían los deseos. Una nueva historia liberada de la mácula del desgarramiento originario y de los acontecimientos provocados por una naturaleza humana fracturada, una nueva etapa del hombre con una voluntad liberada de la seducción de los deseos. Este es el aspecto

positivo de un pensamiento que se ha rebelado contra el pesimismo de un finalismo apocalíptico para dar un giro copernicano y ofrecernos la esperanza de una nueva tierra, un hombre nuevo y un nuevo no-lugar en el interior de nuestro ser.

APORTACIONES ORIGINALES DE LA TESIS

Son varias las aportaciones originales de esta tesis dedicada al pensamiento cioraniano. En primer lugar, he trazado la trayectoria del itinerario de la odisea del desarraigo del joven Cioran desde el paraíso natal de su infancia hasta su llegada a Francia y el desgarró existencial que este itinerario supuso; también he tratado de desgranar las diferentes influencias que Cioran recibió de otros filósofos para el surgimiento de sus ideas, principalmente las influencias de la filosofía griega de los cínicos, estoicos y escépticos, las influencias bíblicas y gnósticas, las influencias vitalistas de Nietzsche y Simmel, las influencias historicistas de Hegel y Spengler, las influencias pesimistas de Schopenhauer y Mainländer, la influencia existencialista de Kierkegaard y las influencias de las filosofías orientales del taoísmo y el budismo. Considero este análisis de las influencias que han intervenido en el pensamiento de Cioran como una aportación original de esta tesis, análisis que no aparece en los estudios realizados por otros autores.

También considero originales las siguientes aportaciones:

1.- El desarrollo de una metafísica del dolor, metafísica implícita en la filosofía cioraniana, las implicaciones mutuas entre la conciencia y el dolor, y el análisis del dolor como fundamento de lo real, ya que el dolor nutre de contenido a los actos de la vida a través de la dialéctica dolorosa de la existencia. La infructuosa apuesta mística contra el dolor de la existencia que el joven Cioran adopta va a ser una de las primeras etapas en el itinerario de la liberación que le va a llevar a la adopción de un pesimismo radical en la cosmovisión del mundo y a una negación visceral de la existencia. El escepticismo en el pensamiento de Cioran va a ser una de las primeras consecuencias derivadas de la dialéctica dolorosa de la vida. Escepticismo y dolor se autoimplican, dando lugar a una visión pesimista de la irracionalidad de la vida que es analizada a través de una fenomenología del dolor de los estados depresivos de la melancolía, la tristeza, la soledad y el sentimiento de la muerte.

2.- Otra aportación original es el análisis de la filosofía cioraniana desde la perspectiva de las tentaciones de la existencia que acecharon a Cioran:

La tentación del conocimiento dio origen a una teoría del conocimiento basada en la fisiología y el sufrimiento derivado del flujo irracional de la vida, un realismo fisiológico en el que el acto del conocer depende de los estados anímicos y la sensibilidad del sujeto. Un conocimiento del mundo, subjetivo, fragmentario, desgarrado, paradójico y vitalista, exento de las categorías conceptuales del racionalismo.

La tentación de la política que dio origen a la redacción de *La transfiguración de Rumanía* vino a ser, quizá, la fuerza positiva más influyente en el desarrollo de la filosofía de la transfiguración cioraniana, un optimismo inusitado que revela la pasión vitalista de adhesión a la existencia que dominó en los años treinta al joven Cioran.

En la tentación del amor se muestra un análisis de la teoría del amor del joven Cioran, que es concebido como un elemento de destrucción de la ciencia del ser, un impulso de vida frente al impulso de muerte del conocimiento.

En la tentación de la fe o la seducción de la santidad, esta tesis presenta un análisis de la pasión mística que embargó al joven Cioran, movido entre la necesidad de creer y la imposibilidad de tener fe, en una época caracterizada por un vitalismo exacerbado. Lejos de ser seducido por la santidad, Cioran vive la existencia sin convertir el dolor en amor ni llegar a transfigurarlos en gozo como hacen los santos para purificar el sufrimiento. En el fondo, sabe que el éxtasis es el producto de una conciencia exacerbada del vacío, una presencia total sin objeto, una inundación de ser en la ausencia absoluta.

En la tentación de la renuncia, se presenta un análisis de la filosofía de la renuncia y el desapego, cuya finalidad es la búsqueda de un camino hacia una vida de sosiego liberada del dolor originado por la acción libre de la voluntad, una vía que entra en contradicción con nuestra naturaleza existencial, y como tal, sin llegar a eliminar el dolor, sí, al menos, minimizar el sentimiento doloroso derivado de la dinámica irracional de la vida. El suicidio, exponente supremo de la renuncia, es presentado no como un acto inminente liberador del sufrimiento, sino como una idea reconfortante, una idea positiva que puede hacer soportable la vida a quienes tienen una visión sombría de la existencia. La idea de que la vida puede ser abandonada cuando uno quiera, de que

la solución del sufrimiento está en nuestras manos puede llegar a ser una idea generadora de sosiego al hacernos sentirnos hombres verdaderamente libres.

En la tentación de la gloria se presenta un análisis sobre el papel que desempeña el deseo de gloria para la acción de la voluntad. El espíritu proyecta y la voluntad ejecuta movida por una energía impura, un principio obscuro inmanente a la vida, el impulso de las pasiones que transforma el deseo de gloria en un apetito que hunde sus raíces en los sentidos y responde a una necesidad derivada de nuestra naturaleza existencial.

3. La siguiente aportación original de la tesis es la aplicación del concepto de la transfiguración a la liberación del dolor. A través de una dialéctica de la subjetividad, la liberación ha de proceder de sí mismo, de una conversión interior del sujeto, un proceso capaz de volver fecundo el sufrimiento hasta alcanzar una gran transfiguración. Una vía vitalista de corte simmeliano capaz de trascender el dolor a través del éxtasis vital como síntesis de la dialéctica dolorosa de la existencia. Con este fin, se establece en esta tesis un itinerario de la liberación desde la perspectiva de la filosofía cioraniana. Un itinerario que comprende varios elementos o etapas: la música, la escritura, la ironía, el desapego y el vacío.

La salvación en la música pretende establecer una vía de acceso a la suspensión del dolor y del sentimiento trágico de la existencia a través del éxtasis musical. La música nos procura una forma de salvación transitoria, un estado de suspensión de la temporalidad y del olvido de la conciencia histórica. Sin embargo, la concepción cioraniana de esta forma de salvación transitoria, no definitiva, propia de la etapa rumana del joven Cioran, finalmente es puesta en duda por el Cioran maduro de la etapa francesa.

La escritura como terapéutica de exteriorización de las obsesiones del autor es presentada como un medio de liberación de las tensiones internas del sujeto, una forma de vaciarse de sí mismo y un proceso de descongestión del yo. Una técnica basada en el estilo de la expresión, la pasión de la forma y la seducción de la palabra. En esta tesis, la escritura es analizada, desde una perspectiva derridiana, como transporte de una carga de ambigüedad en un sentido bipolar de la significación que introduce una tensión entre los polos significantes. Desde esta perspectiva, la escritura puede ser un remedio o un

veneno. El polo positivo, el remedio, es un elemento de salvación a través de la objetivación de las obsesiones. El polo negativo, el veneno, son los efectos perniciosos no deseados de la escritura que, como elemento de la cultura puede acarrear síntomas psicológicos, sociales, culturales, involuntarios, no previstos por el autor. En este caso, la escritura dejaría de ser un remedio para transformarse en un veneno, un comprimido de muerte que habría que evitar a toda costa.

La ironía, tanto en su caracterización semántica como en su caracterización pragmática, es adoptada como una fórmula de adaptación a la existencia, un mecanismo de salvación frente al sufrimiento originado por el flujo irracional de la vida. Esta tesis hace hincapié en la vertiente existencial de la ironía como condición existencial humana de ser en el mundo. La ironía es concebida como categoría existencial, como algo realmente sustancial, una actividad, una praxis que remite a una condición existencial, hablando en términos heideggerianos, del ser-ahí en el mundo. El yo irónico no sólo se manifiesta en el ámbito de la expresión cuando se pretende decir lo contrario de lo que literalmente significa lo expresado, también se manifiesta en el ámbito de la acción, en situaciones dispares, trágicas y cómicas en las que el resultado de la acción es incongruente con lo que la lógica, la moral o el sentido común del caso harían esperar. La ironía, por tanto, es adoptada como una acción, una forma de ser y estar en el mundo, como una forma de enfrentarse al flujo doloroso e irracional de la vida.

La terapéutica del desapego se desarrolla a través de una ética encaminada a encontrar una vía de liberación del sufrimiento, el abandono del apego a los entes, fuente de todas las servidumbres. El apego a los entes es analizado, en términos heideggerianos, como una caída existencial del ser-ahí en el mundo y la liberación, en términos cioranianos, como una segunda caída, como un caer del mundo o una fuga del ser-ahí hacia sí mismo, un desapego del mundo o un abandono de los entes intramundanos. La vía del desapego como fórmula de salvación resulta ser un itinerario de soledad y ensimismamiento, una ética encaminada hacia una lucha contra sí mismo y contra nuestra estructura existencial de seres deseantes cuyo desenlace final desemboca en un estado de indiferencia incapaz de cristalizar en un desapego liberador.

El sufrimiento es concebido como el factor más influyente de nuestra forma de estar en el mundo llegando a adquirir el estatuto de fundamento ontológico. Por tanto, la

vacuidad y la purga de la conciencia se presentan como unas vías de liberación del sufrimiento y de la angustia originada por el dolor y el temor de la muerte. La liberación o transfiguración del sufrimiento, por tanto, comienza con la quiebra de los mecanismos del deseo y del pensamiento. Desprenderse de toda idea y de toda traba en el itinerario de la liberación. Sin embargo, la purga de la conciencia y la experiencia del vacío solo se alcanzan mediante la planificación de un itinerario, producto de la actividad del pensamiento y del deseo, mediante un combate paradójico del pensamiento y el deseo contra sí mismos.

4. La última aportación original de esta tesis es el análisis de la evolución del pensamiento historicista de Cioran, desde el historicismo de la *Transfiguración*, cuyas influencias de Spengler, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Simmel son significativas, hasta la transfiguración del pensamiento del joven Cioran en la década de los años cincuenta en la que desarrolla la lógica del proceso histórico: un proceso de descomposición de la sustancia de la Historia que dará lugar, en un futuro incierto, a la caída del hombre del tiempo, la transfiguración de la naturaleza humana y el fin de la Historia, entendida ésta como la sucesión de acontecimientos históricos sujetos a la temporalidad, y el comienzo de la posthistoria. Una etapa final sin acontecimientos relevantes, exenta de los ideales abrazados por el hombre histórico, en la que se produce un despojamiento del yo histórico del hombre y la adquisición de una nueva realidad figural intemporal, de una gran pureza, en suprema comunión con el ser originario. El último hombre, entonces, hará su aparición como un hombre con una voluntad y una naturaleza transfiguradas, con una nueva ciencia, no orientada al dominio, sino a la erradicación del sufrimiento humano. Una verdadera revolución antropológica que anunciará el amanecer de una nueva vida.

5. Por último, otra aportación original de esta tesis es el análisis que presento de la evolución del pensamiento utópico de Cioran aplicando las categorías utópicas de Karl Mannheim: la evolución del pensamiento utópico quiliasta-extático de los primeros escritos de Cioran, en los que el reino de la libertad surge desde la subjetividad del hombre, a través de una supraconciencia y una transfiguración interior hasta alcanzar un eterno presente intemporal de una plenitud absoluta, pasando por el pensamiento utópico social de *La transfiguración de Rumanía*, a medio camino entre la idea liberal

humanitaria y la utopía socialista, basado en la fuerza y la justicia social; y, por último, finalizando en un pensamiento utópico basado en una revolución antropológica de la naturaleza humana que dará lugar al fin de la Historia.

SUGERENCIAS PARA FUTUROS DESARROLLOS

Sobre futuras líneas de investigación en torno a la filosofía cioraniana podemos establecer sugerencias muy diversas, pues, por ser un autor todavía marginal, los trabajos de investigación dedicados a su obra son escasos, por ende, hay un amplio abanico de ideas por revelar en su filosofía. Podemos establecer las siguientes líneas de investigación con vistas a futuros desarrollos sobre la filosofía de Cioran:

1. Teoría del conocimiento: análisis del concepto de verdad en la filosofía cioraniana, la teoría del conocimiento fisiológico, la dialéctica de la subjetividad, el escepticismo antiesencialista cioraniano, la gnosis cioraniana, la sabiduría de la nostalgia, nihilismo gnoseológico y escepticismo en la filosofía cioraniana, reflexiones ontológicas sobre el lenguaje y el pensamiento, el irracionalismo cioraniano.

2. Ética: estoicismo y cinismo en el pensamiento cioraniano, el humorismo cioraniano, la ética de la introspección, el concepto de libertad en la filosofía cioraniana, vitalismo de la desesperación y ascesis en la filosofía cioraniana, el concepto de felicidad en Cioran, ética de la ruptura y teología negativa.

3. Metafísica: influencias existencialistas en la filosofía cioraniana, escepticismo versus nihilismo en el pensamiento de Cioran, tiempo y eternidad en la filosofía cioraniana.

4. Estética: Belleza y transfiguración en el pensamiento de Cioran, el lirismo filosófico o el ideal estético del joven Cioran.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obra rumana de Cioran

- *Pe culmile Disperari*, obra escrita en 1932 y publicada en Bucarest en 1934, Humanitas, 1990. Traducción francesa de André Vornic: *Sur le cimes du désespoir*, Éditions de l'Herne, París, 1990. Traducción castellana de Rafael Panizo: *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996 (1ªedic. 1991).
- *Cartea Amăgirilor*, Bucarest, 1936. Traducción francesa de Grazyna Klewek y Thomas Bazin: *Le Livre des Leurres*, Éditions Gallimard, París, 1992. Traducción castellana de Joaquín Garrigós: *El Libro de las Quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996.
- *Schimbarea la fața a României*, Editura Vremea, Bucarest, 1936, reedición parcial en rumano, Humanitas, Bucarest, 1990. Traducción francesa de Alain Paruit: *Transfiguration de la Roumanie*, Éditions de L'Herne, París, 2009.
- *Lacrimi și Sfinți*, Bucarest, 1937. Traducción francesa de Sanda Stolojan: *Des Larmes et des Saints*, Éditions de l'Herne, París, 1986. Traducción castellana de Rafael Panizo: *De Lágrimas y de Santos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1988, reeditada en 1994 (versión incompleta derivada de la traducción francesa). Traducción completa del rumano de Christian Santacroce: *De Lágrimas y de Santos*, Hermida Editores, Paracuellos de Jarama, 2017.
- *Amurgul gândurilor*, obra escrita en París en 1938 y aparecida en Sibiu en 1940, reeditada en Bucarest, Humanitas, 1991. Traducción francesa de Mirella Patureau-Nedelco, revisada por Christiane Frémont: *Le Crépuscule des Pensées*, Éditions de l'Herne, París, 1991. Traducción castellana de Joaquín Garrigós: *El Ocaso del Pensamiento*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995.

- *Îndreptar Pâtimas*, obra escrita en París entre 1941 y 1944. Traducción francesa de Alain Paruit: *Breviaire des Vaincus*, Éditions Gallimard, París, 1993. Traducción castellana de Joaquín Garrigós: *Breviario de los Vencidos*, Tusquets Editores, Barcelona, 2001 (1^a edic. 1998).

2. Obra francesa de Cioran

- *Précis de décomposition*, Éditions Gallimard, París, 1949. Traducción castellana de Fernando Savater: *Breviario de podredumbre*, Editorial Taurus, Madrid, 1997 (1^a edic. 1972).
- *Syllogismes de L'amertume*, Éditions Gallimard, París, 1952. Traducción castellana de Rafael Panizo: *Silogismos de la amargura*, Tusquets Editores, Barcelona, 1990.
- *La Tentation d'exister*, Éditions Gallimard, París, 1956. Traducción castellana de Fernando Savater: *La Tentación de Existir*, Editorial Taurus, Madrid, 2000 (1^a edic. 1973).
- *Histoire et Utopie*, Éditions Gallimard, París, 1960. Traducción castellana de Esther Seligson: *Historia y Utopía*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995 (1^a edic. México. Artífice Ediciones. 1981).
- *La Chute dans le temps*, Éditions Gallimard, París, 1964. Traducción castellana de Carlos Manzano: *La Caída en el Tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1993.
- *Le Mauvais Démon*, Éditions Gallimard, París, 1969. Traducción castellana de Fernando Savater: *El Aciago Demiurgo*, Editorial Taurus, Madrid, 2000 (1^a edic. 1973).
- *De L'inconvénient d'être né*, Éditions Gallimard, París, 1973. Traducción castellana de Esther Seligson: *Del Inconveniente de haber nacido*, Editorial Taurus, Madrid, 1995 (1^a edic. 1981).

- *Ecartèlement*, Éditions Gallimard, París, 1979. Traducción castellana de M^a Dolores Aguilera: *Desgarradura*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1989 (1^a edic. 1983).
- *Éxercices d'admiration*, Éditions Gallimard, París, 1986. Éditions de L'Herne 1970 pour «Válerý face à ses idoles». Éditions Fata Morgana 1977 pour «Joseph de Maistre, essai sur la pensé réactionnaire». Traducción castellana de Rafael Panizo: *Ejercicios de admiración*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000 (1^a edic. 1992).
- *Aveux et Anathêmes*, Éditions Gallimard, París, 1987. Traducción castellana de Rafael Panizo: *Ese maldito Yo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995 (1^a edic. 1987).

3. Recopilaciones, conversaciones, cuadernos y obras inéditas de Cioran

- *Face aux instants*, Châteauroux, L'Ire des vents, 1985.
- *L'élan vers le pire*, Éditions Gallimard, París, 1988.
- *Chance de l'échec*, Wanda Mihuelac, Bucarest, 1988.
- *Poursuivis par nos origines*; textos reunidos por Gabriel Liiceanu y Theodor Enesco, Éd. De la Grand'rue, Longjumeau, 1990.
- *L'Áge d'or*, R. Bonargent, Châteauroux, 1995.
- *Vacillations*, Fata Morgana, París, 1998.
- *Exercices négatifs*, Éditions Gallimard, París, 2005. Traducción castellana de Alicia Martorell Linares: *Ejercicios negativos*, Santillana Ediciones Generales, Madrid, 2007.
- *Singurătate și destin*, Éditions Gallimard, París, 2004. Traducción castellana de Christian Santacroce: *Soledad y destino*, Hermida Editores, Paracuellos de Jarama, 2019.
- *Entretiens*, Éditions José Corti, París, 1990. Traducción castellana de Carlos Manzano: *Conversaciones*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996.

- *Œuvres*. Éditions Gallimard, París, 1995.
- *Cahiers 1957-1972*, Éditions Gallimard, París, 1997. Traducción castellana (extracto de la edición francesa) de Carlos Manzano: *Cuadernos 1957-1972*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000. Traducción completa de Mayka Lahoz: *Cuadernos 1957-1972*, Tusquets Editores, Barcelona, 2020.
- *Cahier de Talamanca*, Éditions Gallimard, París, 2000. Traducción castellana de Manuel Arranz: *Cuaderno de Talamanca*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2002.
- *Razne*, obra inédita escrita probablemente entre la segunda mitad de 1945 y los primeros meses de 1946. Traducción castellana de Christian Santacrose: *Extravíos*, Hermida Editores, Paracuellos de Jarama, 2018.
- *De la France*, obra inédita escrita en 1941, Éditions de L'Herne, París, 2009. Traducción castellana de Carlos Manzano: *Sobre Francia*, Ediciones Siruela, 2011.
- *Contra la historia*, Trad. de Esther Seligson, Tusquets, Barcelona, 1980.
- *Adiós a la filosofía* (antología, extractos de *Breviario de podredumbre*, *La tentación de existir* y *El aciago demiurgo*). Selección, prólogo y trad. de F. Savater, Alianza Editorial («El libro de bolsillo»), Madrid, 1980, Última reedición en 2016.
- *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos*, trad. de Rafael Panizo, Montesinos, Barcelona, 1985, reeditado en 2000.
- *Antología del retrato. De Saint-Simon a Tocqueville*, trad. de Santiago Espinosa, Hueders, Santiago de Chile, 2015.

4. Estudios sobre la obra de Cioran

- Bollon, P., *Cioran, l'hérétique*, Éditions Gallimard, París, 1997.
- Dodille, N. y Liiceanu, G., *Lectures de Cioran*, L'Harmattan, París, 1997.

- Dominguez, A., *Cioran. Manual de antiayuda*, Editorial Alrevés, Barcelona, 2014.
- Ibáñez Sierra, J. L., *La filosofía pesimista en la obra de E.M. Cioran*. Universidad Complutense de Madrid, 1996, (Tesis inédita).
- Izquierdo López, N., *La dialéctica de la subjetividad en E. M. Cioran*. Universidad Complutense de Madrid, 2003, (Tesis inédita).
- Jalfen, L. J., *Occidente y la crisis de los signos*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1982.
- Jarrety, M., *La Morale dans l'écriture: Camus, Char, Cioran*, Presses universitaires de France, coll. Perspectives littéraires, París, 1999.
- Jaudeau, S., *Cioran ou le dernier homme*. Éditions José Corti, París, 1990.
- Liiceanu, G., *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran. Apocalipsa după Cioran (ultimul interviu filmat)*, Humanitas, Bucarest, 2011. Traducción castellana de Joaquín Garrigós: *E.M. Cioran. Itinerarios de una vida. El apocalipsis según Cioran (última entrevista filmada)*, Ediciones del subsuelo, Barcelona, 2014.
- Marín, J. M., *Cioran o el laberinto de la fatalidad*, Diputació de Valencia, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2001.
- Modreanu, S., *Cioran*. Éditions Oxus, París, 2003.
- Parfait, N., *Cioran ou le défi de L'être*, Éditions Desjonquères, París, 2001.
- Rodríguez García, José Luis, *Pliegues de la razón moderna. De Descartes a Cioran*, Mira Editores, Zaragoza, 1993.
- Santacroce Mayo, C. G., *Emil Cioran (1911-1995): Una indicación a la interioridad en el siglo XX*, Universidad de Salamanca, 2016, (Tesis inédita).
- Savater, F., *Ensayo sobre Cioran*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992.

- Savater, F., *Nihilismo y acción*, Taurus ediciones, Madrid, 1970. Reeditado en Hermida Editores, Paracuellos de Jarama, 2017.
- Sora, M., *Cioran, jadis et naguère. Cioran, Entretien à Tübingen*, Editions de l'Herne, Paris, 1988.
- Tiffreau, P., *Cioran ou la dissection du gouffre*, Veyrier, coll. Les Plumes du temps, París, 1991.
- Tulbure, N. C., *De Emil Cioran a Cioran: Análisis de un discurso político*, Universidad de Barcelona, 2016, (Tesis inédita).

5. Obras consultadas de otros autores

- Anónimo, *El Mahabharata*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010.
- Anónimo, *Upanishads*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2015.
- Anderson, P., *Los fines de la historia*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.
- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1990.
- Biblia, *Eclesiastés, Cantar de los Cantares, 1 Corintios*, Editorial Claret, Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid, 1992.
- Benjamin, W., *Discursos interrumpidos*, Edit. Taurus, Madrid, 1973.
- Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*. Revolta global. www.re-voltaglobal.net. <http://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Benjamin-TesisDeFilosofiaDeLaHistoria.pdf>
- Benjamin, W., *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Editorial Península, Barcelona, 1995.
- Campanella, T., *La ciudad del sol*, Ediciones Akal, Madrid, 2006.
- Camus, A., *El mito de Sísifo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1953.
- Collingwood, R.G., *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Cruz, M., *Filosofía contemporánea*, Editorial Taurus, Madrid, 2002.

- Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.
- De Man, P., *La ideología estética*, Editorial Cátedra, Madrid, 1996.
- De Peretti, C., *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, J., *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, J., *Cómo no hablar*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997.
- Domínguez Morano, C., *Crear después de Freud*, Editorial San Pablo, Madrid, 1992.
- Dostoievski, F., *Los hermanos Karamazov*, Editorial Juventud, Barcelona, 1988.
- Dostoievski, F., *Obras completas (IV)*, editorial Aguilar, Madrid, 1950.
- Eco, U., *Cómo se hace una tesis*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.
- Epicuro, *Obras completas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.
- Ferrater Mora, J., *El ser y la muerte*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Freud, S., *El malestar en la cultura, Obras completas*, Tomo 8. Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.
- Fromm, E., *El arte de amar*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994.
- Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.
- Gadamer, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2000.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- García Gual, C., *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vida de los filósofos cínicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- González García, M., *Filosofía y Dolor*, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*. Editorial Gredos, Madrid, 1990.

- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
 - Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
 - Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993.
 - Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Tecnos, Madrid, 1992.
 - Jaspers, K., *Filosofía de la existencia*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993.
 - Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1996.
 - Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.
 - Kant, I., *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
 - Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Luarna Ediciones, Edición online, www.luarna.com, Madrid.
 - Lledó, E., *El epicureísmo*, Editorial Taurus, Madrid, 1995.
 - Long, A., *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
 - Mainländer, P., *Filosofía de la redención*, Ediciones Xorki, Madrid, 2014.
 - Mannheim, K., *Ideología y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
 - Marco Aurelio, *Meditaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
 - Moro, T., *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
 - Mosterín, J., *Historia de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
 - Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
 - Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
 - Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
-

- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992.
- Ofilada Mina, M., *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios*, Editorial Monte Carmelo, Burgos. 2002.
- Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Ortega y Gasset, J., *Sobre la razón histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Platón, *Fedón, Banquete, Fedro. Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- Platón, *Parménides, Teeteto, Sofista, Político. Diálogos V*, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- Pessoa, F., *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1984.
- Popper, K., *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Rosset, C., *La fuerza mayor*, Ediciones Acuarela, Madrid. 2000.
- San Juan de la Cruz, *Obra completa*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Schelling, F., *Sistema de idealismo transcendental*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1988.
- Schopenhauer, A., *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*. Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1960.
- Schopenhauer, A., *La sabiduría de la vida*, Editorial Porrúa, México, 1984.
- Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Editorial Gredos, Madrid, 1993.
- Simmel, G., *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Terra-mar Ediciones, La Plata, 2004.

- Simmel, G., *El conflicto de la cultura moderna*, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2011.
- Spengler, O., *La decadencia de occidente*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- Sontag, S., *Estilos Radicales*, Muchnik Edit., Barcelona, 1984.
- Subirats, E., *El alma y la muerte*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1983.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- Voltaire y Rousseau, *En torno al mal y la desdicha. Poema sobre el desastre de Lisboa*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Von Der Heyden-Rynsch, V., *Vienne 1880-1938. L'apocalypse joyeuse*, Éditions du Centre Georges Pompidou, París, 1986.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.