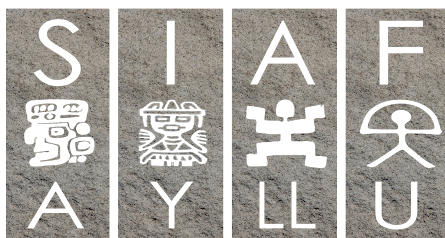


AYLLU - SIAF

Revista de la Sociedad Iberoamericana
de Antropología Filosófica (SIAF)



Volumen 3, Número 2, Julio-Diciembre 2021

ISSN: 2695-5938

e-ISSN: 2695-5946

DL: SE-2177-2019

DOI: 10.52016/Ayllu-Siaf

Dirección postal de la revista:

Universidad Católica de Santa María, Facultad de Ciencias y Tecnologías
Sociales y Humanidades. Urb. San José, San José s/n, Yanahuara,
04017 Arequipa, Perú. Tlf: (054) 382038. E-mail: editorial@ayllu-siaf.com

Ubicación electrónica: <https://ayllu-siaf.com/>

Entidad editora: Editorial Themata, S.L., Antonio Susillo 6,
41907 Valencina de la Concepcion, Sevilla, España. Tlf: (34) 955720289

AYLLU-SIAF se indexa en las siguientes bases de datos y repertorios
bibliograficos: Dialnet, Latindex y Red de Bibliotecas Universitarias
(REBIUN)

Editores del número

Rafael García Pavón, Ciudad de México,
Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México.
Catalina Elena Dobre,
Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México.

Comité científico

Gustavo Adolfo Muñoz, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.
Teresa Arrieta, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Perú.
Luis María Baliña, Universidad Católica de Buenos Aires
Argentina.
Marta C. Betancurt, Universidad de Caldas en Manizales
Colombia.
Gustavo Cataldo Sanguinetti, Universidad Andrés Bello, Santiago
Chile.
Rocío Garriga Inarejos, Universitat Politècnica de València,
España.
Guadalupe Gaytán Aguirre, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México.
Raúl Gutiérrez Lombardo, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales
Vicente Lombardo Toledano
México.
Jorge Martínez Barrera, Universidad Católica de Chile, Santiago
Chile.
Arturo Mota, Universidad Anáhuac del Sur
México.
Luisa Paz Rodríguez, Universidad de Zaragoza
España.
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla
España.
Alejandro Vela Quico, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Perú.

Equipo directivo

Director Emérito: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, España.
(jacintochoza@gmail.com)

Director: Josep Francesc Sanmartín Cava, Universidad Miguel Hernández
de Elche, España.
(josepsanmartincava@gmail.com)

Subdirector: Rafael García Pavón, Ciudad de México, México.
(gclimacus71@gmail.com)

Director adjunto: Anani Gutiérrez Aguilar,
Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.
(gutierrez.anani@gmail.com)

Tesorera: Seny Hernández Ledezma,
Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
(sh26587@gmail.com)

Secretario:

Secretario: Luis Manuel Sanmartín Cava
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, España.
(sanmartin.cava@gmail.com)

Consejo de redacción

Patricio Delgado Gutiérrez, Universidad Católica de Santa María,
Arequipa, Perú (ariespatricioa@gmail.com)
Lilian Calisaya Gutiérrez, Universidad Nacional de San Agustín de
Arequipa, Perú (liliancalisaya@gmail.com)

Consejo editorial

Alejandro Serani, Universidad de San Sebastián, Santiago
Chile.
Rafael Cúnsulo, Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires
Argentina.
Victor Hugo Gomez Yepes, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.
Olger Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa
Perú.

Jaime Méndez Jimenez, Universidad Veracruzana
México.
Juan José Padial, Universidad de Málaga
España.
Stefano Santasilia Universidad Autónoma de San Luis Potosí
México.

Patrocinadores

Editorial Thémata, Sevilla
España.
Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín
Colombia.
Universidad Anáhuac del Sur
México.
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México.
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
México.
Universidad Católica de Buenos Aires
Argentina.
Universidad Católica de Santa María, Arequipa
Perú.
Universidad San Sebastián, Santiago
Chile.
Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos aires
Argentina.
Universidad de Sevilla
España.
Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales
Vicente Lombardo Toledano
México.

AYLLU-SIAF, Vol. 3, Nº 2, Julio-Diciembre (2021)

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.52016/Ayllu-Siaf.2021.3.2

ÍNDICE

Presentación

Catalina Elena Dobre, Universidad Iberoamericana de México.....	9
Marius Gabriel Lazurca, Embajada de Rumanía en México y Centroamérica.....	13

SECCIÓN MONOGRÁFICA

1.- <i>La poetique du fragment dans l'œuvre de Cioran.</i> Mónica Garoiu, University of Tennessee-Chattanooga, EE.UU.....	23
2.- <i>El joven Cioran y la crítica al modelo cultural francés.</i> Ciprian Valcan, Universidad Aurel Vlaicu de Arad, Rumania.....	39
3.- <i>La seducción del fracaso. Cioran y la exégesis de la ruina.</i> Alfredo Abad, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.....	49
4.- <i>Escritura y estilo literario (Cioran, Caraco, Gómez Dávila).</i> Sigifredo Esquivel Marin, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.....	65
5.- <i>Cioran y Dostoyevski: el despertar de la conciencia y la lasitud de estar despierto.</i> José Luis Álvarez Lopeztello, Universidad Autónoma del Estado de México.....	123
6.- <i>Lucidez y nihilismo en el breviario de podredumbre.</i> Sergio Espinosa Proa, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.....	141

7.- <i>Cioran: notas sobre el suicidio, la locura y la muerte.</i> Victor Alejandro Payá, Universidad Nacional Autónoma de México.....	159
8.- <i>Diálogo sobre E.M. Cioran. Gnosticismo, ateísmo, mística y escepticismo</i> Leobardo Villegas Mariscal, Universidad Autónoma de Zacatecas. Rodrigo Menezes, Pontificia Universidade Católica de Sao Paulo, Brasil.....	175

ESTUDIOS

9.- <i>La Estufa de Descartes. Sobre la vida en tiempos de oscuridad.</i> Héctor Godino, Instituto Superior "Pbro. José Mario Pantaleo", Argentina.....	201
---	-----

SECCIÓN DE CREACIÓN

10.- <i>Disintegration of the First-Person Singular in E.M. Cioran's Aveux et Anathèmes (1987).</i> Aleksandra Gruzinska, Arizona State University, EE.UU.....	225
11.- <i>Diccionario de términos en las obras en lengua rumana de Emil Cioran.</i> <i>Palabra acompañante.</i> Simona Constantinovici, Universitatea de Vest din Timisoara, Rumanía. Trad. Miguel Ángel Gómez Mendoza, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.....	243

RESEÑAS

12.- <i>La nostalgia de Cioran de Catalina Elena Dobre, Thémata, 2020.</i> Rafael García Pavón, Universidad Iberoamericana, México.....	257
13.- <i>La nostalgia de Cioran de Catalina Elena Dobre, Thémata, 2020.</i> Luis I. Guerrero Martínez, Universidad Iberoamericana, México.....	261
14.- <i>Estado de sitio (Primavera 2020) de María Antonia García de León</i> <i>Editorial Pígmalión; Madrid, 2020.</i> Ignacio M ^a Muñoz Consultor y autor, España.....	265
15.- <i>El yo sitiado (Diario de 2020) de María Antonia García de León.</i> <i>Editorial Sial Pígmalión, 2021.</i> Ignacio M ^a Muñoz Consultor y autor, España.....	269

FICHA DE IDENTIDAD DE LA REVISTA Y NORMAS PARA AUTORES.....	273
--	-----

EVALUACIÓN POR PARES Y POLÍTICA EDITORIAL.....	282
--	-----

DECLARACIÓN ÉTICA SOBRE BUENAS PRÁCTICAS.....	284
---	-----

PRESENTACIÓN

Cioran un rumano universal

Hay algunos hombres que, aunque nacen en un espacio geográfico específico, están destinados a una creación universal. Cioran, como cualquier gran demiurgo, ha ido más allá de las fronteras espaciales, temporales e inclusive espirituales, llegando hasta nosotros y proyectándose hacia las nuevas generaciones.

Aún un espíritu demiúrgico, Emil Cioran ha sido un hombre al margen de la vida, como él mismo se caracterizaba; ni pesimista, ni nihilista; ni místico, ni escéptico. Desde este hábitat espiritual y marginal, cada libro que escribió fue como una herida que tiene la clara intención de trastornar la vida del lector de un modo u otro, como él mismo afirmaba: “Mis libros no son depresivos ni deprimentes, de igual forma que un látigo no es deprimente. Los escribo con furor y pasión”¹.

El 8 de abril de 1911, nace en Răsinari, Transilvania, Rumania, Emil Mihail Cioran, el “iconoclasta” de la filosofía y uno de los más controversiales pensadores del siglo XX. Hijo de un sacerdote (pope) de la iglesia ortodoxa, Cioran pasó la mayor parte de su infancia en su pueblo natal, viviendo hasta la edad de los diez años, lo que más tarde va a llamar “el paraíso”. Después fue llevado a estudiar al instituto de la ciudad de Sibiu, donde comienza a tener contacto con la vida gregaria de la ciudad, enfrentándose, de esa manera, a un cambio radical que acabó con la paz que había alcanzado en su pueblo natal que nunca olvidará. Cambio que lo marcará para siempre y que lo inicia en un tipo de “exilio interior” que durará toda la vida.

Finalizando sus estudios en la Universidad de Bucarest, con una disertación sobre la intuición bergsoniana, Emil Cioran se separa de la filosofía sistemática. Continúa sus estudios en Berlín, después regresa a

1 Cioran, E.M. *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets, 2001, p. 20.

Rumania, trabajando por un año como profesor de filosofía y, a partir de 1937, se va a París, donde se quedará hasta el final de su vida.

El inicio del siglo XX sería, desde un punto de vista filosófico, una provocación para el pensamiento filosófico: heredero de la Ilustración, el Idealismo y el Romanticismo; pasando por el edificante pensamiento cristiano de Søren Kierkegaard, el pensamiento social de Marx y la intempestividad de Nietzsche, la tarea de la filosofía, en adelante, no era nada fácil. Sin embargo, surgen nuevas corrientes del pensamiento: desde la fenomenología, al existencialismo; desde el neokantianismo al marxismo, etcétera. Ante este escenario -y heredero de una cultura peculiar como la cultura rumana y de una filosofía de la vivencia transmitida por su maestro Nae Ionescu (1890-1940), pero también testigo de cambios políticos radicales que marcarán de manera trágica toda Europa-, totalmente desilusionado, Cioran decide (igual que Dostoievski en un momento) abandonar los ideales, abandonar cualquier promesa, abandonar la filosofía misma, mientras ésta seguía sirviendo a un amo (la abstracción). Vive una transformación de sus convicciones.

Decide quedarse en París y de allí empezar una batalla consigo mismo: decide autoexiliarse. Probablemente sin este exilio, Cioran no hubiera tenido esta fuerza espiritual que lo ayudó a transfigurar el sufrimiento en escritura. Algunos ven a Cioran como parte de lo que se llama la “literatura del exilio”. Pero bien se podría decir que Cioran no se propuso escribir una literatura del exilio, simplemente fue un hombre que eligió vivir entre el exilio y la desesperada necesidad de un posible retorno a su lugar de origen. Sin embargo, la gran paradoja de su vida fue que, para sobrevivir en un nuevo mundo, estuvo obligado a romper con sus orígenes, despedirse de sus raíces. De allí en adelante empieza su verdadera tormenta. Afirmaba: “cambiar de idioma, para un escritor, es como escribir una carta de amor con el diccionario”².

Para sobrevivir, elige la terapia de la negación, existente ya en su estructura intelectual creativa desde los primeros escritos en rumano. En su primer libro, *En las cimas de la desesperación* (1934), se preguntaba ya: “¿sería para nosotros la existencia un exilio y la nada una patria?”, tema

2 Cioran, E.M. *Este maldito yo*. Barcelona: Tusquets, 2004, p. 53.

al que vuelve en *El inconveniente de haber nacido*: “Toda mi existencia he vivido con el sentimiento de haber sido alejado de mi verdadero lugar. Si la expresión ‘exilio metafísico’ no tuviera ningún sentido, mi existencia hubiera bastado para darle uno”³. Cioran está ya dibujando su autorretrato de extranjero. De hecho, en el libro *Historia y utopía* se define como procedente de otro lugar: “me considero en medio de los civilizados como un intruso, como un troglodita enamorado de la caducidad, sumido en plegarias subversivas, víctima de un pánico que no emana de una visión del mundo sino, de las crispaciones de la carne y de las tinieblas de la sangre”⁴.

Cuando uno es arrancado de sus raíces y llevado en medio de una nueva cultura, empieza con asombro a descubrirse a sí mismo, a entender sus límites y paradójicamente, a amar más estas raíces que quedaron en otro lugar. Se vive un tipo de agonía entre lo que uno es y debe devenir; entre el pasado y el presente; entre sentir que algo se pierde y otras cosas se ganan.

Y ante este tipo de agonía, el éxtasis de Cioran fue la escritura. ¿Escribir para qué? Escribir para sobrevivir; para matar los ídolos, para soportar la caída en el tiempo, para llorar, para sentirse como demiurgo, para jugar creando una utopía o por ser tentado a existir. Sobre esto escribe Cioran, ocultando a la vez su secreto: una nostalgia poética de sus orígenes. A través de todo esto, la escritura se vuelve terapéutica y lo ayudará a comprender su espíritu que se encontraba en la ‘cima de la desesperación’. Una escritura llena de convulsiones, de tensión, de la cual ha surgido una obra única: desde *De lágrimas y de santos*, escrito a los 21 años como primer libro de los cinco publicados en Rumania, pasando por *Lágrimas y santos*, llegando a Breviario de podredumbre en 1949, su primer libro en francés, lengua cuyo rigor siente como infernal e inhumano. Reescribe esta obra cuatro veces, porque sentía que no lograba alcanzar la perfección en este nuevo idioma. Inmediatamente, Gallimard publica esta obra. De allí siguieron: *Silogismos de la amargura*, *La tentación de existir*, *El aciago demiurgo*, *Del inconveniente de haber nacido*, *La caída en el tiempo*, *Historia y utopía*, *Este*

3 Cioran E. M. *El inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus, 1998, p. 50.

4 Cioran E. M., *Historia y utopía*, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 128.

maldito Yo, hasta llegar a *Desgarradura* en 1983.

*

Este número dedicado a Cioran, para celebrar los 110 años de su nacimiento, viene a recordar a un pensador único, que invita a vivir desde la lucidez. El volumen reúne artículos inéditos sobre la poética de su pensamiento; sobre el ateísmo y la mística, sobre el suicidio, la locura y la muerte; sobre la escritura, la lucidez y muchos otros temas que muestran la versatilidad de interpretaciones a las que invitan la escritura del filósofo rumano. También este volumen cuenta con la intervención de Su Excelencia Sr. Marius Gabriel Lazurca, Embajador de Rumanía en México y Centroamérica.

Agradecemos a la *Revista AYLLU-SIAF (Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica)* por ofrecer espacio al aniversario de Cioran, agradecemos también a todos los que se dedicaron a la parte estratégica de la misma, y en especial al Dr. Marco Antonio Jiménez García de la UNAM Acatlán, así como a todos los colaboradores que unieron su pasión para crear un volumen inédito e internacional.

Catalina Elena Dobre,
México, Octubre 2021.

El primer Cioran y las Rumanias en transición¹

Invitaré a los lectores de este texto a realizar un difícil ejercicio de imaginación. Intentar por consiguiente hacer el retrato mental de la Rumania de los últimos meses de 1989. A aquellos que no viajaron en aquel entonces a Rumania, que carecen de la experiencia, incluso libresca, de la dictadura comunista, a aquellos, por último, a quienes el ejercicio de la imaginación les parecerá una simple frivolidad, pues bien, a todos aquellos les pido, lo sé, lo imposible. Incluso a mí, a pesar de mi edad en aquel momento y de la claridad de mis recuerdos, me cuesta creer que todo lo que me provee mi memoria de Rumania desde entonces pueda haber sido cierto. El frío, la escasez, la oscuridad, la presión ideológica, el enclaustramiento, nos parecían no sólo el escenario efímero de nuestras vidas, sino su propia esencia permanente. Todo esto nos parecía tan estable que ni siquiera podíamos *imaginar* otra Rumania. La mayoría de nosotros carecíamos tanto de la experiencia histórica de Rumania de una era más feliz, como de la capacidad de proyectar a futuro *una Rumania posible*.

Es fácil comprender, por tanto, el sentimiento de libertad que nos embargó tras la Revolución de 1989, la impresión generalizada de que, finalmente, *otra Rumania* es ahora posible y que todos compartimos la responsabilidad de actualizarla. Por lo que iniciamos el esfuerzo colectivo de concebir a esta Rumania apenas imaginada. En primer lugar, imaginamos una Rumania europea, un país que, desde el prolongado exilio totalitario, podría por fin volver al continente de la historia, de los valores y de las libertades naturalmente suyas. Queríamos una "tierra como las de afuera"², construida así con titubeos, síncope y dificultades,

1 Texto inédito traducido del rumano por Nidia Galicia Bretón-Mora y revisado por el autor.

2 „O țară ca afară” en rumano, expresión breve y sugestiva como un eslogan, muy usada en Rumania, sobre todo por la joven generación, para expresar sus expectativas de modernización del país.

según el modelo de los estados europeos que quedaron libres después de la Segunda Guerra Mundial. Deseábamos una Rumania que se pareciera cada vez más a Francia, España, Italia. Y, sin embargo, no seguimos simplemente un modelo extranjero, dado que creíamos poder encontrar, incluso en nuestra propia historia, el arquetipo de una futura Rumania.

Esto explica la fascinación tenaz, a menudo ingenua, a veces completamente errónea, para la Rumania de entreguerras por el estado que surgió de las trágicas ruinas de la Primera Guerra Mundial, un país diverso, sofisticado y dinámico.³ Nos parecía encontrar en Rumania de entre las dos guerras un país de un destino posiblemente excepcional, roto por la ocupación soviética y la posterior dictadura comunista.

Para muchos de nosotros, la Rumania de entreguerras se identificaba sobre todo con las grandes figuras culturales de la época. Teníamos la impresión de que todo el potencial, no sólo cultural, de esa Rumania perdida y milagrosamente encontrada se hipostasiaba en las grandes personalidades afirmadas entonces y confirmadas, después de 1945, en el exilio, especialmente en Francia. En mi caso, el inicio de la década de los 90 estuvo marcado por el descubrimiento y recorrido febril de la obra de Emil Cioran, Mircea Eliade y Eugen Ionescu. Todos compartían algunos elementos fundamentales: debutaron y se establecieron en la Rumania de entreguerras, se exiliaron después de la Segunda Guerra Mundial y, finalmente, hicieron una extraordinaria carrera internacional. Estas figuras ejemplares también nos brindaron la oportunidad de asociarnos con la Rumania de entreguerras, pero también la oportunidad de sincronizarnos con la Europa en la que habían conocido el éxito internacional.

Por tanto, no es casualidad que la publicación de los libros de estos autores despertara un gran eco entre el público en los años 90 y alentara la idea de que, tras un síncope totalitario, una cultura rumana digna de ese nombre pueda recuperarse, reinventarse, reafirmarse.

Por supuesto, cada uno de entre los autores mencionados, aunque

3 Después de la Conferencia de Paz de París (1919-1920), la nueva Rumania, o “Gran Rumania”, se convierte en un estado de unos 300,000 km², casi el doble del territorio de antes de la guerra, con más de 16 millones de habitantes, de los cuales aproximadamente un tercio pertenecía a una etnia diferente a la de la mayoría rumana.

a menudo tratados juntos, tuvo un destino específico en la Rumania democrática después de 1989. Luego de su rescate general por parte del gran público, cada uno de ellos encontró, en modo natural, su propio nicho. Eliade, el único que no estaba más con vida en el momento del cambio de régimen, estimuló póstuma e indirectamente el renacimiento de la historia de las religiones y la antropología religiosa en Rumania⁴. También confirmó un modelo intelectual, el del erudito omnisciente, un arquetipo ligeramente anacrónico, pero con una afiliación aún prestigiosa en la cultura rumana⁵. Ionescu, miembro de la Academia Francesa, alentó el renacimiento del pensamiento crítico sobre una sociedad todavía profundamente viciada y una vez más motivó la creatividad, aunque reconocida, del arte teatral en Rumania⁶. La acción de Cioran sobre las letras y la vida intelectual rumanas fue, quizás, la más interesante.

Nacido en 1911 en Transilvania, aún austro-húngara, Cioran se formó y maduró al mismo tiempo que la nueva Rumania, surgida después de la Primera Guerra Mundial. Así, a la edad de 17 años y una década después del nacimiento de la Gran Rumania, inició los estudios de filosofía en Bucarest y debutó, aclamado por la crítica y el público, en 1934 con el volumen *En las cimas de la desesperación*, texto profético, incluso para su obra francesa. Una antología de ensayos filosóficos, este volumen pone en escena los temas obsesivos de reflexión de Cioran – la dialéctica de la vida y de la muerte, la asociación entre la lucidez y el sufrimiento, la tragedia de la existencia en la Historia, la imposibilidad de la fe y la perpetua inminencia de la locura – tratándolos con formidable intensidad

4 Partiendo de la obra de Mircea Eliade y para destacar los trabajos de otros eruditos rumanos en el campo, la Academia Rumana fundó en 2008 el Instituto de Historia de las Religiones (www.ihr-acad.ro), sucesor directo de la Asociación Rumana de Historia de las religiones, fundada en 1997.

5 El tipo de académico omnisciente tiene una historia antigua y prestigiosa en la cultura rumana, ilustrada por figuras como Nicolae Milescu Spătaru (siglo XVII), el príncipe Dimitrie Cantemir (siglo XVIII), Bogdan Petriceicu Hașdeu (siglo XIX), Nicolae Iorga (siglo XX). Este último, por ejemplo, es conocido como autor de 1,200 libros y de más de 25,000 artículos.

6 El teatro sobrevivió bien a la dictadura comunista y creó el contexto adecuado para la afirmación, a nivel nacional e internacional, de un número importante de directores: Liviu Ciulei, Andrei Șerban, Silviu Purcărete, Alexander Hausvater, Tompa Gábor, Radu Afrim, etc. En mi opinión, el éxito de la “nueva ola del cine rumano” también se explica por la excelencia del arte teatral rumano.

y evidente frivolidad estilística también. El volumen tiene igualmente la energía y la estridencia de aquellos años, en los que cualquier exceso podía esperar ser comprendido y eventualmente excusado en nombre de un mundo, o de una Rumania posible en el futuro inmediato: “¡Lástima que no pueda yo hacer agonizar al mundo entero para purgar de raíz a la vida! La llenaría de llamas tenaces, no para destruirla, sino para inocularle una savia y un calor diferentes. El fuego con el que yo incendiaría el mundo no produciría su ruina, sino una transfiguración cósmica esencial”⁷.

En las cimas de la desesperación es seguido en 1935 por *El libro de las quimeras*, un volumen difícil de distinguir del que le precede y del cual parece continuar el tono, la temática, las obsesiones. También estamos tratando en *El libro de las quimeras* con la misma voz de un autor que se confiesa, con igual lirismo e inalterada intensidad como en el volumen debut. Y los temas están sin cambios, no solo el tono, sino también la visión regresiva, *ad uterum*⁸, de un autor que prefiere lo irracional y lo extático a la lucidez racional, indisociable del sufrimiento: “La pesadumbre por no ser la vida pura, o sea, que la vida no sea cántico, entusiasmo y vibración, de no ser una aspiración pura hasta la ilusión y cálida hasta el consuelo, de no ser un estado de placidez, un éxtasis, una muerte de luz”⁹.

En mi opinión, lo que anuncian los dos volúmenes arriba evocados es la posible transición del lirismo y la exaltación a una visión política extrema, es decir, el desplazamiento desde la fascinación por el éxtasis en la vida interior hacía la promoción del frenesí público, como instrumento de superación de la mediocridad burguesa. Este trayecto hacia el borde del espectro político no se hace esperar, porque se ilustra plenamente a través de *La Transfiguración de Rumania*. Después de que luchara consigo mismo en los primeros libros, Cioran entra en la guerra por medio de este

7 E.M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, traducción de Rafael Panizo, Tusquets Editores, Barcelona, 1991, p.12.

8 “La individuación nos ha sacado del mundo de los orígenes, es decir, de la potencialidad, del eterno devenir, de un mundo en el que las raíces son árboles y no fuentes transitorias de árboles ilusorios, del ser...” E.M. Cioran, *El libro de las quimeras*, traducción de Joaquín Garrigós, Tusquets Editores, Barcelona, 2001, p. 241.

9 *Ibidem*, p.23.

volumen con su propio país, con su historia lamentablemente reciente¹⁰, con la “nulidad”¹¹ de su cultura, con la mediocridad de sus aspiraciones. Cioran plantea, de manera adecuada quizás, que, después del momento 1918 - la culminación de una historia política reciente, Rumania se encuentra en la etapa de un nuevo comienzo y que la futura secuencia histórica rumana debe abordarse «proféticamente»¹², con «fanatismo»: “Es una exaltación rayana en el fanatismo lo que Rumania necesita. Una Rumania fanática será una Rumania transfigurada. Fanatizarla es transfigurarla”¹³. Este vitalismo enérgico, esta viril movilización de la voluntad nacional en la escena de la Historia se reconciliaba difícilmente con la dinámica política, onerosa e imperfecta, de una democracia burguesa incipiente. Por tanto, no es difícil entender por qué, en *La transfiguración de Rumania*, Cioran aboga por dictadura como una solución de armonizar a Rumania con un destino histórico superior: “Podríamos buscar diversas soluciones para sacar a Rumania de su titubeo secular, pero volveríamos siempre al régimen dictatorial. Entiendo por tal un régimen que le dará una fiebre única y que tenderá a actualizar sus posibilidades finales. La democracia ha malgastado demasiada energía por no haberse fijado un fin nacional”¹⁴.

Como ya he dicho, la visión y el tono de *La Transfiguración de Rumania* se anticipan desde los primeros volúmenes, aún cuando en los primeros libros la escena del vitalismo cioraniano es psicológica, no histórica.

10 “Rumania (...) ha nacido a la vida histórica cuando los demás comenzaban a apagarse (...) Durante mil años, la historia se ha hecho encima de nosotros – mil años de infra-historia”, E.M. Cioran, *La Transfiguración de Rumania*, traducción de Julio Pollino Tamayo, p.37, <https://www.slideshare.net/JulioPollinoTamayo/transfiguracin-de-rumana-1936-emil-cioran-128955591>.

11 “La cultura rumana es adánica porque nada de lo que engendra tiene precedente (incluido en su sentido negativo). Cada uno de nosotros reedita el destino de Adán; cercano al que ha sido expulsado del paraíso, nosotros de un profundo sueño histórico.”, *Ibidem*, p.38.

12 “Rumania es un país sin profetas, es decir un país donde nadie ha vivido las realidades futuras como presencias efectivas, como actualidades vivas e inmediatas, un país donde la obsesión de una misión nacional no ha hecho vibrar a nadie. Deberíamos prometer solemnemente ser diferentes, arder en las llamas de un fanatismo ciego, de abrazarnos por otra visión, de tener como único pensamiento el de otra Rumania.”, *Ibidem*, p.46.

13 *Ibidem*, p. 43.

14 *Ibidem*, p.181.

En el *Libro de las Quimeras*, por ejemplo, nos topamos con la misma intensidad, ciega y exaltada, de confrontación con el límite, el obstáculo, la mediocridad: “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 últimas 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”¹⁵.

El último volumen «rumano» de Cioran está alineado con los anteriores tres, pero particularmente con los dos primeros. La meditación sobre la fe en *Lágrimas y santos* (1937) no sorprende ni estilística ni temáticamente, porque el estilo y los temas repasados hacen referencia sin falta a los ya encontrados en *En las cimas de la desesperación* y en el *Libro de las Quimeras*. Como en el caso de los primeros libros, este volumen también estaba destinado a escandalizar: en un país de tradición religiosa bizantina, con una teología más bien didáctica, *Lágrimas y Santos* trata la temática cristiana a través de referencias casi exclusivas a figuras romano-católicas y de una manera nada tradicional. Si bien Cioran pretendía que este libro fuera «el único verdaderamente religioso en los Balcanes»¹⁶, el último volumen publicado por Cioran en Rumania está unido a los tres precedentes por medio de la misma voluntad del autor de contrariar las expectativas, de épater le bourgeois, de escandalizar e imponer, por sacudida, un violento cambio de paradigma: «Quien lee con inspirada irreverencia las confesiones de las santas, no puede ocultar la impresión de que Jesús fue enviado al mundo menos para la redención y la salvación de la humanidad, sino para el consuelo de aquellos corazones de mujeres rotos de amor (...) Jesús fue el amante oficial de las santas»¹⁷.

Los libros «rumanos» de Cioran fueron vueltos a publicar en Rumania

15 E.M. Cioran, *El libro de las Quimeras*, op.cit., p.77.

16 Gabriel Liiceanu, *E.M. Cioran. Itinerarios de una vida*, traducción de Joaquín Garrigós, Ediciones del Subsuelo, Barcelona, 2014, p.35.

17 Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, Humanitas, București, 1991, p.30.

inmediatamente después de la Revolución de 1989, es decir en 1990, sea un año más tarde, derivando todos en un éxito extraordinario entre el público, a menudo con muy pocas críticas¹⁸. Los lectores se apresuraron en gran número a recuperar a este autor, aureolado tanto por el éxito alcanzado en el exilio como por el prestigio de haber sido prohibido durante décadas en la Rumania comunista. Y, sin embargo, las razones del eco superlativo, extinguido entre tanto, de este segundo debut en Rumania de Cioran son más profundas que las evocadas anteriormente. «La Moda Cioran» no sólo se explica como un efecto combinado del esnobismo y de la curiosidad finalmente satisfecha. Como sugería al principio de este ensayo, al igual que Rumania de entre las dos guerras mundiales, el país nacido después de la caída del comunismo fue en gran parte «virtual», una realidad incipiente, puro potencial en espera de actualización. Un país en la espera de un proyecto. La sensibilidad de muchos de nosotros estaba, por tanto, preparada para lo que Cioran tenía que ofrecer a través de los primeros volúmenes: su exaltación, francamente un poco infantil, su tono a menudo apodíctico, su gusto por la paradoja y el absurdo, una vitalidad a veces carente de matices o escrúpulos, una energía fuera de lo común que recorre cada página. Pues bien, todo esto encontraba en nosotros, más jóvenes o más viejos, un eco natural.

Y sin embargo, a través de sus primeros libros, Cioran sigue siendo prisionero de la Rumania de entreguerras o de la Rumania en transición, de los principios de los años 90. A través de los volúmenes antes mencionados, Cioran responde a una sensibilidad —yo la llamaría «posromántica»— que se ha convertido en la Rumania de hoy indistintamente en un hecho histórico como en un anacronismo ligeramente ridículo. A diferencia de mí y de mi generación de hace treinta años, ningún joven rumano siente hoy en día que las obsesiones de Cioran le atañen, que la intensidad profética de su tono sigue adecuada, que su temática predilecta —la muerte, la fe, la locura— continúe presentando relevancia. Tampoco la Rumania de hoy se parece —afortunadamente, agrego— al país imaginado por

18 Por ejemplo, en los años de los 90 no existió, desafortunadamente, un debate público real en Rumania en lo referente a la conexión de Cioran con el movimiento legionario, un partido de tipología fascista, o acerca de sus vergonzosos artículos sobre Hitler.

Cioran. A costa de haber atravesado por dos dictaduras, los rumanos están convencidos de que la democracia es el arreglo político y el pacto social que libera más eficazmente las virtualidades de la nación y que puede poner a Rumania en el cauce del mejor de sus destinos posibles.

Marius Gabriel Lazurca,
Rumanía, Noviembre 2021.

SECCIÓN MONOGRÁFICA

LA POETIQUE DU FRAGMENT DANS L'ŒUVRE DE CIORAN.

Monica Garoiu, University of Tennessee-Chattanooga, EE.UU.

Recibido: 2021-07-11

Aceptado: 2021-12-22

Résumé

Le fragment est le mode privilégié de l'écriture cioranienne. Hérité des moralistes — auteurs "écrivains sans système" qui détestent "la pensée unitive" et se moquent des liaisons (Corrado Rosso) —, le fragment finit par représenter, chez Cioran, une manière de vivre. Adversaire de toute théorie et pratique dogmatique, l'essayiste l'envisage comme le seul choix possible.

Cet article interrogera notamment la pratique de cette écriture témoignant de la tradition moraliste classique — l'aphorisme, l'essai, le portrait —, la dynamique fragmentaire et ses multiples fonctions dans l'œuvre cioranienne.

Notre lecture du fragment cioranien se situera dans le prolongement des textes théoriques de Maurice Blanchot, qui a posé la question de l'exigence fragmentaire dans toute sa complexité. C'est une approche plurielle qui se place à la croisée de la littérature et de la philosophie et qui explore, à part les théories du fragment, celles de la répétition, de la variation et du silence. C'est un mouvement sans cesse repris et défait en vue de monter et démonter les discours sur lesquels repose le texte complet.

Mots clés: Cioran, écriture fragmentaire, formes brèves, moralistes classiques, négativité, paradoxe.

Abstract

The fragment is the preferred mode of Cioran's writing. Inherited from the antisystemic approach of the moralists, the fragment represents for Cioran a way of life. Opposed to all dogmatic theory and practice, the essayist views it as his only possible choice.

This article will examine the practice of the fragmentary writing which attest to the classical moralist tradition –the aphorism, the essay, the portrait –, the fragmentary dynamic and its multiple functions in Cioran's work.

Our reading of Cioran's fragments draws on the theory of fragmentary writing of Maurice Blanchot, who questioned it in all its complexity. A plural approach at the crossroads of literature and philosophy, it explores, apart from the theories of the fragment, those of repetition, variation, and silence. It is a movement constantly repeated and undone in order to assemble and disassemble the discourses on which the complete text is based.

Keywords: Cioran, fragmentary writing, brief forms, classical moralists, negativity, paradox.

1.- La théorie du fragment

S'opposant au «discours droit» de la prose, le discours discontinu de l'écriture fragmentaire reflète l'image d'un monde et d'un moi brisés. Antisystématique et ambigu, le genre fragmentaire s'efforce sans cesse d'échapper au piège de la totalité. Son inscription dans le système des genres est aussi déroutante que multiple: il y participe comme classe qui comporte plusieurs espèces et aussi comme catégorie générique à part. C'est bien pourquoi, afin d'éclaircir cette ambiguïté générique du fragment, l'on tentera de donner une vue d'ensemble des propositions théoriques qui le concernent.

Dans son ouvrage *L'écriture fragmentaire: Définitions et enjeux*, Françoise Susini-Anastopoulos soutient que le fragment est secoué par multiples crises: la crise du genre –trait primordial de l'écriture fragmentaire–, la crise de la totalité –perçue comme impossibilité–, celle de l'œuvre –«par

caducité des notions d'achèvement et de complétude»¹ et, non en dernier lieu, celle du sujet.

Étymologiquement, le mot *fragment* signifie brisure, rupture, ou bien, spasme:

Le fragment est défini comme le morceau d'une chose brisée, en éclats, et par extension le terme désigne une œuvre incomplète morcelée. Il y a, comme l'origine étymologique le confirme, brisure, et l'on pourrait parler de bris de clôture de texte. La fragmentation est d'abord une violence subie, une désagrégation intolérable. On a souvent répété que les mots latins de *fragmen*, de *fragmentum* viennent de *frango*: briser, rompre, fracasser, mettre en pièce, en poudre, en miettes, anéantir. En grec, c'est le *Klasma*, l'*apoklasma*, l'*apospasma*, de tiré violemment. Le *spasmos* vient de là: convulsion, attaque nerveuse, qui disloque.²

Bien que sa signification change d'une époque à l'autre, dès le romantisme allemand, le fragment évoque l'alternative du système, voire le contraire du discours philosophique cohérent. La discontinuité est ainsi censée être le moyen par lequel se réalise la contestation d'un ordre esthétique préétabli, la destruction de la cohérence par la négation, le refus d'un centre ou d'un fil conducteur en faveur d'une liberté anarchique. Soulignons ainsi le rôle joué par la prestigieuse revue allemande *Athenaeum* des frères Schlegel (1798-1800) et dans la publication des *fragments*³ et dans le fondement d'une nouvelle esthétique qui aborde le fragment comme modalité réflexive spécifique tout en lui réservant un statut artistique: «Pareil à une petite œuvre d'art, un fragment doit être totalement détaché

1 Françoise Susini-Anastopoulos, *L'écriture fragmentaire: Définitions et enjeux*, Paris: PUF, 1997, p. 2.

2 Alain Montandon, *Les Formes brèves*, Paris: Hachette, 1992, p. 77.

3 Il s'agit des fragments anonymes qui seront attribués ultérieurement à Novalis et aux frères Schlegel, parmi d'autres.

du monde environnant, et clos sur lui-même comme un hérisson»⁴. En philosophie, le fragment est une réaction à l'échec de la philosophie systématique qui se manifeste, au dix-neuvième siècle, par la naissance des systèmes de pensée antiphilosophiques tels que l'anthropologie, la sociologie et la linguistique avec Comte, Marx et Freud, suivis par une forme de philosophie personnelle, aphoristique et lyrique représentée par Kierkegaard, Nietzsche et Wittgenstein. Pour Cioran, l'un des héritiers les plus remarquables de ces derniers, « [l]a méthode et le système sont la mort de l'esprit. Même Dieu pense par fragments: mais en fragments absolus»⁵.

Le fragment se définit également par opposition au Tout. Chez Blanchot, continuateur de Nietzsche, on voit à l'œuvre cette contradiction même: «Il me semble important qu'on se débarrasse du Tout, de l'Unité (...) il faut émettre l'univers, perdre le respect du Tout»⁶. En outre, la discontinuité entraîne le pluralisme. Force est de constater que l'attitude de Cioran à l'égard du fragment est quasi identique. Le choix de la discontinuité implique le morcellement de sa pensée tout en invitant à une lecture plurielle de ses fragments.

2.- Cioran et le fragment

Dès son premier ouvrage roumain, *Sur les cimes du désespoir* (1934)⁷ — œuvre d'une troublante authenticité qui renverse toutes les valeurs —, le jeune Cioran trahit sa filiation avec les penseurs du sentiment tragique de la vie qui remettent en question, d'une manière violente, les anciens termes de l'humanisme européen. L'antiphilosophie de Cioran devient ainsi une

4 *Athenaeum*, p. 205. Cité dans Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris: Seuil, 1978, p. 63.

5 Cioran, *Œuvres, Le Crépuscule des pensées*, Paris: Gallimard, 1995, p. 426.

6 Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard, 1986, p. 229.

7 En roumain, *Pe culmile disperării*. Dans la préface à l'édition française, Cioran déclare l'avoir conçu pour affronter ses nuits infernales d'insomnie. Ainsi, ce livre est-il devenu pour son auteur «une sorte de libération, d'explosion salutaire. S'[il] ne l'avai[t] pas écrit, [il] aurai[t] sûrement mis un terme à [s]es nuits» (*Œuvres*, p. 17).

affirmation indirecte de sa descendance de la philosophie nietzschéenne: lyrique, fragmentaire, et opposée au système.

Ce divorce avec la philosophie traditionnelle qui, d'ailleurs, parcourra tous ses textes ultérieurs, fait de l'auteur de *Sur les cimes du désespoir* l'adepte d'une philosophie-confession. Celle-ci implique l'exercice d'une prose lyrique exprimée exclusivement en fragments dont la brièveté reflète la durée des affects qui, après avoir atteint le paroxysme, s'épuisent vite:

Le souci du système et de l'unité n'a été ni ne sera jamais le lot de ceux qui écrivent aux moments d'inspiration, où la pensée est une expression organique obéissant aux caprices des nerfs. Une parfaite unité, la recherche d'un système cohérent indiquent une vie personnelle pauvre en ressources, une vie schématique et fade d'où sont absents la contradiction, la gratuité, le paradoxe.⁸

Cioran soutient que le style est «l'expression d'une possibilité d'équilibre. Par lui la vie a un sens»⁹. Néanmoins, il faut souligner que le style n'est pas tout pour Cioran et qu'au-delà de l'abstraction représentée par la forme, il y a toujours un élément organique, lié à la sensation, voire au vécu.

Chez le Cioran français, le choix de l'écriture fragmentaire dérive davantage du champ existentiel. L'essayiste écrit par fragments parce qu'il pense par fragments et il pense par fragments parce que, sous l'effet de multiples tensions, d'écartèlements géographiques et linguistiques, son monde est perçu comme discontinu. Ainsi, l'écriture cioranienne traduit la pensée discontinue à laquelle nous réduit le «temps brisé» de la modernité. Ses fragments posent l'ultime paradoxe de l'art qui réside dans le besoin d'articuler même l'extrême désarticulation.

Visant une écriture directe et efficace, Cioran met en scène la crise de la modernité. Manifestée au plan du langage par la tension entre l'énoncé et l'énonciation, celle-ci expose une dimension purement esthétique du

8 Cioran, *Œuvres, Sur les cimes du désespoir*, p. 45.

9 Cioran dans *La Transfiguration de la Roumanie*, cité par Pietro Ferrua dans «Exil et aliénation dans l'œuvre de Cioran», *Revista de istorie și teorie literară*, vol. XLI, nr. 1-2, 1993, p. 190.

langage qui ne doit pas nécessairement exprimer un sens, comme le précise Henri Michaux dans ses *Tranches de savoir*: «Même si c'est vrai, c'est faux».

3.- La morale et le fragment

Comme l'écriture fragmentaire place Cioran dans la lignée des moralistes, le fragment devient la forme idéale de son hésitation à exprimer des vérités, car l'affirmation et la contradiction peuvent s'ensuivre d'un moment à l'autre. Le fragment, comme toute l'œuvre cioranienne se construit donc sur une contradiction, un paradoxe, car il représente le tout et la partie à la fois:

Le fragment est partie, il est tout (...) Non seulement amorce du tout, il est lui-même un tout, plus systématique, totalitaire que la somme. Son mot est immédiatement concept, valeur (...) Dans le fragment en tant que genre, la partie s'érige sur-le-champ en tout, elle s'achève dans l'aphorisme. Le mot y est dieu car, dans la dialectique aphoristique de la partie et du tout, il se transcende lui-même et se convertit aussitôt en un universel: un homme est irrémédiablement l'homme (...) L'universalité du mot aphoristique est inéluctable, plus violente, plus subsistante et réelle que dans aucun autre genre. Idéal de l'effacement du mot, l'aphorisme est sa pétrification. La conséquence de l'«atrophie du verbe» est son efficacité divine, magique, oraculaire. Acheminement vers le silence, l'aphorisme est un jugement dernier.¹⁰

Ainsi le fragment permet-il le jeu avec la langue, dimension qui fait écho à l'esprit ludique de l'écriture cioranienne. En outre, son choix reflète non seulement la spontanéité de la pensée cioranienne, mais aussi un trait pertinent de la vraie philosophie. A Cioran de le dire: «Je crois que la philosophie n'est possible qu'en tant que fragment. Sous forme

10 Antoine Compagnon, «Eloge des sirènes», *Critique*, n° 396, mai 1980, pp. 369-70. Cité par Constantin Zaharia dans «La parole mélancolique».

d'explosion»¹¹. Quant à son penchant vers la contradiction, il ajoute:

(...) par tempérament, je change constamment d'humeur, je ne peux pas construire un système. Un système ne supporte pas la contradiction. Voilà mon attitude et j'en tire les conséquences. C'est pourquoi j'écris des fragments, pour pouvoir me contredire. La contradiction fait partie de ma nature.¹²

En outre, la forme éclatée lui permet d'énoncer une à une, toutes ses prétendues vérités du monde qui, équivalentes, invitent le lecteur à les décomposer à sa guise. N'oublions pas que pour Cioran, ainsi que pour les moralistes, le paradoxe et la contradiction représentent les moyens de persuasion les plus efficaces.

En guise d'exemple, dans le fragment «Philosophie et prostitution» du *Précis de décomposition*, œuvre liminale de la période française, le lecteur est confronté à deux axes oxymoriques: d'une part, l'axe abstrait, fermé et dogmatique de la philosophie; de l'autre, celui concret, corporel et ouvert de la prostitution. Cioran recourt à un renversement des valeurs par l'emploi positif de la prostitution qui, loin d'évoquer une attitude condamnable, «propose à l'esprit un modèle de comportement qui rivalise avec celui des sages»¹³. Une troisième voix, personnelle cette fois, s'érige pour présenter le choix idéal du penseur qui se place à côté de la prostitution, et non pas de la philosophie: «Tout ce que je sais je l'ai appris à l'école des filles»¹⁴. Bien que la voix du moraliste revienne à la fin pour expliquer ce choix et ériger ce type de penseur en modèle à suivre, il n'y a pas de doute que ce «je» appartient à l'auteur. On peut donc établir une triple identification entre la position de l'auteur ironique, celle du penseur idéal et celle du moraliste qui renversent les valeurs: ils «accept[ent] tout et refus[ent] tout»; à l'exemple des prostituées, ils se «spécialis[ent] dans le sourire fatigué», «les hommes n[étant] pour [eux] que des clients, et les

11 Cioran, *Entretiens*, Paris: Gallimard, 1995, p. 22.

12 *Ibid.*, p. 135.

13 Cioran, *Œuvres, Précis de décomposition*, p. 651.

14 *Ibid.*, pp. 651-52.

trottoirs du monde le marché où il[s] vend[ent] [leur] amertume, comme [leurs] compagnes, leur corps»¹⁵.

Si la contingence du langage et la relativité des idées sont des pièges auxquels se confronte l'écriture cioranienne dans ses débuts français, ceux-ci deviennent aussi la raison pour laquelle Cioran nous propose une prose brève et élégante, rattachée au genre de la formule, qui valorise la forme au détriment du contenu.

4.- L'aphorisme

L'aphorisme devient la forme fragmentaire privilégiée du Cioran français, car il lui permet de passer du sublime — «Plus encore que dans le poème, c'est dans l'aphorisme que le mot est dieu»¹⁶ — à la déception — «L'aphorisme? Du feu sans flamme. On comprend que personne ne veuille s'y réchauffer»¹⁷. L'aphorisme cioranien évoque une expérience dangereuse, «le risque même», car: «Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur *au milieu* des mots, cette peur de crouler avec *tous les mots*»¹⁸.

Si la pratique de l'aphorisme chez Cioran rappelle les moralistes classiques, l'on doit admettre, toutefois, que l'écrivain vainc le moraliste. Il y a dans la prose de Cioran des stratégies et des effets qui ne se retrouvent pas chez les moralistes. Bien que son «penser contre soi» se situe dans la lignée du «moi haïssable» pascalien, ou que son scepticisme renforce l'impression de similitude avec la littérature moraliste, l'œuvre cioranienne se situe sous l'horizon de la modernité surtout par la complicité de l'instance auctoriale avec les mots et le silence.

Néanmoins, Cioran n'a jamais nié l'influence exercée sur lui par les moralistes classiques: «Tragi-comédie du disciple: j'ai réduit ma pensée en poussière pour enchérir sur les moralistes qui ne m'avaient appris qu'à

15 *Ibid.*, p. 652.

16 Cioran, *Œuvres, Écartèlement*, p. 1495.

17 Cioran, *Œuvres, De l'inconvénient d'être né*, p. 1364.

18 Cioran, *Œuvres, Syllogismes de l'amertume*, p. 747.

l'émietter...»¹⁹. Avec ses aphorismes graves et concis, souvent paradoxaux, qui expriment et le pacte de leur auteur avec la pensée et l'écriture fragmentaires et son renoncement définitif au lyrisme, Cioran confronte ses lecteurs à une poétique du détachement: «La vie, — ce pompiérisme de la matière»²⁰, ou «Toutes les eaux sont couleur de noyade»²¹, ou bien, «Sans Dieu tout est néant; et Dieu? Néant suprême»²². Il ne fournit pas d'observations ou de commentaires pour le compte d'autrui, mais tente de dévaluer et de discréditer les valeurs et les représentations de la société.

L'écriture cioranienne présente un système de valeurs interchangeable tout en cherchant à adopter tous les points de vue afin de montrer l'insignifiance, voire l'absurde, de toute affirmation. Utilisant la même technique de relativisation par laquelle le haut retrouve le bas, le savant rejoint le vulgaire, et le noble rencontre le trivial, Cioran écrit, par exemple, sur le thème de la mort que «les interjections d'une vieille illettrée nous éclairent davantage que le jargon philosophique»²³. Le détachement s'installe ainsi à la suite d'un processus d'accumulation de «vérités» incompatibles par lesquelles l'écrivain ne propose rien mais dénoue tout engagement.

5.- Procédés techniques

Afin de persuader ses lecteurs de ses vérités et de renforcer certains aspects de l'énoncé fragmentaire, Cioran met en œuvre tout un bagage de procédés techniques, voire graphiques, stylistiques et syntactiques. Les chocs graphiques sont les premiers à percer le lecteur, par exemple la majuscule, l'italique et les diverses marques de ponctuation.

La majuscule est un geste graphique omniprésent dans les aphorismes cioraniens. Si l'aphorisme est capable d'universaliser ou d'impersonnaliser,

19 *Ibid.*, p. 753.

20 *Ibid.*, p. 783.

21 *Ibid.*, p. 767.

22 *Ibid.*, p. 777.

23 *Ibid.*, p. 779.

la majuscule peut recatégoriser les valeurs, réduisant les notions en simples vocables, voire en essences langagières: «Gouffre», «Intolérable», «Evolution», «Subtilité», «Réel», «Ennui», «Extase», parmi beaucoup d'autres.

Si la majuscule n'affecte que les noms et les adjectifs substantivisés, l'italique peut mettre en évidence tout mot auquel l'auteur accorde une importance stratégique, «revitalis[ant ainsi] le langage et sauv[ant] les mots d'une lecture monocorde»²⁴: «L'orgue seul nous fait comprendre comment l'éternité peut *évoluer*»²⁵. Selon Philippe Moret, l'italique représente un «[p]rocédé de spectacularisation, (...) une marque de maîtrise de l'énonciateur sur son énoncé, qui ne se contente pas de le dire — de l'écrire, mais insiste en outre sur la façon dont il le dit»²⁶. Dans l'exemple précédent, la pointe se trouve à la fin de la phrase. Soutenue par l'italique, elle figure une mise au comble.

Quant aux marques de ponctuation, elles peuplent tous les ouvrages cioraniens. Les points de suspension, le tiret, les deux points, la virgule, marquent non seulement l'émotion ou la surprise dans le discours, mais opèrent des dislocations syntaxiques à l'intérieur des fragments. Elles soulignent ainsi le rapport étroit entre la manière de penser en fragments de Cioran et son écriture.

Un autre procédé de persuasion récurrent dans les aphorismes cioraniens est la coda. Il s'agit d'une proposition seconde ajoutée à la proposition principale ayant la fonction de mettre en évidence, de conférer une pleine signification à la première: «Le sceptique voudrait bien souffrir, comme le reste des hommes, pour les chimères qui font vivre. Il n'y parvient pas: c'est un martyr du *bon sens*»²⁷.

La paraphrase appositive, explication à valeur le plus souvent dépréciative, se cristallise également en fin d'énoncé. Elle peut être explicitée

24 Ingrid Astier, «L'écriture fragmentaire chez Cioran, traversée solitaire d'un élégiaque», dans *Alkémie*, n°2, 2008, p. 72.

25 Cioran, *Œuvres, Syllogismes de l'amertume*, p. 786.

26 Philippe Moret, *Tradition et modernité de l'aphorisme: Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal*, Genève: Droz, 1997, p. 242.

27 Cioran, *Œuvres, Syllogismes de l'amertume*, p. 757.

ou non par un connecteur argumentatif: «J'assiste, terrifié, à la diminution de ma haine des hommes, au relâchement du dernier lien qui m'unissait à eux»²⁸. Cet aphorisme met en relief ce que Philippe Moret qualifie de «mise en comble paradoxal», c'est-à-dire un travail de «sape des valeurs»²⁹ par un renversement axiologique: la haine étant perçue comme sentiment négatif, sa diminution devrait apparaître comme positive; toutefois, par l'emploi de l'adjectif «terrifié» comme apposition du sujet «je», elle devient le comble du négatif.

Le travail de cynique de Cioran est ainsi mis en œuvre par ses aphorismes qui renversent l'orientation axiologique et pervertissent les termes qui devraient présenter une valeur positive: la sagesse est vue comme chute, car on peut y sombrer, la réussite est une forme de déchéance, la haine est un sentiment positif.

Si au niveau syntaxique Cioran vise à maîtriser la langue à l'exemple des classiques, au niveau du vocabulaire il y installe un vrai mécanisme de torture lexicale qui vise surtout la métaphore. Dans le *Précis de décomposition*, il exprime clairement, bien que sous forme d'énonciation générique, sa théorie de la métaphore:

Il faudrait à l'esprit un dictionnaire infini; mais ses moyens sont limités à quelques vocables trivialisés par l'usage. C'est ainsi que le *nouveau*, exigeant des combinaisons étranges, oblige les mots à des fonctions inattendues: *l'originalité se réduit à la torture de l'adjectif et à une impropriété suggestive de la métaphore*. Mettez les mots à leur place: c'est le cimetière quotidien de la Parole. Ce qui est *consacré* dans une langue en constitue la mort: un mot *prévu* est un mot défunt; seul son emploi artificiel lui insuffle une vigueur nouvelle, en attendant que le commun l'adopte, l'use et le souille. L'esprit est *précieux* — ou il n'est pas, tandis que la nature se prélassse dans la simplicité de ses moyens toujours les mêmes.³⁰

28 *Ibid.*, p. 808.

29 Phillippe Moret, *op. cit.*, p. 244.

30 Cioran, *Œuvres, Précis de décomposition*, p. 663.

Il s'agit donc de lutter contre l'«[a]trophie du verbe»³¹, c'est-à-dire contre l'usure de la langue en la faisant revivre par l'usage de la métaphore. Pour ce faire, Cioran subvertit des métaphores lexicalisées ou des expressions de la langue commune: «Le secret de mon adaptation à la vie? —J'ai changé de désespoir comme de chemise»³².

Chez Cioran, la métaphore est le plus souvent *in praesentia*, les deux termes, le comparant et le comparé, étant explicités. Néanmoins, la métaphore *in absentia* n'est pas rare non plus. Par l'absence du sujet métaphorique qui reste en suspens, ce type de métaphore est même plus choquant: « Un troglodyte qui aurait parcouru toutes les nuances de la satiété»³³

Les effets de la métaphore cioranienne sont variés. Celle-ci peut créer une tension qui va jusqu'à l'oxymore — «La sainteté (...) cette barbarie de la charité, cette pitié *sans scrupules*» —³⁴. ou bien, de l'humour qui ressort de la confrontation du haut et du bas, de l'ordre moral et du trivial, du concret: « Une nation s'éteint quand elle ne réagit plus aux fanfares: la Décadence est la mort de la *trompette*»³⁵.

Comme Cioran lui-même se déclare bouffon, l'humour et le jeu éclatent partout dans ses aphorismes. Il s'agit de plaisanteries ou de boutades, autant de flèches qui visent le lecteur afin de le choquer et lui donner à réfléchir: «Depuis deux mille ans, Jésus se venge sur nous de n'être pas mort sur un canapé»³⁶. L'humour de Cioran est le comble de son cynisme, un trait hérité des moralistes classiques : «Vitalité de l'Amour: on ne saurait médire sans injustice d'un sentiment qui a survécu au romantisme et au bidet. »³⁷; ou bien: « Après les métaphores, la pharmacie. — C'est ainsi que s'effritent les grands sentiments. Commencer en poète et finir en gynécologue! De toutes les conditions, la moins enviable est celle

31 Cioran, *Œuvres, Syllogismes de l'amertume*, p. 745.

32 *Ibid.*, p. 807.

33 Cioran, *Œuvres, De l'inconvénient d'être né*, p. 1376.

34 Cioran, *Œuvres, Syllogismes de l'amertume*, p. 787.

35 *Ibid.*, p. 801.

36 *Ibid.*, p. 789.

37 *Ibid.*, p. 793.

d'amant»³⁸.

L'argot, un autre procédé très efficace chez Cioran, acquiert le rôle de destituer le discours aphoristique dérivé du genre noble de la tradition classique. Le comique est provoqué par l'incongruité du terme argotique dans la proposition: «Dans un monde sans mélancolie, les rossignols se mettraient à roter»³⁹.

Toutefois, l'humour cioranien ne s'arrête pas au niveau lexical. Il s'accompagne d'un fréquent humour de situation résultant de la confrontation de deux niveaux opposés —le haut et le bas—, de deux positions incompatibles —l'une liée à l'abstrait, à la hauteur métaphysique, et l'autre, à la trivialité du quotidien. Chez Cioran, c'est toujours le bas, le trivial qui vainc: «Ce matin, après avoir entendu un astronome parler de *milliards de soleils*, j'ai renoncé à faire ma toilette: à quoi bon de se laver encore?»⁴⁰.

Bien que la vision de Cioran soit profondément pessimiste, son jeu verbal finit souvent par l'invalider. Néanmoins, ceci est plus évident dans les anecdotes et les notes autobiographiques que dans les aphorismes cioraniens. Nous consentons à l'affirmation de Philippe Moret qui soutient que le pessimisme cioranien tient plutôt à la forme:

[il] est au moins affaire de forme que de contenu, qu'il est un motif thématique, une forme-sens que l'humour est à même de moduler dans le sens de (...) la positivation. En cela, l'humour aussi est (...) procédé privilégié d'un écrivain maître de sa prose, et qui joue avec le contenu éidictique de celle-ci jusqu'à l'invalider.⁴¹

Au bilan, il faut dire que l'art aphoristique cioranien se situe, au niveau formel, dans la lignée de celui des moralistes classiques. Néanmoins, tous les procédés lexicaux, stylistiques et narratifs que Cioran utilise concourent à pervertir, voire à renverser ce genre afin de le mettre à l'épreuve tout en lui

38 *Ibid.*, p. 794.

39 Cioran, *Œuvres, Syllogismes de l'amertume*, p. 765.

40 Cioran, *Œuvres, Aveux et anathèmes*, p. 1647.

41 Phillipe Moret, *op. cit.*, p. 254.

imprimant une tente d'authenticité.

6.- Conclusion

Les formes d'écriture fragmentaire que Cioran adopte se montrent les plus aptes à saisir et à exprimer son monde brisé. Elles s'offrent ainsi comme pendant d'un tempérament contradictoire tout en se révélant les seules capables d'accepter la contradiction:

Le fragment, seul genre compatible avec mes humeurs, est l'orgueil d'un instant transfiguré, avec toutes les contradictions qui en découlent. Un ouvrage de longue haleine, soumis aux exigences d'une construction, faussé par l'obsession de la continuité, est trop cohérent pour être vrai.⁴²

Cioran se veut le penseur qui, par ses écartèlements négatifs et son repli sur soi, finit par se séparer du monde et des autres. Bien qu'il se déclare ennemi de tout Système et de toute idéologie, en choisissant d'ancrer toutes ces « vérités » dans des situations, il ne cesse pas de nous rappeler que l'existence précède l'essence. Cette éthique vise à construire un moi supérieur et détaché de la communauté, un rapport au monde qui se manifeste par le refus de toute idéologie du devenir en faveur d'une acceptation du présent, par le rejet de toute idée abstraite qui ne soit pas éprouvé par le sujet. Ainsi, l'authenticité se substitue à la vérité. Il s'agit donc, chez Cioran, d'une « morale dans l'écriture » qui n'est point une attitude de révolte visant à changer la vie, mais qui reflète la fonction d'une écriture fidèle à la vie:

La morale dans l'écriture, ce n'est alors rien d'autre qu'une fidélité de la forme à la force de l'existence, et par conséquent une manière d'authenticité qui s'affirme dans l'excès: la jubilation de la rébellion, le décollement de ce qui est, et si l'on veut le goût

42 Cioran, *Œuvres, Glossaire*, p. 1751.

du pas au-delà —une éthique, par conséquent, puisqu'il s'agit profondément d'affirmer la recherche d'un accommodement jamais trouvé avec la vie dont nous verrons qu'on ne saurait le confondre (...) avec l'apaisement d'une sagesse définitivement conquise.⁴³

Et cette écriture fidèle à une existence fêlée, «reflet d'une conception fissurée de l'homme»⁴⁴, représente le format le plus adéquat pour énoncer le pacte de l'écrivain avec le silence, voire la solitude.

7.- Bibliographie

Astier, Ingrid, «L'écriture fragmentaire chez Cioran, traversée solitaire d'un élégiaque», in *Alkémie*, n°2, 2008, pp. 69-80.

Blanchot, Maurice, *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard, 1986.

Cioran, E. M., *Œuvres*, Paris: Gallimard (Coll. Quarto), 1995.

Cioran, E. M., *Entretiens*, Paris: Gallimard, 1995.

Compagnon, Antoine, «Eloge des sirènes», in *Critique*, n° 396, mai 1980, pp. 457-73.

Ferrua, Pietro, «Exil et aliénation dans l'œuvre de Cioran», in *Revista de istorie și teorie literară*, vol. XLI, nr. 1-2, 1993, pp. 187-94.

43 Michel Jarrety, *La morale dans l'écriture: Camus, Char, Cioran*, Paris: PUF, 1999, pp. 113-14.

44 Ingrid Astier, *op.cit.*, p. 69.

Jarrety, Michel. *La morale dans l'écriture: Camus, Char, Cioran*. Paris: PUF, 1999.

Lacoue-Labarthe, Philippe, Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris: Seuil, 1978.

Montandon, Alain, *Les Formes brèves*, Paris: Hachette, 1992.

Moret, Phillipe, *Tradition et modernité de l'aphorisme: Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal*, Genève: Droz, 1997.

Susini-Anastopoulos, Françoise, *L'écriture fragmentaire: Définitions et enjeux*, Paris: PUF, 1997.

EL JOVEN CIORAN Y LA CRÍTICA AL MODELO CULTURAL FRANCÉS.

Ciprian Valcan, Universidad Aurel Vlaicu de Arad, Rumania.

Traductor del rumano al español del artículo: Miguel Ángel Mendoza, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

Recibido: 2021-04-26

Aceptado: 2021-11-15

Resumen

La cultura cuya necesidad es proclamada con violencia por Cioran debe contradecir todos los trazos basales del modelo racionalista de inspiración francesa, debe representar una apología del dinamismo irracional de la vida: debe desarrollar en nosotros todo lo que conforma específico y bárbaro, en españoles, alemanes y rusos; liquidar el sentimiento francés de la existencia con esa claridad que nada ilumina, pobre en luces, sin tener por lo menos la seducción de la luz crepuscular. Dice Cioran: Me embarga una alegría cercana con la locura cuando pienso que en el futuro podría nacer una cultura de los elementos españoles, alemanes y rusos. Una cultura cuya fluidez no se cristalizaría en formas, sino que se mantendría en una efervescencia, en un dinamismo extraordinario. Una cultura de éxtasis, de locura y de visiones. Todo lo que es gótico, barroco, bárbaro y sublime, se realizaría en la más espléndida cultura y al mismo tiempo sería la negación de la “cultura” en el sentido actual.

Palabras clave: Francia, Alemania, Rumanía, Cioran, joven, nihilismo, decadencia.

Abstract

Culture, which is strongly proclaimed by Cioran, must reject all the basic traits of the French-inspired rationalist model, and must represent an apology for the irrational drive of life: "it must develop, in us, all that is specific and barbarous, in Spaniards, Germans, and Russians; to delete the French feeling of existence that clearly lights nothing, almost without light, without at least the seduction of twilight. I am moved by a close joy with madness when I think that a culture with Spanish, German, and Russian characteristics could be born in the future, a culture whose fluency would not turn into shapes, but would remain in excitement, in an extraordinary dynamism. A culture of ecstasy, madness and visions. Everything that is gothic, baroque, barbarian, and devine, would be realized in the most splendid culture and it would be, at the same time, the denial of "culture" in its current meaning.

Keywords: France, Germany, Romania, Cioran, culture, young man, n, decline,

En lugar de la exigencia de la claridad, el joven Cioran cree que debe ser promovido un conocimiento cuestionado por el signo de la obscuridad, de las distinciones fluidas y carente de forma, una aproximación empática de las cosas gobernadas por una potente carga afectiva. El pensamiento frío, con pretensiones de objetividad y el pensamiento de los maestros del racionalismo europeo, ya no pueden corresponder con las tensiones del alma que marcan decisivamente las visiones de las nuevas generaciones; inclinada sobre el entendimiento del dinamismo caótico y bárbaro de la existencia, ansiosa de comprender en una perspectiva modelada por su vitalismo la escala completa de las intensidades de las vivencias. El desenlace con su completo cortejo de turbulencias y abismos no puede ser sondeado empleando el instrumental de la filosofía clásica, ni los modelos de pensamiento forjados bajo la influencia del método cartesiano; por la necesidad de cierta coherencia de la imagen común sobre el mundo. Bajo la influencia de Nietzsche, Cioran parece fascinado por la idea del porvenir perpetuo de todas las cosas, de la constatación de que nada es fijo para siempre y que nuestro mundo es una isla de estabilidad artificial construida sobre un fundamento caótico y descontrolado. Él cree que los hombres han decidido desde el comienzo sacrificar la verdad para asegurar su supervivencia,

renunciando a ver en el abismo del devenir y moviéndose un paso tras otro en el mundo, de tal manera que este dé la impresión de la permanencia y una sólida instalación en un mundo pleno de sentido. Para ello, han generado una producción casi infinita de ficciones, convertida paulatinamente en la más segura orientación para la vida del individuo, empezando por los conceptos de causalidad, sustancia, finalidad, yo, libertad, finalizando con la idea de moral o la idea de Dios. Detrás de esta verdadera maquinaria está el intelecto con su terrible fuerza para ilusionar, el intelecto perfectamente domesticado por los grandes maestros de la dogmática cartesiana.

La cultura cuya necesidad es proclamada con violencia por Cioran debe contradecir todos los trazos basales del modelo racionalista de inspiración francesa, debe representar una apología del dinamismo irracional de la vida:

Debe desarrollar en nosotros todo lo que conforma específico y bárbaro, en españoles, alemanes y rusos; liquidar el sentimiento francés de la existencia con esa claridad que nada ilumina, pobre en luces, sin tener por lo menos la seducción de la luz crepuscular. Me embarga una alegría cercana con la locura cuando pienso que en el futuro podría nacer una cultura de los elementos españoles, alemanes y rusos, una cultura cuya fluidez no se cristalizaría en formas, sino que se mantendría en una efervescencia, en un dinamismo extraordinario. Una cultura de éxtasis, de locura y de visiones. Todo lo que es gótico, barroco, bárbaro y sublime, se realizaría en la más espléndida cultura y al mismo tiempo sería la negación de la «cultura» en el sentido actual. Todo lo que es, en esta cultura, desarmonía, antinomias, contradicciones «*Formlosigkeit*», crecería en un ascenso de valores para dar nacimiento a una apoteosis de locura, de la vida forzada a vivir a una alta temperatura¹.

Semejante cultura parece expresar plenamente los ideales de los jóvenes en cuyo nombre pretende hablar Cioran; de los jóvenes dominados por una terrible angustia existencial; de los jóvenes que llevados por el vértigo frente al demonio del mundo que ella misma lo recibe y afirma con voluptuosidad

1 Cioran, "Împotriva oamenilor inteligenți", *Discobolul*, no. 9, mai 1933, pp. 1-2, en *Revelațiile durerii*, Cluj, Echinox, 1990, p. 108.

y exaltación; de los jóvenes atraídos por la extraña incorporación de la nada en la estructura profunda de la vida; de los jóvenes sin certidumbre presente y atemorizados por la cara desconocida del futuro. A estos, Cioran los encuentra solo en Alemania, a diferencia de Francia, dominada por una atmósfera de terrible mediocridad y de inaceptable inadecuación al nuevo pulso de los tiempos. Si los jóvenes alemanes llegaron a esta experiencia abismal a causa de las inmensas dificultades que tuvieron que enfrentar y que los condujo hacia inusuales formas de manifestación, encontradas en el umbral entre la alucinación y la desesperación, los jóvenes franceses se mostraron incapaces de encontrar respuestas a la medida de las provocaciones de la época:

Comparada con la juventud alemana, la francesa carece completamente de intranquilidad, de efervescencia y desesperación. Odio la atmósfera de Francia, a causa de su satisfacción, de su equilibrio y de su esclerosis, que la desactualiza hasta la obsolescencia. ¿Qué puede entender un francés, qué puede asimilar él de las convulsiones de una juventud inmoral de desesperación, y no de esteticismo (como es el caso del inmoralismo francés), pervertida de sufrimiento, y no de aburrimiento?².

Detrás de estos diferentes modos de relación con el mundo hay dos tonalidades afectivas diferentes. Si los alemanes tienen, según Cioran, una más grande comprensión por lo trágico y lo sublime, estados que presuponen una determinada afinidad con lo monumental, los franceses, totalmente dominados por una sensibilidad refinada, estimulada por un severo culto de la perfección, se muestran incapaces de apropiarse de los grandes problemas en los que medita siempre el alma alemana, la infinitud y la muerte, precisamente porque no puede superar su visión mediada culturalmente sobre la vida. Semejante *forma mentis* parecería caracterizar siempre a los franceses, preocupados solo por el brillante duelo de los espíritus, del triunfo de la lucidez escéptica e impersonal, carente de modo misterioso de cualquier huella de ingenuidad y de cualquier forma de

2 Cioran, "Ferdinand Bruckner", *Gândirea*, no. 10, decembre 1932, p. 384, en *Revelațiile durerii*, op. cit., p. 83.

candor:

El siglo XVIII francés no dijo ninguna banalidad. Además Francia siempre consideró a la tontería como un vicio, la ausencia de espíritu como una inmoralidad. Un país donde no se puede creer en nada, y que no es ¡nihilista! (...) ¿Quién comprenderá la paradoja de este pueblo que, abusando de la lucidez, no abandonó nunca el amor? ¿Del desierto de la amargura y de la lógica, cuáles caminos habría encontrado hacia el erotismo? E, ¿ingenuo porque ella fue lanzada hacia la ausencia de ingenuidad? ¿Alguna vez existió en Francia un niño?³.

Esta imagen de Francia con la que se guerrea animado siempre con entusiasmo polémico el joven Cioran, concentra sobre ella todos los resentimientos de aquellos que sienten necesidad de una verdadera revolución anti intelectualmente; de una verdadera cruzada en contra de las medidas y de la inteligencia conducida a nombre de las fuerzas explosivas de la vida, que deben ser finalmente desatadas. Asume dentro de una extraña amalgama de una cantidad de cualidades que son consideradas sin reserva, las características de una civilización decadente; de una civilización que ha perdido cualquier recurso de vitalidad, sobreviviendo de manera cuasi inercial sus momentos de gloria y transformándose en un simple oficio para homologar el hastío:

Las épocas de gloria de las naciones son aquellas que forjan los aventureros, los vagabundos, los desarraigados nostálgicos, aquellos donde el odio, la venganza y el honor abren los corazones a otros horizontes y quieren en las conquistas el bien supremo de la existencia. (...) La desmesura de Napoleón choca con el sentido ponderado. Bajo su reino, Francia sufre <sin razón>. Pero un país *es* únicamente mediante la aventura. Antes, en la época cuando los franceses gustaban de morir por pasión o por gloria, una paradoja parisina pesaba mucho más en la balanza que un ultimátum . El

3 Cioran, *Le crépuscule des pensées* in *Oeuvres*, Gallimard, 1995, p. 455.

deseo de grandeza y de inutilidad es la excusa suprema de un pueblo.
El buen sentido es su muerte⁴.

Pero incluso esta visión sobre la decadencia esbozada por Cioran, permite observar una fisura en la imagen a menudo caricaturesca que los adversarios de Francia consideran eternamente válida para definir su mentalidad, porque ella propone el perfil de una época en la que los franceses, llenos de vitalidad y de deseo de aventura, desafiaban cualquier cálculo de los medios y de los fines para dedicarse a su excesiva necesidad de gloria, contradiciendo de esta manera cualquier presunta esterilidad racionalista, cualquier hegemonía del espíritu cartesiano. Cualquier triunfo del escepticismo o del aburrimiento. Escribiendo sobre los franceses, Cioran apela a veces a dos paradigmas explicativos diferentes. Cuando se ubica en la perspectiva de la morfología spengleriana, debe admitir su esquema fundamental, basado en la idea de la decadencia fatal inscrita en la esencia de cualquier cultura, de manera tal que es obligado a concebir también acerca de los franceses, que no pueden ser la excepción de la regla, un itinerario involutivo que los conduzca a un estado tan criticable del presente; admitiendo sin embargo que los defectos que sufren no le son específicos, sino que son atributos de todos los pueblos que viven en un período de decadencia. Cuando apela a los instrumentos de una aproximación psicológica de los pueblos, fundamentada en gran parte sobre la colección de lugares comunes y de inducciones aproximativas, que se encentraban en auge en el período de su juventud, él postula de modo implícito la identidad de los diferentes caracteres del alma nacional francesa a lo largo de la historia, considerando de esta manera que la atracción por el racionalismo es una característica constitutiva del espíritu francés, es una marca esencial de su visión sobre el mundo, es una forma privilegiada en la que se manifiesta lo que él llama el “sentimiento francés de la existencia”, su adversario irreductible, sobre cuya liquidación habla en múltiples artículos publicados en 1933. Si en un primer tipo de interpretación, ocupa su lugar en los fragmentos cioranianos apenas hacia el final del período rumano y gana paulatinamente preponderancia, la segunda variante es específica, en especial en la obra de juventud de Cioran,

4 Cioran, *Bréviaire des vaincus* in *Oeuvres*, op. cit., pp. 536-537.

en la obra de un Cioran frenético, en la obra de un Cioran subyugado por las fórmulas vitalistas que dominan la atmósfera intelectual de la época. Cioran empieza por oponerse con vehemencia a Francia, inicia por odiar el espíritu francés y lo considera responsable de todas las desgracias de Europa, porque, poco a poco, es atraído más conscientemente de la morfología spengleriana de las culturas que la asimila casi de manera natural, sin reflexión, en la juventud; se siente preso él mismo del espectáculo decadente de este modelo, de este modelo escéptico y aterrador de lucido. Además, esta modificación de perspectiva parece haber influido en los cambios que tuvieron lugar en la vida de Cioran. En la juventud, pese a su pose saturnina, pese al placer de provocar, de generar reacciones violentas de rechazos, él es un entusiasta, un amante de los cambios, esperando la reforma de Rumania en el sentido en el que la querían todos los integrantes de su generación, para contribuir a su imposición como poder cultural europeo. En esos momentos, Cioran se siente responsable de la suerte del país al que pertenece y su rebelión visceral en contra del estado de cosas que contradicen amargamente todas sus esperanzas, expresadas en el retrato delirante esbozado en *Schimbarea la fațã a României*, en ese catálogo de vicios hiperbólicos de los rumanos que establece con una verdadera voluptuosidad masoquista. Si bien más tarde se va a librar de reconocerlo, es un amante de hechos y gestos, está totalmente de acuerdo con la mentalidad patológica-activista de Mircea Eliade en el artículo “Anno Domini”, publicado a comienzos del año 1928. Eliade les pedía a todos los jóvenes, trabajar y crear de tal manera, como si estuvieran frente al último año de su vida, como si todo lo que habrían de producir fuera a ser asumido en la imagen definitiva de su posteridad:

!1928! Es el año nuestro, es la tierra que espera la semilla del alma nuestra, esta es la sagrada matriz en que la que fructificarán las esperanzas, los deseos, los ímpetus de nuestras fortalezas. Desearía que cada joven se diga: el año que viene me fue dado por Dios para cumplir mis propósitos! Desearía que cada uno pensara cada mañana: una vez con este año, quizás voy a descansar también yo, para siempre. ¿Qué dejo detrás mío? (...). No entienden que todos debemos descender en nuestras galerías subterráneas, que debemos trabajar como nuestros padres lo hicieron. Transfigurarnos, convertirnos en *hombres* y hacer de este nuestro país en una tierra *de los hombres*, una tierra en la que lo sagrado no sea considerado locura, sino el

derecho a no ser escupido como un tonto (...). Un solo objetivo: su conciencia y sentido en la purificación del miasma. Una sola arma: fuerte e ininterrumpido trabajo de dieciséis relojes por día. A finales del otoño, cerca de la muerte, seremos *otros* y *otro* será el país...⁵.

En semejante perspectiva, todo aquello realizado hasta entonces en la cultura rumana parecía superficial, sin fundamento, carente de un profundo sentido de seriedad, de un núcleo trágico que permita la producción de una revolución en la mentalidad del lugar y que determine un choque renovador. Para semejante propósito, era necesario, en la visión de estos jóvenes intelectuales, de la instauración de la hegemonía de otra forma de relación con el mundo, de una extraña mezcla entre trabajo sostenido y constancia, de una parte; y de la efervescencia del delirio, de la embriaguez del éxtasis, de una vivencia que se halla siempre en el límite de lo patológico, de otra parte. No obstante, semejante e inesperada combinación de virtudes y excesos, no podría ser sustentada desde el punto de vista de una sociedad situada en la esfera de influencia de una cultura eminentemente cartesiana como la francesa, siempre atenta a la consistencia racional de los proyectos y acostumbrada sin demora a enmendar la ingenuidad, la ilusión y el ridículo. La violenta reacción de los jóvenes intelectuales rumanos a la relación con el modelo francés está motivada de esta manera, tanto por su deseo de cambio, de imponer una modificación radical de las realidades rumanas, como por la necesidad de poner punto final a una situación que les disgustaba y que los humillaba,⁶ haciéndolos sentir como europeos de segundo grado. Constreñidos siempre a la minoría y a la simple creación epigonal, así como a la necesidad de contrarrestar desde los comienzos posibles las formidables

5 Mircea Eliade, "Anno Domini", *Cuvîntul*, an IV, nr. 973, luni, 2 ianuarie 1928, p. 3, en *Profetism românesc*, I, București, Roza Vânturilor, 1990, *op. cit.*, pp. 126-127.

6 En una carta del 27 de diciembre de 1933 dirigida a Petru Comarnescu, Cioran, quien se hallaba becado en Alemania, anota: "Deberían ser detenidos todos los rumanos y golpeados hasta sangrar, solo de esta manera un pueblo superficial podría hacer historia. Es terrible ser rumano, no ganas confianza efectiva de ninguna mujer, y los hombres serios sonríen, cuando te ven despierto, te creen estafador. ¿Pero en qué me he equivocado que debo lavar la vergüenza de un pueblo que no tiene historia?" (Apud Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 190).

objecciones que se les dirigían desde el prisma de un paradigma racional y criticista, que ellos lo identificaban con mayor o menor consciencia con la posición no heroica y acomodada de la madurez. De esta manera, como indica también el texto de Cioran arriba citado, Francia se convierte en el equivalente mental del burgués, del equilibrio, del sentido común, de la mediocridad, del agotamiento vital, de la madurez carente de ilusiones; mientras que Alemania es la personificación del impulso, del temperamento tumultuoso y trágico, de la lucha y de la tensión, de la necesidad de cambio, de la superación del racionalismo, de la juventud tumultuosa y plena de ideales. “Francia” y “Alemania” se transforman en simples operadores simbólicos, imágenes desprendidas de cualquier realidad concreta, que llegan a condensar, de una parte, el sentimiento de rechazo, de desprecio, de compasión irónica; y, de otra, adhesión total, identificación completa, nobleza y creatividad, creencia en ideales y en el auto sacrificio. Cioran habría de reconocer de manera indirecta el error cometido mediante esta manipulación de símbolos, confesando su desencanto provocado por el contacto con los alemanes concretos, que seguro, no podían corresponder con la imagen ideal con la que operaban los jóvenes de su generación:

Los franceses tienen todos los defectos menos uno: ellos no son sumisos. Ellos lo demostraron suficiente durante la Ocupación; yo no vi a nadie, que en las calles u otros sitios, se haya agachado frente al ocupante o que hubiese asumido un aire servil (...). Es aquí donde los franceses son netamente superiores a los alemanes, los cuales, cuando son vencidos, devienen sumisos. Incluso aparte de la derrota, ellos están siempre dispuestos a ponerse boca abajo frente a un superior jerárquico: su obediencia está en la base de la cobardía civil y de no consentimiento del orden (...) !Y pensar que hubo un tiempo en el que había concebido una verdadera idolatría por esta nación! Mi entusiasmo terminó hace mucho tiempo. Y no dejo de reprocharme, y de acusarme por mi ceguera y estupidez. Lo que ha debido fascinarme en los alemanes, es el hecho de no tener nada en común con ellos⁷.

7 Cioran, *Cahiers*, Paris, Gallimard, 1997, p. 338.

Bibliografia

Cioran, E. "Împotriva oamenilor inteligenți", *Discobolul*, no. 9, mai 1933, pp. 1-2, en *Revelațiile durerii*, Cluj, Echinox, 1990, p. 108.

Cioran, E. "Ferdinand Bruckner", *Gândirea*, no. 10, decembre 1932, p. 384, in *Revelațiile durerii*, Cluj, Echinox, 1990, p. 83.

Cioran, E. *Le crépuscule des pensées* in *Oeuvres*, Gallimard, 1995, p. 455.

Cioran, E. *Bréviaire des vaincus* in *Oeuvres*, op. cit., pp. 536-537.

Mircea Eliade, "Anno Domini", *Cuvîntul*, an IV, nr. 973, luni, 2 ianuarie 1928, p. 3, en *Profetism românesc*, I, Bucuresti, Roza Vânturilor, 1990, op. cit., pp. 126-127.

Cioran, E. *Cahiers*, Paris, Gallimard, 1997.

Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996.

LA SEDUCCIÓN DEL FRACASO.
CIORAN Y LA EXÉGESIS DE LA RUINA.

Alfredo Abad, Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

Recibido: 2021-08-06

Aceptado: 2021-11-18

Resumen

En la obra de Cioran hay un interés por el fracaso y lo que representa como modo de interpretación antropológico. De ahí que las particularidades del fracaso constituyen una exégesis del hombre mismo, a partir de la cual es posible identificar las experiencias del vacío y del ennui como aspectos fundamentales del pensamiento cioraniano. El desequilibrio humano representa, no obstante, una referencia equívoca pues el pesimismo de Cioran puede ser visto como una fuerza vital, un aspecto representativo de su obra paradójica.

Palabras clave: Fracaso, antropología, vacío, ennui.

Abstract

In Cioran's work there is an interest in failure and what it represents as an anthropological mode of interpretation. Hence, the particularities of failure constitute an exegesis of man himself, from which it is possible to identify the experiences of emptiness and ennui as fundamental aspects of Cioranian thought. The human imbalance represents, however, an equivocal reference since Cioran's pessimism can be seen as a vital force, a representative aspect of his paradoxical work.

Key words: Failure, anthropology, emptiness, ennui.

El hombre no sabe adonde dirigirse,
teniendo sin embargo la obligación de llegar.
Gómez Dávila

Lejos de la asimilación coherente y aséptica que suele buscar un lector en una obra, la de Cioran no permite un acercamiento semejante. La constitución paradójica de su recorrido vital y escritural así lo confirma. Se pueden acarrear insumos para la comprensión de un pensador, materiales de carga académica, citas, normas, precisiones, notas al pie... En este caso, el propósito lograría su cometido de una manera más precisa y auténtica, si al margen de esas exigencias el lector buscara sus propias experiencias y detallara sin excusas sus regodeos con el fracaso. El ser humano está íntimamente ligado a él, a su presencia; está, sin equivocidad alguna, asociado a la facultad de constituir perennemente su caída.

La atracción por el fracaso, en todas sus vertientes, se hace manifiesta en la obra cioraniana de manera obsesiva. Sin la recurrencia a la exaltación de esta condición humana por excelencia, sería vano el intento de acceder a las fuentes de donde emanan los frecuentes anhelos de poner en evidencia una imagen que para el rumano es absolutamente imprescindible: la humanidad es ruptura, grieta, desgarradura. Los énfasis de una antropología completamente anclada a una experiencia del fracaso establecen la exégesis desde donde parten las rutas interpretativas de Cioran en torno a muchos otros aspectos.

En gran medida, el pensamiento cioraniano se consolida a partir de un recorrido y experiencia convocados por la corroboración de sus límites. Su atracción por ese reconocimiento de la finitud y la cercanía que el hombre tiene con el fracaso, se desarrollan ampliamente. Es por ello que desde su obra se accede a una hermenéutica de la ruina humana. Probablemente desde este carácter se especifica la antropología referida, muy precisa además, destacándose allí la radical presencia de la fractura que permea la condición humana. Esta tipología del fracaso en Cioran comprende varios flancos. Las experiencias fallidas, las desilusiones de diferentes tipos enmarcadas en la constante presencia de la ruina definida por la voluntad y el deseo, las representaciones de las múltiples definiciones de la caída ante las cuales cualquier hombre ha sucumbido. Por eso su descripción y particular asimilación del fracaso se enuncia generalmente desde la misma percepción negativa que abraza los descensos en los que el

hombre concentra su adhesión a una voluntad que explicita su necesidad y su recurrente derrumbamiento en los desenlaces malogrados. Sin embargo, esas experiencias teóricas están ligadas a una personal, a una relación íntima que envuelve toda la figura vital del pensador. Cioran no es entonces un teórico del fracaso, sino un pensador que forja en sus textos esa experiencia vívida del mismo como acceso a una comprensión de las ruinas que caracterizan la condición humana. Su exégesis propia es la de cualquiera. Desde su individualidad se diagraman los rasgos que pueden explicitar las carencias que nos definen en cualquier momento.

1.- Estilo y marginalidad

La escritura, y en su caso el estilo aforístico de Cioran, da cuenta fehaciente de un recorrido signado por el fracaso. Marginarse de una obra sistemática es también el reflejo de un espíritu que ha abandonado una consigna totalizante, la pretensión de una asimilación total. Forma y contenido logran equilibrarse en este pensador para quien el estilo alude en este caso una comprensión fragmentaria, y también diseminada, de la realidad. Por ende, un fracaso, si así llamamos a la imposibilidad de acceder a una expresión que dé cuenta de un conocimiento absoluto o al menos coherente. En cambio, la fractura intrínseca que se dibuja en los fragmentos expone el propio resquebrajamiento que su escepticismo ofrece. La conexión entre esa fragmentación que el aforismo expone y el sentido del fracaso es así puesta en evidencia. A propósito, comenta Sontag: “Chez Cioran, le style aphoristique est moins un principe ontologique qu’un principe épistémologique: il manifeste que la destinée de toute idée profonde est d’être rapidement mise «en échec» par une autre, dont l’existence était implicitement contenue dans la première”¹ (Sontag, 1985, 57) Esa puesta en jaque implica el reconocimiento de la vacuidad o fragilidad de lo que se está considerando. Fracaso pues que se establece en la medida de deponer la centralidad de una idea que necesariamente

1 “En Cioran el estilo aforístico es menos un principio ontológico que epistemológico: manifiesta que el destino de toda idea profunda es ser rápidamente puesta en jaque por otra, cuya existencia estaba implícitamente contenida en la primera”

habrá de reemplazarse por otra. Este recorrido, el cual se logra definir con más detalle en los libros aforísticos y principalmente en sus Cahiers, converge en un proceso de rendición desde el cual la idea, el sentido de cada fragmento se diluye en su inmediatez. Se cumple de esta manera una expresión del fracaso que establece la inmersión en el devenir y su fuga. El tiempo revela entonces, así como la expresión aforística del mismo, el carácter de una caída, de un fracaso, estar en el tiempo es fracasar. Ajeno al Ser, en Cioran el hombre revela su condición en la cual la temporalidad es un signo de su marginalidad. El tiempo se revela en la escritura aforística, como precisión transitoria y por ende, fragmentaria. El aforismo y el carácter ajeno de toda sistematicidad es manifestación de lo que signa la realidad difusa y dispersa que constituye un marco completamente ligado al fracaso. Esta particular recepción de la condición fracasada que envuelve al hombre no alude, sin embargo, a una tonalidad negativa, por el contrario:

(...) chez Cioran, l'échec n'est pas synonyme de désespoir ou de résignation. Au contraire, l'essayiste trouve une paradoxale volupté dans la désillusion et l'inaccomplissement (...) la déception, habituellement connotée de façon péjorative, présente un indéniable agrément car elle permet de se détacher de fictions et représentations qui nous rattachent encore au monde². (David, 2006, 96)

La decepción cobra así su rasgo positivo. Y máxime cuando se trata de abordar el carácter general que envuelve la condición humana, desde la cual Cioran enuncia ampliamente los rasgos negativos y reveladores que la envuelven. Desengaños que en todo caso, alivian paradójicamente la lasitud de su existencia. Gran parte de la filosofía cioraniana está definida por el sentido de marginalidad que rodea su propia experiencia, así como la del hombre en general. Esta marginalidad tanto metafísica

2 "En Cioran el fracaso no es sinónimo de desesperación o resignación. Al contrario, el ensayista encuentra una paradójica voluptuosidad en la desilusión y el incumplimiento (...) la decepción habitualmente connotada de manera peyorativa, presenta una innegable aprobación pues ella permite desatarse de las ficciones y representaciones que nos vinculan aun al mundo".

como de cualquier índole esboza una tonalidad bastante arraigada en su pensamiento. Se es marginal, se es un fragmento incapaz de alcanzar la totalidad. Esa visión particular y reiterada en su obra constata el rasgo fundamental por medio del cual el fracaso se convierte en una idea reguladora. Y mucho más, en la medida de poder consolidar los aspectos derivados de allí como perspectivas que no necesariamente han de estimarse negativamente. “(...) c’est l’échec qui est le véritable moyen d’intensifier la vie, de l’expérimenter jusqu’au bout, de dépasser les mensonges et les fausses consolations”³. (David, 2006, 137) El fracaso, manifiesto paradójico, pues es al fin y al cabo revelador, necesario, humano.

2.- El fracaso. Una clave de la antropología cioraniana

La caracterización que enuncia los rasgos del fracaso, como representación persistente en el hombre, puede establecerse en varios ensayos que indican la presencia de una tara primaria de la cual el hombre es incapaz de extraerse. «(...) au cœur même de l’Éden le promoteur de notre race devait ressentir un malaise, faute de quoi on ne saurait expliquer la facilité avec laquelle il céda à la tentation»⁴ (Cioran, 2007, p. 1072) De una tara esencial, derivan los accesos continuos que el hombre ejecuta hacia la consolidación de su desequilibrio. Esta postura representa una consideración antropológica indiscutiblemente esencialista, pues en este vicio se consolida para el humano una ejecutoria perenne que el hombre es incapaz de marginar. De acuerdo a su descripción, en el hombre es identificable una condición por la que el sentido del pecado original es completamente apropiado en tanto retrato de la imposibilidad humana para extraerse de tal vicio innato. A partir de esta consideración, lo que se deriva es la continua inserción del hombre dentro de las fuentes del fracaso.

¡Cuánto nos seduce el fracaso, la pertenencia a una condición de la que

3 “(...) es el fracaso el verdadero medio de intensificar la vida, de experimentarla hasta el fin, de superar las mentiras y las falsas consolaciones”.

4 En el corazón mismo del Edén el promotor de nuestra raza debía sentir una enfermedad, sin la cual no se podría explicar la facilidad con la que cedió a la tentación.

no nos es posible extraernos tras la imposibilidad de lograr un equilibrio que nos está vedado! La grieta que restringe las posibilidades del hombre se encuentra presente en todas sus manifestaciones. Por eso la concepción del autor involucra una vulnerabilidad intrínseca en cuyas expresiones se difuminan los propósitos del hombre, inscrito siempre en las antípodas de la quietud y el equilibrio. Derivable de allí, la historia no es más que el resultado de la expulsión del paraíso, particularidad de un ser que despliega su exégesis en el movimiento y en la incapacidad para retornar a la quietud original.

Además de lo planteado a partir del relato de la caída y la expulsión del paraíso, Cioran también extrae las raíces de esta percepción ontológica y antropológica en el gnosticismo, sobre todo a la hora de equilibrar el mal y el movimiento. A partir de esta percepción, se concibe la creación como el producto de un dios malvado en el que se identifica la incapacidad para la quietud. Sólo es posible la creación en la medida de darse una imposibilidad para la realidad suma, la cual estaría representada en un dios absolutamente trascendente que nada ha tenido que ver con el acto creador. Un demiurgo, esto es, un artesano, es el hacedor inicuo en el que está representada la idea de una incapacidad para abandonarse a la quietud, así como el contacto con la materia, concebida como fuente de impureza y malignidad, de acuerdo a los preceptos gnósticos. «Il est difficile, il est impossible de croire que le dieu bon, le «Père», ait trempé dans le scandale de la création. Tout fait penser qu'il n'y prit aucune part, qu'elle relève d'un dieu sans scrupules, d'un dieu taré. La bonté ne crée pas»⁵ (Cioran, 2007, p. 1169). Enfocado en la asimilación de la necesidad que se inscribe en el movimiento y en la acción, Cioran describe esta particularidad como una evidencia de la relación dada entre el mal, la imperfección y el movimiento. Un dios absolutamente bueno y perfecto no tendría por qué molestarse en un acto que deriva en los desenlaces del vértigo y la corrupción. Por supuesto, una vez más, Cioran recurre a creencias y alegorías religiosas para proporcionar un esclarecimiento de lo que signa la complexión rota del hombre.

5 "Es difícil, es imposible creer que el buen Dios, el padre, se haya involucrado en el escándalo de la creación. Todo hace pensar que no hizo parte, que es producto de un dios sin escrúpulos, de un dios tarado. La bondad no crea".

La descripción que Cioran realiza del resquebrajamiento que delimita los atributos humanos también se logra poner en evidencia a partir del interés que el autor mostró en torno al budismo. En su ensayo *L'indélivré*, indica las insuficiencias que rodean la fascinación que el hombre les presta a las ideas, las creencias, los sentidos. Apariencias que intentan constituirse como “ser”, en todo caso, inalcanzable. El recurso planteado ante la posibilidad de reconocer la inesencialidad de las apariencias, manifestado en el vacío, no sería sino un planteamiento que, en cualquier caso, es imposible de alcanzar. La fascinación que el vacío revela en el recorrido cioraniano está anclada principalmente a la implicación escéptica que se ambienta en el arribo hipotético a la idea que permite deshacerse de toda idea. «Le vide nous permet de ruiner l'idée d'être ; mais il n'est pas entraîné lui-même dans cette ruine ; il survit à une attaque qui serait autodestructrice pour toute autre idée. Il est vrai qu'il n'est pas une idée mais ce qui nous aide à nous défaire de toute idée»⁶ (Cioran, *Ibid.* p. 1219) El vacío sería así un éxtasis escéptico, una revelación inconfundible desde la cual se priva a toda idea de su realidad, de su validez. Sin embargo, el vacío revela dificultades que impiden una liberación completa. Demasiado inmerso en el deseo y en sus vorágines, el hombre huye de la posibilidad de alcanzar la redención. Una vez más, el fracaso se gesta a partir de la renovación del deseo, de la dificultad de deshacerse del yo, de la fundamentación de esencias. Todo ello, aleja el alcance de una idea que, si bien en primera instancia, se presenta como un agente demoledor de la fascinación que el hombre erige ante cualquiera de sus creencias e ideales, eventualmente el vacío no será más que la complacencia teórica de un hallazgo que habrá de perderse eventualmente. Como referente puede otorgar una liberación mediatizada, una condición desde la cual sea posible identificar nuestras obsesiones y fantasmagorías. Pero concederle al hombre la posibilidad de alcanzar la lucidez plena que otorgaría el vacío sería objetar la impronta desde la que su pertenencia al fracaso se desdibujaría.

A pesar de la constitución escéptica que el vacío revela, y desde la cual se invalida la fundamentación de cualquier noción o idea, es claro que

6 “El vacío nos permite arruinar la idea del ser; pero él mismo no es arrastrado por esa ruina; sobrevive a un ataque que sería autodestructivo para cualquier otra idea. Es verdad que él no es una idea, sino lo que nos ayuda a deshacernos de toda idea”.

la expectativa misma de llegar a tal condición puede considerarse una fascinación igualmente, la mayor de todas. El propio Cioran no se permite aceptar una posibilidad tal, tan solo, admite la experiencia oportuna que el acceso intermitente al vacío puede operar en nosotros.

Le vide est le néant démuní de ses qualifications négatives, le néant transfiguré. S'il nous arrive d'y goûter, nos rapports avec le monde s'en trouvent modifiés, quelque chose en nous change, bien que nous gardions nos anciens défauts. Mais nous ne sommes plus d'ici de la même manière qu'avant.⁷ (Cioran, Ibid. 1224)

Sin embargo, es claro que para Cioran esta particularidad del vacío no es absoluta, por eso: « Par malheur, nous ne pouvons exterminer nos désirs ; nous pouvons seulement les affaiblir, les compromettre. Nous sommes acculés au moi, au venin du «je».⁸ (Cioran, Ibid. 1226) El vacío se explicita teóricamente como un enfoque escéptico que anula la validez de cualquier idea propósito o sentido. Pero aún así, su alcance es limitado por la fuerza del deseo y la voluntad. En cualquier caso, ésta será mayor, y sus efectos, constantes alicientes del afán humano por alcanzar la continuidad de su ruina. El vacío aparece en la obra cioraniana como un referente “positivo”, su explicitación converge en todo caso en una inmersión en la que desde cierto arrobamiento se presenta la posibilidad, aunque sea tan solo una proyección, de una redención. Más constante, sin embargo, se presenta la analogía negativa del vacío: el ennui. En este se reproduce negativamente el éxtasis escéptico configurado en aquél. El ennui, es la insustancialidad de todo, la apreciación lúcida y desengañada de cualquier determinación dada en la temporalidad. Es el manifiesto por el cual Cioran con mayor énfasis, establece la identificación de la irrealdad que nos circunda, en todo caso por supuesto, desde una experiencia enteramente negativa muy

7 “El vacío es la nada desprovista de sus calificaciones negativas, la nada transfigurada. Si lo probamos, nuestras relaciones con el mundo se modifican, algo en nosotros cambia, aunque guardemos nuestros antiguos defectos. Pero no somos más de aquí de la misma manera que antes”.

8 “Por desgracia, no podemos exterminar nuestros deseos; sólo podemos debilitarlos, comprometerlos. Estamos arrinconados en el yo, en el veneno del «yo»”

alejada de la plenitud transfigurada que el vacío logra revelar. Ambos claro, son respuestas al fracaso. El vacío es una respuesta que intenta deshacerse de los apegos y tribulaciones ocasionados por el recurrente camino elegido por el hombre cuando busca fundar su realidad, su sentido. Desde la otra orilla, el ennui es análogamente una respuesta al fracaso, mas su desenlace es un fracaso aún más rotundo: el encuentro con una desfascinación negativa desde la cual las apreciaciones humanas no asimilan sino la pérdida absoluta de sentido, una insignificancia universal.

Vacío y ennui son ambos, desde perspectivas y particularidades distintas, respuestas al fracaso, a la incongruencia constante que representa la constitución fragmentada y viciada del hombre. No son otra cosa, pues representan la incapacidad que el hombre revela al enfrentarse a una “realidad” que se desvanece, y como tales, especifican el reconocimiento del fracaso que descubre la impropiedad de cualquier significación y sentido. Reveladoras son las apreciaciones que el mismo autor consigna en una entrevista, cuando aborda las características que se presentan en ambas experiencias. En ella⁹, Cioran cataloga las similitudes externas que hay entre ambos, asumiendo en todo caso que el vacío, lejos de tener la orientación negativa del ennui, permite alcanzar un desapego liberador, un triunfo que para occidente sería un fracaso. El vacío es entonces una experiencia en donde se tipifica, sin rasgos de negatividad, la insustancialidad de todo. Es un nihilismo desprovisto de las propiedades deshonrosas que suele tener dentro del contexto occidental. A pesar de las aclaraciones y particularidades de uno y otro, es claro que en los dos se hace manifiesta una imposibilidad de asimilar con suficiencia la constitución, siempre insustancial, de la realidad. Ambos entonces, son una respuesta a la precariedad con la que el hombre hace recepción de ella, recepción definida y concretada en la conciencia. En ésta, se halla la génesis de los desaciertos humanos. Casi podría estimarse su presencia como una de las fuentes principales de la reducción al fracaso en que nos desenvolvemos. Tal como se aprecia en *El árbol de vida*, la aparición de la conciencia marca el contacto con la caída y la expulsión del paraíso. De manera análoga, en *La edad de oro*, las particularidades de la concepción

9 Cfr. Cioran, Entrevista con Léo Gillet en *Conversaciones*, Tusquets, Barcelona, 1997.

fracasada del hombre se describen con bastante precisión. Al referirse al papel desempeñado por Prometeo, expone:

En les éveillant à l'esprit, en les séparant de ces « sources » dont ils jouissaient auparavant sans chercher à en sonder les profondeurs ou le sens, il ne leur dispensa pas le bonheur, mais la malédiction et les tourments du titanisme. La conscience, ils s'en passaient bien ; il vint la leur infliger, les y acculer, et elle suscita en eux un drame qui se prolonge en chacun de nous et qui ne s'achèvera qu'avec l'espèce¹⁰. (Cioran, 2007 : 1049)

Es bastante recurrente el atractivo que los mitos conforman dentro de las apreciaciones cioranianas. Los mitos le brindan la posibilidad de esclarecer al hombre y la presencia fracasada de su naturaleza. Tal impronta se logra especificar cuando se revisan las exégesis que el autor realiza, fundándose en la necesidad de acudir a las imágenes descritas. El fracaso, sin embargo, posee también una constitución más definida y detallada, enfocada en las particularidades concretas y vitales que el rumano logra revelar desde sí mismo o a partir de experiencias ajenas. En uno u otro caso, la concepción de la ruina es altamente estimable y repetitiva.

3.- Las fuentes inmediatas del fracaso

Las configuraciones evidentes del fracaso se establecen a través de los límites que al hombre le impone su fatalidad. La conciencia de estos límites es la que Cioran desarrolla en algunas valoraciones diseminadas en los Cahiers, las cuales ponen en evidencia ciertos registros de lecturas, impresiones y confesiones acerca del contacto distintivo con el fracaso.

« Se réaliser, c'est savoir se borner. L'échec est la conséquence d'une trop

10 “Despertándolos al espíritu, separándolos de esas «fuentes» de las que gozaban antes sin buscar sondear las profundidades o el sentido, él no les otorgó la felicidad, sino la maldición y los tormentos del titanismo. La conciencia, ellos estaban bien, él vino a infligírselas, a acosarlos con ella, y suscitó en ellos un drama que se prolonga en cada uno de nosotros y que no terminará más que con la especie”.

grande disponibilité »¹¹ (Cioran, 1997 :134) La claridad que se despliega, a la luz de esta anotación cioraniana, proporciona una muy importante fuente de interpretación en la que fracaso y límite están relacionados. Para nada lejano se encuentra en este caso todo el ámbito trágico que envuelve el teatro griego en donde la conciencia de la hybris se halla completamente ligada al reconocimiento de los límites. El quebrantamiento de los mismos abre la posibilidad de caer en la desmesura que causa la caída, esto es, el fracaso. En ese sentido, Cioran pone en duda los “alcances” del hombre, ubicándose de nuevo en una perspectiva antropológica desde la que el equilibrio y la posibilidad de una constitución perfectamente sana le están vedados. Por ello, no debe asimilarse el fragmento citado como una reflexión que intente apaciguar la atracción por el fracaso. Todo lo contrario, esa disponibilidad a la cual se alude, caracteriza la fuerza que envuelve la constante atracción hacia la ruina, sugestivo desenvolvimiento que, en todo caso, invoca la atención cioraniana por el desequilibrio y las carencias humanas. Precisamente estos rasgos se ven plasmados en otro apunte: «Vouloir justifier un échec, c’est l’amoindrir et le compromettre»¹² (Cioran, Ibid. 188). El fracaso envuelve la presencia calamitosa del hombre, de tal manera que justificarlo o tipificarlo como derivable de una razón suficientemente válida que lo sustente, no sería sino un intento de disminuir esa misma particularidad infausta en la que el hombre se desenvuelve. El fracaso emerge desde las impotencias del hombre, desde su naturaleza menguada. Resolver la aparición del mismo a partir de una justificación implicaría descartar esa constitución trágica que envuelve la catástrofe desde la que Cioran designa el camino por donde transita la humanidad. Pero no se trata simplemente de una postura negativa y pesimista. El enfoque se puede asimilar a partir de la apelación a un saber trágico que está ligado a la percepción del fracaso, como cuando llega a afirmar: «Bénis soient mes échecs! Je leur dois tout ce que je sais»¹³(Cioran, Ibid. 424). Esta particularidad del pensamiento cioraniano no está muy

11 “Realizarse, es saber limitarse. El fracaso es la consecuencia de una disponibilidad muy grande”

12 “Querer justificar un fracaso, es empequeñecerlo y comprometerlo”

13 “¡Bienvenidos sean mis fracasos! Les debo todo lo que sé”.

alejada de la invocación trágica mediante la cual se identifica la relación entre saber y sufrimiento. Y es que, en efecto, dentro del saber trágico, la exégesis del recorrido humano está condicionada por los límites que lo divino le impone y las vicisitudes que enfrenta, ante las cuales se establecen las exigencias de reconocimiento y factibilidad del desastre. De hecho, no podría hablarse con propiedad de un saber trágico si no estuviese orientado por el desenvolvimiento humano que está siempre signado por el fracaso. Retornando a Cioran, se trata de un saber del desengaño, un saber escéptico que en la desilusión posiciona el acceso a una orientación lúcida. La sabiduría trágica derivable del reconocimiento del fracaso como impronta permanente de la naturaleza humana. El siguiente fragmento formula lo expuesto:

Il ne s'agit nullement ici de la fascination de l'échec pour lui-même mais de cette chose capitale que dans l'échec se révèle l'essence, la vérité d'un être. C'est là qu'il est réellement lui-même, et non dans l'illusion et l'arrogance de la réussite. C'est pourquoi un héros n'est vraiment héros que dans l'effondrement qui est sa punition glorieuse. Cela revient à dire que la vérité est dans la souffrance ou plutôt que la souffrance est vérité.¹⁴ (Cioran, Ibid. 664)

Es bastante claro que, para el autor, el fracaso no sólo hace parte de la naturaleza del hombre, sino que revela el aspecto más llamativo del mismo. En ese sentido es comprensible el atractivo que siente ante las manifestaciones que el fracaso abre en las experiencias desequilibradas, en las rupturas y desavenencias que ante sí mismo, el hombre descubre en su acontecer. El fracaso se convierte de esta manera, en una evidencia innegable ante la que Cioran en efecto siente una fascinación recurrente. Y es que revelar(se) esta particularidad, invierte quizá el saber que se supondría como debido, como equilibrado; pues incorporar en la propia

14 “No se trata aquí de la fascinación del fracaso por él mismo sino de ese algo capital, que en el fracaso se revela la esencia, la *verdad* de un ser. Es ahí donde es realmente él mismo, y no en la ilusión y la arrogancia del éxito. Es la razón por la cual un héroe no es verdaderamente héroe sino en el derrumbe que es su glorioso castigo. Eso significa que la verdad está en el sufrimiento o mejor que el sufrimiento *es* la verdad”

autopercepción la realidad irrevocable de estar signados por la ruina, parece no ser lo más apropiado si se busca la aprobación general (y la propia), mas es también lo más legítimo si lo que se busca es la lucidez. Por eso mismo, nos adentramos ante un saber paradójico en el que la desintegración de nuestros propósitos y sentidos sea también estimable y necesaria. Una orientación en la que perderse ofrece extrañamente un encanto que revela por vía ajena, la fascinación misma de la existencia. Cioran lo define con bastante claridad:

On parle de réussite, de réussite. Chaque instant qui passe est un échec. Je crois que l'essence du temps est échec, et c'est pourquoi le temps est si prenant, si entraînant aussi. On ne sait quelle forme prendra cet échec, on en ignore le visage. Et cette ignorance fait le « charme » de la vie.¹⁵ (Cioran, Ibid. 667)

Que la filosofía cioraniana renueve en este caso la particularidad paradójica que la envuelve, se destaca ampliamente a partir de consideraciones como esta. Incluso en una apreciación tan contundente como la que enfoca las grietas constitutivas del hombre, se aprecia el carácter cautivador de la existencia. La dimensión pesimista del pensamiento cioraniano logra adquirir así un matiz en el que la incertidumbre y la tonalidad gris que se destacan en el afianzamiento del fracaso, pueden ser apreciadas desde una óptica completamente distinta. La negatividad de estas estipulaciones no logra asimilarse con plena evidencia; por el contrario, abre las rutas por donde transita un pensamiento que, en la complejidad de su discernimiento, en la multiplicidad de paradojas, en la imposibilidad de establecer una presencia definitiva, afirma el perfil difuso, pero al mismo tiempo atractivo y sugerente de una naturaleza tan contradictoria como la humana.

15 “Hablamos de éxito, de éxito. Cada instante que pasa es un fracaso. Creo que la esencia del tiempo es el fracaso, y es porque el tiempo es tan difícil, tan conmovedor también. No sabemos qué forma tomará este fracaso, ignoramos su rostro. Y esta ignorancia genera el «encanto» de la vida”

Exponer las lacras que nos circundan no debe ser apreciado solo como un propósito sombrío y siniestro. Explorar los ámbitos que rodean las vicisitudes que nos envuelven representa un compromiso con una tonalidad abisal que la filosofía siempre implica. No dar crédito a las elucubraciones de un optimismo ramplón corrobora la exigencia de un pensamiento que, ante el naufragio, invoca la fuerza y el estímulo que lo confronta. Ante la presencia de nuestras propias fracturas, la confrontación inapelable que es capaz de verlas a los ojos sin prescindir de ellas, asume la necesidad de recorrer y caracterizar la carencia, el vacío, la ruptura que cada uno de nosotros es. No otra cosa realizó Cioran, y su exégesis de la ruina implica la comprensión equívoca pero profunda del hombre. Un filosofar libre en donde la reflexión no transige con los fiascos enmascarados de un humanismo que teme mirar los monstruos que lo habitan.

Emerge desde los resquicios expositivos de Cioran, un ímpetu que confronta la idealización del hombre. De hecho, gracias a su desencanto, la precisión de la figura humana se libera de las invocaciones redentoras que, ante todo, niegan la ruptura intrínseca que nos desgarran. Paradójicamente, esta particularidad hace en todo caso que la vida se desplace a través de un distintivo misterioso, y en él, se consolida también un encanto que en Cioran es inequívoco. A través de la enunciación de las fluctuaciones, de las grietas, de las disonancias, logra resaltar una tonalidad en la que desenvuelve su desasosiego, pero también el atractivo que emana de una existencia contradictoria y múltiple; incomprensible y ambiciosa. ¡Qué lúcido es este pesimismo que no aminora la vida, sino que la acrecienta con la fortaleza de reconocer sus fracturas!

4.- Bibliografía

Cioran, *Œuvres*. Gallimard: Paris. 2007. Imprimé.

- *Cahiers 1957-1972*. Gallimard, Paris. 1997. Imprimé.

- *Extravíos, Hermida*. Editores, Madrid. 2018. Imprimé.

David, Sylvain. *Cioran, Un heroïsme à rebours*, Les presses de l'Université de Montréal. 2006. Imprimé.

Gómez Dávila. *Textos* Casa de Asterión Ediciones. 2020. Imprimé.

Sontag, Susan. *Penser contre soi: réflexions sur Cioran, Sous le signe de Saturne*. Paris, Seuil. (1985) Imprimé.

ESCRITURA Y ESTILO LITERARIO
(CIORAN, CARACO, GÓMEZ DÁVILA).

Sigifredo Esquivel Marin, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Recibido: 2021-08-06

Aceptado: 2021-11-30

Resumen

Pensadores-escritores tan absolutamente singulares e irreductibles como Emil Cioran, Albert Caraco y Nicolás Gómez-Dávila tienen en común, más allá de sus diferencias infranqueables, una vocación estética por hacer de la escritura una exploración radical del pensamiento y del arte. Su crítica radical contra todo orden establecido y por establecerse conlleva un ejercicio de lucidez extrema como auto-desollamiento sin fin donde la escritura funge como horno de alta fundición o fundación del enigma en la nada. Escritura en estado ígneo que se cristaliza en interferencias existenciales, es decir, en juego y rejuego de escrituras cruzadas, y no obstante absolutamente singulares, más que únicas anómalas y extrañas; la extrañeza de su escritura despliega y pliega la extrañeza de su propia existencia. Y a partir de algunas intuiciones de dichos pensadores-escritores es que aquí se explora el entre-cruce de estilos, pensamientos y experiencias bajo un sello único y singular da cuenta de derivas creadoras que se sustraen a toda apropiación o expropiación académica o escolar. Se trataría de repensar la escritura como un vaso de precipitado de una existencia limítrofe al borde de la melancolía.

Palabras clave: escritura, lucidez, modernidad, desencanto, nihilismo.

Abstract

Thinkers-writers as absolutely unique and irreducible as Emil Cioran, Albert Caraco and Nicolás Gómez-Dávila have in common, beyond their insurmountable differences, an aesthetic vocation for making writing a radical exploration of thought and art. His radical criticism against all established order and to be established entails an exercise of extreme lucidity as endless self-skinning where writing serves as a high-melting furnace or foundation of the enigma in nothingness. Writing in an igneous state that crystallizes in existential interferences, that is to say, in play and replay of crossed writings, and nevertheless absolutely singular, rather than just anomalous and strange; the strangeness of his writing unfolds and folds the strangeness of his own existence. And from some intuitions of said thinkers-writers, it is that here the intersection of styles, thoughts and experiences is explored under a unique and singular stamp that accounts for creative drifts that escape any academic or school appropriation or expropriation. It would be about rethinking writing as a beaker of a borderline existence on the brink of melancholy.

Keywords: writing, lucidity, modernity, disenchantment, nihilism.

1.- Introducción (A partir de una nota de Fitzgerald)

¿Qué tienen en común escritores tan absolutamente singulares e irreductibles como Emil Cioran, Albert Caraco y Nicolás Gómez-Dávila? A primera vista podría decirse que su refinado sentido estético preciosista, su oposición radical a la civilización moderna y su amor-odio por la devastación más extrema, pero quizá haya otros elementos que aproximarían dichas obras en un diálogo posible-imposible, quizá también, impasible, y los acercaría a la sabiduría humana ancestral más amarga y silente; justo lo contrario de lo re-siliente de estos tiempos indigentes en extremo. Pues en los tres se atisba una predisposición a la ataraxia en estado puro. Ataraxia vuelta método de una razón escéptica que ha dudado incluso de su propio escepticismo al hacer de la auto-crítica un ejercicio de lucidez extrema como auto-desollamiento sin fin donde la escritura funge como horno de alta fundición o fundación del enigma en la nada. Escritura en estado ígneo que se cristaliza en interferencias existenciales, es decir, en juego y

rejuego de escrituras cruzadas, y no obstante absolutamente singulares, más que únicas anómalas y extrañas; la extrañeza de su escritura despliega y pliega la extrañeza de su propia existencia. El entre-cruce de estilos, pensamientos y experiencias bajo un sello único y singular da cuenta de tres obras particularmente únicas que se sustraen a toda apropiación o expropiación académica o escolar.

Al final, ¿qué nos queda? Nada, absolutamente nada. Sin moral tranquilizante ni moraleja edificante, no hay nada más que un mismo gesto de escrituras cruzadas que se abisman en el umbral del silencio. Sobre el posible-imposible encuentro o desencuentro entre Cioran, Caraco, Gómez-Dávila se pueden especular algunas o quizá muchas hipótesis, pero claro está, se trataría solamente de conjeturas. Se trata de arenas movedizas donde la interpretación hermenéutica patina y resbala sin cesar. Fuera de obviedades y redundancias no queda mucho margen: autores marginales dentro del pensamiento contemporáneo, grandes estilistas cultivadores del aforismo lapidario, amantes de la soledad que abominaron la muchedumbre, anti-modernos que se situaron en las antípodas del progreso, la democracia, el desarrollo tecnológico. La estrategia esbozada aquí es otra.¹

Aquí me limito a la contemplación del drama humano a contraluz de las obras de Cioran, Caraco y Gómez-Dávila, hurgo algunas citas, glosas y notas sin otro afán que poner en relación mis lecturas, podría decirse “mis notas personales” sino fuera porque en estos tres autores hay una franca invitación a la despersonalización, desaprendizaje y huida de todo sujeto literario o intelectual como epicentro de ideas que más que tenerse se padecen como se sufre migraña, soledad, insomnio, desamor o agonía de muerte. ¿Acaso no fue Cioran quien sentenció en sus *Silogismos de la*

1 Tampoco pretendo descubrir el hilo negro o inventar el agua tibia, pues hay importantes excursiones precedentes desde la perspectiva hispánica, mencionaré los estudios pioneros de Fernando Savater, Liliana Herrera, Alfredo Abad, Rodrigo Menaces, entre otros. Estudios monográficos que buscan dar cuenta de la singularidad del pensador rumano desde nuestra circunstancia latina y más particularmente latinoamericana insular; quizá la absoluta singularidad y excentricidad filosófica de Cioran sea muy próxima a cierto tono o ánimo latino melancólico como el del maestro de Fernando Pessoa, Bernardo Soares y su excepcional *Libro del desasosiego*, no se trata de influencias sino de confluencias profundas y profusas de estados páticos o patéticos del alma bajo la exasperación de la conciencia como lucidez límite.

amargura que todo comentario resulta funesto e inútil y no añade nada valioso sino glosas prescindibles?

Tal vez la vida y la obra de un autor tan paradigmático como maldito, quien se hundiera en el alcohol, mientras su mujer Zelda Sayre en la demencia, haya atisbado una idea que podría servir de hilo conductor para pensar un diálogo entre estos autores. Al respecto el propio Cioran nos da algunas pistas y claves valiosas en sus *Excercises D'admiration* al subtitular su elogioso reconocimiento al autor de *El gran Gatsby* como *la experiencia pascaliana de un novelista americano*. Y añade que la lucidez encetada —del escritor mimado y prostituido por Hollywood— ha cristalizado en la única fuente de clarividencia vital que es el sufrimiento que se vive bajo una perpetua crisis abismada en los umbrales de la irremediable catástrofe.² Por su parte Scott Fitzgerald había escrito, palabras más palabras menos, que la vida no es sino una desintegración tanto por los embates del exterior como, y sobre todo, por los embates internos. Mientras que los golpes de fuera muestran sus efectos de manera inmediata, los que provienen del interior tardan, pero quizá sean más profundos e implacables e impredecibles:

Considero ahora que la condición natural del adulto consciente es de una infelicidad determinada. Pienso también que en un adulto el deseo de ser de una clase de grano más refinado del que es, mediante “una lucha constante” sólo contribuye a esta infelicidad —ese punto terminal que sobreviene a nuestra juventud y esperanza—. En el pasado, a menudo mi propia felicidad alcanzaba tales niveles de éxtasis que no era capaz de compartirla ni siquiera con la persona que más amaba, y entonces tenía que reservarla para calles y pasajes tranquilos, pudiendo tan sólo destilar unos fragmentos de ella en unas cuantas, breves líneas de mis libros; y creo que mi felicidad, o bien mi talento para el auto-engaño, o lo que ustedes quieran, era una excepción. Me las arreglaré para vivir conforme al nuevo designio, si bien he requerido algunos meses para estar convencido del hecho. Y al igual que el festivo estoicismo que ha permitido al negro estadounidense soportar las intolerables condiciones de su

2 Cioran, E. M. “Excercises D’Admiration”. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995, p. 1612.

existencia, aún a costa de perder su sentido de realidad, en mi caso también tengo un precio que pagar. Ya no me agradan el cartero ni el tendero, como tampoco el editor ni el marido de la prima, y llegará el momento en que éste también me rechace, de manera que la vida jamás volverá a ser harto placentera, y justo encima de mi puerta penderá por siempre un letrero que diga *Cave Canem*.³

Sin embargo también había dicho el propio Fitzgerald, que la prueba de una inteligencia superior es la capacidad de tener dos ideas contrarias, sin confusión alguna, al mismo tiempo, y aun así funcionar con lucidez extrema. Uno puede saber en carne propia que las cosas no tienen remedio, pero hacer todo lo necesario y estar completamente decidido a cambiarlas, sin sentirse frustrado o insatisfecho. La vida siempre es un deporte extremo, y saber como el viejo sofista Gorgias que es sabio engañar, y más sabio descubrir el engaño, pero nadie tan sabio como alguien que sabiéndose engañado, actúa *como si no*. “Como si” y “casi nada” son todo lo que se tiene, del como si y del casi nada a la nada es muy fácil pasar, y sin embargo, saber situarse en ese umbral, sin claudicar es quizá la mayor sabiduría —tal vez la vía media del budismo Zen haya expresado con mayor clarividencia dicha intuición. Este *como si* y el *casi nada* constituyen el arte esencial radical, sin parangón alguno, y aquí, Emil Cioran, Albert Caraco y Nicolás Gómez-Dávila, han sido grandes maestros entre los más grandes, sus lecciones de vida aún nos dejan mucho por seguir aprendiendo. En este sentido se trataría de pensar en su compañía, en diálogo fraterno e íntimo, pero al mismo tiempo de apertura, de disenso y diferencias que nos constituyen como seres singulares.

Cioran cuenta como fue que escribió, a los veintidós años, en una pequeña ciudad de Transilvania, su primer libro, *En las cimas de la desesperación*. Había acabado sus estudios de filosofía y fingía escribir una tesis sobre Bergson. En aquella época la jerga filosófica halagaba su vanidad y despreciaba a quien no la utilizara: “Pero una conmoción interior acabó con ello echando por tierra mis proyectos. El fenómeno capital, el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua. Durante

3 Fitzgerald, Scott. “El colapso”. *El placer y la zozobra. El oficio de escribir*. México: UNAM, 1996, pp. 201-202.

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”⁴. La inanidad de la filosofía es vivida aquí como fidelidad absoluta a la tragedia pura y dura de la catástrofe. En semejante estado de ruina cumplida, Cioran, Caraco y Gómez-Dávila concibieron sus libros, como flores ígneas en cuyo último fulgor, se vislumbra una extraña luz mortecina, pero no pero ello menos vital; su vitalidad está en el movimiento de una escritura pensante que siendo siempre la misma renueva la guillotina de su mirada en el encuentro cotidiano.

Para Albert Caraco y Gómez-Dávila, escribir sería asumir la derrota por partida doble, la derrota inexpugnable que marca la intromisión de un ser vivo en este mundo, y el hecho risible de que se asuman desde la dudosa tarea de ser escritores, aún así, conlleva una amarga ironía donde “sólo el escritor paciente y laborioso sirve manjares succulentos y envenenados al lector”⁵, siempre y cuando haga de la auto-crítica más radical la forma suprema de escarnio y piedad. Escarnio llevado al delirio de la risa sardónica, es decir, a la sabiduría de la conmiseración humana desde la habitación misma del estado cumplido de ruinas, es decir, sabiduría de la piedad en estado puro. Escribir plasma una inmisericorde sinceridad como desollamiento sin fin que se vuelve poderoso antídoto contra la estulticia infranqueable, puesto que no es el sentido del ser ahí lo que nos interroga acerca de nuestra humana condición sino el sentido de la estupidez como condición límite. La escritura como ejercicio de interrogación infinita de nuestra condición finita es una cuestión central del pensamiento y de los procesos y prácticas de subjetivación para potenciar espejos críticos de autocreación de sentido en la actual debacle nihilista de todo sentido.

El problema fundamental de este puñado de autores excepcionales

4 Cioran, E. M. “Sur les cimes du désespoir”. *Œuvres*, op. cit, p. 17.

5 Gómez-Dávila, Nicolás. *Breviario de escolios*. Girona. Atalanta, 2018, p. 35. [Cita ligeramente modificada.]

es que su saber y pensamiento, e incluso escritura, es de un orden no-transmisibile. Resisten toda tentación de apropiación, nada más ajeno a su silente cátedra que la recepción académica erudita. Así que todo decir acerca de su obra está condenado a maldecir: glosa maledicente. Sin miedo a la ruina o fracaso de toda tentativa, asumimos aquí la derrota por partida doble, derrota de la palabra y del pensamiento, pero también derrota de una razón humana que bordea las cercanías de abismos e enigmas tan insondables como lacerantes. Pero no todo está perdido, quizá sea precisamente todo lo contrario en estos tiempos de pesimismo posmodernista melancólico. Nos queda, si acaso, la sabiduría del viaje, de estar siempre de viaje en pos de Ítaca, el camino es largo y la única certeza es el apremio de seguir la marcha sin brújula; sin prisa, sin pausa, seguir, siempre seguir. A sabiendas de que entre la nada del origen y del fin, nos quedan únicamente pequeñas naderías tan insignificantes y risibles como lo es la existencia humana limítrofe y fronteriza. Pero el disfrute y el compartir sus frutos en la comunión de los mortales es fundamental para hacer y rehacer el sentido de la existencia y coexistencia humana de cara al mundo contemporáneo en y desde sus márgenes de apertura y de reinención. Lejos del derrotismo apocalíptico reinante, pero también muy lejos del optimismo que se evade de los desafíos y retos del presente, se trataría de pensar, escribir e imaginar la escritura como un dispositivo de impugnación y crítica radical sin concesiones. Escribir despliega un devenir creador de mutaciones y transmutaciones donde se posibilitan otras formas de ser y estar consigo y con los demás desde una lucidez lacerante despiadada.

2.- Cioran o la vitalidad melancólica

Para leer a Cioran

Para leer a Cioran —si hacemos caso de su exégesis de lectura— tendríamos que dejar de pensar en la lectura como un trabajo intelectual de validación o convalidación del conocimiento. Leer no sería sino una suerte de viaje sin mapa y sin destino, lleno de desatinos y aventuras. Glosar, desglosar, gozar: una lectura imposible, una lectura arrojada al abismo de significaciones anómalas y anómicas; sin orden y sin ley, el juego de significantes se hunde en una semiosis sin término. Escritura, pensamiento

y vida son parte de un mismo combo existencial. De ahí que el cultivo del aforismo, desde su juventud, estaría ligado al cultivo y culto de un oasis protector en medio de la nada más absoluta. Preservar un refugio protector. De ahí también su consideración que sean modelos de estilo cioranesco el juramento, el telegrama y el epitafio. Fuera de las estrategias retóricas no hay nada, las estrategemas quedan al desnudo, huérfanas de toda elegancia y sapiencia, muestran su desnudez brutal. Y por supuesto: su credo literario de que una obra nos debe hacer cimbrar, mostrarnos las contradicciones y paradojas irresolubles. Un libro tendría que ser una bomba de tiempo que hace implosión en el corazón de nuestras creencias. Por tanto no hay una forma recta o co-recta de leerle, de apropiarse de su obra. Nada más lejano a Cioran que empaquetar su obra en una tesis o monografía académica que responde y corresponde a una venerable tradición filosófica heterodoxa marginal, lo cual no es del todo incorrecto, pero no hace verdaderamente justicia ni a su búsqueda ni a su trayectoria vital e intelectual.

Para evitar cualquier paráfrasis que glose o desglose el original me circunscribo a merodiar sus sentencias, cicutas literarias y ocurrencias sin más, y luego hacer una serie de comentarios prescindibles pero breves; creo que todo comentario sobre Cioran siempre corre el riesgo de ser una paráfrasis tan innecesaria como parasitaria, las peores son los que intentan regresarle cierto parecido de familia con los juegos del lenguaje de la filosofía académica. La antifilosofía cioranesca menos que replantear los horizontes de la crisis de la filosofía moderna, con la cual comparte el tono y talante de época, se despliega como una invitación a hacer del drama del pensamiento, como acontecer en acto, un esfuerzo de arañar con grafías exquisitas las fronteras de una experiencia aciaga y ciega: atletismo patético de un pensamiento vuelto contra sí, extasiado en el drama de su soledad patética y margina, siempre en la sombra de los grandes acontecimientos.

Leemos a Cioran como asistir al funeral de nuestro peor enemigo, su disfrute tiene algo de secreto y furtivo, de placentera culpabilidad. Lejos de sentirse uno timado o defraudado, la lectura de Cioran siempre surte un efecto de rejuvenecimiento, de potencia de ultratumba en estado puro, por eso se recomienda en pequeñas dosis, como un purgativo de abuela tan necesario como infalible. Su ironía ilustrada es menos un recurso de crítica literaria y estilismo que una estrategia para hacer de la risa y sonrisa argumentos y cadenas argumentativas cuyo único hilo conductor es plegar

y desplegar la sangre viva de una lucidez lacerada al rojo vivo. No sin razón —sentencia— que en cada época se cree asistir a la desaparición de los últimos rastros del Paraíso terrestre, no queda nada ya sino ruinas sobre ruinas. Por eso es que Cioran, no tuvo que esperar a la vejez, ya desde muy joven sabía lo que aquella verdad aciaga que Kant descubrió en la vejez al *darse cuenta de los lados sombríos de la existencia y señalar: “el fracaso de toda teodicea racional”*. Otros, más afortunados, se dieron cuenta de ello antes incluso de comenzar a filosofar. Contenido y forma da cuenta de un mismo ideario, que bien, podría ser todo lo contrario de un ideario: *Mi misión es ver las cosas tal como son. Todo lo contrario de una misión...*⁶

Apatrida rumano que escribió en francés recluido en la soledad de un departamento parisino. Voraz lector que condena las lecturas académicas y eruditas, pero sus lecturas siempre, o casi siempre, son muy puntuales y luminosas, pues hablan tanto del autor como del comentarista de manera bastante original. Como un artista del crimen perfecto, no busca dejar huellas de sus deudas literarias, su originalidad queda sepultada tras el olvido sistemático e intencional de sus influencias. Empero, como diría Valéry, a quien admiraba profusa y profundamente, “nada más original, nada más propio que alimentarse del otros. Pero es necesario digerirlos. El león está hecho de carnero asimilado”. Las amplias y profundas lecturas de Cioran son tratadas en un alamibique intelectual a la manera de los antiguos alquimistas, no hay lectura suya que no sea una apropiación rigurosa, creativa, pasional, profundamente personal y vital a más no poder. Más que leer un libro o una obra, los vampiriza, les extrae su savia y sabiduría vitales. Su lecturas son *ejercicios de admiración* —para decirlo con un título emblemático— que a su vez son ejercicios de transvaloración apropiadora e iconoclasta.

Su condición paradójica y paradójica puede ser engañosa. Pues más allá de sus aparentes contradicciones hay una unidad y coherencia orgánica y vital en su obra, una obra que no deja de profundizar en los mismos temas y problemas con distintas y distantes perspectivas. Hay cambios de tono, de aliento, de escritura, de estilo, de interrogaciones y de certezas cada vez más minadas o dinamitadas desde su interior. No obstante, siempre

6 Cioran, E. M. *Ese maldito yo*. Barcelona: Tusquets, 2012, pp. 13-85.

guardó fidelidad a sus obsesiones, manías y preocupaciones existenciales. Cioran es un pensador monomaniático, monotemático, incluso reiterativo en sus gestos, obsesiones, juicios y prejuicios.

Lector de Dante y los cristianos herejes, recorrió todos los círculos de infierno y se adentró en su hoguera hasta llegar a su centro indiferente e impenetrable, de la vehemencia frenética y exaltación lírica a la duda e ironía, para terminar en el silencio, recogimiento y ataraxia. Casi una santidad laica: cristianismo sin Cristo, y claro está, sin redención alguna posible; budismo sin zen y sin la guía de Buda, o peor, o mejor aún, seguidor de una multiplicidad de Budas extraviados y extasiados en su desesperación e insignificancia sin moral y sin moraleja alguna.

Schopenhauer influye en la juventud de Cioran tanto como Nietzsche, pero su influencia es más bien vital. Es una lectura con y desde el cuerpo. Empero su cercanía con el pesimismo del autor del *Mundo como voluntad y representación* es aparente, Cioran no deja de reírse de su propia condición humana, casi como diciendo no es para tanto la cosa. Un caso ejemplar, más que de influencia, de verdadera confluencia y auténtica complicidad fue el de Pascal, pero sería exudado de un Pascal apóstata, irreverente e impenitente, quien representa para el rumano un modelo ejemplar de pensamiento doliente abismado en la infinitud divina y sumergido en los meandros de una existencia humana, finita, fallida, errática, errante. Las meditaciones pascalianas le representan una praxis vital de cómo hacer del sufrimiento una forma de arte espiritual superior, pero sin la promesa soteriológica de salvación ni sublimación de la culpa.

La singularidad de Cioran no es el caso de un genio solitario sino que hay toda una estela de grandes pensadores rumanos, antes y después como Nae Ionescu, Mircea Eliade, Eugen Ionesco, Constantin Noica, y el propio Ciprian Valcan. Así pues la crítica al racionalismo y el idealismo, a las influencias francesas y alemanas, Cioran, junto con su generación, está en medio de dos fuegos: Francia y Alemania, el pueblo rumano se asume en los márgenes. *Márgenes* que escritores pensadores como Jorge Luis Borges y Octavio Paz han visto como auténticos espacios de disidencia creativa e interpelación de las grandes metrópolis culturales e intelectuales. Empero, para Cioran el margen nunca fue una opción de pureza o disidencia marginal heterodoxa sino una forma de habitar los pantanos y miasmas del ser desde sus abismos entrañables. Ser marginal no era para él una opción política, ética o estética deseada o buscada sino una condición

humana consciente de su ser limítrofe.

Siendo —para Cioran— “el hombre un animal enfermizo, cualquiera de sus palabras o de sus gestos equivale a un síntoma”. La sintomatología del hombre es su propia existencia carroñesca, que no obstante su infección malsana y mórbida existencial, no deja, de vez en cuando, de prodigarnos hermosas obras y experiencias, si bien para vislumbrar lo esencial no debe ejercitarse ningún oficio o beneficio alguno, tampoco es necesario viajar para reconocer la miseria humana que está al alcance de todos y en todas partes, basta permanecer todo el día tumbado, gimoteando, compadeciéndose, lacerando las heridas propias y ajenas se pueden atisbar verdades envenenadas como: *El hecho de que la vida no tenga ningún sentido es una razón para vivir, la única en realidad*. Empero, a diferencia del absurdo nietzscheano afirmativo de alguien como Camus, en Cioran la lógica del absurdo no tiene un desenlace catártico o alquímico en algún ultrahombre rebelde. Hay una dimensión heroica en la obra y el pensamiento de Camus, que para Cioran resulta tan sospechosa como su negación. No es que esté a favor de la aceptación acrítica del orden sino que tiene la lucidez extrema de reconocer que la impugnación radical no es meramente cuestión de levantar la voz o hacer aspavientos desmesurados. A diferencia del autor de *El extranjero*, no considera que la pasión por el absurdo sea una elección consciente y soberana sino una aceptación resignada de no poder ser más que un hombre finito miserable dolido de sus miserias infinitas. Quizá podría decirse que las posiciones de Camus y de Cioran ante el absurdo son diametralmente opuestas y antitéticas, Camus dilucida la experiencia del absurdo ante la confrontación de su amor a la vida y la verdad amarga de su desencuentro fundamental y fundacional. En su obra paradigmática *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*, nos advierte ya de inicio, que el absurdo es una enfermedad del espíritu de nuestra época:

A la vuelta de la esquina de cualquier calle, el sentimiento de lo absurdo puede golpear el rostro de cualquier hombre. Tal cual, en su desoladora desnudez, en su luz sin rayos, es inaprensible. Este inaprensible sentimiento de lo absurdo quizá podamos alcanzarlo entonces en los mundos diferentes, pero fraternos, de la inteligencia, del arte de vivir o del arte simplemente. El clima de lo absurdo está en el principio. El fin es el universo absurdo y esta actitud del espíritu que ilumina el mundo con una luz que le es propia,

para hacer resplandecer el rostro privilegiado e implacable que ella sabe reconocerle. Todas las grandes acciones y todos los grandes pensamientos tienen un principio ridículo. Las grandes obras nacen frecuentemente a la vuelta de una esquina o en la puerta giratoria de un restaurante. Así nace lo absurdo. El mundo absurdo más que ningún otro saca su nobleza de este nacimiento miserable.⁷

Cioran comparte con Camus la experiencia del extravío de la rebelión de la carne frente al espíritu y viceversa, sin embargo, el razonamiento y la actitud ética y política, así como sus consecuencias prácticas son radicalmente distintas y distantes. Heredero de Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, y sobre todo de Marx, Camus busca asumir serena, lúcida y valientemente la confrontación con el absurdo del mundo, entre el desencuentro entre mundo y hombre se produciría —según él— la lógica del absurdo como núcleo y nudo gordiano fundamental del ser humano en el mundo, aclara: “El absurdo depende del hombre tanto como del mundo”⁸. Para Camus, la revelación de lo absurdo constituye una certeza vital tanto como metafísica y también exige una postura honesta de lucha trágica. Casi podría asentir con Freud que *ahí donde estaba el ello se trataría de que advenga, mediante un esfuerzo de lucidez heroica, un yo trágico, finito* que confronta y afronta lo absurdo desde la claridad de su conciencia prístina. De ahí su consideración de que la absurdidad es la pasión humana más desgarradora. Para Cioran la lucidez no consiste en aceptar o condenar el absurdo, su conciencia melancólica y desdichada conmina a salir del círculo del error, la ilusión, la falsedad y la verdad, vuelve irrisorias todas las posiciones, tanto afirmación como negación, aquí tomar posición resulta *casi imposible*; no hay experiencia ni saber ni sabiduría del absurdo, sino atisbos de decepción anticipada. Y la lucidez, lejos de ser una preciada conquista del hombre libre que se rebela contra el mundo —a diferencia de Camus considera Cioran que— sería un martirio permanente, una atadura más intolerable que cualquier tara humana. En última instancia, para Cioran, lo

7 Camus, Albert. “El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo”. *Ensayos*. Madrid: Editorial Aguilar, 1981, pp. 99-100.

8 *Ibid.*, pp. 106-107.

mismo daría afirmar, negar o contraponerse al absurdo, de su experiencia disolvente y corrosiva, corrupta en esencia, no se obtiene conocimiento alguno. Quizá podríamos decir que la perspectiva heroica y trágica de Camus ante el absurdo no deja de ser un poco sospechosa de hacer trampa frente al encuentro despiadado con el absurdo, pero, tampoco se podría juzgar de incosecuente o no radical, pues ante el absurdo del mundo y del hombre todo, absolutamente todo es posible, o bien, imposible. Así que el mismo Cioran diría que ser contradictorio e inconsecuente ante el absurdo es una forma, aunque insuficiente y provisional, de afrontar su enigma y la imposibilidad de disipar su misterio inefable. Quizá nuestra propia condición sea oscilar entre actuar como si fuera posible dar la batalla en la lucha trágica diaria, y al final de la jornada asumir que se ha fracasado y que no queda otra más que seguir fracasando. Nos encomendamos a San Camus, pero sabemos que San Cioran es como el Espíritu Santo que impone su juicio final. El propio Cioran le daría en parte la razón a Camus cuando se defiende del señalamiento de que ha sido acusado con frecuencia de seguir escribiendo, corrigiendo haciendo cosas como todo mundo: “Sin embargo continúa usted respirando. —Sí, hago como todo el mundo. *Pero...*”⁹. En este *pero*, en este “no obstante”, en su expresión adverbial se juega el ser humano el todo por nada en la vida cotidiana. En ambos casos, tanto Camus como en Cioran, nos queda al final una tenue sonrisa en el rostro, en el primero, por la satisfacción extenuada de luchar contra lo imposible e inefable, en el segundo, por reconocer la decepción resignada de toda lucha.

Cioran está en contra del orden establecido no por clamar o reclamar otro orden venidero verdadero; se manifiesta en contra de toda las verdades de pacotilla del orden y del pensamiento hegemónico. Su discreta rebelión nihilista es del bando de los deshauciados. Está en contra de todo y de todos y a favor de nada ni de nadie. Rechaza e impugna toda verdad, o bien encuentra, las certidumbres filosóficas más rancias tan insignificantes y espurias que mejor sería callar, pero como también la coherencia, en la parcela de la vida humana, resulta tan impostada como artificial y deshonesto, lo mejor es seguir hablando, escribiendo,

9 Cioran, E. M. *Ese maldito yo*, op.cit., p. 62.

traicionándose en la página en blanco como venganza contra el dictum imposable e imasable, quizá también, impostergable, de destino humano: *Cuando se ha salido del círculo de errores y de ilusiones en el interior del cual se desarrollan los actos, tomar posición es casi imposible. Se necesita un mínimo de estupidez para todo, para afirmar e incluso para negar.* La escritura como venganza, como dulce venganza contra todo y contra todos. La cuestión de estilo como conciencia de escritura estaría ligada a remontar el hastío e indubitable certeza de que uno no tiene nada que decir, ninguna verdad que aportar: “Con certezas, el estilo es imposible: la preocupación por la expresión es propia de quienes no pueden dormirse en una fe. A falta de un apoyo sólido, se aferran a las palabras —sombras de realidad—, mientras los otros, seguros de sus convicciones, desprecian su apariencia y descansan cómodamente en el confort de la improvisación” había escrito ya en *Silogismos de la amargura*. Para él habría que desconfiar de todos aquellos que profesan el bien supremo como garantía de su vida y de su obra, más allá de su contenido explícito late un fondo común de venganza, odio e ira contra los que nos afirman su credo, y en este sentido, justo en este sentido exacto, es que asume que escribir es una forma de interrogarse y de pactar una tregua con el caos mundano:

Hay experiencias a las que no se puede sobrevivir. Experiencias tras las cuales se siente que ya nada puede tener sentido. Después de haber conocido las fronteras de la vida, después de haber vivido con exasperación todo el potencial de esos peligrosos confines, los actos y los gestos cotidianos pierden totalmente su encanto, su seducción. 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.¹⁰

Escribir sería —según Cioran— pactar con la nada, negociar un armisticio con el sinsentido implacable de la existencia. La escritura no redime la vacuidad del mundo y del ser humano, pero nos permite una segunda vida, un poco más plena, más llevadera, más inteligente y lúcida,

10 Cioran, E. M. “Sur les cimes du désespoir”. *Œuvres, op. cit.*, p. 22.

donde las limitaciones infranqueables de la vida humana se vuelven más sutiles, adquieren una expresión teñida de belleza patética. El estilo sitúa su cruenta lucha por alcanzar el tono exacto de ese patetismo de la belleza que se oculta en las cosas y experiencias nimias. Ahora bien, el estilo literario de Cioran tuvo que remontar el penoso exilio de la patria y de la lengua, pues sufre en carne propia la dificultad de no dejar de ser extranjero ni extraño en una lengua que ha llegado a dominar no sin sospecha de faltar a la norma gramatical o al sentido exacto de las palabras. Siempre fue consciente de que cambiar de idioma para un escritor es una decisión muy difícil y llena de vicisitudes y peripecias, sería como intentar escribir una carta de amor con un diccionario sin saber con justicia si lo expresado es realmente lo sentido y asentido.

A contra-corriente de la filosofía académica habría afirmado que solamente los espíritus superficiales pueden abordar y bordar ideas con delicadeza, la profundidad es sinónimo de pesadez y gravedad de espíritu; un espíritu filosófico de plomo que desentona con su ingravidez idealista. El esteticismo y el arte poético son acaso los únicos subterfugios de las almas ulceradas, fuera de eso no queda nada, pero ni siquiera eso garantiza nada, absolutamente nada, la estética de la existencia de Nietzsche, Deleuze o Foucault serían para Cioran variantes de una estafa maestra. No hay alternativa frente a la catástrofe inmanente e inminente, y quizá saberlo ya sea en cierta forma atisbar una discreta opción resignada.

Tú hipócrita lector, ya había dicho con otro acento beligerante y provocador Baudelaire quien creía todavía en las potencias del mal como beatificación hacia el camino de una santidad atea. Cioran no deja de imprecisar e implorar, quizá también deplorar, al lector, le fastidia e irrita tanto su presencia como ausencia. Escribe para purgar su frágil soledad en el anonimato de una ciudad parisina tan esquisita como irrespirable, quizá no sea la ciudad sino la propia condición humana lo que le asedia y aterra, sin salvación ni expiación alguna; y quizá también podría suscribir esos versos de Kavafis que sentencian lapidariamente: “No hallarás nuevo país, no hallarás otra orilla. / Esta ciudad siempre te perseguirá. / Caminarás las mismas calles, / envejecerás en los mismos barrios, encancerás en las mismas casas. / Siempre acabarás en esta ciudad. No esperes nada de otro sitio: / no hay barco para ti no hay camino. / habiendo malgastado aquí tú vida, en este pequeño rincón, / la has destruido para cualquier lugar

del mundo”¹¹.

Así que no se puede esperar mucho de un comentario sobre un autor que elude y traiciona todo comentario, o quizá, y aún mejor, todo habría que esperar sin esperanza alguna. La habladuría y el chismorreos serían estrategias de lectura si el autor hubiera tenido una vida un poco más agitada, pero tampoco. No hay gran cosa al respecto: una vida tranquila con una misma esposa en un mismo departamento. Sus aventuras existenciales son noches de insomnio mucho más edificantes que las salas de una biblioteca bien equipada: *Se aprende más en una noche en vela que en un año de sueño. Lo cual equivale a decir que una paliza es mucho más instructiva que una siesta. El tedio es una forma de ansiedad, pero de una ansiedad depurada de miedo. Cuando nos aburrimos no tememos, en efecto, anda, salvo el aburrimiento mismo.* Insomnio, tedio, aburrimiento, melancolía, exaltación domeñada, frenesí sosegado, ira contenida, risas y burlas, y más risas acalladas en el mutismo de una escritura silente; no hay mucho que contar al respecto, pero quizá, sí haya suficiente. Así pues Cioran pasa de una perspectiva decadentista nacionalista a un escepticismo vitalista que deja atrás el lirismo juvenil para dar cauce a una nostalgia sin asideros, de ahí también su condición de extranjería al abandonar el rumano y escribir en francés, tomando distancia de su propio pensamiento mediante una escritura bien pensada y muy pulida. Escribir en otra lengua implica tomar distancia, establecer una relación mediada e indirecta con las ideas y la construcción estilística. Desterritorialización sin territorio, ya sin la salvaguarda de la literatura como patria imaginaria e imaginada.

Ciprian Valcan estudia las estrategias cioranescas para despistar influencias así como el ejercicio de asimilación pasional y profundamente subjetivo de los autores sobre los cuales una y otra vez regresa, casi para decir lo mismo, pero introduciendo pequeñas variaciones; y en esas pequeñas variaciones, casi del orden musical, se juega la búsqueda de estilo y de un pensamiento profundamente original. En lugar de la exigencia de la claridad, Cioran promueve un conocimiento que está bajo el signo de la oscuridad y el *pathos* afectivo bajo las más diversas tonalidades y tesituras de la existencia. Su escritura pliega y despliega un devenir caótico bajo un

11 Kavafis, “La ciudad”, *Obra escogida*. Barcelona: Fontana, 1995, pp. 27-28.

vitalismo atemperado en la resignación estoica:

Influido por Nietzsche, Cioran parece fascinado por la idea del devenir perpetuo de todas las cosas, por la constatación de que nada está fijado para siempre y que nuestro mundo es una isla de estabilidad construida artificialmente sobre bases caóticas e incontrolables. Cree que, desde el principio, los hombres decidieron sacrificar la verdad con el fin de poder asegurar su supervivencia renunciando a mirar en el abismo del desenvolvimiento y han equipado su mundo paso a paso, de modo que éste da la impresión de la permanencia sólida en este universo pleno de sentido. Para hacerlo procedieron a una producción casi infinita de ficciones convertidas poco a poco en los puntos de referencia más fiables para la vida del individuo, comenzando con los conceptos de causalidad, sustancia, finalidad, yo, libertad y terminando por la idea de moral o de Dios. Detrás de esta verdadera maquinaria se encuentra el intelecto con su terrible capacidad de ilusión, perfectamente domado por los grandes maestros de la dogmática cartesiana.¹²

Transita de la apología de un irracionalismo vitalista a una apología de la incertidumbre y del devenir crepuscular. Sublimación de la tragedia patética en un esteticismo bien atemperado, Cioran, como uno de sus grandes mentores intelectuales como lo fue Mircea Eliade, tiene una relación muy compleja con el pueblo rumano. Siempre estuvo interesado en escrutar el alma profunda y secreta de los pueblos, busca escudriñar esa esencia móvil y sempiterna que subyace al *ethos* de una comunidad. En todo caso nacionalismo e irracionalismo iniciales no fueron sino un acicate para desplegar su embate polémico que desde un principio lo sitúa en la escena del debate, pero no fueron nunca más que ingredientes púberes y no una filosofía reaccionaria como se suele ver de manera aproximada. Y quizá eso mismo fue un elemento clave en la construcción del mito del pensador radical enquistado y enemistado con el mundo y en contra de todas las ideas concebidas y preconcebidas. Cioran se fue

12 Valcan, Ciprian. *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2016, p. 76.

apropiando de un margen activo como espacio impolítico que no deja de tener consecuencias éticas y políticas que el propio el autor atisbó en parte, pero no en todas sus implicaciones. Se podría pensar, a partir de su obra, una política en y desde los márgenes. Una política que abreva en lo impolítico o contrapolítico como espacio de resistencia pasiva e indiferencia metódica que dinamita toda utopía progresista como veneno puro sin dejar de ofrecernos contravenenos más poderosos y letales. La disidencia de Cioran conlleva una práctica ético-política, estética y existencial, de cuestionamiento e interrogación sin fin desde una suerte de sabiduría práctica de hacer del umbral una opción radical de disenso frente a todos los consensos. Disidencia y singularidad en su obra no son objetivos buscados o trazados sino más bien la suma de coincidencias y reincidencias de exabruptos y padecimientos extremos que subjetivan y personalizan, encarnan vivamente, el sufrimiento. El drama de la finitud nos hermana con las demás soledades solidarias, pero la encarnación de su padecimiento nos singulariza en la ínsula solitaria de nuestras pasiones, afectos y afecciones. Nadie sabe lo que puede sufrir o gozar un cuerpo, ni siquiera el cuerpo el mismo que carece de lenguaje sino es por la imposición e impostura de los códigos culturales, morales y políticos. La existencia singular es prueba irrefutable de la inexistencia universal de sentido, empezando por el sentido de un orden divino. Por eso se escribe, por eso se canta y por eso se llora y se ríe, por eso, justo por eso.

Escribir contra todos y contra sí mismo

Después de escribir su primer libro, acaso el único necesario, y según él mismo, su mayor logro filosófico, Cioran se prometió no escribir nada más, y sin embargo, siguió escribiendo, cada vez más y depuradamente. En una entrevista con su traductor y amigo Fernando Savater confiesa que escribir ha representado una suerte de conjuro contra la tragedia personal y las penurias existenciales, después de cada libro se siente un poco liberado:

Porque escribir, por poco que sea, me ha ayudado a pasar los años, pues las obsesiones *expresadas* quedan debilitadas y superadas a medias. Estoy seguro de que si no hubiese emborronado papel, me hubiera matado hace mucho. Escribir es un alivio extraordinario. Y publicar también. Esto les parecerá ridículo y, sin embargo, es muy

cierto. Pues un libro es vuestra vida, o una parte de ella, que se os hace *exterior*. Se desprende uno de todo lo que ama y sobre todo lo que destesta en uno mismo. Iré más lejos, si no hubiese escrito, hubiera podido convertirme en un asesino. La expresión es una liberación.¹³

Cioran arguye que todo se lo debe a su vitalidad extrema y al fatalismo de los rumanos, a quienes consideraba ser el pueblo más fatalista del mundo. Por eso enfatiza que un libro es una herida lacerante, un libro tiene que trastornar la vida del lector, hacerlo cimbrar, desesperarlo, cuestionarlo por completo, si no lo hace, no tiene caso, no sirve de nada. Su idea de escribir una obra es para despertar o azotar a alguien. Puesto que sus libros no son sino la transcripción de sus malestares y sufrimientos, es preciso que esto mismo, añade, se transmita al lector: “un libro debe conmoverlo todo, ponerlo todo en cuestión. Un libro que deja a su lector igual que antes de leerlo es un libro fallido”¹⁴. Exasperar y provocar al lector a romper con la ya pensado, dicho y hecho sin plantear ninguna alternativa tranquilizante.

Así es como una caterva de apotegmas corrosivos y lacerantes han hecho de la decepción creciente la apertura de una sabiduría única. Contra el amor, la vida, Dios, el Bien, contra todos y a favor de nada; si acaso una risa discreta y una sonrisa invisible que ha hecho de la descripción de la existencia una apología de la ignominia de seguir existiendo. Se escribe bajo el efecto de la admiración o indignación, de ahí que una carta sensata sea —según Cioran— una carta inexistente, así también un comentario sobre Cioran o bien, lo repite de forma menos elocuente, pero quizá más rimbombante, o bien lo ataca y anatemiza de forma vil y hartera, el primer caso tal vez le provocaría un largo bostezo, y el segundo cierta sonrisa malévola de complicidad que sería, en última instancia, una ligera aprobación y comprobación de una escritura y un pensamiento que asumen el error, la errancia, la desmesura y la contradicción más escandalosa como métodos de perceptiva e inventiva. Frente a la lucidez que no sería sino un martirio permanente, Sugiere una escritura y un pensamiento, todo en uno,

13 Cioran, E. M. *Conversaciones*, op. cit., p. 17.

14 *Ibid.* p. 20.

en y desde la risa delirante que invita e incita a la complicidad y a reírse juntos, generando así, una extraña comunión de almas deshabitadas en un infierno gélido. Quizá por eso consideraba que hay en Heráclito un lado delfico de ideas fulminantes y otro, de manual escolar, por lo que concluye que “fue un inspirado y un preceptor. Es una lástima que no hiciera abstracción de la ciencia, que no siempre pensara *fuera* de ella”¹⁵.

Hay en Cioran también un ironista malévolo y un eremita aprendiz de una santidad vacua; que le gane no pocas veces cierto efectismo provocador da cuenta de que ni siquiera las conciencias más lúcidas pueden escapar al flirteo literario y social. Empero su ironía no es sino intermitente, por eso ha elegido deliberadamente el fragmento, él mismo confiesa que la filosofía, después de Nietzsche, no es posible sino como fragmento, en forma de explosión, pues el tratado ya no es posible, ahora todos -añademos fragmentistas y fragmentarios, va a tono con el estilo de época. El problema de fondo con el pensamiento estructurado, con un ensayo de más de cuarenta páginas es que no permite la contradicción o el juego de paradojas. Solamente está vivo un pensamiento y pensador que asume sus contradicciones y callejones sin salida evitando hacer trampa con falsas o maquilladas posturas coherentes. Y claro está, a sabiendas de que, de una y otra forma, todos hemos sido cogidos por la trampa de la telaraña del mundo. Hacer del fracaso un método de vida, pero hacerlo tan bien, con tanta maestría y tantra seducción, nos invita a darle a Cioran una cucharada de su propia medicina: *una cicuta literaria*; más acá del pesimismo y optimismo, más acá del mundo de la vida del capital. ¿Acaso la mera invocación de ese más acá del optimismo y pesimismo no sea sino una desmesurada búsqueda de estar más allá de Dios? Todo es posible, pues con Cioran nunca se sabe bien lo que podría suceder(nos), si acaso constatar que el reconocimiento de la banalidad del mundo nos lleva a la vanidad de todo y la venialidad de uno, pero entonces, ¿qué caso tiene el conocimiento intelectual?

En su obra, no hay respuestas pero si una ametralladora de preguntas. Su obra compleja, desmesurada, una y múltiple se cumple en el retorno maléfico a una misma escena primordial, primitiva, impositiva e impostada de hacer de lo humano principio y fin —sin prisa y si pausa como diría esa

15 *Ibid.* p. 62.

escritora maldita y maldecida mil veces por su clase social como lo fue Isack Dinisen o Karen Blixen, las cioranadas son dardos que se dirigen de una nada a otra nada: de la creación al creador, mientras tanto dejan hermosas creaturas. Maestro del arte de la interrogación funesta, Cioran ejercita el pensamiento en el atletismo de la nada exasperante, su escritura interroga acerca de la lógica del desmoronamiento más inclemente sin subterfugios intelectuales. Preguntarse de manera irónica e impasible es ya una forma de inteligencia vital. Sin pretender tampoco pasarse de listo o hacerse el listillo o sabiondo, pues estupidez e inteligencia no están reñidas, ¿cuántas obras maestras no serían su fruto máspreciado?

La escritura —según él— es una de las únicas libertades posibles sin dejar de ser una auténtica ilusión. El error, el horror, la angustia, la ilusión destrozada, la desilusión serena, el escepticismo embriagado, la lucidez vertiginosa, el paroxismo indiferente, la nostalgia por un paraíso irremediamente perdido, la desesperación redimida, entre otras experiencias limítrofes, despliegan estrategias de escritura que asumen la decepción sublimada como antídoto contra idealización del pensamiento y de la literatura; de ahí que «Un libro sea un suicidio aplazado». Sus posiciones ante la vida son más escandalosas y polémicas que su entusiasmo juvenil político por la *Guardia de Hierro* rumana:

No era la lucha política y la grandeza lo que interesaban a Cioran, sino la inutilidad irremediable de cualquier empresa humana. La vida es de por sí *demasiado dura*; no vale la pena vivir. Si nos tomáramos en serio la condición humana, no podríamos eludir la elección del suicidio. Toda su obra, escribió Cioran, es un gran esfuerzo por mantener a distancia y aplazar esa elección¹⁶.

Cioran es un cazador empedernido, cuya cacería no es otra sino la del cerco de la existencia humana por medio de un lenguaje literario cada vez más afilado. Decir y maldecir la pesadumbre de la existencia humana hasta llegar al cansancio, la exasperación, el hartazgo; sólo la música y la santidad

16 Groot, Ger. "Prólogo. Cioran, filósofo calumniador". Herrera, Liliana y Abad, Alfredo. Cioran. Ensayos Críticos, Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira Colombia 2008, pp. 6-7.

blanca de una ataraxia apenas entrevista logran, por algunos instantes, atisbar la hipótesis de la divinidad y el idílico paraíso tan anhelado por la humana ilusión. Cioran transita de la escritura como provocación a la escritura como misticismo de la vacuidad. Y de éste a la escritura como trazo silente en el vacío, dibujo en la arena de las playas del universo, que después de las olas, nos regresa, otra vez, a la nada.

Su escritura fue evolucionando de la amargura, la provocación a la ironía, hasta llegar al humor más sutil e imperceptible. De la escritura como blasfemia a la escritura como gesto silente: trazar una escritura vacía que expresa un sentimiento y pensamiento vacíos sin la tesitura metafísica y teológica pero sí con la vitalidad de un hombre que se ha abismado en los infiernos luciferinos y regresa la mirada de Orfeo con una sonrisa del gato de Cheshire. El humor despiadado de Cioran también toma forma y horma en un estilo casi naturalista, y que al final de su vida, se aproxima a un gesto de resignación y autocompasión de un hombre hastiado del mundo, pero embelesado de su espectáculo contradictorio. Exageraciones e hipérboles como finas estocadas taurinas en el lomo de la sapiencia humana, nada escapa a su lucidez ácida, ni siquiera él mismo, nunca deja de reírse de sí, de burlarse y compadecerse de su propia existencia como sobrevivencia extrema al borde de un suicidio como promesa siempre postergada, en una gran parte de su vida, el arte musical le pareció un pequeño antídoto contra los sinsabores de la existencia. La música despierta la sensación de eternidad portátil; constituye un pequeño, discreto, pero efectivo bálsamo en medio de tanta fatalidad.

Más acá del pesimismo: la ruina cumplida y la pasión por lo absoluto

Desde hace muchos años comencé a leer a Cioran, debo confesar que su estilo, desde siempre, me seduce y me envuelve, pero no la ironía vital cáustica vuelta casi fórmula anti-intelectual. El primer libro que leí con fascinación y quizá un poco de exasperación fue *Historia y utopía*, si bien me ubico lejos de su ideario anti-utopista, me resulta estimulante su militancia nihilista beligerante en contra de todas las perspectivas que todavía creen en el progreso y en la Historia con mayúsculas; por lo pronto el final del siglo XX parece darle la razón respecto a la debacle del socialismo realmente existente. Y el pronóstico de Cioran parece estarse cumpliendo: “estamos

presenciando la demolición de la idea de progreso"¹⁷. Y Occidente es una profecía cumplida de muerte y de nihilismo. Asistimos a la crisis más radical del humanismo y el cumplimiento de las ruinas de la modernidad capitalista; modernidad ecocida y genocida. En realidad, para Cioran, el hombre destruye y degrada todo lo que le rodea. Empero mantengo ciertas reservas respecto a un pensamiento tan radical que sirva de cortina de humo para situarse más allá del bien y del mal del juego y rejuego de la política, también realmente existente y persistente *malgré lui*.

Detrás de esa supuesta ataraxia burlonamente indiferente e insolente contra todo y contra todos, se pueden albergar las posiciones más reaccionarias que sirven de caldo de cultivo para el pensamiento hegemónico y sus estrategias de dominación. En todo caso, ciertas *zentencias*, cicutas literarias y otras ocurrencias de ese maldito yo en las cimas de la desesperación, me persiguen una y otra vez. Ejemplo contundente de que en los grandes estilistas y moralistas franceses resulta imposible separar el contenido de su forma. El estilismo va de la mano de cierto patetismo melancólico: "Entre el horror y el éxtasis practico una tristeza activa. Durante mucho tiempo Kafka me pareció demasiado deprimente"¹⁸. Decepción y catástrofe, nada bueno se puede esperar de nada ni de nadie. La esperanza es un señuelo maldito y maldecido. La historia de la humanidad no es sino la historia de la degradación sin fin. De tiranía en tiranía, de homicidio en homicidio, de barbarie en hecatombe, se suceden los días y las noches sin cesar. Escéptico y desengañado de todo fervor revolucionario, reconoce en una carta a un amigo lejano que sirve de pórtico a *Historia y utopía*, que también de joven fue presa del frenesí incendiario, y quizá también pueda entenderse como un guiño irónico a su temprana participación política reaccionaria:

Dale a los jóvenes la esperanza o la ocasión de una masacre y te seguirán a ciegas. Al final de la adolescencia se es fanático por definición; yo también lo fui, y hasta el ridículo. ¿Se acuerda de la época en que echaba pestes incendiarias menos por el gusto de

17 Cioran, E. M. *Conversaciones*. Madrid, Tusquets, 1997, p. 16.

18 *Ibid.* p. 13.

escandalizar que por necesidad de escapar a una fiebre que, sin el exutorio de la demencia verbal, me hubiera consumido? Persuadido de que los males de nuestra sociedad venían de los viejos, concebí la idea de una liquidación de todos los ciudadanos que hubiesen sobrepasado los cuarenta años, principio de la esclerosis y de la momificación, recodo a partir del cual, creía yo, todo individuo se convierte en un insulto para la nación y en un peso para la colectividad. Tan admirable me pareció el proyecto, que no dudaba en divulgarlo; los interesados apreciaron mediocrementemente el tenor de la cuestión y me calificaron de caníbal; mi carrera de benefactor público empezaba bajo malos augurios. Usted mismo, tan generoso y tan emprendedor, a fuerza de reservas y de objeciones me llevó a abandonar mi proyecto.

El cambio de postura política hacia la tolerancia y apertura de ideas ajenas estaría condicionado —según el propio Cioran— por el envejecimiento y sistemática decepción de los años vividos. Para él, uno llega a la moderación política por extenuación vital, la tolerancia surge cuando ya no hay fuerzas e ímpetus de lucha. Entre la oscilación de la búsqueda de otro mundo posible y la realización de un mundo inmundado como infierno imposible, las sociedades se balancean de un extremo al otro sin dejar de renunciar a ese juego infinito-finito de renovación, fracaso y decepción. Por ende considera que “la vida sin utopía es irrespirable” porque el mundo necesita un delirio renovado. Y es la única evidencia que se desprende del análisis del presente, no hay más. Ideales sin contenido, contenidos de partidos políticos sin continente. Su liberalismo y tolerancia desencantados son más bien expresiones de una conciencia melancólica que asume que la libertad resulta un fardo para la humanidad y que las sociedades liberales democráticas tienden a volverse regímenes de vigilancia y obscena transparencia. Encerrando al individuo en una cárcel hacinada en la muchedumbre.

Quizá por eso frente al fracaso de todas las utopías, Cioran elige pequeñas utopías místicas y estéticas como opciones de atisbar lo absoluto en el corazón del atormentado por la existencia. En muchas de sus obras, pero en particular en *De lágrimas y de santos*, Cioran muestra su amor por la música como antídoto contra el dolor de la existencia humana. Frente a la gravedad de la existencia, la ingravidez alada de la música que aligera el

humano dolor de no ser más que carne macilenta, por eso considera que hay adagios tras los que no puede uno ya pudrirse, pues la música retrotrae nuestra condición a su grado más benigno de aquiescencia, dado que solo el éxtasis sonoro le producía a Cioran una sensación de inmortalidad. La música despierta la sensación de eternidad portátil. De ahí que le guste citar a Nietzsche cuando dice que “No puedo diferenciar las lágrimas de la música”, para enseguida comentar que: “Quien no comprende esto instantáneamente, no ha vivido nunca en la intimidad de la música. Toda verdadera música procede del llanto, puesto que ha nacido de la nostalgia del paraíso”, mediante las vibraciones y pulsaciones musicales nos autodivinizamos, nos desvanecemos en Dios. Quizá sea la música la única posibilidad de alcanzar paz, reposo y quietud en y desde un edén portátil y transitorio.

Para Cioran todo lo que es musical es una cuestión de reminiscencia, es decir, nos retrotrae al paraíso angélico al cual solamente podríamos acceder mediante la santidad o la musicalidad, puesto que a los modernos nos está vedado cualquier forma del paraíso nos queda los paraísos artificiales del arte, y en particular de la música. De ahí también que la meditación musical debería ser el prototipo del pensamiento en general, no sólo porque una sonata o cualquier otra meditación musical es completa, orgánica y lleva su planteamiento hasta el agotamiento extremo, pues sólo en música hay pensamiento exhaustivo, sino también porque la música eleva nuestra miseria terrestre, aunque sea por breves instantes, a tonalidades celestes que aligeran el fardo de no ser más que un simple mortal. Cioran cree que la mística y la música son forma de irrupción de lo absoluto en la historia, ponen entre paréntesis cualquier pretensión cultural o filosófica de verdad. La música sería la germinación de la divinidad, en especial una obra como la de Bach es generadora de divinidad. La perfección musical guarda una ambigüedad esencial confirma la perfección divina y nos muestra y demuestra lo divino como ilusión desgarradora. Según Cioran teólogos y filósofos han perdido días y noches, inútilmente, buscando pruebas de la existencia divina, se olvidan de la única certeza: la música. Bálsamo contra la pesadez de la existencia, la música abre un intersticio de divinidad portátil para los seres humanos aquejados de una existencia tan imposible como ineluctable. Sólo la música es libertad en estado puro. Empero, el último Cioran toma distancia frente a toda idealización estética; arte, literatura, y en particular, la música, son ahora vistos con cierta ternura y encanto, pero

ya sin mistificaciones ni sublimaciones enaltecedoras. Quizá el arte y la literatura sean viáticos para afrontar el naufragio de la vida, a sabiendas que jamás dejarán de ser provisorios y fugaces.

Frente al paroxismo de la existencia que se mece y estremece en la desesperación que dura toda una vida, nos queda el paroxismo del orgasmo que dura, apenas, maldita sea, un breve instante, y también el arte, y en particular, la música. A diferencia de la creación divina, henchida de errores y errancias, defectos y afectos, la creación musical, y solamente ella, es capaz —según Cioran— de hacer del mundo una obra perfecta: *si alguien debe todo a Bach es sin duda Dios*. Solamente en la música la desgarradura humana es colmada y calmada. Sólo la música pertenece a un orden superior a la vida y la muerte, la gran paradoja y misterio es que emergiendo de la finitud humana la música sea una plegaria infinita hacia lo infinito. Es lo infinito tocándose sin fin y sin término. Bajo el éxtasis de la experiencia musical irredenta se anula o se disipa, o por lo menos, se pone entre paréntesis, la conciencia temporal, el amargo saber de ser mortal herido de muerte. La música nos libera, nos emancipa de la misma necesidad o necedad de querer liberarnos o desprendernos del mundo y de sus ataduras. La dualidad de sujeto y objeto, hombre y mundo queda superada, es trascendida, desde una experiencia pletórica de un sentido que también excede toda significación y orden o desorden significativo. La música retrotrae al ser humano al ombligo del universo bajo su religación simbólica sagrada. Cioran es consciente de que aquellos que aman verdaderamente la música es porque han sufrido en carne propia la herida grave de haber nacido en un mundo inmundo.

3.- Albert Caraco: Un Zaratustra para tiempos aciagos

Soberanía de la soledad y singularidad de la escritura

Albert Caraco es un escritor absolutamente singular, único e inclasificable, encerrado en sí mismo: “mi auditorio son las paredes de mi cuarto” y “sólo he tenuido vida interior”, pero siempre abierto a la interpelación de la humanidad entera: “soy profeta de estos tiempos y el silencio me rodea”. Exasperante por su crítica radical a todo y a todos. Su afirmación irrestricta de “la voluntad de muerte” bien lo podría situar

en las antípodas del Zaratustra de Nietzsche, empero comparte con este un estilo oracular, evangélico y cuasi profético. Se dirige a la humanidad, y de manera particular a la humanidad venidera después de la presente catástrofe. Albert Caraco es un Zaratustra para nuestra contemporaneidad de tiempos aciagos y sombríos. Leerlo es un ejercicio extremo, y si lo hacemos con paciencia y apertura, jamás saldremos ilesos. Su estilo clásico preciosista de una prosa tan impecable como implacable hipnotiza y exaspera. Sus argumentos se suceden más bien como una poderosa cauda de revelaciones y relámpagos fulgurantes. Al igual que el último Nietzsche era consciente de la envergadura de su pensamiento único e iconoclasta. Pensamiento y escritura afilan un mismo estilo flamígero e intempestivo que dinamita todos los valores y principios de Occidente y de la modernidad, sin buscar subterfugios en un Oriente idealizado. Como se puede leer en la única página virtual dedicada a su obra *Société des lecteurs d'Albert Caraco*:

Caraco, podemos estar seguros, jamás será admitido dentro de una colección prestigiosa ni en los cenáculos de las instituciones literarias. Porque su mensaje, para quien se impregna verdaderamente, resulta inadmisibile. Es esta inadmisibilidad radical que en el fondo —según nuestro juicio— funda nuestro interés y motiva nuestra demarcación. La ebullición contenida, el volcán constreñido que fue Caraco se nos aparece ahora tanto como una fuente de radiación como un agujero negro. De la misma manera, se puede uno alimentar de él, inspirarse y regenerarse a partir de su críptica obra.¹⁹

Nacido en Constantinopla, ahora Estambul, el 8 de junio de 1919, fue hijo único de una familia sefardí acaudalada. Huyendo del fascismo, vivió en diferentes países y habló desde la infancia diversas lenguas perfectamente alemán, inglés, francés, español, entre otras. Siendo niño mostró un talento precoz para el arte y la literatura. Sin embargo, considera él que nació como escritor entre 1946 y 1948: “fue cuando abrí

19 Saenen, Frédéric. “Pourquoi lire Albert Caraco?”. *Société des lecteurs d'Albert Caraco*. Blog. 10 de Octubre de 2021.

mis ojos al mundo, hasta entonces estaba ciego”²⁰. Después de un itinerante exilio por diversos lugares del mundo, al término de la Segunda Guerra Mundial, la familia Caraco regresa a Francia y se establece en París, y es justo ahí que establece una disciplina estricta de escribir por lo menos seis horas diariamente. Aunque escribió en francés, su obra tiene y contiene referencias y citas directas en las más diversas lenguas. Aborrecía a los franceses, en particular a su comunidad intelectual, que rechazaron sus publicaciones, llegando incluso a pagar por cuenta propia varias ediciones literarias. Caraco cuestiona e impugna todo, absolutamente todo, nada escapa a su juicio hipercrítico mordaz, ni la familia, la paternidad, la humanidad, el arte y los artistas y la religión. Llegó a considerar que los creyentes de todas las religiones actuales no tienen ninguna razón ya de ser. Y paradójicamente, llegó a afirmarse como el profeta de estos tiempos sombríos, enemigo de la humanidad, y que por eso mismo, el silencio y el ostracismo le rodean y lo censuran.

Considera que si un hombre tiene derecho a odiar y despreciar al mundo humano es él, pues su vida y su obra —añade— destila odio y desprecio por cualquier vestigio o huella del hombre, de ahí que ubique su literatura entra *las obras ascéticas*. No le importa en absoluto la desaparición de los habitantes si acaso de sus obras de arte, dado que para él “las piedras son más importantes que los hombres. Entre todos los bienes, el hombre es el menospreciado, no es sino un insecto privado de alas y que huele mal, al contaminar el aire, el sol y las olas; de ahí que un gran sabio le haya llamado el cáncer ecuménico. La humanidad se extiende por el globo como una enfermedad incurable”²¹.

Empero Caraco era en su vida diaria tan elegante, delicado como cortés, siempre tuvo modales educados y altamente refinados. Vladimir Dimitrijevic, ferviente y entusiasta lector que ha divulgado su obra, tiene un grato recuerdo del verano de 1964, cuando acaba de conocerle y conversan largamente: “mandarín mesurado de gestos impasibles, eran

20 Caraco, Albert. *Ma confession*. Lausana, L'Âge d'Homme, 1975, p. 12.

21 Albert Caraco, *Ma confession*, op. cit., p. 70.

también la alegría de conversar con inteligencia”²². Empero, su escritura es una daga queafiló seis horas diariamente, hasta llegar a convertirse en un samurái que hace de la fina escritura arma afilada y mortal. De ahí también que asumiera como maestros a los grandes pensadores pesimistas como Platón, cierto Kant y los moralistas. Elogia los espíritus altivos, aristocráticos y soberanos. Puede ubicar en dos pensadores antitéticos — como el Príncipe de Ligne y Joseph de Maistre — rasgos complementarios de su propio pensamiento. Sobre todo se guía por la firmeza de una prosa viva e intransigente con la estulticia. Su tenaz búsqueda de objetividad expresiva lo acercan a los clásicos antiguos. Conforme fue madurando sus ideas se va acercando más y más al gnosticismo y afirma como certidumbre absoluta que la creación del mundo es un el sueño de una inteligencia ciega o el principio un juego divino sin moralidad y sin sentido. Asume la partición gnóstica en tres eras y en tres partes y retoma de Plotino y Valentino el desprecio más radical por la sexualidad y el cuerpo. Empero, su aversión por la carne no es una postura metafísica ni teológica, es fruto directo del tacto y contacto de Madre, esa mujer que lo tiraniza, mima y frente a la cual tiene los sentimientos más contradictorios, incluso cuando ya ha muerto Ella. Anacoreta soberano de la esterilidad física y de la mayor plenitud espiritual y del conocimiento supremo, Caraco se asume como un auténtico elegido para compartir la verdad como peste maldita, de ahí también cierta paranoia que tuviera respecto al silenciamiento respecto a su obra, pues consideraba que había una conspiración en contra de su difusión. Veía en la esterilidad para procreación una condición necesaria para la auténtica y plena creación espiritual. Quizá haya pensado secretamente su suicidio como un renacimiento en el orden del espíritu.

Al igual que Cioran y Gómez-Dávila consideraba el nacionalismo una peste y lo define como el arte de consolar a la masa mediante el engaño de presentarles el espejo de Narciso. Y en otra parte escribe que: Nuestras revoluciones son puramente verbales y cambiamos las palabras para darnos la ilusión de estar reformando las cosas, tenemos miedo de todo y de nosotros mismos, encontramos la manera de eliminar la audacia

22 Citado en Navarro, Justo, “Presentación”, Caraco, Albert. *Post Mortem*. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 12.

yendo más allá de la audacia y ocupando la locura exagerándola”²³. Según él habría que redefinir al Hombre, repensar el mundo, rehacer el sentido de la humanidad, empero, consideraba, que ya era demasiado tarde incluso para soñar con ello. Consecuente con ello, le consolaba la idea que podría morir por mano propia en cualquier momento, al igual que Cioran, empero, a diferencia de éste, Caraco sentía una felicidad de ultra-tumba con la realización de poder dejar este mundo: “mientras el tema se acerca aumenta mi alegría, tengo prisa en dejar este mundo. Aparte del trabajo del espíritu, nada me apeg a la existencia. Mi piel no me pertenece, mi sexo ante mis ojos es un extranjero”²⁴.

Tuvo una relación muy extraña con su hermosa madre Elisa Scharwz, de seducción e inclinaciones incestuosas y al mismo tiempo de crueldad, sobreprotección tiránica e ideas malignas contra las mujeres y la sexualidad que lo marcaron de por vida. Llegó a confesar que su madre le impuso el deseo de *seguir siendo el niño eterno* —un poco nos recuerda la evocación de la Madre con mayúsculas comentada por Roland Barthes. Con ciertos tintes psicoanalíticos, algunos comentaristas han subrayado la compleja figura de la madre como amante, protectora, amiga y verdugo, lo que definiría, a la postre cierta misoginia y misantropía, no hay que dudar de que tienen su dosis de razón, pero como todas las lecturas clínicas de un pensador y de una obra maestra, terminan por arrojar el agua sucia en la bañera, re(con)duciendo la exégesis de lectura a formas de sublimación más o menos sofisticadas. Como en el caso de los grandes creadores, habría que pensar la absoluta singularidad de Albert Caraco y su resistencia a toda apropiación determinista. Lo que no demerita que la única relación fundamental de Albert fuera con sus padres Caraco, no deja de reprocharle a su madre que lo haya castrado, no deja de reprocharle a su padre su tacañería, cobardía y cortedad de miras. Luego del fallecimiento de su madre anuncia: “Si una mañana mi padre no se despertara, yo lo

23 Caraco, Albert. 2006, p. 90. Citado en Villarreal Hernández, Alberto. “Albert Caraco: La muerte en letra viva”, *Armas y Letras. Revista de Literatura, arte, cultura de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año. 19, No. 90, 2016, p. 60.

24 Caraco, Albert. *Ma confession*, op. cit., p. 11.

seguiría de buen grado”²⁵. Y en efecto, así fue, el 7 de septiembre de 1971, al día siguiente de morir su padre, y al lado de éste, ingirió un puñado de barbitúricos y, se cortó la garganta; apenas tenía 52 años, algunos años más apenas, que Walter Benjamin que se suicidó a los 48 años en Portbau en el cruce entre Francia y España.

Alguna vez escribió que su vida era una página en blanco por escribir. Y al igual que para Cioran y Gómez-Dávila la escritura literaria nunca fue una finalidad o una vía para superar o conjurar la angustia, la soledad y la melancolía. La escritura de Caraco se pliega a la vida misma, escribir sería darle libre flujo, un cauce natural y riguroso, a la propia herida de la existencia.

Post Mortem: La Madre gloriosa y el niño eterno de Caraco

La madre de Caraco es Madre con mayúsculas y negritas, es el ser que le dio la vida y el sentido de ésta, sin ella nada tiene sentido. Madre que da mensajes paradójicos a un niño frágil, mimado y enfermizo, sobreprotegido. Le da cariños y caricias que bordean el incesto, lo abrumba de besos y cuidados, y lo vacuna y pone en guardia contra el amor de otras mujeres. Mujer increíblemente hermosa que al maquillarse atentamente le habla al hijo de cómo las mujeres encubren su oscuridad sombría y mortecina por más color y maquillaje que se unten. Madre, lo aleja del amor y le impone el deber de seguir siendo niño eterno siempre — sentencia el escritor. Y no obstante el amor y la veneración que le profesa van más allá de todo, más allá incluso de la muerte — añade. *Post Mortem* es ajuste de cuentas con Madre y ofrenda e interminable alabanza. Madre muerta es ahora inmortalizada. La resacralización de Madre es asumida como una tarea esencial, fundamental. Amamos a quienes han de morir y lo hacemos únicamente porque nos sabemos mortales y amenazados por la muerte — otra vez, retumba esa lucidez espectral de Caraco.

Post Mortem es una querella y queja, lamentación poética, aforística e intelectual contra Madre y contra todos y contra todo, para acabar pronto. Van desfilando, uno a uno, todos los reproches, reclamos, rencillas,

25 Citado en Navarro, Justo, Caraco, Albert. *Postmortem*, p. 9.

revanchas e imprecaciones, empero estamos lejos del diván del terapeuta, estamos ante la lúcida pluma de uno de los más grandes escritores marginales del siglo XX, de ahí que nunca se ande por las ramas y de entrada ya arremete contra el sentido mismo de la (pro)creación humana: (Madre) “Me ha legado su temperamento y es más grave, porque sufría de alcalosis y alergias, y ahora yo las padezco incluso más que ella y mis enfermedades sin innumerables y además... y además me ha traído al mundo y yo profeso aversión al mundo”²⁶.

Caraco afirma que rara vez reflexiona sobre su propia vida, pues desde muy temprana edad ha extirpado cualquier forma de (auto)complacencia sobre sí mismo: “soy como la roca que golpean las olas, el mar es gris y el cielo negro, los nubarrones pasan y las obras permanecen. Me aferro tanto al rechazo del dolor como al de la dicha, no amo más que la indiferencia absoluta y ahora me confundo con ella, mi vida entera es aprendizaje de la muerte”²⁷, nos confiesa que desde niño había sido presa del malestar y enfermedad permanentes, por lo que no tiene mucho mérito —añade— su vocación hacia la melancolía y la muerte. Considera que el rechazo a lo trágico es propio de los esclavos, y los judíos desdichados como él, no han sido, por siglos más que esclavos cuyo optimismo delirante les permite sobrevivir y consentir bajo la abyección y degradación más inhumanas. De ahí su declaración de odio sin cuartel y sin coartada posibles:

Mi odio por este mundo es lo más estimable que hay en mí, odio al mundo como enfermo y como judío, he aquí dos títulos de lo más respetables, amo la muerte y hago bien, la mayoría de los enfermos no la aman lo suficiente y su furor por vivir los hace indignos, por su parte los judíos no la aman en absoluto y su apego a la existencia es el motivo del asco que inspiran en los otros. A estas dos razas de hombres les falta perspectiva, reserva y pudor, ni los enfermos ni los judíos tendrán estilo jamás, son pobres en el peor sentido de la

26 Caraco, *Post Mortem*, op. cit. (traducción Navarro), p. 17.

27 Caraco, Albert. *Post Mortem*. México: Sexto Piso, 2006, p. 6. [En esta parte recurro a la traducción de María Virginia Jaua de Sexto Piso.]

palabra, que cuando lo necesitan se arman de su miseria.²⁸

Resulta un poco enternecedor que “Señora Madre” haya mejorado y embellecido con la vejez, cuando el cáncer ya estaba incubándose en ella, Caraco la recuerda con una apariencia de “aire saludable” que emitía y “aquella sombra de melancolía bastante nueva le daba encanto y un cierto estilo, para mí era un gusto caminar junto a una persona que fijaba las miradas sin deseo de por medio”²⁹. Podríamos especular muchas hipótesis clínicas respecto a la relación con su madre, en todo caso cabe destacar, la importancia que tuvo para Caraco, para su vida y obra. Las descripciones de la belleza mortecina de la madre que agoniza, hacen resaltar: el último destello de luz que presagia la soberanía de la muerte.

Al igual que cierto Nietzsche, Caraco destaca la superioridad de la intuición femenina respecto a los hombres, no obstante, rápidamente, nos aclara, que por su parte, él se siente lejos de los hombres y de las mujeres y que “su unión le parece harto ridícula y prefiere la soledad al matrimonio, y la nada a la paternidad, las mujeres cuelgan de nosotros más de lo que nos sosiegan, a pesar de la ilusión contraria, pero para deshacer su hechizo hay que someterse a la continencia”³⁰. Enseguida se pregunta: ¿Qué cosa más atroz que nuestro ideal de fecundidad? Y se responde: “Degradamos a la mujer al nivel de instrumento impersonal y la forzamos a producir a aquellos a los que se inmola”³¹. Y sin embargo, no deja de subrayar la enorme riqueza y complejidad del universo femenino: “el lado oscuro de la mujer es más terrible que el nuestro, en Occidente fingimos que ignoramos sus tinieblas, la Edad Media hablaba de Melusina quien representa el retrato femenino más admirable, al respecto Occidente nunca llegó tan lejos”³². *Toda mujer dispone de innumerables recursos de toda índole que los hombres ni siquiera sospechan*: le confesaba la Madre. En extremo controvertida y polémica resulta su consideración sobre

28 *Ibid.*, p. 8.

29 *Ibid.*, p. 11.

30 *Ibid.*, p. 14.

31 *Ibid.*, p. 16.

32 *Ibid.*, p. 32.

la relación entre el hombre y la mujer, quizá pueda decirse que haya sido válida para su caso, y eso no deja de despertar serias sospechas:

El hombre puede vivir sin la mujer, la mujer no, la mujer cuelga del hombre y el hombre se imagina erróneamente que la persigue, cuando es ella quien lo llama. Los conventos de hombres valen infinitamente más que los conventos de mujeres, los hombres no necesitan del amor, la carne no los atormenta con la misma fuerza, el hombre no sufre de ser hombre, sino por falta, de dinero o de poder, la mujer sufre de ser mujer y también de no ser amada. Las bellas apariencias, las risas, los juegos, las bagatelas y las gracias, espuma del mar profundo y bajo la espuma un mundo negro en el que ya no nos pertenecemos, sino que pertenecemos a la especie.³³

No deja de percibirse cierta misoginia en las afirmaciones caracianas de que el hombre se hizo *en contra de la mujer para resistirle* o, de lo contrario, *el mundo no hubiera cambiado desde su orígenes*. Lo más increíble es que Señora Madre fue quien alimentara dicha misoginia. En todo momento, en toda obra, Caraco va a repetir lo mismo: *¡Dichosos los castos! Dichosos los estériles! ¡Señor!, ¡libranos de parecernos a las larvas!* Para Caraco enaltecer la vida no es sino un error semejante al mismo error y crimen de haber ya nacido. No hay mayor abyección que conformarse con la vida misma. Por lo mismo asiente que lo mejor es no amar a nadie y para ello sería preciso empezar consigo mismo, pues el que “hace profesión de odiarse a sí mismo rompe con los apegos sensibles”³⁴. Empero, más allá del odio a las mujeres y su vulgar coquetería, estaría el odio a la estupidez humana, a las religiones humanas que son proyección antropomórfica: “la idea de salvación me parece un delirio, ser salvado es una violación metafísica”³⁵.

Post Mortem es un libro que es un conjuro y un salmo para evocar y consagrar la imagen de la Señora Madre, como gustaba llamarla Caraco. Y el mismo tiempo es un acto de expiación, de liberación de las mujeres y de

33 *Ibid.*, p. 33.

34 *Ibid.*, p. 29.

35 *Ibid.*, p. 51.

la Mujer que encarnaba su madre real que ahora vive como símbolo eterno, poco antes de las últimas páginas escribe: "Señora Madre me salvó de la fatalidad que hace del espíritu un esclavo por voluntad propia, es ahora cuando seré la persona en que no podía convertirme bajo su dominio, y el eterno niño que parecía mientras ella vivía muere del todo junto con ella"³⁶. La incineración de la madre simboliza para el escritor cierta forma de liberación del universo femenino, y más allá de eso, del mundo humano en su conjunto. La muerte es el fin absoluto de todo, la vida eterna es aquella que vivimos en este mundo, lo único que debemos aprender está en este mundo y nada nos queda después porque no hay después, de ahí que el autor considere que "la nada es el precio del amor y el amor es la corona de la nada, el amor y la nada se corresponden"³⁷. *Post Mortem* es una de las obras más desgarradoras, íntimas, corrosivas e inquietantes que se hayan escrito jamás.

Tinieblas que retornan al pozo de sombras que nos acoge

A los lectores de libros de auto-ayuda, y a las personas con cierta propensión a la melancolía y suicidio, advertimos que la lectura de los fulgurantes textos de Albert Caraco puede ser funestos, así que por favor absténganse. Una vez más he releído algunas de las *zentencias*, cicutas literarias y otras ocurrencias del *Breviario del caos* de Albert Caraco, una vez más, apenas pude leer unas cuantas páginas con la respiración en vilo, y es que se trata de esos libros, como dijera, otra vez, Roland Barthes en *El placer del texto*, cuya lectura va mucho más allá del placer y nos arroja al goce extraño de lo patético: *el pathos de la extrañeza absoluta*. Es una lectura que corta la respiración e irrita el sano juicio de pensamiento. Caraco radicaliza el nihilismo de una modernidad en ruinas, sin salida y sin alternativas posibles, donde la única certidumbre inexorable es nuestra marcha hacia la muerte como una flecha que jamás falla en el blanco, aunque aquí más bien el blanco es bastante negro, diríamos opaco, fangoso e inexpugnable: "la muerte es nuestra única certeza y siempre sabemos

36 *Ibid.*, p. 80.

37 *Ibid.*, p. 109.

que vamos a morir, no importa cuándo y no importa dónde, no importa la manera. Pues la vida eterna es un sinsentido, la eternidad no es la vida, la muerte es el reposo al que aspiramos, vida y muerte están ligadas, aquellos que demandan otra cosa piden lo imposible y no obtendrán más que humo como recompensa”³⁸. Un comentarista señala que hay fuertes influencias en su obra de Nietzsche, Baudelaire, Camus, Cioran, creo que es parcialmente cierto, pues en todo momento, Caraco no deja de establecer una recepción muy autocrítica de todo lo leído; asimismo sus referencias a los antiguos gnósticos y escépticos está presente en su mirada hiper-lúcida. Su negación radical del hombre y del mundo no deja ninguna alternativa posible para nada ni para nadie.

Según el autor la vida nos es impuesta: no elegimos nacer y en el fondo nos sentimos afortunados de no sobrevivir en ninguna parte a esta vida, vida que más que un regalo bendito es una ofrenda envenenada, vida llena de sinsabores, dolores y cuyas alegrías siempre son problemáticas y erráticas. Quizá por eso hombres y mujeres en la sociedad contemporánea han aumentado el consumo de fármacos, drogas legales e ilegales, así como han aumentado las adicciones y las vacaciones, porque de alguna manera buscan abatir y combatir la pesadumbre y la zozobra radicales de la existencia, quizá hoy lo más verdaderamente transgresor sea no enmascarar la absoluta insignificancia de una condición humana al borde de la catástrofe. Los vendedores de espejitos que ahora son bálsamos para el malestar de la cultura posmoderna saben que el mayor anhelo humano es no terminar siendo cenizas ni tampoco humo. Tecnociencias, sociedad del espectáculo y culturas psi o new age son diversas estrategias con un mismo fin de darle un poco de sentido la miserable condición de un ser sinsentido ni finalidad. Mientras que el presidente de México considera que la felicidad debe ser un mandato nacional, para Caraco la felicidad es un caso particular y aislado de una condición humana trágica, finita, desdichada y condenada a vagar entre el error y la errancia sin fin posible.

La lucidez de Caraco para enfrentar y afrontar la desnudez sórdida de la existencia nos da una luminosa antorcha para abrir un claro en medio de la estupidez reinante, misma que a estas alturas, parece ser la única

38 Caraco, Albert. *Breviario del caos*. Madrid: Sexto-Piso, 2006, p. 9.

forma democrática verdaderamente compartida. *Breviario del caos* no es un libro para leerse en la quietud del sofá del jardín o en un hotel spa, sino que provee un arma afilada contra la desfachatez e imbecilidad crecientes, lo cual en estos tiempos que corren, no es poca cosa. *Breviario del caos* es una tipología de los tipos y prototipos de imbecilidad humana vuelta paradigmas de pensamiento y comportamiento. Y su lectura un instructivo de uso para todo abuso de una razón moderna extraviada en su creciente delirio. Las palabras lapidarias de Caraco contrastan con su estilo elegante y afilado. Nos recuerdan esas espadas orientales que cortan de tajo sin dejar huella de su cruenta laceración.

Caraco radicaliza el diagnóstico del estado de penuria extrema. No hay ninguna alternativa, ninguna salida, todo es inútil, nada se puede hacer ya. Ya es demasiado tarde. Y cualquier hombre digno del presente siglo ya no puede creer en nada ni seguir a nadie: escepticismo y nihilismo absolutos, ni siquiera el recurso de la ironía o catarsis cioranesca nos queda. Todo está acabado, en ruinas, la devastación de un mundo inmundo es inminente e inmanente. La tierra no es sino holocausto de degradación y de barbarie. Desde hace varios siglos no se hace otra cosa sino verificar la caída del ser humano en lo inhumano. La lucidez categórica del pensador resulta funesta contra toda búsqueda de soluciones o intentos de reconstrucción. Muerte y sinsentido, suicido colectivo de la humanidad, estupidez e ignorancia masificadas por todo el planeta es todo lo que hay. El orden necropolítico se enseñorea como único amo y señor de la devastación infinita. Religiones, mitologías antiguas y modernas, incluyendo las tecnociencias y sus utopías post y transhumanistas no son sino maquillajes de un cadáver putrefacto, empero, el hedor no deja de ocultarse, y cada vez, se vuelve más y más, insoportable. Más allá de la barbarie e irracionalidad del capitalismo, estaría la degradación humana en su inmolación inútil. Las crisis recurrentes y sistemáticas del actual sistema no son sino, apenas, la punta de iceberg de la mierda humana incurable e incorregible. Y la idea de “salvación” no es más que una idea falsa, un fetiche que entretiene bobos. Sensibilidad y entendimiento humanos se precipitan en un estado de barbarie y corrupción extremas.

Desde el pensamiento crítico o desde el optimismo ilustrado, variaciones uno del otro, no hacemos sino paliar una situación insoportable, en el mejor de los casos contribuimos a la perpetuación del orden en su lenta agonía. Así como todos los caminos conducían, en la época del imperio, a Roma,

así ahora todos los caminos humanos se precipitan en la destrucción, ora lenta, ora rápidamente, pero ineluctablemente la entropía del virus de la aniquilación esparce su pandemia de muerte. Las ciudades son escuelas del crimen, las sociedades son su caldo de cultivo. Y todos participamos, de una u otra forma de su consenso, y las voces del disenso sirven para aceitar la maquinaria de muerte. La felicidad: espejismo vacuo que espejea ilusas ilusiones tanto más anheladas más cruentas. La realización humana: otro espejismo que sostiene la decadencia y nos hace más llevadera la vida en su ignominia absoluta. El sexo, el orgasmo fugitivo, un caramelo envenenado cuya dulzura es tan lejana como evanescente. Toda recompensa es humo. *Homo humus*: polvo que regresa al polvo de la nada. Sin iluminación, sin redención posible. Vivimos y morimos sin pena ni gloria, los pequeños éxitos vistos de la óptica de la totalidad objetiva del universo son naderías irrisorias e irritantes:

Los hombres formarán tres razas: los sonámbulos, que son legión; los razonables y sensibles, que viven sobre dos pianos y que, sabiendo lo que les falta, se esfuerzan en buscar lo que no encuentran; los religiosos nacidos dos veces, quienes caminan hacia la muerte con igual paso para morir solos y para morir por completo, cuando por ventura no escogen el momento, el sitio y la manera, con el fin de marcar su desprecio por las contingencias. Los sonámbulos son los idólatras; los razonables y sensibles, los creyentes; los religiosos nacidos dos veces adoran mentalmente aquello que los primeros no imaginan y que los segundos no conciben, pues ellos son plenamente hombres y como tales, no irán a buscar aquello que han encontrado, ni lo adoran, puesto que lo son ellos mismos.³⁹

Nos encontramos —según él— en lo que los gnósticos denominan “la prisión de la especie humana”. La Fatalidad regresa a la Historia, y ésta se retrotrae a su implosión agónica. Desnudos y vacíos por dentro y fuera, nos apilamos en la pira funeraria de autoinmolación sin sentido. Nos precipitamos hacia la catástrofe planetaria, no hay ya salida posible.

39 *Ibid.*, p. 8.

Autómatas espermáticos cuya inteligencia no supera el absoluto el orden de la vida animal ni vegetal, empero se pavonea como divino Narciso en su vanidad irrisoria. De ahí que el panfleto incendiario de Caraco se eleve como un canto de muerte sobre “eso que va a perecer”: ¡Y qué bien que así sea! Se considera a sí mismo un profeta de la fatalidad objetiva, por eso es que su verdad dura y pura tiene que ser escuchada aunque los oídos puritanos revienten. En algunos momentos su lenguaje profético está cargado de las más despiadadas y graves invectivas contra el hombre, en otros, los menos, tiene la ironía caustica del sarcasmo y la burla jovial: “Yo elevo un canto de muerte y saludo al caos ascendiente del abismo y al terror antiguo vuelto del fondo de los tiempos!”⁴⁰. Ningún pensador pesimista o trágico ha sido tan categórico y proclamado palabras tan duras: *la vida humana ha dejado de ser sagrada desde el momento en que es reproducción infinita de la mierda e inmundicia*: “Hombres en demasía que no tienen más valor, y no aportan más, que los insectos”⁴¹. En las antípodas de Lévinas que aduce que la paternidad es la auténtica forma de trascendencia humana, Caraco la considera un crimen, más si se es pobre e idiota, resulta un crimen por partida doble. Traer hijos al mundo no solo es contribuir a la degradación del mundo sino a la masificación de una humanidad que ha perdido cualquier brújula. El estado actual del mundo carece de todo porvenir promisorio. Por lo que el Infierno, lejos de ser la nada, es la presencia más real y palpable.

Sabidurías y filosofías muestran su inanidad e inutilidad. Nada que hacer y nada que decir. La catástrofe resulta tan necesaria como deseable, providencial. Solamente Apocalipsis universal podría renovar el mundo inmundo. Los hombres infectan el planeta, derraman su especie multiplicada como una lepra, como una plaga. Tal parecería que para el autor el universo humano metafísico entraña el Mal radical. El pensamiento contemporáneo —según observa— se empequeñece brutalmente, medianía y mediocridad se venden como estilo impersonal de época. Se imponen estrategias de mercadeo como canon literario e intelectual. Los autores se vuelven bufones de sí mismos y de los demás. La fama infame

40 *Ibid.*, p. 55.

41 *Ibid.*, p. 80.

se mediatiza, al tiempo que se trivializa. De la alta costura a la literatura, pasando por el arte y la cultura, la vulgaridad y lo Kitsch se convierten de criterios de moda. Las consecuencias de esto conllevan que se imponga “un estupor universal y si se escuchara la lección de la Historia, se sabría que del estupor a la estupidez el camino es uno de los más resbaladizos”⁴². Caraco es contundente: “Es necesario redefinir al hombre y repensar el mundo, pero ya es demasiado tarde, aunque fuera más que para soñar con ello”⁴³. Si bien, no todo estaría por completo perdido, pues habría una pequeña rendija por donde se puede atisbar más allá del aciago horizonte un chance en el nihilismo reinante, dado que “nos es necesaria una nueva Revelación para un nuevo Paganismo, un nuevo Paganismo salvará al mundo”⁴⁴. Hay extrañas resonancias entre el paganismo propugnado por Caraco y el panteísmo vitalista de un Fernando Pessoa bajo los heterónimos de Ricardo Reis y Alberto Caeiro.

Empero no hay que hacerse muchas ilusiones, más bien, diría Caraco, ninguna ilusión humana deja de ser funesta y nefasta, pues en nada ha cambiado el ser humano desde que es tal, más allá del barniz de cultura y disfraz de urbanidad y buenos modales, el corazón humano permanece idéntico, igual que el mar profundo y tenebroso, quizá su superficie sea maquillada para reflejar alguna luz de esperanza, por cierto toda esperanza es falsa ilusión, porque en cuanto descendemos a sus abismos insondables, encontramos lo que fue y lo que será: un auténtico laberinto de absurdos, contradicciones y perplejidades. Y la filosofía no es sino una coartada para encubrir lo inocultable: la impotencia absoluta de nuestra humana condición por trascender sus taras.

42 *Ibid.*, p. 65.

43 *Ibid.*, p. 98.

44 *Ibid.*, p. 106.

4.- Nicolás Gómez-Dávila: testigo y testamento de la catástrofe

De cómo conocí la obra de Gómez-Dávila

Mi estimado amigo Jorge Arturo Sánchez, me dijo hace muchos años que leyer a Gómez Dávila, aún éramos jóvenes escritores y becarios de la primera generación de la Fundación para las Letras Mexicanas, como muchas de las indicaciones, sugerencias y advertencias de mi amigo, hice caso omiso, hasta que un día me encontré en una feria de libro un viejo ejemplar, maltratado y con pastas deshojadas, de los *Escolios*, lo leí casi por completo de pie, cuando lo quise comprar no pude porque solamente aceptaban efectivo, así que al día siguiente que regresé ya no estaba dicho ejemplar, luego, recientemente, lo volví a ver en las novedades de una librería, y no lo pensé dos veces, lo adquirí sin más, y como las obras que considero valiosas, lo leí lenta y pacientemente, así como no queriendo la cosa, en pequeños ratos de ocio, como los que puedo imaginar que llevaron a su autor a escribir una colección ingente de más de diez mil aforismos durante toda una vida dedicada solamente de manera ancilar a los extraños placeres de comentar las obras amadas por el autor.⁴⁵

Nicolás Gómez-Dávila escritor colombiano marginal, aristócrata, escritor secreto, reaccionario, elitista, enemigo de todas las formas habidas y por haber de impostura, en realidad tuvo una vida apasible en la ajetreada ciudad de Bogotá. Comerciante afable que gustaba de encerrarse en su biblioteca descomunal donde atesoraba joyas literarias en inglés, francés, italiano, alemán, griego y latín, y por supuesto, también en español. Si vida discreta apenas alcanzó al final cierto reconocimiento por un círculo de intelectuales amigos muy próximo y por la ingente tarea de divulgación de su vida, obra y pensamiento por Franco Volpi, quien se volviera un apologeta obsesionado con la promoción de su obra singular. Quizá la modestia y discreción sean valores cardinales que haya que cultivar en medio del marasmo mediático reinante.

Su método de escritura fue simple, dedicaba bastantes horas a la paciente lectura de sus queridísimas obras en su biblioteca que era como

45 Cfr. Gómez-Dávila, Nicolás. *Breviario de escolios*. Girona: Atalanta, 2018.

un santuario en medio de la trifulca citadina, y con fina y pulcra letra hacía anotaciones, comentarios y glosas libres, pero con un sentido demoledor por medio de una esmerada escritura concentrada en aforismos y sentencias esenciales abrió fuego contra todo y contra todos, empezando, claro está, contra la estulticia propia, de ahí su consideración de que cuando se carece de grandeza, el único sucedáneo que puede uno atesorar es el de la lucidez inquisitiva cuyo precio altísimo exige atentar contra el sano sentido común que no deja de ser sino una patología nociva naturalizada, por eso el autor consideraba que la única forma de lucidez que no tiene compromiso espurios es la lucidez reaccionaria, decadente y nihilista que está más allá del bien y del mal, pero también más acá de la crisis generalizada del mundo contemporáneo. El fango del mundo moderno no permite amasar ninguna vasija que sirva para algún fin; ¿acaso no fue “el buen fin” de semana pasado un triste espectáculo decadente de orgía consumista consumida? La reconversión del mundo en mercancía nos precipita en la más atroz miseria, incluso ahí, quizá más ahí, donde se disfraza de fasto y nefasto esplendor. Solamente nos quedan huellas, restos, fragmentos de una inteligencia hecha añicos y en cuyas esquirlas obtenemos un poco de motivos para seguir soportando la adversidad creciente del día a día. Apasionado de los clásicos antiguos, alejado de los reflectores de la moda, descreo de la literatura contemporánea que considera que es el peor enemigo de la cultura; la gente ahora —añade, y eso antes de la era digital— leyendo superficialmente miles de libros mediocres que “embotan su sentido crítico y lesionan su sensibilidad literaria”⁴⁶; mediocridad y estupidez redundan, hasta el hartazgo, en su repetición cansina y nauseabunda.

En este contexto, escribir y publicar no sería sino compartir esa risa silente impasible y apasible que bordea los misterios de la nada, pero que ante, ya no tanto, enigma profundo, prefiere la levedad de la fina ironía que nos recuerda que ser mortal casi es una broma que nos cuesta la vida, y por ello, quizá valga la pena compartir las cuitas con los otros, porque se sabe que las penas con pan, y el pan siempre es compartir, son menos, o al menos más llevaderas. Por tanto el maestro colombiano coincide con

⁴⁶ Gómez-Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores, 2002, p. 45.

el maestro rumano de Cioran en cuanto considera que la filosofía que se divorcia de las letras termina por acartonarse y empobrecerse, y nos vuelve torpes y carentes de fineza. Ante la pobreza material y espiritual del mundo inundo aún nos queda la posibilidad de tomar cierta distancia glacial.

Gómez-Dávila se asume, a diferencia de Cioran y Caraco, como lector y comentarista de las tradiciones culturales e intelectuales de la humanidad en su conjunto, no pretende ser, ni más ni menos, que un humilde y modesto lector, diría él: *un escoliasta*, que al estilo de los amanuenses antiguos, apostilla en los márgenes del texto, algún pequeño comentario o glosa personal que no tiene otra intención que no sea fijar un punto de vista en y desde el presente. Mientras que Cioran y Caraco ejercen la maestría de un estilo singular, personalísimo y único, Gómez-Dávila se ejercita en la sobriedad mesurada como los monjes medievales que sin pretender otra cosa que no fuese glosar y desglosar notas y comentarios al pie de página de los textos canónicos de los grandes maestros, crearon obras maestras sutiles y delicadas a partir de auténticos ejercicios de re-escritura. Su quehacer de apropiación lectora subversiva y marginal resulta fundamental en tiempos de devastación del sentido. Al igual que el rumano Cioran, se ha propuesto pensar y escribir en y desde la periferia de las grandes metrópolis culturales de Europa, pero a diferencia de éste, no se sitúa en el corazón de grandes ciudades como París ni en las lenguas hegemónicas como el francés, inglés o alemán, sino que escribe y piensa desde el arrabal latinoamericano en un español castizo híbrido. En todo momento es consciente de nuestra condición periférica y subalterna, subsidiaria de las grandes metrópolis: “El intelectual sudamericano importa, para alimentarse, los desechos del mercado europeo”⁴⁷.

Al igual que Borges, Gómez-Dávila se ubica en los márgenes de Occidente, asumiendo igual, una vida discreta, sencilla, callada, entre pocos pero doctos libros. Haciendo también del escepticismo vital una tenue filosofía de vida que no alcanza a enunciar ni anunciar ningún precepto o concepto, se aquilata en diamantes literarios concentrados, sin poder refutar o afirmar nada de forma definitiva, puesto que al que discrepa de manera radical y auténtica, solamente le queda proferir sentencias

47 *Ibid.*, p. 32.

abruptas que provoquen y convoquen el pensamiento crítico del lector. De ahí la consideración de que sus textos breves no sean sino gestos discretos que se disipan apenas sean esbozados, a saber, conclusiones lacónicas que están lejos de la mera ocurrencia o puntada. Su pensamiento, que se asume reaccionario, está lejos de ser conservador, puesto que asiente con desencanto melancólico que nada hay ya que conservar, únicamente nos queda la discreta posibilidad de recuperar ciertas joyas de la creación bajo el cumplimiento de la catástrofe definitiva: *nadie cree ser lo poco que en realidad es*. Con autoescarnio confiesa que hoy ser reaccionario no es sino ser un pasajero que naufraga con dignidad: la conciencia de nuestra radical impotencia e insignificancia nos salva de la angustia del tedio. Por eso es mejor no ser nadie, ni ser ni tener nada cuando todo mundo busca capitalizar el éxito y el reconocimiento. Para él, su obra que es unpuñado soluciones auténticas no tiene coherencia de sistema sino de sinfonía abierta, no constituye un tratado cerrado sino una antología miscelánea de tesisuras, toques cromáticos puntillistas y matices polifónicos.

Su pensamiento reaccionario melancólico se erige como un método de sabotaje espiritual contra el mundo moderno e invita a pensar contra las ideas modernas dominantes con la esperanza de que cualquier idea moderna que sea derribada nos ponga en camino hacia la verdad en tanto podemos asumir que no somos más que criaturas finitas miserables e insignificantes. Mientras que Cioran estaría más ligado a cierto gnosticismo, Gómez-Dávila al Cristianismo de los primeros Padres de la Iglesia. Considera que Gnosticismo y Cristianismo tienen un mismo punto de partida en direcciones divergentes, de la misma concepción humana el cristiano infiere criatura, el gnóstico divinidad. La divinización del hombre culminaría en la modernidad antropocéntrica. El pensamiento reaccionario que ha curtido su escepticismo con una sonrisa aquiescente considera la dimensión estética de la escritura como el único método de exégesis hermenéutica capaz propiciar una literatura pensante: escribir como hundirse sin reservas, abandonarse deliberadamente en los meandros paradójales y laberintos de contradicciones de un tema vital cualquiera, exhortando la lentitud y la calma, morando y demorando en cada idea, aún más, en cada matiz o coloración específica de una idea, afianzar la contemplación perezosa sin porqué ni para qué. Recomendaba acercarse a la escritura meditativa que prosigue escarceos metafísicos a Peguy y Proust en lugar de Kant o Hegel. De ahí también que con una coherencia

vital absoluta entre vida y pensamiento, Gómez-Dávila se hay asumido como un escolista antiguo extemporáneo, es decir, como un comentarista que apostilla en los márgenes de las grandes tradiciones de pensamiento y de creación pequeñas glosas y desgloses de un hombre intempestivo enamorado de la belleza y de la verdad. Privilegiar el escolio, la apostilla y el comentario al margen de un texto implícito que no es sino vindicar y reivindicar el palimpsesto de lo mejor de las tradiciones de la humanidad, lo cual implica una actitud de franca humildad, modestia y reserva, en suma, implica toda una forma de vida y de pensamiento que Franco Volpi —su más firme apolegeta— resumió en las proverbiales palabras del “*Ethos* de la humildad”⁴⁸, es decir, una actitud que es capaz tanto de sortear la crisis de la modernidad como sus falsas salidas posmodernistas y apocalípticas.

El arte de leer los clásicos despacio y la preservación de la belleza del misterio

Según cuentan quienes los conocieron de cerca, Don Colacho, como le decían sus contertulios, era un hombre afable y gran conversador que amaba, sobre todas las cosas, leer, meditar y escribir en su selecta biblioteca personal: “Nicolás Gómez Dávila enfoca la totalidad de los recursos materiales a su disposición hacia la construcción de un edificio intelectual con base en la paciencia, el trabajo y el talento. Construcción que le da sentido a su existencia más allá del simple gozar la vida. Es lo opuesto a la idea de una vida aburguesada en función del dinero el éxito”⁴⁹. Como las flores exquisitas del desierto, su obra va creciendo en un microcosmos cultural que atesora los clásicos universales. Maestro del aforismo y de la sentencia breve que huye del estilismo afrancesado del fragmento aforístico condensado y se contenta con el arte del comentario apostillado, al respecto ha escrito: “El lector no encontrará aforismos en estas páginas. Mis breves

48 Volpi, Franco. *Nicolás Gómez-Dávila. El solitario de Dios*. Bogotá: Villegas, 2005, pp. 26-27.

49 Cfr. Laserna Pinzón, Mario. “Nicolás Gómez-Dávila: el hombre. Prólogo”, Gómez-Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores, 2002, p. 5.

frases son los toques cromáticos de una composición *pointilliste*"⁵⁰. Cultivar el arte del comentario conlleva una ética de la escritura como cuidado de sí mismo sin detrimento del otro. El arte de leer sería para el pensador colombiano un arte de preservar la lentitud, la paciencia y el amor por los detalles.

Pese a todos los pesares, cree en el amor, la fe, la verdad y la libertad, en suma, cree en la posibilidad de retrotraer el sentido de lo humano a su esencia pura. Al menos no desdeña la posibilidad de su búsqueda. Mientras que para Cioran y Caraco, la humanidad es —como dirían los gnósticos— un error del error divino; para el colombiano el hombre es un ser complejo atravesado por el Bien y el Mal, la gracia y la desgracia. El nihilismo y la decadencia son fases necesarias de la actual condición humana, pero no son determinaciones absolutas ni definitivas. Busca recuperar otro humanismo descentrado, marginal, subalterno, periférico; un humanismo de los otros hombres y de las otras mujeres, de los muy otros, que se alimente del espíritu latino sensualista y de una sabiduría vital que disfrute los placeres simples de la vida. Asume que la sabiduría consiste en resignarse a lo único posible sin proclamarlo como necesario o absoluto. Su pensamiento está en las antípodas de los absolutos del optimismo y del fatalismo. Al igual que Cioran y Caraco es consciente de la devastación del ser humano en la modernidad crepuscular, empero, toma distancia de toda perspectiva apocalíptica radical. Vive y piensa discretamente entregado a la búsqueda de una vida simple capaz de gozar y glosar el sabor y el saber del instante tan placentero como fugaz: "Sólo una cosa no es vana: la perfección sensual del instante. Lo sensual es la presencia del valor en lo sensible"⁵¹. La sensualidad rescata al mundo de su insignificancia. La hermosura de las pequeñas cosas toca y trastoca nuestra cotidianeidad. Disfruta el goce de la belleza que nos colma y calma nuestra hambre insaciable de lo infinito, a sabiendas de que todo reposo, gozo y paz es momentáneo.

La sensualidad, la belleza, el asombro, entre otros panes terrenales, son discretos y evanescentes regalos de los efímeros, fuera de eso no hay más,

50 Gómez-Dávila, Nicolás. *op. cit.*, p. 10.

51 *Ibid.*, pp. 15 y 22.

pero tampoco menos, aprender a disfrutar lo que la vida humana nos da en su carácter fragmentario, ilusorio, errático, errante, variable, es lo único que quizá tengamos, no disponemos de más. Más allá de la cortesía, la cual no es en absoluto desdeñable, habría para Gómez-Dávila una suerte de humildad piadosa: la piedad de la humildad ante la vida misma y sus frutos: “Aun cuando la humildad no nos salvara del Infierno en todo caso nos salva del ridículo”⁵². La cortesía como gentileza ante sí y ante los demás conlleva valorar y apreciar todo lo existente, incluso lo que podría ser insignificante, pues asume que pensar que sólo importan las cosas importantes, más allá del elitismo autoritario, puede ser amago de barbarie. Considera que sobre nuestras mortales vidas influyen mucho más que las grandes verdades fundamentales, las verdades pequeñas, las iluminaciones minúsculas. Y dicha consideración no surge de cavilaciones intelectuales sino de su ser y estar en el mundo a partir de su mundo circundante, de la exuberancia sudamericana que más allá de su pletórica riqueza es desorden vitalista en estado puro.

De ahí también su amor al amor, a la persona amada que no quisiera uno acariciar sino ser la caricia misma, la ofrenda amorosa del instante como instinto de plenitud: “Amor es el acto que transforma a su objeto de cosa en persona”⁵³. El amor quizá sea para el pensador colombiano el fin último de la existencia y coexistencia humana, el reposo auténtico de la errancia interminable, pues “la interrogación sólo enmudece ante el amor. “¿Para qué amar?”, es la única pregunta imposible. El amor no es misterio sino lugar donde el misterio se disuelve. Amar es comprender la razón que tuvo Dios para crear a lo que amamos”⁵⁴. Más allá de la belleza y del placer carnal, amar la desnudez extrema. No huir del amor, no huir del infortunio, aunque ello conlleve, precipitarse en el abismo y la desolación de la catástrofe: “Repudiemos la recomendación abominable de renunciar a la amistad y al amor para desterrar el infortunio. Mezcleemos, al contrario, nuestras almas como trenzamos nuestros cuerpos. Que el ser amado sea

52 *Ibid.*, p. 20.

53 *Ibid.*, p. 30.

54 *Ibid.*, pp. 33 y 35.

la tierra de nuestras raíces destrozada”⁵⁵. Se ama la singularidad inefable del individuo y se le ama sin porqué ni para qué: don y gratuidad pura. Con trémula voz del amante, el pensador nos dice, casi en susurro, que: “Amar es rondar sin descanso en torno de la impenetrabilidad de un ser”⁵⁶. Remedio, transitorio, contra el tedio: la sonrisa del ser que amamos. Y no obstante, todo esfuerzo por trascender la aplastante y omnipresente potestad del tedio resulta vano, nada trasciende ni disuelve su sombra humana ineluctable: “Huir no protege contra el tedio. Hay que domesticar, para salvarnos, esa bestia fofa y lerda. En el tedio asumido las más nobles cosas germinan”⁵⁷.

Y el amor es la humana raíz de nuestra habitación terrestre. Amamos porque somos mortales y finitos y aspiramos a trascender en el encuentro en y desde la divinidad. El hombre moderno ha matado para entronizar el fantasma de la razón universal. La religión, la mitología, el arte, la literatura son vehículos de trascendencia simbólica de nuestra condición humana: “La poesía es la huella dactilar de Dios en la arcilla humana”⁵⁸. El arte atisba las huellas de lo sagrado en el hombre. El arte auténtico es un don divino, un regalo infinito que nos excede por completo; por eso es que Gómez-Dávila descree del genio creador moderno, quien busca, inútilmente, suplantar y superar a Dios.

Gómez-Dávila sería el prototipo del intelectual latinoamericano marginal —según juicio de Borges y de Saer— que ha bebido y embebido todos los saberes y sabores de las diversas tradiciones intelectuales y culturales europeas y es consciente de su condición subsidiaria que se niega a repetir modas y modos imperantes. Quizá por eso su diagnóstico tan profundo y tan acertado como el de Cioran o de Caraco, más allá de su aguda lectura coincidente, difiere en que descree de las oposiciones maniqueístas de grandeza y decadencia culturales de Occidente, al ubicarse en el arrabal del desarrollo civilizatorio. Intentar ser un pensador latinoamericano es ubicarse al margen de la Filosofía y las Letras Universales. Es ser un paria, un excluido del Banquete de la Cultura, que se ha alimentado con mendrugos,

55 *Ibid.*, p. 35.

56 *Ibid.*, p. 41.

57 *Ibid.*, p. 50.

58 *Ibid.*, p. 74.

y que en su caso ha seleccionado lo mejor de lo mejor de todo lo que la vida le ha ofrecido para forjarse una tradición tan original como única, a sabiendas de que la originalidad *per se* es una estafa. Y quizá para él, en lo más profundo de su ser, no se ha entrado en una fase de decadencia terminal porque nunca se ha salido en Latinoamérica de ésta. Ser latinoamericano es ser un auténtico sobreviviente de todo y de todos. De ahí también que se podría decir que si hubiera un pensamiento cardinal de su obra tendría que ser una sabiduría vital de la mansedumbre que acepta sin regocijo y sin desdicha, buscando gustar y degustar cada tonalidad, los pequeños hallazgos de la vida cotidiana. Hombre práctico, soñador empedernido, amante de la buena vida, no buscó durante toda su vida sino la cacería sistemática de las pequeñas epifanías de lo imperceptible. Aclarando: no es que sea mejor o más profundo que Cioran o Caraco, los tres, cada uno a su manera, resultan pensadores excepcionales para repensar la condición humana en su situación limítrofe imposible. Apropiándonos de la analítica existencial heideggeriana: se podría decir que se trata de tonalidades afectivas existenciales diversas. Mientras que para Cioran la tolerancia resulta de la disminución del ímpetu vital, y para Caraco es signo y designio del error humano en el error inhumano, para Gómez-Dávila la pluralidad de ideas redundante en diversidad vital. Desde una perspectiva sudamericana, la aceptación de lo diverso tiene su raíz en vivir el multiverso cultural pletórico de sentidos ambiguos y contradictorios. El barroquismo es parte fundamental de nuestra existencia y co-existencia en esta extremadura ancilar del orbe. El escritor sudamericano, como él mismo se había definido de manera consciente, brutalmente consciente, sabe que su situación ancilar y periférica es ya en sí misma anómala y nómada, anormalidad pura y dura, como para todavía, encima de eso, hacerse el interesante y ponerse metafísico y patidifuso, lo que sería más lamentable, según consigna.

Empero, Gómez-Dávila dada su condición de habitar y ser de la periferia, le permite dicha posición estratégica tener una mirilla de un observador como un *outsider*. Podemos imaginarnoslo como alguien que no ha sido invitado a la gran fiesta del saber pero que se ha colado y está en la escena central justo en sus umbrales participando de todas las viandas y sin que nadie se percate de su existencia logra disfrutar lo mejor y lo hace con la mayor discreción. Quizá por eso, intenta asumir con benevolencia las contradicciones vitales sin caer en extremismos, y sin pontificar diatribas ni

anatemas contra el mundo. Incluso cierta elegancia de su estilo tiene que ver con una extraña mezcla de clarividencia, lucidez, mansedumbre y piedad. En este sentido su pensar sudamericano meditabundo se acercaría más a cierta resignación estoica satisfecha que bien se podría ubicar en algunos pasajes y paisajes de las *Meditaciones* del sabio emperador romano Marco Aurelio cuando nos inscita e invita a asumir las desgracias y fatalidades del mundo desde el cultivo tenaz, audaz y sistemático de la libertad de pensamiento como culto y cultivo sosegado del hombre interior. Mortal equilibrista entre la desesperación y la esperanza, entre el repliegue en sí mismo solitario y el despliegue puntual y solidario en la vida cotidiana y sus deberes. Ambos fueron hombres que oscilaron entre la pasividad de la introspección reflexiva y la laboriosidad de la acción creadora.⁵⁹

El puntillismo de su estilo suaviza su perspectivismo inmisericorde, y lo tiñe de una dulzura piadosa sin afectación y sin lirismo melodramático subjetivista. Paradójicamente sus expresiones y sentencias, absolutamente singulares, están muy lejos de ser impresiones subjetivas caprichosas. A diferencia de Cioran o Caraco, jamás sacrifica la búsqueda de la verdad por la búsqueda de estilo, de ahí sus repeticiones y reiteraciones que enfatizan algún matiz de una palabra que es desgranada en su mazorca de múltiples sentidos y tesituras. En este sentido podríamos pensar que la extrañeza profunda de la escritura y del pensamiento de Gómez-Dávila emerge de una lucidez tocada por haber atisbado el aura sagrada de la fe en un mundo pletórico de sentido; *atisbos de lo sacro, el enigma y lo numinoso* podría haber sido el subtítulo de sus *Escolios*. Insisto: son atisbos, entrecijos, vistazos que relampaguean en la noche del misterio impenetrable.

Por todo esto, Gómez-Dávila estaría más cercano a los sabios antiguos en su búsqueda de una sabiduría vital en pos de un conocimiento útil para la vida cotidiana que de los pensadores modernos o posmodernos que están en contra de las grandes verdades. Asimismo su estilo literario, está más próximo de la sentencia, apotegma, pensamiento o máxima que del aforismo fragmentario. En este sentido estaría muy lejos de ser conservador y reaccionario, pues no hay nada ya que conservar ni restaurar, sino que sería una suerte de anarquista revolucionario originario, más próximo a

59 Aurelio, Marco. *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 2005, p. 32.

Jacob Burkhardt y a Fernando Pessoa que a Nietzsche, a Marx o a Bakunin. Y resulta tanto más paradójico por elocuente, su aportación inédita, porque no buscó nunca ser original ni singular; originalidad y singularidad son por añadidura de un pensamiento y de un estilo que huye de toda moda o modo al uso. No hay nada en él que no surgiera de “la combustión de los huesos” como diría otro gran escritor católico hispanoamericano como Ramón López Velarde. Ambos genios, cada uno a su manera, enfatizan el drama interior de ser hombres de fe en un mundo desalmado y desarmado de toda verdad trascendente. Y sin embargo, su obra es un gesto auténtico por remontar el páramo del nihilismo reinante. En este sentido, quizá la obra de Gómez-Dávila esté lejos de Cioran y de Caraco, y más cerca, del aliento espiritual de Pascal, Kierkegaard y Unamuno. Pero su fe, sin dejar de ser verdadera y auténtica, sin arredrarse o amilanarse, sabe que tiene que remontar la noche absoluta del mundo contemporáneo.

Cioran, Caraco, Gómez-Dávila: formas de la existencia melancólica

Las cercanías entre Cioran y Caraco son tan contundentes como definitivas: en ambos se enhebra como hilo conductor de una escritura paradójica la lucidez de una conciencia desgarrada y desgarradora; en ambos, hay una condena de la utopía como fatamorgana hipnótico; también, en ambos, hay un desprecio por las masas alienadas estúpidas e ignorantes, empero, mientras que el suicidio en Cioran es una idea tan enloquecedora como vitificante, en Caraco viene a ser la solución definitiva. De la tentación suicida cioranesca, se pasa a la certidumbre del suicidio caraquesca, muesca de un rictus que se cumplió de manera inexorable con la muerte del padre; del ejercicio de libertad soberana al fardo de la desgracia de entrañar la conciencia humana, de las cimas de la desesperación al subsuelo de la desesperanza; el frenesí patético de Cioran contrasta con el rigor distante del taxidermista de Caraco. De la escritura como extracción de la podredumbre alquímica en mansedumbre literaria a la escritura como calcinación contraída y derruida del dolor de ser hombre. De la hipótesis vitalista de Cioran a la certeza de que todo está irremediablemente perdido hoy y para siempre por los siglos de los siglos. Habría que contraponer la risa vital liberadora como posibilidad del suicidio en Cioran contra la burla mortecina de una ironía fragmentaria y fragmentada, fractalizada en miles de escorzos y esquiras de una lucidez

carente de sentido vital que se verifica como imposibilidad absoluta de vivir digna y felizmente.

Mientras que Nicolás Gómez-Dávila considera que el círculo de la vida-muerte se vuelve una espiral trágica que hace del bien-morir una discreta forma de resistencia estética y ética, pero sin grandes aspavientos, y aún conserva la fe en otra humanidad que pueda remontar la devastación de sentido. La fe y la esperanza han sido desahuciadas tanto por Cioran como por Caraco, en cambio, Gómez-Dávila espera su auténtica restauración. Hombre de fe, católico, cristiano, amante de los clásicos antiguos griegos y latinos, el pensador colombiano marginal y marginado del pensamiento intelectual, para quien ha llegado la hora de repensar en y desde los márgenes, un poco como Cioran, pero más allá del escepticismo decadente de éste, se tendría que hacer del margen un umbral de recreación de la verdad y del sentido. Quizá su espíritu discreto de comentarista, escoliasta según su propia autodenominación, le haya permitido tener una actitud más modesta, y al mismo tiempo, más atenta a las pequeñas y discretas posibilidades de sutil renovación.

Cioran, Caraco, Gómez-Dávila, más allá de sus singularidades absolutamente irreductibles son tres pensadores-escritores del abismo que escriben a contracorriente de la modernidad ilustrada y del pensamiento edificante, no ofrecen ninguna cura ni alternativa frente a la debacle existencial personal y colectiva. Anti-modernos que asumen la decadencia de la humanidad como un proceso irreversible e inevitable. Los tres han declarado la guerra sin cuartel contra los grandes relatos de la modernidad: Progreso, Superación, Iluminación, Evolución humana. Han hecho de la escritura una máquina de guerra contra el orden establecido desde la asunción del nihilismo más extremo, cada uno a su manera, nos pinta un gran fresco del fiasco y fracaso de la humanidad del siglo XX. Empero, Gómez-Dávila no deja de apostar por la posibilidad de restauración de otro orden existente. Asume la fe y la verdad como dogmas fundamentales de la propia condición humana, mientras que para Cioran y Caraco toda fe y cualquier tipo de verdad resultan engañosas y, peor aún, peligrosas por sus efectos éticos y políticos en la sociedad presente y venidera. Quizá sea porque Gómez-Dávila ha hecho del margen latinoamericano un espacio de autocreación de sentido más allá de toda derrota o fracaso, pues asume a priori que los subalternos somos los excluidos de la Historia Universal y no nos queda lamentarnos con la verificación del estado de ruina de

Occidente sino recrear, aunque sea, muy discretamente un pequeño margen de reinención del sentido, asumiendo su diáspora y exilio perpetuos.

Para Caraco no hay alternativa alguna posible, la catástrofe resulta inminente e inmanente, imposible sustraerse, y no tiene caso hacerlo. La masa humana estupidizada y lobotomizada debe —según él perecer— para dar paso en las cenizas de la barbarie e ignominia al renacimiento de una nueva humanidad. En alguna ocasión escuché a un especialista en Heidegger que hacía una defensa del nazismo del pensador alemán arguyendo que no era un racismo físico o biológico sino metafísico y espiritual, cuando escucho a mis vecinos en la madrugada con reguetón u otras coas impresentables como música, quisiera eliminarlos de la faz de la tierra como en las series de dibujos animados con una goma universal, pero no existe tal cosa ni tal posibilidad, así como ellos tienen que soportarme cuando escucho a Bach, Beethoven, Mozart, música dodecafónica y atonal y jazz que seguramente les resulta una experiencia tan incomprensible como indigesta, imposible creer tener una verdad, experiencia o conocimiento superiores a los demás, el peligro del fascismo y del micro-fascismo ha estado presente siempre en todos los seres humanos, no se diga en los intelectuales de Platón hasta Heidegger, pasando por Paz y Sábato. Sabemos a dónde llevan los juicios sumarios sobre una población inhumana o prehumana. Resulta imposible asentir en torno a la condena de una humanidad alienada e idiotizada, frente al avance del conformismo y insignificancia generalizados habría que oponer la inteligencia y la lucidez que anida en lo común y en los sujetos singulares como seres anómalos y nómades.

5.- Pequeña conclusión: Crear, pensar, escribir al margen

Crear, pensar, escribir al margen, en y desde el margen es una condición de grandes pensadores excepcionales marginales. Mientras que Alberto Caraco hizo de la lucidez extrema una forma también extrema de aristocracia intelectual sin ninguna concesión, tan extrema fue su absoluta coherencia que tuvo que terminar en el suicidio. Ahora bajo el contexto de la pandemia globalizada, la sabiduría hiper-corrosiva del *Breviario del Caos*, se constituye como atisbos de una profecía cumplida.

Nicolás Gómez-Dávila hizo un oasis de paz y tranquilidad libresca

en la ajetreada Bogotá. Lector que leía apostillando los clásicos con notas fulgurantes e hiperlúcidas. De forma intencionada, su discreta vida apenas alcanzó al final cierto reconocimiento en su país y en el extranjero. Los *Escolios* antologan y condensan los clásicos desde una modernidad extrínseca y periférica, puede considerarse más un extemporáneo que intempestivo, antimoderno que pre o posmoderno. Obra única y diversa que va sembrando, a través de una existencia contenida, una serie de huellas y fragmentos de una inteligencia hecha y deshecha en esquirlas y pequeñas joyas del pensamiento y de la belleza artesanales.

En este contexto, escribir y publicar no sería sino compartir esa risa silente impasible y apasible que bordea los misterios de la nada, pero que ante, ya no tanto, enigma profundo, prefiere la levedad de la fina ironía que nos recuerda que ser mortal casi es una broma que nos cuesta la vida, y por ello, quizá valga la pena compartir las cuitas con los otros, porque se sabe que las penas con pan, y el pan siempre es compartir, son menos, o al menos más llevaderas. Por tanto el maestro colombiano coincide con el maestro rumano y con el maestro judío-sefardí en cuanto consideran, los tres, que la filosofía que se divorcia de las letras termina por empobrecerse, y nos vuelve torpes y carentes de fineza. Ante la pobreza material y espiritual del mundo inmundo aún nos queda la posibilidad de tomar cierta distancia glacial. La escritura como auto-interrogación nos lleva al desconocimiento del sí mismo y al viaje en estado de trance en los linderos limítrofes de una nada exasperante que se respira a flor de piel. Pensar y escribir en y desde el margen haciendo del umbral un espacio tanto de cuestionamiento como de creación sin fin. Pensar y escribir en y desde la incertidumbre radical sin el anhelo de una utopía pero sí con la lucidez y luz que guía la errancia de los mortales. Tejer solidaridades solitarias errantes y erráticas. Cioran, Caraco, Gómez-Davila profundizan en una escritura como arte de la lucidez extrema cuya única divisa sería el libre juego de un espíritu humano atormentado por la noche sagrada que ahora en el abandono de lo divino regresa con una furia salvaje silente.

Volvamos al escritor ícono de la generación perdida, cuyo nombre artístico rinde homenaje a una hermana fallecida: Louise Scott Fitzgerald, muerta poco antes del nacimiento del escritor. Cioran había escrito a propósito del autor de *The crack-up*, colección de ensayos y notas que el rumano admiraba: la lucidez extrema es un resultado tardío de la existencia atormentada, fruto de un accidente fortuito y de una existencia siempre al

borde de la catástrofe; solamente ahí pudo atisbar con meridiana claridad las verdades más irrespirables y patéticas. Las verdades diurnas de la vida cotidiana no logran penetrar en el corazón de la verdadera noche del alma. En este corazón sombrío que se autodefine como *un Job sin amigos, sin Dios y sin lepra*, y sobre todo: *sin fe*, se verifica la experiencia del *pathos* pascaliano asfixiante pero ya sin el espíritu religioso del maestro de Port-Royal.⁶⁰

Si para Fitzgerald el colapso de una vida humana no es sino el signo y signo de su misma condición finita-infinita abocada y desbocada hacia su propia destrucción, el lector que se abisme en las obras singulares de Cioran, Caraco y Gómez-Dávila, encontrará un puñado de dardos y sentencias evenenadas que harán de su lectura un arte de re-escritura del sufrimiento del ser y quehacer de los mortales; y quizá por eso mismo, otro escritor maldito cuya fama sepultó su grandeza como lo fue Jorge Luis Borges atisbara que no nos queda sino aspirar a esa meta suprema que es el olvido: *yo he llegado primero*. La aspiración del olvido, de sumergirse en la sagrada desaparición de la nada, ha sido una meta atisbada por grandes maestros, empero su arte de la desaparición no pocas veces deja, intencionales o no, huellas muy tangibles. Paradojicamente, fue Cioran quien con más ahinco se propuso fracasar, pero lo hizo con demasiada maestría, quizá por eso logró triunfar como *maestro del fracaso*, mientras Albert Caraco tenía suficiente soberbia como para estar más allá del éxito o reconocimiento, y por lo mismo, su escritura fragmentaria estilizada le valió el podium de los grandes estetas, en tanto que Gómez-Dávila, quizá con un poco más de humildad y veneración a los grandes asumía que triunfar o fracasar no eran sino variantes de un fracaso mayor, a saber, la debacle del hombre ante su propia existencia y la desmesura de hambre de infinito que le habita y le abisma en el naufragio ineluctable. Cioran se ha vuelto un objeto predilecto para estudios, tesis e investigaciones de jóvenes filósofos que intentan huir del corset racionalista.

Cioran, Caraco, Gómez-Dávila: escrituras cruzadas que en su encuentro-desencuentro con el mundo nos plantean las atroces revelaciones de la existencia como un enigma al alcance de los mortales. La opacidad

60 Cioran, E. M. "Exercices d'Admiration", *Œuvres, op. cit.*, pp. 1615-1616.

6.- Bibliografía

Aurelio, Marco. *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 2005.

Camus, Albert. “El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo”. *Ensayos*. Madrid: Editorial Aguilar. 1981.

Caraco, Albert. *Breviario del caos*. Madrid: Sexto-Piso, 2006.

- *Post Mortem*. México: Sexto Piso, 2006.

Cioran, E. M. *Conversaciones*. Madrid: Tusquets, 1997.

- *Ese maldito yo*. Barcelona: Tusquets, 2012.

- “Exercices D’Admiration”. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995.

Fitzgerald, Scott. “El colapso”. *El placer y la zozobra. El oficio de escribir*. Ciudad de México: UNAM, 1996.

Gómez-Dávila, Nicolás. *Breviario de escolios*, Girona, Atalanta, 2018.

- *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores, 2002.

Herrera, Liliana y Abad, Alfredo. *Cioran. Ensayos Críticos*. Universidad Tecnológica de Pereira: Pereira. 2008.

Kavafis. “La ciudad”. *Obra escogida*. Barcelona: Fontana, 1995.

Saenen, Frédéric. “Pourquoi lire Albert Caraco?”. *Société des lecteurs d’Albert Caraco*. Blog. 10 de Octubre de 2021.

Valcan, Ciprian. *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran*. Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira, 2016.

Villarreal Hernández, Alberto y Caraco, Albert. "La muerte en letra viva", *Armas y Letras. Revista de Literatura, arte, cultura de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año. 19, No. 90, 2016.

Volpi, Franco y Gómez-Dávila, Nicolás. *El solitario de Dios*. Bogotá: Villegas, 2005.

CIORAN Y DOSTOYEVSKI: EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA Y LA LASITUD DE ESTAR DESPIERTO.

José Luis Álvarez Lopezello, Universidad Autónoma del Estado de México.

Recibido: 2021-05-19

Aceptado: 2021-05-19

Resumen

En el presente escrito se pretenden mostrar algunas afinidades espirituales de Cioran con respecto a Dostoyevski. Sospecho que Cioran se convirtió en un personaje literario de su amado novelista ruso. O, para decirlo con Merejkovski, se vio obligado a vivir la vida de uno de sus héroes. Para explicar lo que quiero decir, me valdré de un par de novelas de Fiodor Dostoyevski. Así pues, mostraré, en un primer momento, las coincidencias biográficas de Cioran con el personaje principal de *El sueño de un hombre ridículo*, para, enseguida, exponer sus afinidades filosóficas (entiéndase espirituales) con el protagonista de las *Memorias del subsuelo*.

Palabras clave: Cioran; Dostoyevski; conciencia; lucidez; tragedia.

Abstract

In present times, writing is often considered to show some spiritual affinities of Cioran related to those of Dostoyevski. This paper argues that Cioran became a literary character of the esteemed Russian novelist. Or, as stated by Merejkovski, Cioran was forced to live the life of one of Dostoyevski's heroes. To elaborate this point, I will look into some of Fiodor Dostoyevski novels. I will start with an analysis of the biographical similarities between Cioran and the main character of *The Dream of a*

ridiculous man, to immediately compare Cioran's philosophical (therefore spiritual) affinities with those of the protagonist of the *Memories of the subsoil*.

Key words: Cioran; Dostoyevski; conscience; lucidity; tragedy.

Cioran y Dostoyevski: el despertar de la conciencia y la lasitud de estar despierto.

Mientras tengas en las manos un libro de Dostoyevski te verás obligado a vivir la vida de sus héroes.

Merejkovski, *Antología escritores rusos*.

Inicié este apartado con un epígrafe de Merejkovski debido, entre otras razones, a que Ion Vartic refiere que el libro favorito del joven Cioran fue la *Antología Escritores rusos*, de Merejkovski: compendio que leyó y borroneó con avidez. «Convencido de que sólo los estados de ánimo excesivos y contradictorios son fecundos [indica Vartic acerca de Cioran], no es que se sienta atraído de forma obsesiva por «la problemática de la psicología del ruso», sino que *tiene*, de hecho, una psicología rusa»¹. Efectivamente, Cioran jamás mostró empacho en admitir que la literatura que más le deslumbró durante su juventud fue la rusa. A decir verdad, ésta le obsesionó toda su vida. De ella amó su pasión por el hundimiento, por el tedio, por el vacío y por el sinsentido. A lo largo de sus textos las referencias hacia los escritores rusos son numerosas: les admiró cual obseso. Baste mencionar que en *Historia y utopía* escribió un amplio ensayo titulado *Rusia y el virus de la libertad*; en *La caída en el tiempo* publicó *El más antiguo de los miedos, a propósito de Tolstoi* y en *La tentación de existir* le dedicó un ensayito a Gogol.

Sin embargo, del extenso florilegio de pensadores rusos, Cioran sintió especial debilidad por Chestov, Chéjov y Dostoyevski. Del primero de ellos escribió lo siguiente: «En mi juventud, bebía mucho, se bebía mucho en los Balcanes, por desesperación. Mi filósofo era Chestov, un judío

1 Vartic, I, *Cioran ingenuo y sentimental*, p. 16.

ruso que tuvo cierta influencia en Francia en la posguerra. Chestov era un Dostoyevski en versión contemporánea, un Dostoyevski filósofo»². Mientras que su admiración por Chéjov le llevó a redactar estas líneas:

Chéjov: el escritor más desesperado que haya existido jamás. Durante la guerra, yo prestaba sus libros a Picky P., gravemente enfermo, quien me suplicó que no le diera más, porque, con sólo leerlos, perdía el valor para resistir sus males. Mi *Breviario*: es el mundo de Chéjov degradado a la categoría de ensayo.³

Finalmente, a Dostoyevski lo menciona con voluptuosa insistencia en casi todos sus libros. En sus *Conversaciones* y en sus *Cuadernos* refiere haberlo leído —completamente- cinco o seis veces, pues, simbolizó para él una suerte héroe del pensamiento. «Dostoyevski fue hasta el límite de la razón, hasta el vértigo último. Para mí es el mayor escritor, el más profundo y el que comprendió prácticamente todo, en todos los terrenos, incluso en política»⁴.

Ahora bien, aquello que suele decirse a propósito de que después del trato cotidiano con un pensador se corre el riesgo de imitarlo (más o menos intencionalmente), en el caso de Cioran con respecto a Dostoyevski es doblemente cierto. Sospecho que Cioran se convirtió en un personaje literario de su amado novelista ruso. O, para decirlo una vez más con Merejkovski, se vio obligado a vivir la vida de uno de sus héroes. (Incluso Cioran era consciente de ello, pues, a juicio suyo «Casi todas las obras se componen de destellos de *imitación*, estremecimientos aprendidos y éxtasis robados»⁵). Para explicar lo que quiero decir, me valdré de un par de novelas de Fiodor Dostoyevski. Así pues, mostraré, en un primer momento, las coincidencias biográficas de Cioran con el personaje principal de *El sueño de un hombre ridículo*, para, enseguida, exponer sus afinidades filosóficas (entiéndase espirituales) con el protagonista de las *Memorias del subsuelo*.

2 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 102.

3 Cioran, E, *Cuadernos*, p. 42.

4 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 71.

5 Cioran, E, *Silogismos de la amargura*, p. 26.

1.- Coincidencias biográficas de Cioran con el hombre ridículo.

1.1.- De visita en el ático cioraniano y en la buhardilla del hombre ridículo.

En primer lugar, es bien sabido que Cioran pernoctó poco más de veinticinco años en hotelitos parisinos hasta que, finalmente, en la década de los sesentas, hizo de una modesta buhardilla (situada en un quinto piso) su hogar. Al igual que *el hombre ridículo*, quien anidaba en un ático: «Subí a mi piso quinto. Habitaba un cuarto de una vivienda donde se alojaban otros inquilinos. Mi habitación era reducida y pobre, con una ventana de buharda en forma de semicírculo. Tenía un sofá de cuero americano, una mesa con libros, dos sillas y una cómoda butaca, vieja a no poder más; pero de muy buena hechura»⁶. No muy distinto es el retrato que Ion Vartic trazó de la buhardilla cioraniana:

Emocionante e insólito era el célebre ático. El chamizo del tejado. Con su angosto pasillo, desnivelado a ojos vista, irregular, incierto como un puente! De ahí se pasaba a una celda monacal, pero había que tener cuidado de no dar con la cabeza en la parte de arriba. Una habitacioncita de una austeridad absoluta: estufa de tubo, mesa de madera cepillada, un sofá cualquiera, dos o tres sillas frágiles, de paja.⁷

1.2.- El insomnio cioraniano y las noches blancas del hombre ridículo.

En segundo lugar, Cioran y *el hombre ridículo* fueron torturados por un feroz insomnio.

Desde el año pasado me acostumbré a estar en vela hasta la aurora.

6 Dostoyevski, F, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 150.

7 Vartic, I.: op. cit., p. 158.

Permanecía sentado en mi sillón, junto a la mesa, sin hacer nada. Sólo leía durante el día. Porque la noche me estaba sentado, sin pensar siquiera: acudían las ideas a mi cabeza y yo las dejaba vagar como si tal cosa. Cada noche me consumía una vela.⁸

A propósito de sus noches blancas, Cioran escribió que:

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. Las horas de vigilia son, en el fondo, un interminable rechazo del pensamiento, son la conciencia exasperada por ella misma, una declaración de guerra, un ultimátum que se da el espíritu a sí mismo.⁹

1.3.- A propósito del odio filantrópico de Cioran y Dostoyevski.

En tercer lugar, compartían el ambiguo amor-odio hacia los seres humanos: sentimiento presente en cualquier espíritu lúcido. Pese a la repulsión que sentía *el hombre ridículo* hacia los hombres (¡por eso se había pegado un tiro en el corazón!), aún era capaz de experimentar la más tierna compasión frente a las desgracias ajenas. «Miren: aunque todo me era indiferente, aún podía sentir el dolor. Si alguien me hubiera dado un golpe, me hubiese quejado. Y lo mismo en un sentido moral: ante una escena conmovedora, me hubiese movido a lástima»¹⁰. De manera similar, aunque Cioran en el trato cotidiano era víctima de la más cándida filantropía (en presencia de la miseria humana, su sobrecogimiento era tal que tenía que morderse el puño para no gritar), en sus escritos liquidaba a toda su especie, pues, le generaba tanto asco como sufrimiento ser parte de esa depravada raza.

Yo no soy un amigo del hombre y no estoy en absoluto orgulloso

8 Dostoyevski, F, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 151.

9 Cioran, E, *En las cimas de la desesperación*, pp. 9-10.

10 Dostoyevski, F, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 151.

de ser un hombre. Es más: tener confianza al hombre representa un peligro amenazador, la creencia en el hombre es una gran necesidad, una locura. Yo soy una persona que en el fondo desprecia, podríamos decir, al hombre.¹¹

1.4.- Consideraciones en torno a la inanidad de la existencia.

En cuarto lugar, ambos comulgaban a propósito de la inanidad de la existencia. Ninguno encontraba justificación válida para su vida o para la del resto de seres humanos. Antes bien, cuanto vislumbraban les parecía gratuito y sin sentido: producto de la locura normalizada antes que de motivos racionales.

Me refiero al convencimiento que se apoderó de mí de que nada en este mundo valía la pena [confiesa *el hombre ridículo*]. Ya hace tiempo que se me iba insinuando la idea, pero su plena realización en mí no se efectuó hasta el pasado año y de modo súbito. De pronto sentí que me era igual que el mundo existiese como si no existiese nada en absoluto.¹²

En el mismo sentido, Cioran sentenció que cualesquiera acciones, bien pensadas, obedecen al más profundo absurdo. «Lo cierto es que la vida no tiene ningún sentido; pero aún más cierto es que nosotros vivimos como si tuviera uno»¹³. En suma, uno y otro convienen en que nuestros delirios no resisten al tamiz clarividente, sino que son devorados lentamente por una lucidez devastadora, como la polilla invisible que traga la viga. Paradójicamente: «Todo es saludable, salvo interrogarse constantemente sobre el sentido de nuestros actos, todo es preferible a la única cuestión que importa»¹⁴.

A decir verdad, Cioran y *el hombre ridículo* partían de la firme convicción

11 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 194.

12 Dostoyevski, F, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 148.

13 Cioran, E, *Extravíos*, p. 23.

14 Cioran, E, *Ese maldito yo*, p. 126.

de que su vida — ¡como cualquier otra! — era completamente prescindible. Pues, el hecho de existir, haber existido o no existir en absoluto, nada cambiaría del diabolismo inconsciente en que se riza el universo. Al ser todo provisional, no existe el menor motivo para hacer una cosa en lugar de otra. Frente a esta certeza, las ilusiones se encogen, como ciruelas secas. De igual manera, compartían la tesis según la cual: a mayor consciencia de la propia finitud se acrecienta la evidencia de la propia insignificancia.

¿Qué importancia puede tener que yo me atormente, que sufra o que piense? Mi presencia en el mundo no hará más que perturbar, muy a mi pesar, algunas existencias tranquilas y turbar — más aún a mi pesar — la dulce inconsciencia de algunas otras. Si he de ser sincero, debo decir que no sé por qué vivo, ni por qué no dejo de vivir. La clave se halla, probablemente, en la irracionalidad de la vida.¹⁵

1.5.- Algunos encuentros con el suicidio.

Finalmente —y para concluir el enlistado de similitudes biográficas de Cioran con *el hombre ridículo*—, me gustaría señalar su tendencia suicida. Si bien es cierto que Cioran no se quitó la vida, no lo es menos que el suicidio jamás dejó de seducirle, pues: «(...) *existir* es probar que no se ha comprendido hasta qué punto es lo mismo morir ahora que cuando sea».¹⁶ Conviene recordar que en *El aciago demiurgo* escribió más de una docena de páginas a propósito de sus *encuentros con el suicidio*. Y, en prácticamente todos sus libros se embelesó con la idea de que lo único que torna soportable la vida es la certeza de poder abandonarla cuando mejor nos venga en gana. Aunque, por otro lado, ni *el hombre ridículo* ni Cioran encontraban excusas legítimas para suicidarse ya que, frente al bostezo racional del “todo me da igual”, lo mismo da matarse que continuar viviendo: tan absurdo es lo uno como lo otro. Desde el punto de vista de Cioran:

15 Cioran, E, *En las cimas de la desesperación*, p. 63.

16 Cioran, E, *El malvado demiurgo*, p. 52.

No existe una voluntad o una decisión racional de suicidarse, sino únicamente causas viscerales e íntimas que nos predestinan a ello. Los suicidas tienen una predisposición patológica hacia la muerte, a la cual resisten en realidad, pero que no pueden suprimir. La vida en ellos ha alcanzado un desequilibrio tal que ningún motivo racional puede ya consolidarla¹⁷.

Por extraño que parezca, tanto en Cioran como en *el hombre ridículo* el deleite suicida obedecía más a sus caprichos que a sus cavilaciones. Pues: «Ningún suicidio es causado únicamente por una reflexión sobre la utilidad del mundo o sobre la nada de la vida»¹⁸. No olvidemos que al *hombre ridículo* lo impulsó a pegarse un tiro en el corazón una noche triste (¡la más triste que pueda uno imaginarse!) y el encuentro fortuito con una niñita, y no dos meses de dubitativo insomnio:

Decidí matarme aquella misma noche. Ya hacía dos meses que lo había decidido firmemente y, aunque era pobre, compré un magnífico revolver el mismo día y lo cargué. Pero se habían pasado dos meses y aún estaba en el cajón de mi mesa: me era todo tan indiferente, que esperé aprovechar el momento en que no todo me fuese tan indiferente.¹⁹

Hasta aquí los fisgoneos biográficos de Cioran con *el hombre ridículo*.

2.- Afinidades espirituales entre Cioran y el hombre del subsuelo.

2.1.- La literatura como histrionismo y salvación.

En cuanto a sus “afinidades filosóficas” con el protagonista de las *Memorias del subsuelo*, iniciaré señalando que ambos coinciden en que para escribir es necesaria una fuerte dosis de histrionismo. Sobre todo, porque

17 Cioran, E, *En las cimas de la desesperación*, p. 95.

18 *Idem*.

19 Dostoyevski, F, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 149.

(pese a ser conscientes de la vacuidad y de la vanidad de las palabras), no se permitieron renunciar a ellas — y mucho menos al rigor estilístico —. Sin embargo, también consideraban a la escritura como una terapia: como una suerte de asepsia de los humores que les envenenaban.

¿Para qué quiero en realidad escribir [se pregunta *el hombre del subsuelo*]? Si no es para el público, podría recordarlo todo mentalmente, sin necesidad de trasladarlo al papel. Sí, es cierto. Pero en el papel resulta más solemne. Hay en esto algo que impone, parece que uno se juzga con más severidad, *mejora el estilo*. Por otra parte, tal vez me sienta aliviado al escribir.²⁰

En este sentido, Cioran apuntó: «El horror ante lo accesorio me paraliza. Ahora bien, lo accesorio es la esencia de la comunicación (por lo tanto, del pensamiento), es la carne y la sangre de la palabra y de la escritura. Querer renunciar a ello es como fornicar con un esqueleto»²¹. Incluso, podría decirse que Cioran fue más recalcitrante que el personaje de Dostoyevski ya que, en una de sus *Entrevistas*, confesó lo siguiente:

Escribir, por poco que sea, me ha ayudado a pasar los años, las obsesiones *expresadas* quedan debilitadas y superadas a medias. Estoy seguro de que si no hubiera emborronado papel, me hubiera matado hace mucho. Escribir es un alivio extraordinario. La expresión es una liberación. He escrito para injuriar la vida y para injuriarme. ¿Resultado? Me he soportado mejor y he soportado mejor la vida.²²

2.2.- La historia: perfección en la parodia del infierno.

Por otro lado, comulgaban en que la historia universal no es más que un monumental fiasco, una infame pesadilla. De ahí que desprestigiar los

20 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, p. 76.

21 Cioran, E, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 175.

22 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 17.

hipócritas triunfos que el imaginario colectivo guarda de ella fuese para ellos una cuestión de honor. «En una palabra, todo puede decirse sobre la historia universal, todo cuanto pueda ocurrírsele a la imaginación más desquiciada. Sólo una cosa no se puede decir: que es sensata»²³. A la par, Cioran sentencia que:

Todos los sueños, filosofías, sistemas o ideologías se estrellan contra lo grotesco del desarrollo histórico: las cosas ocurren sin piedad, de un modo irreparable, triunfa lo falso, lo arbitrario, lo fatal. Es imposible meditar sobre la historia sin sentir hacia ella una especie de horror.²⁴

Según refieren, la historia, lejos de ser una tierna utopía, representa un espectáculo tan sangriento como nauseabundo. «Miren en torno suyo: la sangre corre a mares y, además, con tanto empuje como si fuera champaña. Ahora bien, si [el hombre] no es tonto, es monstruosamente ingrato. ¡Es un fenómeno de ingratitud! Pienso, incluso, que la mejor definición del hombre es: un ser bípedo ingrato»²⁵. A decir verdad, es probable que no haya transcurrido un solo instante en que el ser humano haya cesado de cometer barbaries: «(...) él, quien moralmente es más deforme de lo que, físicamente, eran los dinosaurios»²⁶. Huelga decir que no hay criatura más depravada que la humana, ninguna otra bestia mancilla con tanto encono a sus semejantes. «En cuanto salgo a la calle, pienso: «¡Qué perfección en la parodia del infierno!»»²⁷.

2.3.- La lucidez: suicidio diferido.

En otro orden de ideas, Cioran y *el hombre del subsuelo* insisten en que cavilar no es un ejercicio inocente sino aciago, en tanto que quiebra los

23 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, pp. 45-56.

24 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 95.

25 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, p. 57.

26 Cioran, E, *La caída en el tiempo*, p. 22.

27 Cioran, E, *Ese maldito yo*, p. 44.

deseos que estimulan a adherirse a la horda de los agitados. «Para iniciar la acción, es preciso estar completamente tranquilo de antemano, no hay que tener ninguna duda»²⁸. No obstante, dudar en demasía imposibilita cualquier faena: duda y acción no caminan juntas sino que se excluyen mutuamente. Una debe ausentarse para que se suscite la otra. Sólo obviando el sinsentido de nuestros actos es como conseguimos barnizarlos de seriedad, importancia o significado. «Mientras actúo, creo que lo que hago comporta un *sentido*, de otro modo no podría hacerlo. En cuanto dejo de actuar, y de agente me convierto en juez, ya no encuentro el sentido en cuestión»²⁹.

Efectivamente, para que nos excite la orgía del movimiento es necesario formar un mismo cuerpo con las ficciones: no se actúa sin una fuerte dosis de ignorancia y autoengaño.

El no-saber es el fundamento de todo, crea todo mediante un acto que repite a cada instante, engendra este mundo y cualquier otro pues no cesa de tomar por real aquello que no lo es. El no-saber es la gran equivocación que sirve de base a todas nuestras verdades; el no saber es más antiguo y más poderoso que todos los dioses reunidos.³⁰

Dicho de otro modo, cavilar implica agrietar paulatinamente las costras mentales que nos guarnecen: reflexionar en exceso equivale a una suerte de suicidio diferido, pues, asesina las quimeras que nos impelen a zangolotearnos en el delirio generalizado. Ahora bien, Cioran y *el hombre del subsuelo* nos advierten del peligro de atentar en contra del grandísimo estúpido que nos habita.

El sentimiento de nuestra importancia confina con la locura, de la que los hombres están mucho más próximos que de la lucidez. Hay que estar en verdad loco, o casi, para encontrar razón en lo que uno

28 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, p. 33.

29 Cioran, E, *El malvado demiurgo*, pp. 52-53.

30 Cioran, E, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 22.

hace, para sacrificar el tiempo vacío a un acto cualquiera, cuando la mente te descubre que cualquier cosa que hicieras sería fatalmente igual a cualquier otra y que no podría ser de otro modo.³¹

En realidad, para *el hombre del subsuelo* y para Cioran, la clarividencia es la antípoda del cándido sosiego puesto que se obtiene en detrimento suyo.

2.4.- Sólo los idiotas actúan.

Así pues, el exceso de conciencia en las acciones no sólo arruina la espontaneidad, sino que se inserta como una especie de hiato que impide el deleite cotidiano. «Y repito, insisto en repetirlo; todos los individuos espontáneos y los hombres de acción son precisamente activos por su condición de torpes y limitados»³². De ahí el contrasentido de imaginar un individuo tan lúcido como dichoso. Antes bien, las puertas de la felicidad sólo están abiertas a la paradisiaca imbecilidad. La palabra misma lo indica: felicidad es un estado de estulticia normalizado. ¡Sólo los estúpidos y los chalados son felices, naturalmente! «Ahora acabo mis días en un rincón, haciéndome rabiarse con el maligno consuelo, completamente inútil, de que un hombre inteligente no puede en realidad convertirse en nada; sólo el tonto lo consigue»³³.

En el fondo, el protagonista de las *Memorias del subsuelo* y Cioran comulgan en el carácter trágico del conocimiento. Para ellos, el despertar de la conciencia, más que crear una simple lasitud intelectual, genera una enfermedad espiritual —piénsese vital—.

Todo conocimiento llevado hasta sus últimas consecuencias es peligroso y nocivo, porque la vida es soportable únicamente porque no llegamos hasta las últimas consecuencias. Sólo si se tiene un mínimo de ilusiones, es posible una empresa. La lucidez completa

31 Cioran, E, *Extravíos*, p. 38.

32 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, pp. 32-33.

33 *Ibidem*, p. 10.

es la nada.³⁴

A decir verdad, el exceso de lucidez tiene por colofón la más fría indiferencia. Y, es que, en sí misma, la razón es indiferente: no le es posible establecer discrepancias puesto que éstas ocupan predilecciones. No obstante, una vez allanadas las inclinaciones, tanto las elecciones como las acciones se tornan imposibles.

Cabe hacer aquí una referencia al asno de Buridán, que murió de hambre por su incapacidad de elegir entre dos montones de heno idénticos. Las decisiones racionales presuponen preferencias y éstas, a su vez, presuponen diferencias. Cuando todo queda equilibrado, nos apremia más la necesidad de establecer nuevas diferencias.³⁵

En efecto, el infecto de lucidez, al ser bloqueado por la indiferencia, se tornará en un apático empedernido. Por el contrario: «Sólo está inclinado a producir quien se equivoca sobre sí mismo, quien ignora los motivos secretos de sus actos. El creador que ha llegado a ser transparente para sí mismo, deja de crear»³⁶. No obstante, el espíritu que ha derrumbado el puente que le unía al mundo, será tragado por las fauces del tedio y del aburrimiento. Por paradójico que parezca, es la misma razón, que en un primer momento nos colmó de motivos extra-rationales para actuar, la encargada de vaciar cualesquiera motivaciones.

Todo conocimiento implica cansancio, repugnancia de ser, distanciamiento, 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.³⁷

34 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 229.

35 Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, p. 57.

36 Cioran, E, *Ese maldito yo*, pp. 173-174.

37 Cioran, E, *El libro de las quimeras*, p. 42.

2.5.- La pereza como equivalente de la lucidez.

¡Por qué no decirlo, a ojos de Cioran y del *hombre del subsuelo*, la clarividencia ha de confinarnos en una suerte de desdén por el mundo y por la propia existencia! De ahí que, para ambos, la pereza sea el equivalente de su escepticismo vital. «¡Qué puede hacerse si la misión única y directa de todo hombre inteligente está en la cháchara, es decir, en la consciente e inútil pérdida de tiempo!»³⁸. Incluso, hay una correlación entre apatía y sabiduría puesto que: «Cuando se ha salido del círculo de errores y de ilusiones en el interior del cual se desarrollan los actos, tomar posición es casi imposible. Se necesita un mínimo de estupidez para todo, para afirmar e incluso para negar»³⁹.

En cualquier caso, una delgada línea separa a la clarividencia de la apatía: un cuerpo lúcido patentiza su escepticismo a través de la pereza. En este sentido, la clarividencia es una enfermedad espiritual. «Les juro, señores, que ser demasiado consciente es una enfermedad, una enfermedad verdadera, completa. Estoy firmemente convencido de que no sólo la mucha conciencia, sino incluso cualquier conciencia es una enfermedad»⁴⁰. No olvidemos que para Cioran el conocimiento -además de ser aciago- es, ante todo, trágico.

La tragedia del hombre es el conocimiento. Siempre he notado que, cada vez que tomo conciencia de algo, el sentimiento que tengo al respecto resulta debilitado. Para mí el título más hermoso que se haya dado jamás a un libro es «La conciencia como fatalidad». (...) ese título es la fórmula que resume mi vida. Creo haber sido hiperconsciente toda mi vida y en eso estriba su tragedia.⁴¹

Ahora bien, si se me pidiese que resumiera las ideas anteriores, elegiría estas líneas cioranianas:

38 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, p. 35.

39 Cioran, E, *Ese maldito yo*, p. 47.

40 Dostoyevski, F, *Memorias del subsuelo*, pp. 13-14.

41 *Conversaciones*, p. 31.

Me he aburrido toda mi vida y la literatura rusa gira en torno al aburrimiento, es la nada continua. Yo mismo he vivido el fenómeno del tedio tal vez de forma patológica, pero lo he hecho porque quería aburrirme. El problema es que, cuando te aburres en todas partes, estás perdido.⁴²

3.- La tragedia del hombre es el conocimiento.

Antes de finalizar este apartado, es necesario precisar que ni Cioran ni Dostoyevski son los adalides de la línea de pensamiento que juzga a la lucidez como el mayor suplicio humano. Ambos son legatarios de las exhortaciones de la tragedia griega y de la tradición judeo-cristiana. Si algo conviene aprender de estas narraciones, es que el dolor y el conocimiento se abrazan en un maridaje indisoluble. ¿Acaso no fue por mor de la conciencia que nuestros primeros padres fueron desterrados de los deliciosos vergeles de Edén y de Mecona?

3.1.-Algunas advertencias sobre el exceso de lucidez en la tragedia griega.

¿Es menester recordar que los escritos de los poetas griegos están atestados de advertencias sobre los excesos del discernimiento? Sófocles, por ejemplo, en *Las traquinias*, señala cómo las ávidas pesquisas de Deyanira le arrebataron la vida a su amado Heracles. Y, en *Edipo rey*, expone cómo la búsqueda insaciable del conocimiento de Edipo desembocó en la ruina para él, para su familia y para su gleba. Sin embargo, me parece que fue Esquilo, en el *Agamenón*, quien mejor condensó la enseñanza de la tragedia griega cuando sentenció que: «Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento».⁴³

42 *Ibidem*, p. 230.

43 Esquilo, *Agamenón*, v. 179-184.

3.2.- Eva eligió el conocimiento a costa de su propia felicidad.

Por su parte, el relato judeo-cristiano del *Génesis* refiere que la historia inició porque Eva eligió el conocimiento a costa de su propia felicidad. El saber es el fruto aciago por excelencia. La conciencia coincide con el fin del paraíso pues, desbloqueó el eterno presente e inauguró la historia. «Nos hemos convertido en *hombres y hemos salido del paraíso del ser. Éramos absoluto. El conocimiento ha levantado un muro insalvable entre el hombre y la felicidad*»⁴⁴. En el corazón de esta tradición, la razón es la navaja que desgarró la capota que nos guarnecía en la paradisiaca imbecilidad y nos expulsó al sufrimiento consciente. Razonar equivale a enemistarse con la placidez: la lucidez es sinónimo de sufrimiento. Por ello, en palabras de Cioran:

Sólo ha habido un descubrimiento en la historia mundial. Se encuentra en el primer capítulo del Génesis, donde se habla del árbol de la vida y del árbol del conocimiento. El árbol del conocimiento, es decir, el árbol maldito. La tragedia del hombre es el conocimiento.⁴⁵

3.3.- Los dioses condenan toda forma de clarividencia.

En este orden de ideas, Lucifer y Prometeo (ladinos soberanos de los ángeles caídos por mor del pecado del conocimiento) nos muestran cómo la clarividencia abreva de las lágrimas manadas del dolor. Uno y otro nos otorgaron semillas de vida permutadas en frutos podridos.

El gesto de Lucifer, como el gesto de Adán, uno precediendo a la Historia, el otro inaugurándola, representan los momentos esenciales del combate para aislar a Dios y descalificar su universo. Ese universo era el de la felicidad irreflexiva en lo indivisible. Todos aspiramos a él cada vez que estamos hartos de cargar con el fardo

44 Cioran, E, *El ocaso del pensamiento*, p. 299.

45 Cioran, E, *Conversaciones*, p. 31

de la dualidad.⁴⁶

En efecto, Dios (a través de Eva y Adán) negó al género humano la posibilidad de repantigarse en la felicidad. No hay alegría lúcida. Mientras nos sirvamos de la consciencia —y nos dejemos servir por ella— no habrá júbilo. En el fondo, los dioses condenan toda forma de clarividencia. Por un lado, Zeus castigó a Prometeo, por haberle burlado y por entregar a los mortales el fuego del saber. En primer lugar, mandó a que le encadenaran en la cúspide de las rocas del Cáucaso para que los inmisericordes rayos del sol resecasen su piel. En segundo lugar, envió un águila voraz para que le tragase el hígado durante el día, por la noche dicho órgano se le renovaba para volver a ser picoteado tras cada nuevo amanecer. Por otro lado, el Dios judeo-cristiano gratificó la astucia de Satán con su repudio eterno (por incitar a los primeros padres a atragantarse con el fruto del discernimiento).

4.- Bibliografía

Cioran, Emil (1934) *En las cimas de la desesperación*; [*Pe culmile Disperari*]. Ciudad de México: Tusquets, 2012 [1ª ed.].

- (1936a) *El libro de las quimeras*; [*Cartea Amagirilor*]. Ciudad de México: Tusquets, 2013 [1ª ed.].

- (1940) *El ocaso del pensamiento*; [*Amurgul gândurilor*]. Ciudad de México: Tusquets, 2009 [1ª ed.].

- (1945) *Extravíos*; [*Razne*] Madrid: Hermida Editores, 2018 [1ª ed.].

- (1952) *Silogismos de la amargura*; [*Syllogismes de l'Amertume*], Barcelona: Tusquets, 2014 [6ª ed.].

- (1964) *La caída en el tiempo*; [*La Chute dans le temps*]. Barcelona: Laia/

46 Cioran, E, *La caída en el tiempo*, pp. 76-77.

Monte Ávila, 1988 [2ª ed.].

- (1969) *El malvado demiurgo*; [*Le Mauvais démiurge*]- La Plata: Terramar, 2012 [1ª ed.].

- (1973) *Del inconveniente de haber nacido*; [*De l'inconvénient d'être né*]. Ciudad de México: Taurus, 2015 [1ª ed.].

- (1987) *Ese maldito yo*; [*Aveux et anathèmes*]. Ciudad de México: Tusquets, D.F., 2010 [2ª ed.].

- (1957-1972) *Cuadernos*; [*Cahiers*]. Barcelona: Tusquets, 2000 [1ª ed.].

- (1995) *Conversaciones*; [*Entretiens*]. Ciudad de México: Tusquets, 2012 [1ª ed.].

Bibliografía complementaria

Dostoyevski, Fiodor. *Memorias del subsuelo*. Barcelona: Bruguera, 1983.

- *Las noches blancas; El sueño de un hombre ridículo*. Buenos Aires: Ediciones selectas, 1937.

Esquilo. *Agamenón*. Madris: Gredos, 2006.

Svenden, Lars. *Filosofía del tedio*. Ciudad de México: Tusquets, 2008.

Vartic, Ion. *Cioran ingenuo y sentimental*. Madrid: Mira, 2009.

LUCIDEZ Y NIHILISMO EN EL *BREVIARIO DE PODREDUMBRE*

Sergio Espinosa Proa, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Recibido: 2021-05-19

Aceptado: 2021-05-19

Resumen

Cioran no es un nihilista: es un escéptico a menudo entusiasmado, tentado por la más prístina fe. Pero, si de un principio metódico se aleja siempre, es de la voluntad de sistema. De ahí una debilidad congénita; o nos atrapa, o nos deja frío. En muchos arrebatos no se puede ni siquiera acompañarlo; lo percibimos a la distancia, lejano e indiferente. Pero tiene absoluta razón en algo: no se puede pensar —pensar de verdad— si creemos devotamente en el sentido de las cosas. Es probable que, a la larga, no se pueda vivir sin ese sentido, pero lo que exaspera al escritor es que tengamos que avalarlo como si fuera universal y obligatorio. ¿Por qué habríamos de hacerlo? ¿No basta con hacer el ridículo creyéndolo?

Palabras clave: nihilismo, filosofía trágica, escepticismo, religión, sueño.

Abstract

Cioran is not a nihilist: he is an often enthusiastic skeptic, tempted by the most pristine faith. But if he always moves away from a methodical principle, it is from the will of the system. Hence a congenital weakness; either it traps us, or it leaves us cold. In many outbursts we cannot even accompany him; we perceive him at a distance, distant and indifferent. But he is absolutely right about one thing: you cannot think —really think—

if you believe devoutly in the meaning of things. It is probable that, in the long run, one cannot live without that sense, but what exasperates the writer is that we have to endorse it as if it were universal and obligatory. Why should we? Isn't it enough to make a fool of yourself by believing it?

Keywords: nihilism, tragic philosophy, skepticism, religion, dream.

I

Ya casi de nadie que, en su momento, ha sido importante, se puede decir nada; nada fuera del rito, se entiende. En el mundo moderno, se *cae* en la intelectualidad (lo cual es, por más que buenos motivos, un insulto); una persona realmente inteligente sufre necesariamente esta fatalidad, aunque por algún instante la disfrute y sepa, a su modo, sacarle provecho. De los que cifran su reconocimiento en ello, mejor ni hablar; cada vez son más ruidosos y más numerosos. Está bien: *que digan misa*. La pregunta que, al respecto, me gustaría formular ahora, académica o no, es *qué tan nihilista es Cioran*. Se sabe que, junto con su amigo Samuel Beckett, ha sido calificado y consagrado como *el más nihilista* de los escritores del siglo XX. Al parecer, basta hablar con amargura para ser caracterizado de esa manera. El epíteto «nihilista» tiene su historia; pero es suficiente con saber que Nietzsche le otorgó una acepción infinitamente más sólida, más fecunda. Nihilistas son, por caso, los manuales de autoestima y autoayuda y los sacerdotes de buen corazón y mejor voluntad. Cioran no es tan estúpido o tan ignorante como para deslizarse por esa pendiente. ¿Posa? Tal vez lo hacen algunos de sus adeptos o detractores; de él -fuera de toda idolatría- no cabe dudar. Podemos juzgarlo exagerado, extremista, pero no falso. Aunque el problema no se elimina: ¿para qué escribir o, peor, publicar? Su efecto es contradictorio: los manuales de desarrollo humano proceden de una mediocridad tan consternante que provocan unas terribles ganas de suicidarse, pero Cioran, como buen pesimista, es decir, como excelso escritor, nos hace valorar la existencia. Ella brilla en medio de las razones que, explícitamente, o teatralmente, la nulifican. Uno piensa: «Esto lo escribe no alguien que odia, sino que, todo lo contrario, ama la vida». El rumano escribe maravillosamente; nunca se le agradecerá lo bastante por ello. Pero, además, no se anda por las ramas o con medias tintas: sus ideas son menos brillantes o inéditas que imprescindibles. Alguien tenía que decirlas, y decirlas bien. Pasa a segundo término todo lo

demás; en particular, su originalidad. No importa, porque, por lo bajo, *ya lo habíamos pensado*. Al buen escritor hay que profesarle ante todo gratitud, porque la admiración es fuente de ulteriores y con frecuencia penosos arrepentimientos. Hablando pestes de la filosofía, Cioran es filósofo en grado superlativo; porque ella es prácticamente lo contrario de la religión. La filosofía emerge a partir del desengaño, y la religión no está nada lejos de la alucinación más intensa. Por eso -perdón por la insistencia- es de agradecer: un filósofo no se engaña voluntariamente, y menos podría complacerse en hacérselo a un tercero. Si Émile Michel Cioran pretende no contribuir a la ilusión, que es en realidad tan sencillo porque todos contribuimos, conscientemente o no, a ella, no es un nihilista. Es un descreído, lo cual significa verdaderamente lo opuesto. Creer cualquier cosa porque es mejor -psicológica o políticamente- que no hacerlo es, me parece, la esencia del nihilismo.

Con Cioran, como con un puñado de pensadores similares, ocurre algo emblemático: es especialmente incómodo tratarlo porque escribe desde un flanco inasimilable por la institución académica. O, mejor dicho, *casi* inasimilable. Porque el problema es que, fuera de ella —de la Universidad-, no abundan los lugares donde sería posible reflexionar— en toda la extensión de la palabra- en verdadera libertad. No tanto porque afuera no hay dinero ni tiempo, que de hecho hay muy poco, sino porque no encontramos con quién discutir y para quién o para qué discurrir. No abundan, según se dice, los interlocutores. No es que en la Universidad nos los topemos en cada aula o en cada pasillo; también allí son extremadamente raros. Pero los hay. Más aún: llega a no ser tan importante que los haya o no. Nada sencillo es hablar de alguien como Cioran, dentro o fuera de la institución escolar. A Fernando Savater, que contribuyó enormemente a darlo a conocer en el ámbito hispanoparlante, le costó más de un año y varias porciones de su hígado poder presentar su tesis de grado en la Universidad correspondiente¹. Pero, finalmente, no se sabe muy bien en virtud de qué artes, lo logró. Hasta dónde y por qué motivos es inasimilable un pensamiento así es lo que me propongo, en

1 Cfr. Savater, F. *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Taurus, 1974, p. 8.

estas pocas páginas, alcanzar mínimamente a discernir.

En la Carta-Prefacio que Cioran dirigió a Savater con ocasión de su *Ensayo*, comienza por agradecer al filósofo que no haya dedicado una sola página a determinar sus «influencias»: o bien no existen -o bien son demasiadas. El rumano admite que, de todo cuanto ha leído, que no es poco y no ha seguido las ordenanzas académicas, se puede reconocer un hilo rojo: «Todos aquellos —y son legión— que, de Teognis a Beckett, han formulado sus reservas a la legitimidad de la existencia»². Que la vida *no sea legítima* es, para comenzar, muy extraño considerarlo. Son realmente muy escasos quienes lo han hecho, pero Cioran asegura que «son legión». Un punto de partida lo suficientemente radical como para ocupar, sin lagunas, ni subterfugios, una vida entera. No se interroga —al menos, no de manera explícita— por el sentido de la vida, o por sus merecimientos, o por su carácter misterioso, sino por su legitimidad. No deja de ser significativo agregar que esa pregunta no responde a determinadas lecturas, más o menos desencantadas, sino, por propia confesión, al *insomnio*. Habrá que tomar esa agobiante condición al pie de la letra. El escritor *no podía dormir*, lo que equivale a que *no podía abrigar sueños*. De ninguna clase. Cioran está siempre despierto, y eso simplemente no puede no tener consecuencias. Siempre despierto... ¿es ello posible? El escritor no puede aceptar las respuestas al uso porque ellas son, cada una y en conjunto, resultado de un sueño. Con ello, el mundo aparece, literalmente, trasnochado. Hay mundo *porque dormimos y soñamos*, mientras, y durante lo cual, lo hacemos. Estar despiertos *no permite* vivir, no como se requiere. Pero, ¿quién lo requiere? He aquí una primera proposición filosófica: existir humanamente consiste en obedecer y cumplir órdenes, y para garantizarlo no es posible estar despiertos del todo -ni dormidos del todo. Es imprescindible soñar y moverse en esa delgada franja. Sólo en semejante estrato se tendría derecho a la existencia. Para un ser humano, no es posible simplemente existir; es necesario ganarse, no sólo el pan de cada día, sino el *derecho* a llevarse algo a la boca. «El que no trabaja, conspira», decían nuestros mayores. Y tenían razón. Necesitamos un Amo, y mientras menos se conduzca y aparezca como tal, mejor. El precio a pagar por permanecer despiertos es

2 *Ibid.*, p. 11.

excesivamente alto. Conservarse así nos convierte en *buenos para nada*. ¡Qué dicha, qué desdicha! Ni siquiera nos despeñamos en el cinismo, pues ahí se siguen respetando ciertas reglas (que en definitiva no son las reglas por una mayoría y en determinada época admitidas). La lucidez es patológica porque no permite trabajar, ni descansar, ni distraerse, ni gozar: necesita reposar. La lucidez, así ejercida, no es *buena*. El sujeto no puede adueñarse de sí. Requiere —como todos los seres vivos requieren el oxígeno— la alternancia. Porque, de hecho, es imposible mantener la lucidez (o retener el aliento) por más de un tiempo limitado. Cioran mismo, diga lo que diga, presuma lo que presuma y proteste lo que proteste, tenía que dormir.

Otra cosa es *solamente* dormir, que es lo que, incluso despiertos, hacemos prácticamente todos.

II

No es posible estar permanentemente despierto, pero sí más despierto, en promedio, que los demás. Es la diferencia entre Cioran y el resto de la gente. Y es lo que, al mismo tiempo, desespera y sosiega de él. Que no haya respuestas para lo verdaderamente importante significa que la mayor parte de lo que nos han hecho tragar —padres, hermanos, amigos, maestros, sacerdotes, médicos, vecinos, colegas, locutores, enemigos— es una bazofia; y no resulta tan difícil adivinar por qué lo es. Tranquiliza saber que al menos hay un escritor -un hombre- desinteresado en lograr hacer de nosotros algo provechoso o, más exactamente, una materia aprovechable. Al menos uno, y ya es bastante. Eso afecta de lleno a cualquier pretensión edificante, incluida la de simplemente hablar de él. Interponerse, interceder, interpretar, interjeccionar. ¿Para qué? Inclusive con el loable propósito de dejarlo hablar, o de incitar a su lectura directa —ya que conocerlo y hablar con él no es viable—, escribir sobre este tipo de individuos siembra de cizañas y malas hierbas el camino. El mejor comentario siempre es el de: «Léalo, punto». Y aún así, qué pereza. Recomendarlo ya es mancharlo, forzarlo, distorsionarlo un poco. Pero es que Cioran, lo quiera o no, y nos guste o no, es un autor. Es decir, hasta cierto punto y en cierta forma, un ídolo. No es un mendigo que, según él mismo cuenta, toca durante años a su puerta -y un día desaparece sin dejar rastro. Dio una cierta cantidad

de libros a la imprenta, cuando acaso lo que debió hacer, como Kafka, fue pedir a sus amistades que incineraran sus papeles. O hacerlo él mismo. ¿Es por ego que, después de todo, no se llega prácticamente nunca a tal extremo? Como quiera que sea, dejó, a semejanza de Fernando Pessoa, infinidad de escritos en un baúl. Quién sabe qué valor tendrían en ese momento. El autor es, en cualquier circunstancia, y sin importar mucho su propia inteligencia o su aguda autoconciencia, el menos indicado para calibrarlo.

A primera vista, es factible justificar esta actitud, en general insobornable, pero, ¿en medio de la institución? Y bueno, ¿entonces dónde? Su valor reside allí, no en la calle. Las buenas conciencias -digamos: el 99.9% de la gente- reclamarán lo obvio: si no es enseñable, ¿qué diablos hace en el Plan de Estudios? En las mejores circunstancias, quien sufre es el autor, no la institución; ella es demasiado fuerte -y está demasiado blindada- para que le ocurra algo *de verdad*. Es un inmenso simulacro. Tratándose de educación, su capacidad de asimilar lo inasimilable es pasmosa. Maestros y autoridades devoran cualquier cosa: todo sirve. Resulta, por decirlo con franqueza, espantoso que la escuela hable de todo exactamente como si hablara de nada. Posee el toque del Rey Midas: nada le hace daño y todo le aprovecha. Probablemente esta conducta es peor que el escándalo o el anatema; todo, finalmente, se vale: fue de buen gusto ser existencialista, después marxista, luego foucaultiano, ahora antifoucaultiano. La institución, respecto de los discursos, no tiene el mínimo sentido del gusto. El primer fragmento del *Précis de décomposition* ya difícilmente aplica: lo hay todavía, pero es raro el fanatismo. «En cuanto nos rehusamos a admitir el carácter intercambiable de las ideas, la sangre corre...»³. Esto fue escrito, o publicado, en París, en 1949; hoy uno hasta experimenta, respecto de ello, cierta nostalgia. A la gente nacida después del 68 la amargura de Cioran le suena, si no histriónica, totalmente desfasada. Es que ya no se mata, aunque marginal o puntualmente se siga haciendo, en nombre de las ideas; se mata por razones infinitamente más pedestres, más profanas o más insignificantes: más vulgares. Los intelectuales se han vuelto bofos de

3 Cioran, E. M.. *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus, 1972, p. 20.

tanta novedad semestral. Y el resto de la población... A ella le tienen sin cuidado sus apasionadas controversias.

Por propia confesión, Cioran no es un nihilista: es un escéptico a menudo entusiasmado, tentado por la más prístina fe. Pero, si de un principio metódico se aleja siempre, es de la voluntad de sistema. De ahí una debilidad congénita; o te atrapa, o te deja frío. En muchos arrebatos no puedes ni siquiera acompañarlo; lo percibes a la distancia, lejano e indiferente. Pero tiene absoluta razón en algo: no puedes pensar -pensar de verdad- si crees devotamente en el sentido de las cosas. Es probable que, a la larga, no puedas vivir sin ese sentido, pero lo que exaspera al escritor es que *tengas que* avalarlo como si fuera universal y obligatorio. ¿Por qué habrías de hacerlo? ¿No basta con hacer el ridículo creyéndolo? Lo que semejante necesidad denota es, por lo pronto, una enorme inseguridad. Si los demás no creen, mi fe se resquebraja. De ahí, los mártires y las Inquisiciones, los cismas y las herejías, las persecuciones y sectarismos. Para el hombre despierto, la religión no sólo es un sueño, sino una pesadilla colectiva. Es allí donde nace la intolerancia y el asesinato. Al punto, uno se pregunta si la sola idea de poseer la verdad mueve al espíritu a una posición tan venenosa. Porque hay de verdades a verdades; las que proceden de una sola fuente y se enfrentan teórica y prácticamente a todo lo demás son las peores. Verdades monoteístas.

A ellas resisten las pequeñas verdades del sentido común y las verdades múltiples del entendimiento cotidiano. Resiste el escepticismo, antídoto del dogmatismo. Resiste, por encima de todo, la indiferencia. Estamos ante un brillante himno a la apatía. Lo primero que leemos en Cioran es una denuncia, no demasiado novedosa ni esclarecedora, por decirlo todo, de las verdades de la religión y de la política. No ofrece una explicación; le es suficiente el repudio y la caricatura. Sabemos que no le faltan motivos; al profeta le sobran, pero para contagiar su histeria. ¡La condenación caerá sobre sus cabezas! Creer es más, infinitamente más peligroso que pensar, pues la creencia no lo es si no cuenta con la aprobación de una colectividad más o menos exaltada. Pensar es un asunto privado, como el sexo o la defecación. Creer tiene sentido solamente si se hace a la vista de todo el mundo, con su beneplácito y aplauso. «Un ser poseído por una creencia y que no buscase comunicársela a otros es un fenómeno extraño

a la tierra, donde la obsesión de la salvación vuelve la vida irrespirable»⁴. La sociedad es un ejército de salvadores, por lo cual, visto con objetividad, ¡sálvese quien pueda! Obviamente, el mundo de Cioran se halla repleto de entusiastas. Para bien o para mal, ya no es tan así. Vivimos con los hijos o con los nietos —con las ascuas— de esa población arrebatada. Pero Cioran escribe emponzoñado, infectado por los salvadores. Su estilo -rabiosamente antisalvacionista- imita con fidelidad su gesto y sus aspavientos. Es el de un antiprofeta, que viene a ser, para quien lo lee, no demasiado distinto de aquello que identifica en el profeta. Un profeta en negativo... ¿continúa siendo un profeta? Un apóstol invertido, ¿sigue siendo un apóstol? Por desgracia, por más que participemos de su hastío, por más que simpaticemos espontáneamente con él, la respuesta parece afirmativa en ambos casos. No hay remedio para liquidar o cuando menos silenciar a los vendedores de remedios. El pensador añora ruidosamente un mundo sin esta plaga, pero sabe que no puede nada contra ella. Se sabe condenado... y quizá, gracias a ello, es casi feliz. Porque, en medio de tanta podredumbre, hay reductos de pureza; no en la Humanidad, no en el Amor al prójimo, no en la Caridad, sino en la más profunda e insobornable soledad. Los hombres no tienen remedio, pero no pueden vivir sin su esperanza. Allí anida, según Cioran, la lucidez. Dejar de agitarse. Nada va a cambiar nunca. Admitirlo con el más honesto desgano. Es todo.

III

De las primeras certezas, nefastas, con las que Cioran se topa es con la del instinto profético; como es inocultable que la gente padece, casi todos, llegado el momento adecuado y la circunstancia propicia, se sienten no sólo autorizados, sino compelidos a disminuir ese dolor proponiendo explicaciones, caminos, nuevos horizontes y antídotos. El espectáculo no podría ser más patético. Lo vemos ahora: grupos de ayuda para cualquier dolencia, así ésta sea totalmente imaginaria. Si cada individuo fuera al menos consciente de su nulidad... Pero no; la creencia en un poder

4 *Ibid.*, p. 21.

cuasimágico lo circunda. No sólo nos creemos dotados de una facultad capaz de evitar nuestro propio sufrimiento, sino que imaginamos que ella, debidamente administrada, alcanza para evitar el de los demás. El cielo se llena de ideales y enormes palabras, cuando lo que debería hacerse es limpiarlo y devolverlo al vacío. La lucidez consiste en eso: lo más poderoso y efectivo, si realmente se desea disminuir la desesperación de vivir, es la nada que nos constituye. Las consecuencias del complejo de profeta son claramente contraproducentes. Para el filósofo basta con eludir la tentación. A la vida no se le vence de ninguna manera, pero evitar la histeria de la religión y de la política, ambas en su versión salvacionista, aparece con una pureza incontestable. *Hay suficiente política en no caer en ella*. Lo mismo se dirá de la religión. «No hay nobleza sino en la negación de la existencia»⁵, anota. Es verdad: con este tipo de afirmaciones, podríamos confundirnos. Negar la existencia no es lo mismo que negar las palabras y los actos que intentan persuadir al prójimo, o a uno mismo, de que *vivir vale la pena*. Cuando un sacerdote (Cioran aquí lo llama «profeta»), con o sin sotana, nos trata de vender el sentido de la vida, el efecto más sano es salir corriendo. Dan ganas de vomitar, ni siquiera de contraargumentar. Pero eso, ¿justifica la negación de la vida? Termina uno, sin quererlo, dando la razón al buen hombre, al buen pastor. Es más difícil afirmar la existencia *a pesar* de ellos, negando su importancia, y no cayendo en el repudio a la vida. ¿Ella qué culpa tiene? Pero Cioran no habla por sí mismo, sino por el «hombre ideal», es decir, por el hombre normal y espontáneamente lúcido. Para él, negar la existencia sería lógico; ¿lo es para el filósofo? Que las cosas no tengan ninguna justificación significa que valen (o no valen) por sí mismas, no por su utilidad. Ellas son soberanas, exactamente como la vida. Tiembla en Lisboa, y hay cientos de muertos; estalla el Vesubio, y sepulta ciudades enteras; se produce un gigantesco tsunami en Sumatra, o cae un enorme asteroide y se extinguen, entre otras especies, las de los dinosaurios... ¿Forma ello parte de un plan divino? Eso no pasa de ser una infame superstición. No, el mundo *no tiene sentido*, y mueren siempre justos por pecadores; ¿una razón suficiente para el pesimismo? Eso es pura soberbia. ¿Debe tener sentido para justificar la existencia? El optimismo es claramente ingenuo, pero el pesimismo, bien

5 *Ibid.*, p. 23.

visto, no parece mucho más inteligente. Ambos quieren razones, y, si no las hay, es justo esperar -o desesperarse. El pesimista continúa ofuscado. No hay verdadera lucidez en su consideración del mundo. ¿Por qué tendría que ser de otra manera? ¡Demasiado llanto!

Pero, para el filósofo, por más que reniegue de ciertas formas adoptadas por su habitualmente austera y clerical disciplina, usa la amargura como pretexto para la diversión. Después de todo, no es tan malo que las cosas no obedezcan órdenes de nadie (y menos aún de Dios). Puede que el hombre sí, aunque no lo creo en infinidad de casos, pero la vida no está necesitada de un Amo. ¿La vida es necesaria? No realmente. La luz, la materia, la existencia, ¿son la prueba de algo? No lo son. ¿De qué lo serían? ¿De alguien que *quiso* que las hubiera? Esto resulta risible. Si las cosas no son necesarias, son menos contingentes que frívolas, insensatas, superficiales. Ellas no significan nada; y si no remiten a nada, lo que nos corresponde, como seres inteligentes, es actuar con irresponsabilidad y soberana libertad. Corresponde a ello la alegría, no la amargura. Cioran no se priva de ironizar con lo más serio. Pero tiene un doblez incómodo. Teóricamente, Dios sirve para resolver todo, pero sabemos, por experiencia, que no resuelve ni lo más sencillo. ¿Dejaríamos de rezarle por ello? Claro que no. El desengaño puede llegar a funcionar como freno del desengaño mismo: si somos hombres, no es posible no engañarnos, no equivocarnos, no tropezar una y otra vez con la misma piedra. No hay nada que hacer *en general*: ni a un lado ni al otro. Si descreemos, volveremos, tarde o temprano, a creer. Y a la inversa: ahora creemos, pero si lo hacemos por demasiado tiempo, la vida pierde su atractivo. El atractivo de la vida reside en su carácter inexacto, abierto, inseguro. En ella, a diferencia de la muerte, puede pasar cualquier cosa: buena, indiferente o mala. No tiene ningún sentido negar la muerte, porque no hay nada, absolutamente nada, que la pueda aniquilar. Es preciso beberla hasta las heces, pero su resultado no es declararla nula, sino mostrar la inanidad de la vida. ¿Por qué ocurre esto? Aceptar el hecho, moralmente inocente, de la muerte, tendría por efecto aumentar los prestigios de la vida; que no tenga sentido -que no sirva para nada- es aquello que, según veíamos, le confiere un valor sin tasa. Pero Cioran lo niega: afirmar la muerte no equivale a afirmar la vida, sino a calificar su fracaso. Quien afirma la muerte se comporta, dice, como un resucitado que ya no puede vivir. La afirmación de la muerte es, sin embargo, un simulacro en busca de un secreto que no existe. No hay secretos, es lo que

finalmente comprende el iniciado. Por eso es incapaz de transmitirlos a un tercero. Entendemos ahora que «afirmar la muerte» significa, en Cioran, exactamente lo contrario que en Kafka o en Nietzsche: es declararla nula, por más que evidencias y argumentos inclinen fatalmente la balanza y sea inútil resistirse. Afirmar la muerte es, de acuerdo con el pesimismo, seguir imaginando un *más allá*. ¡Pero en modo alguno lo hay! Tal vez sea posible ver aquí un craso error de apreciación. El filósofo se mofa de los Misterios, porque nos hacen creer que algo o alguien se encuentra del otro lado y *sabe*. Eso no es afirmar la muerte. El error de Cioran consiste en dar por supuesto que la aceptación de la muerte devalúa sin escape a la vida, y lo más probable es que no sea así. «*No hay más iniciación que a la nada y al ridículo de estar vivo*»⁶. A menos que «ridículo» no sea sinónimo de insignificante o anodino, pero no parece poseer ese sentido la formulación del filósofo. La vida *refulge* si no se le contrapone la muerte, si no se admite, como sí lo hace la religión, que ésta es el salario de algo que simplemente no debió ser. Cioran asegura que no es nihilista, pero su pesimismo lo aproxima demasiado a tal estado. Que la existencia no debió ser... ¿Quién tenemos que creernos para proclamar estupidez o arrogancia semejante? No captamos aquí insinceridad, pero sí una deplorable rabieta, similar a la de Job o Unamuno. «Y yo sueño con una Eleusis de corazones desengañados, con un Misterio neto, sin dioses y sin la vehemencia de la ilusión»⁷. Pero mientras se siga creyendo que la existencia *no debía* ser, ese sueño se puede convertir, y de hecho se ha convertido, en pesadilla.

IV

El hastío hastía. Parece una típica provocación heideggeriana. Escasamente lo es, porque nace de una lectura no demasiado empática, pero tampoco antipática, quisiéramos jurarlo, de Cioran. El rumano, por confesión propia, ha hecho de la queja un sistema. Deja de ser importante que su fondo sea innegable: el tiempo *nunca* nos es humanamente favorable. Fluye estúpidamente, del mismo modo en que lo contemplamos. Pero el tiempo

6 *Ibid.*, p. 29.

7 *Idem.*

es estúpido porque no nos reporta beneficio alguno, con lo cual nunca salimos del círculo encantado: el tiempo no es humano, por lo tanto no tiene sentido, por lo tanto nosotros tampoco... Detrás de esta máscara de modestia palpita una arrogancia sin límites. ¿Quién es uno para reprocharle al tiempo su insensatez? Es irreversible, sí. No va a parte alguna, sí. Se escapa sin remedio, sí. El tiempo es una fatalidad, la peor de todas debido a que no es un espectáculo, sino algo que percibimos en nuestro propio interior, y no nos es posible detenerlo y menos aún invertirlo, ni siendo Benjamin Button. Tan fácil que sería abandonar este mundo dejando de respirar. «La realidad es una creación de nuestros excesos, de nuestras desmesuras y de nuestros desarreglos»⁸. Da la impresión de que Cioran es como aquel personaje del Nietzsche de *La gaya ciencia* al que un demonio maligno le murmura al oído que este instante se repite eternamente y que, antes de entender bien lo que tal revelación significa, se tira al suelo en tremendo berrinche y rechinar de dientes. No se dio tiempo para otra cosa. Pero debemos seguir leyendo: «El tiempo mismo no transcurre más que porque nuestros deseos engendran este universo ornamental que desnudaría un ápice de lucidez»⁹. Esta frase ya dice algo bastante distinto. Desde la lucidez, *no pasa el tiempo*. ¿No transcurre, o sólo parecería que no lo hace? ¿Podría ser un modo de aplicar el *sub specie aeternitatis* de Spinoza? Porque, para Nietzsche, esto último aplica sin problema: el demonio no dice que *solamente este instante* se repite por toda la eternidad, sino *cada uno de ellos*. Todo cambia comprendiendo esto. No es que, cosmológicamente, el mundo se repita terminado un ciclo, sino que, para un hombre lúcido, cada instante es eterno porque no depende de nuestras necesidades para existir: no existe para dar a los hombres satisfacción o recompensa alguna. ¿Es lo mismo que afirma Cioran?

El hastío nos revela una eternidad que no es la superación del tiempo, sino su ruina; es el infinito de las almas podridas por la falta de supersticiones: un absoluto chato donde nada impide a las cosas girar en redondo en busca de su propia caída. La vida se crea en el

8 *Ibid.*, p. 30.

9 *Idem.*

delirio y se deshace en el hastío.¹⁰

Cioran no maldice el sinsentido del tiempo; simplemente le aburre de manera cósmica. Con esto, gana, entre otras cosas, el derecho de quejarse. El hastío es incurable, mientras que el dolor localizado puede ser redimido. No es el nietzscheano «el sufrimiento no es una objeción para la vida», sino el «me da lo mismo vivir que no hacerlo». No hay justificación para una o para otra cosa. El hastío no tiene lugar, y por ello es imposible tanto suprimirlo dialécticamente como desactivarlo trágicamente. Ante el hastío no hay arenga ni iluminación que valga; si se vive, es por pura inercia. ¿Es eso la lucidez? Por no servir al sentido, por no ser su siervo, hay sin embargo mucho que hacer. El sentido se expresa de dos formas principales: la búsqueda de la verdad o la persecución de la grandeza. O sabios, o héroes. Queda la figura del santo, de la cual Cioran, al mostrar su reverso, es un resuelto abanderado. Porque lo único que a un hombre lúcido puede mover a actuar es el combate contra todos los ídolos, y derrocarlos es tan arduo como prepararlos para la admiración o la emulación.

Nietzsche creyó durante un tiempo que la renovación de la cultura, en Occidente, era posible. Supuso que Schopenhauer y Wagner disponían de la fuerza y la visión para ello, y no dudó en unírseles; pero, pasado un breve lapso, desistió de semejante afán: no había por dónde, no por el momento. En 1883 perdió contacto con el mundo, con lo cual —quizá afortunadamente— no pudo asistir a los horrores y excesos que marcarán al nuevo siglo. Transcurridos sólo once años de éste, nació Cioran, que logró ver de cerca los síntomas más agudos de la decadencia, padeciéndolos tanto como disfrutándolos. No hubo ya ocasión ni deseo de comprometerse con ningún sueño. El escritor se ve a sí mismo como un escéptico griego y un degenerado emperador romano de las postrimerías del Imperio: le queda tan sólo hundirse en la melancolía, experimentar hasta las heces el desencanto. ¿Para qué? No hay propósito alguno. Se hace eso porque no puede hacerse otra cosa: permanecer con los ojos abiertos en medio de la ruina y disolución del mundo. ¡Vaya espectáculo! Postular un sentido a las

10 *Ibid.*, p. 31.

cosas es negar en ellas hasta el mínimo vestigio de nobleza. Las cosas no existen para garantizar la nuestra, que sólo podría caracterizarse como un verdadero estorbo, como una excrecencia patológica del ser. El título *Précis de décomposition* es, en todos los sentidos, un dechado de exactitud. Porque no se trata de una filosofía crítica o de un saber del no saber, sino de la experiencia de la absoluta inanidad de los pensamientos y hazañas de los hombres. Cada palabra proferida es una impostura, cada edificio un mausoleo. Ni siquiera se puede decir que lo que se está leyendo es una denuncia del absurdo o un anuncio de lo que podría ser si... Que sea absurdo implica que habría un sentido por recuperar, pero no lo hay. Es la crónica de una pérdida irremediable: el silencio, la soledad, la muerte, el no-ser en su inalcanzable, inasequible pureza. No es que digamos cosas sin sentido, sino que todo nos obliga a decir cualquier cosa. En el fondo de todo persiste una exigencia de mediación: hasta lo más insignificante significa algo y lo más inútil sirve para alcanzar otra cosa. Salvo la palabra poética, todo se doblega ante este tipo de exigencia. La filosofía es la apoteosis del «se» y, la religión, del «nosotros». Casi no se comprende, en consecuencia, por qué Cioran sigue entonces hablando de falsedad o de inautenticidad. Pero vamos a ver: la poesía es excepcional porque ella no «prueba» nada, porque no facilita la comunicación ni contribuye a ella, porque, dicho sin subterfugios, *no pertenece al mundo. Lo que es nihilista es el mundo, no el negarse a formar parte de semejante embuste colectivo*. Es decir que, después de todo, para Cioran es practicable escapar de su asfixiante abrazo. No mediante el silencio total, sino merced a la palabra capaz de silenciar el chirriar del mundo: la disolución del sentido, la implosión del discurso. Decir algo es exponerse a ser capturado por el mundo y vuelto por ello contra sí mismo, pero la palabra poética se escabulle y estalla siempre en lo impredecible. No mediante la revolución sociopolítica, sino gracias a la deflación del lenguaje que se encuentra en obra en la poesía. El pensador invoca a Shakespeare, a Proust. Pero, detrás de ellos, invoca a la vida. Ella no tiene que ser justificada para ser vivida. No precisa de sentido alguno. Sin embargo, entristece constatar que la vida no precisamente suele ser respetada en su soberanía. No es que la vida no valga nada, sino que, en cierto modo lo contrario, debe poder intercambiarse, invertirse (como si fuera una acción en el mercado bursátil), emplearse, distraerse, justificarse como si privarse de hacerlo fuera lo mismo que abandonarla tontamente a su carácter arbitrario. Y que todo esto sea inevitable puede impulsar a la lucidez no a transformar revolucionariamente al mundo, ni a dejarse matar por él, ni a suicidarse,

sino tan sólo, pero parece bastante, a rumiar sus miserias.

V

Que no exista nada (o mejor: que exista la nada) detrás de las palabras no es aún lo suficientemente nihilista. No califica como tal. Los hombres se atarean en producir alucinaciones colectivas y su éxito no es raro. Cada palabra posee esa voluntad de supresión o sustitución de la nada. Al cabo, comprenderíamos que nihilista es esta incapacidad de afirmarla. Queremos atravesarla, queremos anular la nada; allí fracasamos. Es como la muerte: en absoluto designa una sustancia, pero no sólo deseamos darle cuerpo sino ofrecerle un cuerpo humano. La muerte no es una cosa, sino aquello que queda cuando la fuerza las abandona. Creer que la muerte o la nada admiten una operación revitalizante, o resignificante, como ahora dicen, es lo propiamente nihilista. Es decir, imaginar que las palabras aniquilan o subliman la muerte constituye la operación nihilista por excelencia. Pero si las palabras florecen en las tumbas, ¿qué decir de las que nacen en los bordes de la vida? Ellas no definen, sólo celebran. Es en ese sentido que primero está el canto (o el poema) y mucho después la palabra. Cioran desconfía límpidamente de ellas, y eso lo torna automáticamente interesante. Pero no sólo desconfía del carácter comunicativo o transitivo de las palabras. Por paradójico que parezca, Cioran se muestra hartó ante el quejido subjetivo. Para muchísimas personas, lo único que importa en el mundo son *sus* males... y compartirlos con los demás. Una vez más: un espectáculo deplorable. Comprendemos que en la caja de Pandora quede en el fondo, hasta el final, la esperanza: ¡es el peor de los males, no la fórmula de su eliminación! Porque la existencia humana es una farsa, y no hay nada qué hacer ante ella. Lo es porque, para el sujeto, sólo él mismo existe. El pensador quisiera ser solamente un objeto, opaco e insensible; ni siquiera un animal. ¿Cómo hacer para escapar no del mundo, sino de sí mismo? Tal vez debido a ello Hegel nos parezca tan terriblemente sofocante: hay que arrancar de la premisa de que la sustancia es sujeto... Y no, claro que no: de lo que se trata es de volver a un estadio pre-individual, tal como Gilbert Simondon y otros tras él -Üexkull, Deleuze, Guattari, Prigogyne, Quignard, etc.- lo han tematizado. La viscosidad del yo es realmente repugnante. ¡Y del *Nosotros* que nos multiplica! Con razón Nietzsche le echó la culpa de la muerte de Dios. No fue una muerte natural, sino

—léase el aforismo 125 de *La gaya ciencia*— producto del Nosotros. Pero eso difícilmente podría haberse evitado. Ser humano es espantoso -e inevitable. Porque la diferencia con los animales es que ellos van a lo suyo directamente, mientras que nosotros damos mil rodeos. Somos el animal indirecto por excelencia, la oblicuidad y la disimulación nos pertenecen para la eternidad. Cioran nos va mostrando, no sin morbosa delectación, los rasgos que nos adornan. No forman una imagen precisamente halagüeña. Del hombre, como especie, nos quedamos con una especie de piltrafa metafísica:

Salido del informe montón de los otros vivientes, se ha creado una confusión más sutil, ha explotado con minucia los males de una vida arrancada de sí misma. De todo lo que ha emprendido para curarse de sí mismo, se ha formado una enfermedad más extraña: su «civilización» no es más que el esfuerzo por encontrar remedios a un estado incurable y deseado.¹¹

Las frases son casi siempre lapidarias. La lucidez no admite subterfugios. No hay salida, pero ser hombre significa creer, por cualquier medio, que la hay. No es posible escapar de una animalidad tachada. Se abre un infierno a uno y a otro lado. No podemos regresar a la naturaleza, pero tampoco podemos ser otra cosa, incluso creando para cada uno de nosotros una escafandra total o parcialmente artificial.

Frente a la civilización y sus fantasías se alza, sin fisuras, el muro de lo irremediable. Contra él se estrellan y ante él mueren los anhelos por ser mejores, por vencer el destino, por ser más que humanos, algo diferente aunque no necesariamente superior a ellos. Todo conspira para abolir esta verdad, la única que hay: somos naturaleza, y la naturaleza no requiere sentido alguno que le ordene cómo ser y en qué dirección moverse. Pero, de acuerdo con Cioran, cuya visión es muy difícil rebatir, el problema con los hombres es que ninguno *quiere* ser naturaleza, o, más bien, a ninguno le permiten simplemente serlo. ¡Pide las cosas por su nombre! ¡Los niños no lloran!

11 *Ibid.*, p. 42.

¡Sé buena niña! ¡Necesitamos ser hombres y mujeres de bien! ¡Eso no se hace! Permanecer despiertos ante semejante claridad atenta contra la vida; preferimos no imaginar, no recordar, no saber: no pensar. Preferimos, en suma, seguir tirando. Cioran entiende que ser humano es estar tentado por el desastre y hallarse condenado a él. La voz de Schopenhauer —y no la de Nietzsche— resuena en prácticamente todos los recodos de este laberinto. El mundo es dolor, y la conciencia, que lo sabe, no puede dejarse en libertad; ella terminaría con nosotros antes de poder darse el lujo de tener la menor descendencia. Así se plantea la oposición: *la conciencia no asegura ni continúa, sino que amenaza a la vida*. De ahí el efecto imposible, el nudo ciego o borromeo o autocontradictorio de equiparar la existencia con el sufrimiento y de no poder escapar realmente de ella. Schopenhauer, el Buda, un poco Cristo: desactivar el deseo -pero desactivarlo presupone al deseo y lo pone en marcha. ¿Qué nos queda? Nos queda, acaso sin forzar demasiado las cosas, la vía de Nietzsche. Cioran no da suficientes muestras de dar ese paso; sus razones tendrá. La solución de Nietzsche es una pregunta, no una orden ni un imperativo categórico: ¿es el sufrimiento una objeción para la vida, sí o no? Si la respuesta es afirmativa, no hay argumento que valga. Si, por el contrario, es negativa, tampoco: el argumento sale sobrando. Pero todo cambia. Cioran da la sensación de no decidirse. Sí, ante la conciencia despierta, todo es una ilusión funesta e ineficaz. No es cuestión de cerrar los ojos, sino de abrirlos. Leyendo el *Breviario de podredumbre*, no nos queda otro remedio que abrirlos, lo cual es maravillosamente valiente. Pero Cioran opone a Nietzsche una concepción distinta del problema: la conciencia es conciencia del fracaso de la vida humana, de su imposibilidad absoluta. El sufrimiento no es una conclusión racional a la cual se podría llegar después de una secuencia lógica, sino una intuición fulgurante e inexpugnable: fruto de una experiencia instintiva. La vida es dolor, y este hecho no puede negarse sin nefastas consecuencias. Estas consecuencias son deletéreas no sólo para la conciencia, sino para nuestro ser: nos volvemos indignos, más estúpidos que los animales, completamente abyectos y miserables. Queremos y no queremos la vida. Ojalá fuera tan sencillo como decidir si el sufrimiento es o no es una objeción para seguir viviendo. El problema es que *pretendemos creer* que no lo es, pero todos los días arrastramos y nos revolvemos en la sospecha de que decidimos mal. Aunque no nos lo propongamos explícitamente, afirmarnos en la indecisión nos torna admirables. Tal vez sea el valor oculto del dolor: afirmarlo nos hace salir de la naturaleza, no caer en ella, que

es lo que, bien visto, propugna Nietzsche y el pensamiento trágico, que no tiene por qué ser irracionalista; léase a Spinoza. Escapar de ella, hundirse en ella: no hay más opción. Escapar de ella no significa salvarse; Cioran tiene esto muy claro. Uno de los aforismos del libro que estamos aquí glosando es de una luminosidad brutal: «El error de toda doctrina de la liberación es suprimir la poesía, climax de lo inacabado»¹². El poema es un canto a lo inacabado; y salvarse es oponerle un final feliz. Ningún poeta sobrevive a eso. Ninguno. Ningún hombre.

Bibliografía

Cioran, E. M., *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1972.

Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1986.

Guattari, F., *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, 1979.

Nietzsche, Fr., *La gaya ciencia*, Tecnos, Madrid, 2014.

Prigogyne, I., *La nueva alianza*, Alianza, Madrid, 1978.

Quignard, P., *Sobre lo anterior*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016.

Savater, Fernando, *Ensayo sobre Cioran*, Taurus, Madrid, 1974.

Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Alianza, Madrid, 2007.

Simondon, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus, Buenos Aires, 2009.

Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 1990.

¹² *Ibid.*, p. 45.

CIORAN: NOTAS SOBRE EL SUICIDIO, LA LOCURA Y LA MUERTE

Victor Alejandro Payá, Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 2021-04-26

Aceptado: 2021-12-15

Resumen

La escritura y pensamiento de Cioran se presenta como crítica de los sistemas lógicos y abstractos, así como de aquellos autores que se alejan de los hechos conmovedores de la vida. Para Cioran la filosofía como escritura debe tocar y tener efectos en las profundidades del alma, rechazando también toda pretensión humanista de decir como se debe entender y vivir. Por lo cual Cioran utiliza una escritura fragmentaria que emerge de las fracturas del alma para suspender el pensamiento del lector y sacudir su espíritu, por lo que su escritura parecerá oscura pero en realidad es reconfortante porque nos abre una lucidez sin falsas pretensiones sobre la condición de la vida en torno al dolor, el suicidio, la muerte y la locura. Por lo que en este trabajo presentaremos un ensayo de la relación que se teje en la escritura de Cioran entre el dolor, la muerte y el suicidio, y donde la locura y el delirio es fuente de esta lucidez.

Palabras clave: suicidio, escritura, lucidez, locura, delirio.

Abstract

Cioran's writing and thinking is presented as a critique of logical and abstract systems, as well as of those authors who distance themselves from the moving facts of life. For Cioran, philosophy as writing must touch and

have effects on the depths of the soul, also rejecting any humanistic claim to say how it should be understood and lived. For this reason, Cioran uses a fragmentary writing that emerges from the fractures of the soul to suspend the reader's thought and shake his spirit, so his writing will seem dark but in reality it is comforting because it opens us a lucidity without false pretenses about the condition of life around pain, suicide, death and madness. Therefore, in this work we will present an essay on the relationship that is woven in Cioran's writing between pain, death and suicide, and where madness and delirium are the source of this lucidity.

Keywords: suicide, writing, lucidity, madness, delirium.

Comenta Manuel Arranz:

Hay autores sobre los que se puede escribir, incluso cuando su obra es prácticamente ilegible, son la mayoría, y otros, en cambio, una minoría, a los que se les puede leer pero no se puede escribir nada seguro de ellos. Ciorán es uno de esos autores. No se trata sólo de que hayan dicho la última palabra sobre su obra, es que su obra niega, refuta, fulmina cualquier comentario que se haga sobre ella, uno escribe por ejemplo: el pensamiento de Ciorán es la más radical refutación del racionalismo consolador de la filosofía. Y un buen día releuyéndolo se topa un "Yo lo que soy en el fondo es un racionalista". Y si corrige la frase, tacha racionalismo y lo sustituye por irracionalismo, días después puede toparse con la frase: "Debo a mi irracionalismo mis raros momentos de lucidez". Y lo más turbador de todo es que te das cuenta de que él no se contradice, mientras que tú sí. Que no es que haya ejercido ese derecho inalienable al parecer, a la contradicción, sino que en su caso lo ha considerado un deber¹.

El párrafo anterior no hace sino constatar lo que muchos otros lectores de Ciorán han dicho de su obra; que ésta es ajena a la idea de un

1 Manuel Arranz. "Prólogo. Ciorán y la España del desengaño", en E.M. Ciorán, *Cuaderno de Talamanca*. Ibiza, Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 6-7.

pensamiento sistemático pues se aleja del conocimiento circular, que gusta de la discusión erudita de significantes, pero que acaba por convertirse en un pensamiento despótico. Para este peculiar filósofo, los sistemas acabados someten la complejidad y las contradicciones de la vida, en una lógica abstracta e irreal. La escritura de Ciorán no se entiende sin este humor negro que le da un toque de elegancia, la fuerza diluyente de sus palabras es indescriptible, como cuando afirma que La filosofía sirve de antídoto contra la tristeza. Y hay quienes creen aún así en la profundidad de la filosofía².

El pensamiento de Ciorán no se vincula a ninguna escuela o doxa académica; su nivel de abstracción y reflexividad es cercano a la vida práctica del superviviente; la escritura de Ciorán produce en el lector efectos en las profundidades del alma. Impacta su clarividencia sobre la fragilidad de la existencia, vale decir, en torno a la vida, como un momento fugaz e incidental del universo. Cada palabra escrita por Ciorán es profundamente íntima. Quien conoció en vida a Ciorán asegura que fue un gran lector, pero prefería claramente unos autores de otros (como Marco Aurelio, Platón, Nietzsche). Como decíamos, no le interesaban las filosofías rebuscadas porque eran lejanas a los hechos conmovedores de la vida; curiosamente, su escritura lleva la carga del escepticismo pues carece de una visión humanista como la literatura de Stefan Zweig, que trace un futuro optimista y lleno de fe en la realización y plenitud del ser. Ciorán no es el típico sabio que nos enseña el sentido de la vida, su camino verdadero, o cómo debería vivirse ésta, antes bien, en sus palabras hay un lúcido desprecio por la cultura y por todo pensamiento que cree explicar el significado verdadero de los hechos sociales y humanos. Antes bien, Ciorán presenta el malestar como una condición que emerge del alma fracturada desde el nacimiento y que nos confronta hasta la muerte. Un destino inevitable y vergonzoso. Escribe el pensador rumano:

El único mérito de los filósofos es haberse ruborizado, de vez en cuando, por ser hombres. Platón y Nietzsche son una excepción: su vergüenza no cesó jamás. El primero intentó arrancarnos del mundo,

2 EM Ciorán. *Silogismos de la amargura*, Madrid, Tusquets, 1997, p. 25.

el segundo hacernos salir de nosotros mismos. Ambos podrían dar una lección a los santos. El honor de la filosofía queda así salvado³.

Emilio Ciorán fue un escritor que se sentía orgulloso de estar al margen de la academia y los reconocimientos protocolarios, como lo ilustra su sarcasmo y su propia vida antiacadémica. En alguna parte afirma: "Sólo produzco angustias, mis libros son inútiles"⁴. Si existe algún compromiso con la filosofía, éste tendría que buscarse fuera de todo dogma puesto que, las explicaciones hechas desde el pensamiento sistemático, como totalidades inapelables, terminan por ser un fracaso para entender el palpitante de un mundo donde habita la enfermedad, la locura, el dolor y la muerte, comenta Ciorán: "Nuestros interrogantes, en lugar de saltar en ritmos, se arrastran en las bajezas del concepto o se desfiguran bajo la risotada sarcástica de nuestros sistemas"⁵.

Ciorán escribe fragmentariamente. La fuerza de sus palabras surge de esta economía del lenguaje que suspende el pensamiento del lector, lo deja levitando. La magia de su palabra se revela en la transmisión de ese Don que tiene la fuerza espiritual para sacudir ese inconsciente inmortal, ese trozo de alma que impide mirar de frente el abismo, sentir el vértigo de la decadencia. Su palabra es un talismán, una especie de objeto inestimable que deja la marca fatal de lo ineludible, lo desastroso de la vida. Por eso es que su obra es ajena a la filosofía utilitarista que, por el contrario, no quiere saber sobre la ansiedad, el infortunio, el abandono, el vacío, la locura, el tiempo y la muerte. La palabra del Ciorán introduce lo fugaz, la fragilidad, el quiebre del ser con el mundo.

Algunas palabras sobre el dolor y el suicidio.

Para el "filósofo francés", no hay claridad del espíritu, si éste no pasa por el cuerpo doliente; sólo la enfermedad nos ancla en el presente, en

3 EM Corán. *De lágrimas y santos*, Madrid, Tusquets, 1988, p. 48.

4 EM Ciorán. *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1981, p. 146

5 . *Ibidem*.

la intensidad del “aquí y el ahora”, en el dolor que separa sentimiento y razón. El padecimiento físico se convierte en lucidez existencial. Sólo a través de la enfermedad nos desconocemos. El dolor desdobra al ser para verse frente a frente en la ajenidad que interpela desde la pesadumbre. ¿Qué refleja un espejo a otro espejo y en medio nada? se preguntaba el conde de Lautréamont. El sufrimiento es lo único que nos individualiza, como la soledad del moribundo, de la que nos habla Norbert Elías. El dolor se manifiesta sin “subterfugios temporales como el mañana de la imaginación o el ayer de la memoria”. Fernando Sabater relata que una vez Ciorán le platicó que una criada le dijo que únicamente se acordaba de Dios cuando le dolían las muelas. La experiencia del dolor es insustituible, pues queda incrustada como un acontecimiento subjetivo irremisible. La enfermedad hace del sujeto su cautivo; Sólo la enfermedad, el dolor o la vejez nos permite sentir la inmanencia de la nada. Sólo el malestar, la fragilidad de la carne, despierta esa consciencia metafísica, esa reflexión penetrante, perspicaz, clarividente, en torno al carácter trágico de la vida. El dolor desbarata el velo de la vida plena, esa gran mentira que se sustenta en la superioridad ética del hombre. Para Ciorán, “quien no sienta su cuerpo jamás estará en disposición de concebir un pensamiento vivo”, así, la realidad es “un desierto sin esperanzas”.

Ciorán muestra una realidad agónica, la que emerge del tiempo demoniaco, la que nos hace conscientes de lo irremediable; esa realidad que pulveriza toda ilusión de trascendencia. Ilusión y trascendencia, vínculos poderosos, que sostienen la intimidad del deseo. Mientras se lee a Ciorán se vive la fuerza de la fatalidad, queda uno atrapado. Sólo quien vive el vértigo del vacío, quien está junto al féretro del padre y mira la Nada, puede entender el desarraigo y la verdad de la existencia, una existencia que, ineluctablemente progresa hacia la muerte:

La desesperación entre la infinitud del mundo y la finitud del ser humano es un motivo grave de desesperación; sin embargo, se la considera con una perspectiva onírica como en los estados melancólicos deja de ser torturadora, pues el mundo adquiere una

belleza extraña y enfermiza.⁶

Los aforismos de Ciorán son estéticamente irrevocables. La contundencia de sus palabras se alimenta del desaliento extremo, curiosamente acompañado de la ironía y un humor denso y oscuro. Dice Ciorán: «Sufrir: única modalidad de adquirir la sensación de existir; existir: única manera de salvaguardar nuestra perdición». La escritura de Ciorán irrumpe el curso natural de la vida modificando para siempre nuestra percepción del mundo. Su obra no modela la realidad, no camina por el lado de la edificación de este o aquel escenario, para comodidad y tranquilidad de la filosofía humanista o de la doxa académica, antes bien, sus palabras nos asaltan, despojan al mundo de sus figuras y formas; dejan al desnudo nuestro cuerpo y alma, afirma Ciorán:

Una constatación que puedo, muy a mi pesar, hacer a cada instante: solamente son felices quienes no piensan nunca, es decir, quienes no piensan más lo estrictamente necesario para vivir. El pensamiento verdadero se parece a un demonio que perturba los orígenes de la vida, o una enfermedad que ataca sus raíces mismas.⁷

La obra de Ciorán nos recuerda que el cuerpo es una pesadilla hecha de instantes de sufrimiento: «La realidad del cuerpo es una de las más terribles que existen. Me gustaría saber que sería del espíritu sin los tormentos de la carne, o de la conciencia sin una hipersensibilidad del sistema nervioso»⁸.

Leemos los libros de Ciorán e inevitablemente nos preguntamos ¿qué demonios hacemos aquí? Nuestro destino es un suicidio aplazado. Por cierto, el suicidio es un escenario presente no sólo en el pensamiento de Ciorán, sino en el de todos nosotros, por la sencilla razón de que somos mortales y que mientras envejecemos, nuestro cuerpo cae poco a poco a pedazos. Una vez insertos en este mundo, emerge el impredecible juego del deseo, la ilusión ante lo irremediable, el absurdo del sinsentido de

6 EM Ciorán. *En las cimas de la desesperación*, Madrid, Tusquets, 1991, p. 24.

7 *Ibid.*, p.34.

8 EM Ciorán. *En las cimas de la...Op. Cit.*, pp. 83-84.

la vida. Por cierto, se dice que las reflexiones que Ciorán hace sobre el suicidio, evita que lo lleve a cabo. Al respecto escribe:

- La tenacidad que he empleado en combatir la magia del suicidio me hubiera bastado ampliamente para lograr la salvación, para pulverizarme en Dios.⁹
- Vivo porque puedo morir cuando quiera: sin la idea de suicidio, hace tiempo que me hubiera matado.
- Sólo se suicidan los optimistas, los optimistas que ya no logran serlo. Los demás, no teniendo ninguna razón para vivir, ¿por qué la tendrían para morir?¹⁰
- Refutación del suicidio: ¿no es inelegante abandonar un mundo que tan gustosamente se ha puesto al servicio de nuestra tristeza?¹¹

La lectura de Ciorán sobrepasa el placer estético (o lo disfrutable); es emocionalmente turbulenta. Mientras se lee, experimentamos una amplia sensación de libertad, pero también de mareo. Se tiene la impresión de que más que participar en la vida, la vida es la que ha jugado con nosotros y que tarde o temprano nos arrollará. Su filosofía contiene un poder muy especial. Un filo que rompe todo velo ilusorio. Ciorán no es el narrador de cuentos o de mitos. Eso sería jugar del lado del engaño y el ensueño, como lo hace buena parte de la literatura. Ciorán no es un charlatán de ilusiones, como tampoco lo son Dostoievski o Nietzsche, quienes escribieron desde el padecimiento del cuerpo. Estos últimos encontraron el terror al salir de la vida y la historia gracias a la epilepsia y la locura. El terror se transformó entonces en obsesión por el subsuelo del ser. La escritura de Ciorán es obstinación por entender las emociones profundas y los sentimientos más arraigados que gobiernan la existencia. La palabra contiene con la razón,

9 EM Ciorán. *Silogismos de la...* Op. cit., p. 33.

10 *Ibidem.*, p.18.

11 *Ibidem.*, p. 34.

insistiendo en abandonar toda armonía para darle así, luz al sufrimiento. Escribe Ciorán:

Quien no ha experimentado el miedo a todo, el terror del mundo, la ansiedad universal, la inquietud suprema, el suplicio de cada instante, no sabrán nunca lo que significan la tensión física, la demencia de la carne, y la locura de la muerte. Todo lo profundo surge de la enfermedad; todo lo que no procede de ella no tiene más que un valor estético y formal.¹²

En torno a la locura

Existe una fascinación de Ciorán hacia la locura, por todos aquellos seres extraviados del espíritu. Encuentra una verdad en el delirio, es la palabra que desgarrar el velo del que está hecho el engaño. Como si el sufrimiento físico fuera la única puerta para conocer una realidad superior, sagrada, de aquella que viven la gran mayoría del común de los mortales, pues “el secreto de un ser coincide con los sufrimientos que le espera”. Para el escritor rumano, los comportamientos raros e insólitos, los sentimientos penetrantes e hirientes aportan más a la filosofía, que el fanatismo de las creencias que tratan de recomponer la farsa del mundo a través de su visión integrista, puesto que sólo confluimos con el otro, gracias al dolor que compartimos. Sólo el escepticismo, en tanto ejercicio de descomposición y desmontaje de las verdades artificiosas y de los teatros ficcionales de la vida, se acerca más a lo inefable. Comenta Ciorán que «mucho antes de que la física y la psicología hubieran aparecido, el dolor desintegraba la materia y la angustia el alma»¹³.

Durante casi toda su vida, Ciorán padeció de insomnio. Tal vez una de las experiencias más cercanas a la locura ya que no le permitía desconectarse del mundo. Para Philippe Garnier, el insomnio lo llevaba por un camino continuo de sufrimiento que no le permitiría mucha

12 EM Ciorán. *En las cimas de la...* Op. cit., p. 46.

13 EM Ciorán. *Silogismos de la...* Op. cit., p. 9.

distracción. A Ciorán no le interesaba el reconocimiento universitario, ni los encuentros o congresos filosóficos organizados por universidades; el confiaba en los testimonios de los seres humanos que sudan y luchan por sobrevivir, ante todo creía en la voz trágica de la prostituta, la narrativa profunda del loco o la sapiencia cotidiana del tendero. Una vez un loco le dijo: «Soy una marioneta rota cuyos ojos hubieran caído adentro». Para él estas palabras valían mucho más que muchos libros eruditos sobre el tema de la enfermedad mental.

Por cierto, los psiquiatras dejaron de escuchar el delirio desde que dejaron de leer o creer en Freud. Eugen Bleuler realizó un estudio de las figuras del delirio esquizofrénico que, por cierto, fue utilizado por el etnopsicoanalista Geza Róheim para demostrar que el discurso de la demencia puede interpretarse como un rito mágico, un intento para restablecer el orden de lo simbólico; no obstante, este esfuerzo queda únicamente como un fracaso imaginado, una búsqueda del sentido malograda¹⁴. Sin embargo el discurso de la locura, su narrativa, siempre revela chispazos de una verdad cautivante. Con la llegada de los manuales diagnósticos, el delirio se silenció, pues al igual que la fiebre, se consideró el síntoma por antonomasia de la enfermedad mental; así, las alucinaciones se sustituyeron por clasificaciones. Con ello se obturó en definitiva la posibilidad de mirar la trayectoria social y emocional del sujeto, y se pasó así a etiquetarlo, es decir, a sustancializarlo dentro del discurso del saber y poder médico. El delirio se combatió con fármacos. Con ello se negaron a escuchar la verdad que esconde la locura, la historia que le precede, los dolores del vínculo. Ciorán que gustaba de leer sobre el budismo escribe sin rodeos. Conoce la condición humana que necesita enmascararse para inventarse la vida, para no reventar ante la tragedia de su existencia. El loco, a decir de Gregory Bateson, no puede descifrar el metalenguaje. Su lenguaje corporal carece de fachada social o ensamblaje simbólico, fundamento para el intercambio comunicativo. Su comportamiento es traducido como un síntoma de una enfermedad mental, porque quebranta el orden social. Con un gesto inocuo, desbarata el orden ritual de la interacción. Su lenguaje, no rotulado socialmente, revela la verdad en

14 Ver: Geza Róheim. *Magia y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1982.

torno a la fragilidad de la que estamos hechos, en palabras del filósofo: «nosotros nos perpetrarnos detrás de nuestro rostro; al loco lo traiciona el suyo. Él se ofrece, se denuncia a los demás, habiendo perdido su máscara, publica su angustia, se la impone al primero que llega, exhibe sus enigmas. Tanta indiscreción irrita. Es normal que se le espose y se le aísle»¹⁵.

En torno a la Muerte

Leo a Ciorán para tratar de decir algo sobre él en este coloquio. Y sólo consigo que sus palabras saquen a flote aquello que sé, pero que no quiero saber: que algún día me transformaré en nada. Se aviva la soledad y el absurdo toma su lugar. Escribe Ciorán:

La muerte más profunda, la verdadera muerte, es la muerte causada por la soledad, cuando hasta la luz se convierte en un principio de muerte. Momentos semejantes nos alejan de la vida, del amor, de las sonrisas, de los amigos e incluso de la muerte. Nos preguntamos entonces si existe algo más que la nada del mundo y la nuestra propia.¹⁶

Sin duda hay un elemento trágico de la vida. Un dinamismo intrigante fuera de toda dialéctica. Cualquier vitalismo en Ciorán se alimenta de una sombra maligna. La muerte no se ve como un momento externo y último de la vida, sino como un advenimiento que la atraviesa agónicamente. Dice el médico holandés Bert Keizer que,

...los símbolos se convierten en címbalos a la hora de la muerte (...). Y es que todo lo que parecía haberse pensado tan profundamente degenera en el ruido estúpido de un mono que golpea una lata vacía con un trozo de madera en el momento en que la Muerte desliza su pierna huesuda por la puerta. Adentrarse en el abismo con un

15 EM Ciorán. *Silogismos de la...* Op. cit., p. 21.

16 EM Ciorán. *En las cimas de la...* Op. cit., p. 19.

paracaídas o estar sentado en la tapa de un cubo de basura, ese es el paso de símbolo a címbalo.¹⁷

La lectura de Ciorán produce sentimientos encontrados; es una experiencia de entusiasmo y estupor; sus palabras penetran y conducen a un estado de claridad, en torno a lo efímero de nuestra existencia, del tiempo como fatalidad. Por momentos trastorna. Nos transporta a una región del espíritu que fluye vertiginosamente. Asimismo, sus palabras muestran un ritmo intenso y perfecto. Cuando nos dice por ejemplo: «Solos en la vida, nos preguntamos si la soledad de la agonía no es el símbolo de la existencia humana».

La vida no se entiende sin este principio de negatividad y de vacío en el ser. De ahí la importancia de la locura, la enfermedad, el suicidio o la muerte. Ellas desgarran la ilusión cotidiana, el encanto de la rutina, de manera que la normalidad se transforma en una experiencia insignificante ante la inmanencia de la predestinación. El cuerpo doliente deviene en lucidez, en desesperación, escribe Ciorán: «Vivir aquí es la muerte; en otra parte, el suicidio. ¿A dónde ir? La única parte del planeta en la que la existencia parecía tener alguna justificación ha sido alcanzada por la gangrena»¹⁸.

Confieso que la conciencia de la muerte me llegó repentinamente, muy joven, una noche poco antes de dormir. En esos momentos supe la verdad en torno al devenir de cada día. De la impotencia de la voluntad, ante el transcurrir demoníaco del tiempo que tiene la misión de borrarlos para siempre del mundo. Esa verdad llegó como una descarga que cimbró mi cuerpo; después una resignada desesperación en la soledad más profunda. La verdad es una sensación permanente de lo inevitable. No volví a mirar a la vida de la misma manera. No cupo ya más la idea justificatoria de que la muerte se aplica a todos menos a mí. «Quien no ha muerto joven, merece morir», dice Ciorán. La ira y el reproche que hacemos a nuestros muertos tal vez tienen sus raíces en la orfandad, pues quien muere ya no

17 Bert Keize. *Danzando con la muerte. Memorias de un médico*, Barcelona, Herder, 1994, pp. 175-176.

18 Fernando Savater (Prólogo y selección). *EM Ciorán. Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza, 2016, p. 38.

pensarán más en mí. Se fue para siempre su presencia, su voz y su mirada. En adelante, el juego del deseo se revela como una maliciosa travesura cuya única razón, es el sinsentido del vacío. Al respecto comenta el filósofo Vladimir Jankélevitch:

... el hombre de luto, herido en su corazón, revive por su cuenta la verdad inaudita y desgarradora de la muerte, experimenta dolorosamente y desde el interior el sentido trágico de la muerte. La muerte para quien personifica lo serio, encuentra su punto de inserción en el espacio y en el tiempo. La muerte es un acontecimiento que tiene lugar.¹⁹

Comenta Jankelevich que la muerte es un «monstruo empírico-metaempírico (...) «es una noticia periodística que el cronista relata, un incidente que el forense constata, un fenómeno universal que el biólogo analiza» (...) La muerte se reconoce en tiempo y lugar. «Pero al mismo tiempo (es un) suceso desmesurado e inconmensurable en relación con los demás fenómenos naturales»²⁰. No hay manera de racionalizar la muerte. Ante ella, como dicen los antropólogos «bailamos sobre la tumba», pues el desconcierto que provoca es infinito, algo sobre natural y cercano, pues «nada puede compensar la desaparición de una persona». La conciencia de muerte llega como una gran sombra que envuelve los sentidos, despierta al cuerpo, lo enciende fugaz y dolorosamente por un instante: surge así la certeza de que algún día no estarás mas en esta tierra. Escribe Ciorán: «Justo en medio de importantes estudios, descubrí que iba a morir algún día...; mi modestia desapareció de golpe. Convencido de que no me quedaba nada que aprender, los abandoné para poner al mundo al corriente de tan extraordinario acontecimiento»²¹.

Plenitud y vacuidad de la vida. Exuberancia y hundimiento. La vida es un salto a la nada. Se muere día a día, en la soledad y la desesperación. El lirismo de Ciorán provoca cierta ebriedad interna resultante de una

19 Jankelevich. *La muerte*. Valencia, Pre-textos, p.19

20 *Ibidem*, p.28

21 EM Ciorán. *Silogismos de la ...*p. 30.

experiencia terrible, fruto de la lucidez. Hay escrituras que fungen como soporte para la vida y de ello da cuenta el psicoanálisis. La cura por la palabra, se dice. Hay palabras que emergen poco antes de la muerte y sorprenden por su claridad, como la que dejan en sus cartas los suicidas. Son palabras que recuerdan que el mundo carece de sentido y que, si éste no se inventa y adhiere en alguna ilusión, el absurdo se extiende como una mancha voraz. No hay nada que reprochar al suicida. Dice Ciorán que,

Si por azar o por milagro, las palabras se volatilizaran, nos sumergiríamos en una angustia y un alelamiento intolerables. Tal súbito mutismo nos expondría al más cruel suplicio. Es el uso del concepto el que nos hace dueños de nuestros temores. Decimos: la Muerte, y esta abstracción nos dispersa de experimentar su infinitud y su horror. Bautizando las cosas y los sucesos eludimos lo Inexplicable: la actividad del espíritu es un saludable trampear, un ejercicio de escamoteo; nos permite circular por una realidad dulcificada, confortable e inexacta (...) Cuando uno vuelve a sí mismo y se está sólo sin la compañía de las palabras, se descubre el universo incalificado, el objeto puro, el acontecimiento desnudo: ¿de dónde sacaremos la audacia para afrontarlos? Ya no se especula sobre la muerte, se es la muerte; en lugar de adornar la vida y asignarle fines, se le quitan sus galas y se la reduce a su justa significación: un eufemismo para el mal.²²

Para concluir, podemos decir que hay pocos autores que ven el mundo de una manera tan oscura y, no obstante, cuando uno los lee, son reconfortantes (como Charles Bukowski). Son escritores que diluyen cualquier optimismo ramplón. En ellos la realidad se presenta de manera brutal, directa, de tal suerte que si nos encontramos afligidos o desolados, cuando los leemos nuestro estado de ánimo se transforma en ligereza sentimental. Así sucede con Ciorán. No es que de su lectura derivemos alguna utilidad estética que sirva como resarcimiento para el alma angustiada. Pero es indudable que provoca reacciones emocionales e intelectuales encontradas. Observen en

22 Fernando Savater (Prólogo y selección). *EM Ciorán. Adiós a la... Op. cit.*, p. 148.

Internet a todos aquellos que leen sus aforismos. Una vez concluida su lectura se quedan mirando hacia la nada, como suspendidos en un tiempo insondable, como quien experimenta una intensa y fugaz hierofanía. Su escritura impone un ritmo y una pausa. Esta última es un tiempo obligado e involuntario de suspensión de la lectura en el que levantamos la cabeza, tratando de asimilar el choque recibido por sus palabras. Recuerdo a Roland Barthes cuando escribe que hay un texto del placer y uno del goce. Este último provoca, como en ciertas fotografías, algo punzante, hiriente. Algo que produce una apertura en la conciencia y el tiempo. Cito: «Sólo hay que escribir y sobre todo publicar cosas que hagan daño, es decir, que recordemos. Un libro debe hurgar en las llagas, suscitarlas incluso. Debe ser la causa de un desasosiego fecundo, pero, por encima de todo, un libro debe constituir un peligro»²³.

La obra de Ciorán no sostiene ilusión alguna, como lo pretende cierta literatura. Dice Fernando Sabater que Ciorán se consideraba un vagabundo intelectual. «Si tratamos de sintetizar la posición de Ciorán sobre un tema, sobre la muerte, por ejemplo, nos quedamos en silencio. Algo no funciona. Hay que decirlo con sus palabras, hay que citarle»²⁴.

Termino con las siguientes palabras de Ciorán: «Vivir significa: creer y esperar, mentir y mentirse. Por eso la imagen más verídica que se ha creado nunca del hombre sigue siendo la del caballero de la Triste Figura, ese caballero que se encuentra incluso en el sabio más cumplido»²⁵.

Bibliografía

Arranz, Manuel. "Prólogo. Ciorán y la España del desencanto". Ciorán, E.M. *Cuaderno de Talamanca*. Ibiza, Valencia, Pre-textos, 2002.

Keize, Bert. *Danzando con la muerte. Memorias de un médico*. Barcelona: Herder, 1994

23 EM Ciorán. Cuadernos (1957-1972), Madrid, Tusquets, 2014, p. 11.

24 Carlos Cañeque y Maite Grau. *Ciorán: el pesimista seductor. Conversaciones con Fernando Savater, Simón Boué, Matei Calinescu, Ana Simón, Philippe Garnier, Ion Agheana*, Barcelona, Sirpus, 2007, p. 61.

25 EM Ciorán. *Breviario de la podredumbre*, Madrid, Tusquets, 2001, p. 178.

Cañeque, Carlos y Grau, Maite. «Ciorán: el pesimista seductor». *Conversaciones con Fernando Savater, Simón Boué, Matei Calinescu, Ana Simón, Philippe Garnier, Ion Agheana*. Barcelona: Sirpus, 2007.

Ciorán, EM. *Adiós a la filosofía y otros textos*. Madrid: Alianza, 2016.

- *Breviario de la podredumbre*. Madrid: Tusquets, 2001.

Silogismos de la amargura, Madrid, Tusquets, 1997.

- *Cuadernos (1957-1972)*, Madrid, Tusquets, 2014.

- *De lágrimas y santos*, Madrid, Tusquets, 1988.

- *En las cimas de la desesperación*, Madrid, Tusquets, 1991.

- *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1981.

Róheim, Geza. *Magia y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1982.

Jankelevich. *La muerte*. Valencia: Pre-textos, 2009.

DIÁLOGO SOBRE E. M. CIORAN GNOSTICISMO, ATEÍSMO, MÍSTICA Y ESCEPTICISMO.

Rodrigo Menezes¹ E.M. Cioran Brasil.

Leobardo Villegas², Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Recibido: 2021-05-19

Aceptado: 2021-11-30

1 Nacido en Salvador (capital del estado de Bahía) en 1979, ha vivido en Sao Paulo (capital del estado homónimo) desde la niñez. Graduado en Comunicación Social (FAAP, 2003) y en Filosofía (PUC-SP, 2009). Hizo su maestría en Ciencias de la Religión (PUC-SP, 2007) y su doctorado en Filosofía (PUC-SP, 2016), ambos dedicados a investigar distintos aspectos de la obra de Cioran, como las influencias gnósticas de su pensamiento (maestría) y la relación entre nihilismo, existencia y escritura fragmentaria (doctorado). Ha publicado artículos sobre Cioran y autores relacionados, como Clément Rosset, en periódicos académicos brasileños y de otros países, como Colombia, Italia, Francia y Rumania. Es investigador independiente de Cioran, traductor y fundador-editor del Portal E.M. Cioran Brasil (2010-2021).

2 Leobardo Villegas es Doctor en Historia de América Latina por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla; tiene el DEA, nivel Doctorado en Filosofía, en la Universidad de Zaragoza, España. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI) y del Cuerpo Académico UAZ-232 Filosofía y Antropología. Es autor de varios libros en los campos de la Filosofía y la Antropología, entre ellos *El pensamiento fragmentado y otros textos* (2017), *Historia y Etnografía: un análisis de la cultura de los huicholes* (2018), *La selva y el concepto. Estudios de Filosofía y Antropología* (2019) y *Nietzsche, Tres ensayos*, (2020). Ha publicado varios artículos en revistas mexicanas e internacionales sobre el pensamiento de Cioran. Su última publicación, *Emil Cioran o Las raíces demoníacas de la vida*, forma parte del libro *Emil Cioran. Zile de Studiu la Napoli / Giornate di Studio a Napoli 2019-2020*. Sus tesis de licenciatura, maestría y doctorado en filosofía han sido sobre el filósofo rumano. Es profesor-investigador del programa de Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas de la Universidad Autónoma de Zacatecas, en México.

Resumen

El 8 de abril de 2021 se cumplieron 110 años del nacimiento de Emil Cioran. Para conmemorar esta fecha, el *Portal E. M. Cioran Brasil (2010-2021)*, por medio de su creador y editor, Rodrigo Menezes (Brasil), ha invitado a Leobardo Villegas (México) para hablar de algunos temas de gran importancia en el contexto del pensamiento del filósofo rumano, a saber, el gnosticismo, el ateísmo, la mística y el escepticismo. El diálogo que viene a continuación es la versión escrita (ampliada) de este evento, el cual ha quedado grabado en la red de Internet.³

Palabras clave: Cioran, Gnosticismo, Ateísmo, Mística, Escepticismo

Abstract

April 8th, 2021 marks the 110th anniversary of the birth of Emil Cioran. To commemorate this date, the *Portal E. M. Cioran Brasil (2010-2021)*, through its creator and editor, Rodrigo Menezes (Brazil), has invited Leobardo Villegas (Mexico) to talk about some issues of great importance in the context of the Romanian philosopher's thought, namely Gnosticism, Atheism, Mysticism and Skepticism. The dialogue that follows is the written (expanded) version of this event, which has been recorded on the Internet.

Keywords: Cioran, Gnosticism, Atheism, Mysticism, Skepticism

- R.M.

Hoy es un día muy especial. Celebramos el 110 aniversario del nacimiento de Emil Cioran. Para ello hemos invitado a Leobardo Villegas, de la Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Con él hablaremos de algunos temas de gran significación en el pensamiento del filósofo rumano, como son el gnosticismo, el ateísmo, la mística y el escepticismo. Pedimos a nuestro invitado que nos hable un poco de él, de su trabajo académico.

3 Cioran: Gnosticismo, Ateísmo, Mística, Ceticismo. Tertulia con Leobardo Villegas. Disponible en: <https://youtu.be/6eB1kPfUtY8>

- L.V.

Soy profesor de filosofía en una universidad mexicana: la Universidad Autónoma de Zacatecas. Me intereso por la relación que hay entre la antropología y la filosofía. Intento hacer dialogar al pensamiento occidental con el pensamiento indígena. Algo parecido a lo que Eduardo Viveiros de Castro hace en Brasil, con las sociedades indígenas amazónicas, yo lo intento hacer con las sociedades indígenas mesoamericanas. He escrito algunos libros al respecto. Uno de ellos es *Historia y Etnografía: un análisis de la cultura de los huicholes*, grupo indígena de la Sierra Madre Occidental de México, publicado en 2018. Agrego simplemente que soy un lector asiduo de Cioran; estoy predestinado a ello. Todas mis tesis en filosofía han versado sobre el pensamiento de este autor. Ciertamente, la filosofía de Cioran y el pensamiento indígena son dos mundos separados. No obstante, creo que Cioran podría ser admirador de nuestro antiguo dios azteca Tezcatlipoca, dios caprichoso, incitador de guerras y discordias, propiciador del mal. Por lo demás, deseo recordar, aquí, un fragmento de los *Cuadernos. 1957-1972*:

Mi debilidad por las dinastías condenadas, por los imperios en ruinas, por los Moctezuma de siempre, por los que están cansados de sí mismos y del mundo, por los que creen en lo inevitable, por los desgarrados y los tarados, por los Románov y los Habsburgo, por todos aquellos que esperan a su verdugo, por los devorados de todas partes.⁴

En suma, esto es lo que puedo decir de mi trabajo académico.

- R. M.

¿Podría usted contar la historia de su encuentro con Cioran?

- L. V.

Fue un suceso fortuito: esencial. Subrayo algo que ya he mencionado hace un momento. Creo en la predestinación, acaso no en el sentido

4 Cioran, E. M. *Cuadernos. 1957-1972*. Barcelona: Tusquets, 2020, p. 1049.

religioso. Creo que uno está predestinado a ciertos autores, a ciertos libros... a la fascinación de los gatos, los descubrimientos marinos o las hazañas militares. Siendo estudiante, en mi ciudad, odiaba la filosofía novohispana; me sigue sin gustar. Esto era lo que nos enseñaban los profesores a los estudiantes; esto y aburridos cursos de lógica. Entonces uno de esos profesores, con molestia, en una clase, lanzó el nombre y el título de un libro. Lo recuerdo: «*Miren -enseñó el suplemento cultural de un periódico-, Cioran, filósofo rumano, escribió Del inconveniente de haber nacido. ¿Por qué no se mata? (Risas) Debemos llamarle 'El difunto' (otra vez risas). Más que filósofo, es un farsante*», concluyó. El título del libro me encantó. Yo no lo sabía en ese momento, pero descubriría que hay cierto encanto en una visión desengañada del mundo, como la de Cioran, preferible al optimismo superficial. Hay en su pensamiento lo que yo llamaría una *Felicidad de las ruinas*. Lo cierto es que fui tras Cioran, tras el mencionado libro. Conseguí antes una antología de textos, realizada por Fernando Savater, que se llama *Adiós a la filosofía*. Este título corresponde, como sabemos, a un apartado del *Breviario de podredumbre*, libro publicado en francés por la editorial Gallimard, en el año 1949. En ese apartado me demoré en estas palabras:

Se es siempre impunemente filósofo: un oficio sin destino que llena de pensamientos voluminosos las horas neutras y vacantes, las horas refractarias al Antiguo Testamento, a Bach y a Shakespeare. Y ¿acaso esos pensamientos se han materializado en una sola página equivalente a una exclamación de Job, a un terror de Macbeth o a una cantata?⁵

Este fragmento me enseñó algo de gran importancia: la necesidad de salir de la filosofía, de tener otras curiosidades, de saber que Cervantes, con Don Quijote, por ejemplo, es superior a Kant y a Hegel. Cioran me enseñó, también, otra cosa: a huir del siglo XX en materia de filosofía, a preferir leer a Epicteto que a Derrida, a Marco Aurelio que a Deleuze, las escrituras budistas que a Heidegger. Esto no lo olvido; esto lo tengo siempre presente.

5 Cioran, E. M. *Breviario de podredumbre*. Buenos Aires: Taurus, 1991, p. 65.

- R.M.

En 2019 se celebró el encuentro internacional *Cioran en México. Entre Filosofía y Literatura*. Usted ha sido uno de los organizadores. ¿Puede hablar un poco de ese congreso?

- L.V.

Este encuentro fue organizado por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma de Zacatecas. Fue apoyado, además, para que fuera posible, por la Embajada de Rumania. Por parte de la UNAM, los profesores Marco Jiménez y Ana María Valle fueron los encargados de organizar el evento; por parte de nosotros, la Universidad Autónoma de Zacatecas, los encargados hemos sido los profesores Nelson Guzmán y Leobardo Villegas. El evento duró 6 días: del 11 al 16 de noviembre de 2019 (de lunes a sábado). Hubo mesas sobre Cioran en las que se abordaron distintos aspectos de su pensamiento en ambas universidades. Primero en la UNAM, de lunes a miércoles; luego en la UAZ, de miércoles a sábado. Esto es importante de mencionar porque entre el Distrito Federal y Zacatecas hay una distancia de 900 km de distancia; una hora de avión y ocho en autobús. Aun así, en ambas sedes tuvimos una concurrida asistencia para escuchar las ponencias. Asistieron conferencistas de México, América Latina y Europa. Uno de los más importantes fue Ciprian Valcan, gran estudioso rumano de la obra de Cioran. En el caso latinoamericano, se esperaba contar con Liliana Herrera, profesora colombiana experta en Cioran; lamentablemente, su inesperado fallecimiento no hizo posible que nos acompañara en México, lo cual hubiera sido muy gratificante para nosotros.

- R.M.

¿Puede hablar de la recepción que ha tenido Cioran en México?

- L.V.

Cioran tiene muchos lectores en este país. Extrañamente, en las universidades, sigue siendo poco valorado, acaso para agrado del propio Cioran. Sin duda, las traducciones de algunas de sus obras francesas a la lengua castellana, realizadas por Fernando Savater en la década de los años setenta, ayudaron a que fuera conocido en México. En su caso, Octavio Paz le dedicó, tras su muerte, un escrito titulado *Cioran: cincelador*

de cenotafios, en el que refiere que lo conoció en 1947, en una reunión, en París, en casa de un amigo común en la que hablaron de literatura española, la cual Cioran conocía muy bien. No es todo: «Cioran cumplió una función primordial: limpiar nuestra mente de ilusiones funestas, crueles quimeras y telarañas intelectuales. No nos hizo más felices, pero nos enseñó a mirar de cerca el sol de la muerte. Su pesimismo y su escepticismo nos hicieron más soportable la desdicha de haber nacido. Veo su obra como un esbelto mausoleo, un cubo negro y resplandeciente, que no encierra ningún cadáver sino algo por esencia indefinible: la vacuidad»⁶. Desde entonces se hicieron grandes amigos. Esta amistad trajo consigo que Cioran colaborara en dos de las revistas más importantes de la cultura mexicana en la segunda mitad del siglo XX, *Plural* y *Vuelta*, con algunos textos extraídos de sus libros *Del inconveniente de haber nacido* y *Ejercicios de admiración*. Por ejemplo, *Algunos encuentros con Beckett* apareció en el número 42 de *Plural*, en marzo de 1975, y *Fascinación de la Ceniza* en el número 131 de *Vuelta*, en octubre de 1987.

Otro vínculo de Cioran con México es la escritora de origen judío Esther Seligson, su amiga y traductora. Tradujo, en 1977, para Monte Ávila Editores, *La caída en el tiempo*, en 1981, *Historia y Utopía* en la editorial mexicana *Artífice*, libro que posteriormente sería reeditado en Tusquets, en 1988. De igual manera, en 1981 tradujo, para Taurus, *Del inconveniente de haber nacido*. Publicó, además, dos libros sobre el filósofo rumano. El primero de ellos es *Contra la historia*, aparecido en el año 1976, obra que contiene una selección de textos, hasta entonces inéditos, de *Silogismos de la Amargura*, *La caída en el tiempo* y *Desgaradura*⁷ así como un pequeño escrito titulado *Contra la imagen* que no aparece, que yo sepa, en ningún otro libro de Cioran. Este escrito, breve y enigmático, aborda las relaciones existentes entre la experiencia mística, la lucidez y la idea de una posible liberación, entendida ésta en el sentido expuesto por usted en su trabajo *A libertação necessária e (im)possível: a tragédia humana tem redenção, segundo Cioran?*; el otro libro es *Apuntes sobre E. M. Cioran*, aparecido en 2003, el cual contiene

6 Paz, O. "Cincelador de cenotafios". *Obras completas*, vol. XIV, Barcelona/México: Círculo de lectores/FCE, 2001, p. 50.

7 Recordemos que con anterioridad, Fernando Savater había traducido al español solamente tres libros de Cioran: *Breviario de podredumbre* (1972), *La tentación de existir* (1973) y *El aciago demiurgo* (1974).

algunos ensayos sobre el filósofo rumano publicados en la revista española *El Urugallo* y en el suplemento cultural del periódico mexicano *La Jornada*, así como una breve entrevista con el mismo Cioran además de los prólogos a *Historia y Utopía* y *La caída en el tiempo*.

Actualmente, José Luis Álvarez Lopeztello ha escrito un texto muy recomendable: *Emil Cioran: El drama de la caída en el tiempo. (La nostalgia del Paraíso perdido)*. Este autor forma parte de los estudiosos de Cioran a nivel internacional incluidos por Ciprian Valcan en su libro *Cioran, un aventurero inmóvil*. Finalmente, es importante mencionar que en el tiempo presente se producen en México muchos artículos sobre Cioran. Un ejemplo es el número 60 de la revista *Reflexiones marginales*, de la Universidad Nacional Autónoma de México, el cual contiene un amplio Dossier sobre el pensador rumano.

- R.M.

¿Su lectura de Cioran es hoy, de alguna manera, distinta de sus primeras lecturas? ¿Cómo ha cambiado su lectura y comprensión de Cioran?

- L.V.

Mis lecturas iniciales de Cioran eran más apasionadas; más inexpertas. Al inicio, siendo estudiante de filosofía, me agradaba todo lo que tenía el aura de herejía; me fascinaba el lado maldito, oscuro, de los escritores. Baudelaire, Rimabaud, Lautréamont, Nietzsche, Bataille, Cioran, eran mis talismanes. Sigo admirando a estos autores, sin duda, pero de otra manera. Con Cioran me he vuelto más cauteloso; más detallista. Intento ver en su obra problemas concretos. Por ejemplo, me gustaría escribir un trabajo desde la perspectiva de un historiador que toque el tema, muy querido por Cioran, de la crisis del mundo antiguo y el advenimiento del cristianismo, ese tiempo de la caída del imperio romano, el cual se parece, según el mismo Cioran, mucho al nuestro. Esta cuestión la aborda, por ejemplo, en *Los nuevos dioses*, texto incluido en *El aciago demiurgo*, también en *Rostros de la decadencia*, en el *Breviario de podredumbre*. De igual manera, he pensado en un trabajo que se titule *Los amigos de Cioran*, en el cual plasmaría a esos personajes que deambulan en su obra: músicos locos, prostitutas, indigentes, etc. Recordemos ese músico callejero que al mirar los pájaros en los tejados de París le dice a Cioran que está convencido que son inmortales, mencionado en *Silogismos de la amargura*, o esa prostituta

del barrio latino entrada en años, aludida en *Del inconveniente de haber nacido*. Al respecto, él dice: «No puedo olvidar la rapidez con que, una noche en que me puse a despotricar contra todos esos «piojosos» que dormían, ella comentó, levantando el índice hacia el cielo: «¿Y qué dice usted del piojoso de allá arriba?»⁸. En suma, creo que antes veía la apariencia general de la obra de Cioran; ahora veo en ella posibilidades concretas. Por ejemplo, me interesa el tema de la política y la tiranía, el cual aborda en *Historia y Utopía*, o el de la enfermedad, en *La caída en el tiempo*, o el de la decadencia de los pueblos, en *La tentación de existir*. De igual manera me gustaría escribir una defensa del fracaso en la que se asumiera, en la perspectiva del filósofo rumano, que éste es más interesante, más profundo, que el éxito, el cual es mucho más vulgar.

Otra variante: creo que en la obra fragmentaria de Cioran hay matices. Antes me agradaban especialmente sus aforismos. *El ocaso del pensamiento* o *Silogismos de la amargura* tenían mi preferencia; ahora me gusta más su obra ensayística, es decir, no exactamente los libros de aforismos. En este sentido, prefiero *La caída en el tiempo* o *Historia y Utopía* a *Ese maldito yo* o *Del inconveniente de haber nacido*. ¿Cioran, un escritor fragmentario? De acuerdo. Pero teniendo en cuenta estas singularidades.

- R.M.

¿Cómo interpreta usted la obra de Cioran, en vista del cambio lingüístico, en términos de continuidad, discontinuidad (o ruptura)? ¿Cómo piensa la relación entre la identidad o ipseidad y una cierta diferenciación del autor en el devenir, a través de la duración, digamos entre *Las cimas de la desesperación* y el *Breviario de podredumbre*? ¿Qué es lo que permanece y qué lo que cambia?

- L.V.

Creo que hay una continuidad entre la obra rumana y la francesa en la que es posible precisar aspectos que el propio Cioran va añadiendo a su pensamiento con el paso del tiempo. Al respecto, me gustaría recordar un fragmento de *En las cimas de la desesperación*. Es el siguiente: «¿Por qué no me suicido? Porque la muerte me repugna tanto como la vida. No tengo la mínima

8 Cioran, E. M. *Del inconveniente de haber nacido*., Madrid: Taurus, 1995, p. 68.

idea de por qué me encuentro en este mundo»⁹. Este tono, esta afirmación, bien pueden encontrarse, de otro modo, en *El aciago demiurgo* o en *La caída en el tiempo*. Lo cierto es que el mismo Cioran ha hablado en favor de esta continuidad. Recordemos, sobre ello, la entrevista que el escritor alemán Gerd Bergfleth le ha hecho en el año 1984 en la cual le pregunta si existen conexiones internas entre sus libros rumanos y franceses. Su respuesta es esta: «Proceden de una misma visión de la vida, de un mismo sentimiento de ser, podríamos decir. Expresan la reacción de un marginal, un apestado, un individuo al que ya nada une a sus semejantes. No he perdido esa visión. Lo que ha cambiado es mi forma de expresarla»¹⁰. Agregó en favor de esta idea que es posible definir algunos puntos, o temas, que siempre están presentes en Cioran, los cuales evidencian una constante en su reflexión filosófica. Pienso en el insomnio (ese desastre capital), el hastío, la melancolía, la enfermedad, la música, la santidad y la mística, etc. Sobre esta última, recordemos que en *La tentación de existir* hay un texto que se llama *El comercio de los místicos*, y en el *Breviario de podredumbre* otro que se llama *La santidad y las muecas del absoluto*, donde Cioran concibe a los místicos como desequilibrados ejemplares, codiciosos de lo suprasensible. ¿Acaso estos apartados no continúan los temas tratados en ese libro rumano que se llama *Lágrimas y santos*, donde aborda la ascética cristiana, la vida en las celdas de los santos, el vicio de la acedia, el flagelo de no dormir, el don de lágrimas que hace posible apoderarse del absoluto? Incluso la idea gnóstica de un dios viciado puede rastrearse aquí. Dice Cioran en *Lágrimas y Santos*: «Dios es la fuente inicial del pecado y del error. La caída de Adán es, en primer lugar, un desastre divino y sólo en segundo término uno humano. Dios volcó en el hombre todas sus posibilidades de imperfección, toda su podredumbre y toda su degradación»¹¹. Un ejercicio parecido que evidencie las conexiones internas entre los libros rumanos y franceses de Cioran podría realizarse con los otros temas señalados anteriormente.

Por otro lado, es importante recordar que el paso del tiempo lleva a los escritores a abordar cuestiones que previamente no habían sido tratadas

9 Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 97.

10 Cioran, E. M. *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets, 1996, p. 114.

11 Cioran, E. M. *Lágrimas y Santos*. Madrid: Hermida Editores, 2017, p. 182.

por ellos. Pienso, en el caso de Cioran, en temas que tienen que ver con una filosofía política reaccionaria, no en el sentido de relacionarlo, en su juventud, con un movimiento fascista como la Guardia de Hierro en Rumania, tema en el cual no estoy interesado, sino más bien asumiendo, en su pensamiento, una actitud anti-revolucionaria, producto de una filosofía de la historia negativa en la que la utopía es desacreditada. En efecto, basta leer el *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*. (A propósito de Joseph de Maistre), o *Los ángeles reaccionarios*, en *Breviario de Podredumbre*, para darse cuenta de que los pensadores tradicionalistas, tal como Cioran los describe, se distinguen por tener la obsesión de los comienzos y no del futuro; lo mejor, en su perspectiva, siempre está en el pasado, no en el porvenir. Esto trae como consecuencia que tiendan a exaltar la doctrina de la caída, de la cual se desprende una visión del tiempo en la que éste avanza, opuestamente a como pensaría Hegel, de catástrofe en catástrofe, para desembocar en el desastre. Y es aquí donde los pensadores tradicionalistas, o reaccionarios, prefiriendo lo que fue a lo que será, caen en posturas que podríamos asumir como conformistas. Dice Cioran: «*Es igualmente vano rechazar o aceptar el orden social: nos es forzoso sufrir sus cambios a mejor o a peor con un conformismo desesperado, como sufrimos el nacimiento, el amor, el clima, y la muerte*»¹².

Por último, agrego que otro de los temas que surge en el decurso del pensamiento de Cioran, en su obra francesa, el cual no tiene precedentes en la obra rumana, es el de la posthistoria, asumida ésta como una segunda caída, una caída del tiempo hacia una temporalidad detenida en la que el pasado y el futuro son clausurados, adquieren el status de los muertos. Los primeros textos de *Desgaradura* así como los ensayos finales de *Ejercicios de admiración* y *La caída en el tiempo* abordan esta cuestión. En síntesis, asumo que hay una continuidad en la obra de Cioran, en su variante rumana y francesa, lo cual supone, como cabe esperar, la aparición de nuevos problemas, como los antes citados, en el transcurrir del tiempo en que dicha obra ha sido escrita.

12 Cioran, E. M. *Breviario de Podredumbre*. Buenos Aires: Taurus, 1991, p. 57.

- R.M

Aun en términos de continuidad y discontinuidad (o ruptura), ¿cómo ve usted la temática y la cuestión religiosa, o más bien mística en el fondo (dios, la consciencia del mal, la caída, la necesidad de salvación o liberación, el éxtasis y la lucidez como recuerdo) en la obra de Cioran? ¿Piensa que no es sino una crisis de juventud, un episodio ya superado en su fase francesa, cuyos planteamientos estarían ausentes e inactuales del *Breviario de podredumbre* en adelante?

- L.V.

Para responder a esta pregunta quiero recordar el escrito que se llama *El comercio de los místicos*, en *La tentación de existir*. En el inicio de ese breve texto, Cioran alude a Nietzsche, de quien asegura que, al haber expuesto en su filosofía sus caprichos, mostrado sus vivencias interiores, es esperable encontrar en ella un conjunto de contradicciones. Inmediatamente después menciona el libro del místico alemán Angelus Silesius, *El peregrino querubínico*, obra en la que su autor plasma igualmente sus vivencias subjetivas en «*afirmaciones irreconciliables, espléndidamente confusas*»¹³.

Entiendo que lo que Cioran dice de Nietzsche y del libro del místico alemán Angelus Silesius se puede aplicar a su obra, la cual es evidentemente paradójica: contradictoria. También él ha sido simplemente un *escribano de sus sensaciones*, las cuales, es entendible, suelen variar. En este sentido, lo veo como un escéptico (un incrédulo) atraído por la mística, la santidad, Dios, la religión. Borges decía: «*Los católicos creen en un mundo ultraterreno, pero he notado que no se interesan en él. Conmigo ocurre lo contrario; me interesa y no creo*»¹⁴. Es el mismo caso de Cioran. Se lee en *El ocaso del pensamiento*: «¿No será Dios mi propio estado de la nada?»¹⁵. Se lee en el *Breviario de podredumbre*: «*Dios no podía ser sino el fruto de nuestra anemia: una imagen tambaleante y raquítica. Es bueno, suave, sublime, justo. Pero, ¿quién se reconoce en esa mezcla fragante de agua de rosas relegada en la*

13 Cioran, E. M. *La tentación de existir*. Madrid: Taurus, 2000, p. 135.

14 Borges, J. L. *Obras completas, 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984, p. 282.

15 Cioran, E. M. *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets, 1995, p. 186.

trascendencia?»¹⁶.

He dicho que Cioran es un escéptico; agrego que es un nostálgico del paganismo, lo cual explica su exaltación de autores como Celso o Juliano el Apóstata. Un nostálgico del paganismo y un crítico del cristianismo. En el *Breviario de los vencidos* afirma que Nerón es menos banal que Jesús. En el *Breviario de podredumbre* dice que los veinte siglos de historia del cristianismo son el tiempo de la gran fealdad. En *La tentación de existir* asume que el cristianismo, privado de herejes y de locuras, sólo suscita bostezos. En *El aciago demiurgo* sostiene que los cristianos han enterrado a los dioses de antaño y los han suplantado por el culto al Gran Espectro (a un fantasma) y han llenado todo de cruces. El monoteísmo: retroceso respecto del politeísmo pagano. Acaso, según Cioran, Jehová es el único Dios que puede aún tener cierta reputación, por su personalidad desquiciada. Recordemos el escrito *Un pueblo de solitarios*, dedicado a los judíos, donde lo califica de «(...) bravucón, grosero, lunático, verboso. Un déspota tan cobarde como agresivo, saturado de complejos, un paciente ideal para el psicoanálisis».¹⁷ Es decir: alguien interesante. Estas son las contradicciones que hacen fascinante al pensamiento de Cioran; ser hijo de pope le ha marcado. Lo dice al final de *Lágrimas y santos*: «Hay en mí elementos cristianos, demasiado cristianos: la tentación de la mendicidad, la del desierto y los accesos demenciales de compasión»¹⁸. Incluso ha tenido un funeral cristiano, acorde con el rito ortodoxo. Por algo será.

- R.M.

En su opinión, ¿Cioran no es más que un filósofo? ¿Un pensador existencial, escéptico, trágico? ¿Un materialista, ateo, como se suele reducir su pensamiento, o habría una dimensión ulterior de su pensamiento -metafísica y en cierto sentido religiosa, o más bien mística, de tipo heterodoxo-, en fin, una dimensión esencial de su pensamiento que trasciende los límites de la existencia ordinaria y la experiencia común, hacia “lo invisible”, “lo indestructible”, lo absoluto, la eternidad (aunque

16 Cioran, E. M. *Breviario de podredumbre*. Buenos Aires: Taurus, 1991, p. 38.

17 Cioran, E. M. *La tentación de existir*. Madrid: Taurus, 2000, pp. 68 y 69.

18 Cioran, E. M. *Lágrimas y Santos*. Madrid: Hermida Editores, p. 196.

“negativa”), “lo transhistórico”?

- L.V.

Cioran es un artista del lenguaje. ¿Filósofo? Este calificativo le queda pequeño. Sin duda lo es; pero es algo más. No estoy de acuerdo con que se diga que es un continuador de Nietzsche, o de Schopenhauer; no es continuador de nadie. Recuerdo que siendo estudiante escribí un fragmento, el cual transcribo a continuación, pensando en él: «¿Quién es usted? Ante esa pregunta incómoda, una respuesta simple: un espíritu contradictorio, un escéptico insomne, un nostálgico del tiempo, un búho melancólico, un resucitador de Marción... un apestado de los actos». Hoy agregaría que, al ser posible definir su pensamiento como la anti-magia absoluta, paradójicamente es alguien capaz de precipitarnos en la magia de Dios y del diablo.

- R.M.

¿Piensa usted que hay, dispersamente, de modo fragmentario y discontinuo, una filosofía del mal en Cioran? ¿Sería su pensamiento una filosofía de la nada, una meontología u ontología negativa? ¿Es esto lo mismo que el “nihilismo”? En su visión, ¿Cioran es un nihilista?

- L.V.

En el inicio de *El aciago demiurgo* se afirma que el mal tiene mayor realidad ontológica que el bien. Utilizando el lenguaje teológico, en esta creación el mal es sustancia, el bien accidente. Creo que este juicio es fundamental en el pensamiento de Cioran; delata en él una influencia gnóstica. Por tanto, explica su antropología negativa expuesta, por ejemplo, en *El árbol de la vida*, al inicio de *La caída en el tiempo*. De igual manera, explica su concepción del tiempo histórico, tal y como la expone en los textos iniciales de *Desgaradura* o en los capítulos finales de *Historia y Utopía*. Por lo anterior, sí creo que hay una ontología negativa en Cioran: una “metafísica” del mal. Por último, creo que Cioran no es exactamente un nihilista. Los nihilistas son activos, los define la negación. El diablo es nihilista; Cioran no. Él dice:

No soy nihilista. Podríamos decir que lo soy, pero eso no significa nada. Para mí, es una fórmula vacía. Podríamos decir, simplificando, que tengo la obsesión de la nada o del vacío, más bien. Eso sí. Pero no que sea nihilista. Acepto mejor el término escéptico... aunque

soy un falso escéptico. Podríamos decir que no creo en nada... ¡Y ni siquiera eso es verdad!.¹⁹

- R.M.

Sobre lo religioso y lo místico, entendidos como categorías hermenéuticas del pensamiento de Cioran: él parece emplearlos con frecuencia indistintamente, sin preocuparse por la precisión conceptual, aunque en el fondo haga una distinción esencial entre las dos categorías. En este sentido, ¿cómo entiende usted la relación y la diferencia entre ellos?

- L.V.

Cioran concibe a los místicos como seres desequilibrados, lujuriosos del cielo, conquistadores del absoluto: «*Para adivinarlos, imagínese un Hernán Cortés en medio de una geografía invisible. Poseían el orgullo del gemido, una demencia contagiosa, incendiaria*»²⁰. Rondados por demonios, estos enfermos ejemplares eligen el martirio del cuerpo para apoderarse de las alturas. Codiciosos de lo suprasensible, se repliegan en sus celdas, a merced de ayunos prolongados y vigiliadas desmedidas, para afrontar sus vicios. No dormir y casi dejarse morir de hambre es una estrategia de estos perturbados para rivalizar con Dios. En *Lágrimas y Santos* alude con insistencia a Santa Rosa de Lima, la santa peruana que cada noche dormía solamente dos horas, de pie, con su cabello amarrado a un clavo incrustado en la pared. También al fraile franciscano Pedro de Alcántara, que solamente durmió una hora cada noche durante cuarenta años. Estas desmesuras esconden un desenfreno, según Cioran, que delata una avidez no de este mundo, sino del otro. La mística: liviandad de las cosas celestes. En su caso, la categoría de lo religioso, a mi entender, no se agota en lo místico. Yo creo que Cioran asume lo religioso como algo presente en los seres humanos; incluye lo místico, pero no se circunscribe a ello. El hecho de que el hombre, la mayoría de los hombres, precisen de un dios, de un engaño, si se quiere, es prueba de ello. Él dice: «*Es religioso quien puede*

19 Cioran, E. M. *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets, 1996, p. 36.

20 Cioran, E. M. *La tentación de existir*. Madrid: Taurus, 2000, p. 137.

prescindir de la fe pero no de Dios»²¹.

- R.M.

Cioran insiste en que no posee la fe cristiana, ninguna fe, que no cree en nada, es escéptico (un “fanático de la duda”), un pesimista radical, un nihilista, y sin embargo, sobre todo para un autor que mantiene una cierta complicidad histórico-filosófica con Schopenhauer y con Nietzsche, habla incesantemente de Dios, una de sus grandes obsesiones, y de la personificación del mal, el diablo, el pecado original, no como artículo de fe, sino como hipótesis antropológico-metafísica, la caída, la experiencia de la beatitud extática (“fuera del tiempo”, “exterior al universo”) y el horror de la desesperación, la lucidez como “equivalente negativo del éxtasis”, la necesidad subjetiva de una “salvación”, o más bien de una “liberación” (*délivrance*), en un sentido no cristiano, no teológico, sino en un sentido que es común a ciertos segmentos del hinduismo, del budismo e incluso del gnosticismo, como un acontecimiento o una transformación interior (una metanoia) aquí y ahora, como los gnósticos cristianos concebían la resurrección, no post-mortem. ¿Qué opina usted al respecto?

- L.V.

Como ya he señalado, yo no enfatizo mucho la influencia de Schopenhauer y Nietzsche en Cioran. Observo sus libros en mi biblioteca, los publicados en vida y los póstumos, e intento hacerme una imagen de su contenido; no alcanzo a percibir la importancia de estos filósofos en la obra de Cioran. Creo que aquí hay un equívoco. Se dice, por ejemplo: “Cioran es pesimista”. Así, acudimos a la historia de la filosofía y corroboramos que Schopenhauer aparece como el gran pesimista del pensamiento filosófico, entonces necesariamente le asumimos como una influencia significativa en el filósofo rumano. Cabe preguntar, ¿por qué no dar la misma importancia, por ejemplo, a Leopardi? ¿Acaso el *Zibaldone* es menos pesimista que *Parerga y Paralipómena* o *El mundo como voluntad y representación*? ¿Dónde está la conexión? ¿En la metafísica de la voluntad cósmica, en la concepción del arte, de la vida ascética, de la santidad? No estoy seguro de ello. ¿Y

21 Cioran, E. M. *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets, 1995, p. 194.

Nietzsche? Me desconciertan las afirmaciones que ponen a Cioran como su continuador, casi su hijo intelectual. ¿Acaso Zaratustra deambula en el *Breviario de podredumbre* o en *La caída en el tiempo*? En otro orden de cosas, ciertamente Cioran habla de Dios, ya hemos visto en qué sentido. También del diablo: «Creo en Él con toda mi incapacidad de creer. Su compañía me es necesaria. Heme aquí frente a mi modelo: con mi adhesión a él, castigo a mi soledad por no ser total, forjo otra que la supera: es mi manera de ser humilde...»²². ¿El diablo? Con frecuencia Cioran alude a él como nuestro maestro, nuestro doble, nuestro padre, el amo del tiempo... de este mundo. Lo cierto es que el diablo, en Cioran, es otra metáfora para explicar esa ontología negativa donde todo deviene hacia la catástrofe. Ahora bien, ¿en todo esto dónde aparece la lucidez? Este concepto es clave en Cioran. Es la experiencia mística de los escépticos, de los enfermos de incredulidad; la vivencia extática del vacío: de la nada. Si los místicos se precipitan en Dios, los incrédulos caen en esta *nefasta clarividencia*. Para entenderla, basta con meternos en la mirada de Don Quijote, en el final de su vida, cuando, fracasado y despierto, se percató de que nada ha sido cierto, de que ninguna magia adversa proveniente de gigante alguno se ha opuesto a sus hazañas, porque no ha habido ninguna hazaña. Cabe preguntar, en este “gran desierto”, en estas “montañas de la nada”, ¿es posible hablar de una liberación (*délivrance*)? En otras palabras, ¿la experiencia del vacío nos libera, nos salva de algún modo, en un sentido no cristiano, no teológico? Es posible. Cioran dice que su lado positivo es proveernos del gozo de la *inanidad*²³, el cual nos revela que nada tiene importancia, ni siquiera la irrisoria condición de nuestra existencia.

- R.M.

¿Le parece justificado considerar a Cioran un gnóstico contemporáneo *sui generis*? Ciertamente, está muy lejos de toda ortodoxia, no sólo cristiana, y no sólo en materia de religión. Hijo de pope, quiso hacer una carrera en la herejía, y la hizo. Ahora bien, ¿no sería Cioran un herético entre los heréticos? Si esta condición paradójica y ambivalente no lo redirecciona

22 Cioran, E. M. *Breviario de podredumbre*. Buenos Aires: Taurus, p. 189.

23 *Ibidem*, p. 124.

de vuelta a la ortodoxia cristiana, lo presenta como un gnóstico muy atípico, si es que no podríamos decir un gnóstico anti-gnóstico, sin gnosis ni salvación. O quizás sea este un falso problema, una falsa contradicción. ¿Qué opina usted al respecto?

- L.V.

Me interesa el estudio de las sectas gnósticas en el inicio del cristianismo. He recorrido las páginas de algunos autores eclesiásticos como Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Ireneo, Hipólito y Epifanio para intentar comprender sus creencias, las cuales, como sabemos, se remontan a Simón el mago. En este sentido, Valentín, Saturnilo, Cerdón, Carpócrates, Cerinto, Basílides y Marción son los grandes nombres del gnosticismo. No todos pensaban lo mismo, pero tenían algo en común, a saber, la idea conforme a la cual este mundo es algo viciado en su origen, el resultado de una caída... de una decadencia ontológica. ¿A quién achacarle su creación? A un dios deficiente, ciego; a un demiurgo²⁴.

Creo que es posible atisbar, en alguna medida, en el pensamiento de Cioran, influencias gnósticas. Yo le sitúo en esa tradición que se remonta al gnosticismo, pasa por el maniqueísmo iranio y desemboca en el catarismo y en el bogomilismo medievales. En este sentido, creo que es posible asumir a Cioran como un “gnóstico” contemporáneo, un hereje “gnóstico” que utiliza los conceptos de culpa, pecado, descomposición, mal, para explicar el mundo. Es así que con frecuencia alude al creador del devenir como un *demiurgo tarado*, un *idiota eterno*, un *virtuoso del fracaso*, etc. En el *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario* dice que Dios es el demonio, en los capítulos iniciales de *Desgarradura* afirma que Arimán es el patrón del tiempo, en *Conversaciones* aclara que utiliza la noción de pecado ateamente para explicar su antropología negativa (el hombre como animal lisiado, torcido), en *El aciago demiurgo* asume a la procreación casi como un crimen y a la carne, es decir, al cuerpo, como una carroña, finalmente, para no citar más, en *Silogismos de la amargura* refiere que los recién nacidos nos ponen sobre la pista de una divinidad fétida.

Este es el lenguaje gnóstico de Cioran. Sin embargo, yo creo que es

24 Vid. Villegas Mariscal, L. “E. M. Cioran y el gnosticismo”. *Reflexiones Marginales*, núm. 60 (Dossier Cioran), 2020, pp. 7-21.

solamente una estrategia expresiva para manifestar una idea clave en su filosofía conforme a la cual este mundo es algo dañado en su esencia; es un error, una falta en sí mismo.

- R.M.

¿Es posible vislumbrar alguna salvación, liberación, cura o salida en los textos de Cioran? ¿En medio de tanta desilusión, de tanto desencantamiento, de tanta negatividad, hay alguna luz que emana de sus escritos, aunque su brillo sea de una extraña naturaleza? ¿El pensamiento de Cioran, considerado en el conjunto de sus libros rumanos y franceses, es definitivamente a-soteriológico, o existe la posibilidad de pensar una cierta forma de salvación, o más bien liberación, tal y como podría sugerirse, por ejemplo, en *El aciago demiurgo*, específicamente en *Paleontología* y *El no-liberto*? ¿Qué piensa usted al respecto?

- L.V.

Para responder, voy a permitirme dar un rodeo. Aludiré a Hegel, un filósofo con el cual no suele relacionarse a Cioran. En el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu* expone el saber absoluto, el cual debe asumirse como el fin de la filosofía. El saber absoluto, o sistema de la ciencia, es concebido como la verdad total de la realidad, entendida ésta no solamente como sustancia, sino también como sujeto: el yo y el no-yo. ¿En qué consiste esta verdad absoluta? En la conexión definitiva de todos los momentos por los cuales ha devenido el espíritu en su camino hacia la autoconciencia. Hegel expone esta conexión utilizando una metáfora visual y una auditiva. En el *Prólogo* a la *Fenomenología del espíritu* habla de las hojas de un árbol y del árbol en la totalidad de su follaje²⁵; en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* alude a los tonos aislados de una música y a la música misma articulada en una sinfonía²⁶. Lo que Hegel nos quiere decir con estas metáforas es que hasta antes de él todas las filosofías parecían ser hojas separadas de un árbol, tonos aislados de

25 Vid. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1994, p. 12.

26 Vid. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. vol. I, México: FCE, 1979, p. 7.

una música; era necesario el advenimiento de su filosofía para poder percibir el árbol y la música en su plenitud²⁷. El saber absoluto es este árbol, esta música. Aquí surge una interrogante: si la filosofía, antes de Hegel, era concebida como amor por el saber, es decir, como aspiración de algo que no se tiene, ¿qué sucede cuando esa aspiración es satisfecha con la exposición de la verdad en su forma científica, conceptual, es decir, como instrumento descifrador del enigma de lo real, algo que Hegel pretende haber realizado con la exposición del saber absoluto? En otras palabras, ¿qué acontece con la filosofía una vez que hemos visto el árbol con todo su follaje y hemos escuchado no los tonos aislados de la música, sino la sinfonía en su totalidad? Sucede una mutación. La filosofía se transforma en sabiduría; sabiduría del saber absoluto hegeliano. ¿Y el filósofo? También es susceptible de una mutación. Ya no es un buscador de la verdad (la verdad ha sido encontrada y expuesta por Hegel como sistema de la ciencia); ahora es un sabio, iniciado en el saber absoluto. ¿Qué tipo de sabio? Uno que se distingue de los sabios orientales, que buscan nulificar su conciencia por medio de la meditación silenciosa, uno que se distingue, igualmente, de los sabios místicos cristianos, que buscan desaparecer su yo en una exterioridad trascendente, a saber, Dios. En efecto, el sabio hegeliano, iniciado en el saber absoluto, es aquel que, como afirma Alexander Kojève, autor que está detrás de este breve comentario sobre la filosofía hegeliana, no es otro que el que ha alcanzado la *cumbre de la autoconciencia*²⁸. Y la autoconciencia, en Hegel, implica una conciencia absoluta (del yo y del mundo), una lucidez lógico-racional total. Es así que el sabio de la autoconciencia es un clarividente radical; más que extinguir su conciencia, la potencia. El resultado es la visión clara de toda la realidad; una visión que se distingue, en palabras de Kojève, de las experiencias...

(...) de los pensadores hindúes que dicen que el hombre se acerca a la perfección-satisfacción en el dormir sin sueños, que la perfección-satisfacción se realiza en la noche absoluta del "cuarto estado"

27 Vid. Villegas Mariscal, L. "G. W. F. Hegel o la música de la razón", en *El pensamiento fragmentado y otros textos*, México: Taberna Librería, 2017, pp. 101-121.

28 Kojève, A. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 2017, p. 41.

(tura) de los brahmanes, o en el Nirvana, en la extinción de toda conciencia, de los budistas. De manera general, basta pensar en todos aquellos que buscan la perfección-satisfacción en el silencio absoluto, que excluye hasta el monólogo o el diálogo con Dios. Se puede pensar también en el Ideal que Nietzsche ha llamado “chino”, el ideal del “ciudadano” (en el sentido no hegeliano del término) completamente “embrutecido” en y por la seguridad de su bienestar (ver *Le Gai Savoir*, Libro I, parag. 24). Se puede pensar, en fin, en el ideal de “salvación” por el “éxtasis” (inconsciente) erótico o estético, musical, por ejemplo.²⁹

Ahora bien, ¿esta clarividencia radical hegeliana que tiene por objeto la clarificación del yo dando un rodeo por el no-yo, tiene algo que ver con la lucidez en Cioran? Al respecto, recordemos estas palabras de *En las cimas de la desesperación*:

El éxtasis como exaltación en la inmanencia, como incandescencia, como visión de la locura de este mundo -he ahí una base para la metafísica-, válido incluso para los últimos instantes, para el momento de la muerte... El éxtasis verdadero es peligroso: se parece a la última fase de la iniciación de los misterios egipcios, en los que la frase “Osiris” es una divinidad sombría’ sustituía el conocimiento explícito y definitivo. Dicho con otras palabras, lo absoluto permanece, como tal absoluto, inaccesible. Yo sólo veo en el éxtasis de las raíces últimas una forma de locura y no de conocimiento.³⁰

Dos experiencias radicalmente opuestas, pero de algún modo parecidas. Opuestas, porque en una de ellas la conciencia radical consumada en la autoconciencia muestra la estructura ordenada del absoluto, es decir, de la totalidad de lo real, en tanto que en la otra, la clarividencia extática, lúcida, revela, más que su orden, su locura; parecidas en tanto que en ambas se exalta la inmanencia, es decir, se potencia la conciencia. Siendo así las

29 *Ibidem*, p. 16.

30 Cioran, E. M. *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 66.

cosas, una desemboca en el saber y la otra en el no-saber.

Llegado a este punto, quiero afrontar sus preguntas aludiendo a ese escrito suyo mencionado anteriormente, a saber, *A libertação necessária e (im)possível: a tragédia humana tem redenção, segundo Cioran?*; aquí usted afirma que, partiendo de ciertos capítulos de *El aciago demiurgo* es posible encontrar, en el filósofo rumano, una meditación sotereológica que sugiere una posibilidad de “salvación” situada entre el budismo zen y la herejía gnóstica, la cual ya puede presentirse en *Historia y Utopía*, *La Caída en el tiempo* y *La tentación de existir*. Ciertamente, usted deja claro que no se trata de una salvación en el sentido cristiano, sino más bien de una especie de liberación (*délivrance*, en francés). Para ahondar en esta cuestión, la cual me parece de suma importancia, me permito transcribir aquí dos fragmentos de *El Aciago demiurgo*. Son los siguientes:

1) (Paleontología):

Discernir que lo que tú eres no eres tú, que lo que tienes no es tuyo, no ser cómplice de nada, ni siquiera de tu propia vida, esto es ver con precisión, esto es descender hasta la raíz nula de todo. Cuanto más se abre uno a la vacuidad y más se impregna uno de ella, más se sustrae a la fatalidad de ser uno mismo, de ser hombre, de estar vivo. Si todo está vacío, esta triple fatalidad también lo estará. De golpe, la magia de lo trágico se ve disminuida.³¹

2) (El no liberado):

Si existe una esperanza de salvación fuera de la fe, hay que buscarla en esa facultad de enriquecerse al contacto con la irrealidad. 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 el 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

31 Cioran, E. M. *El aciago demiurgo*, Madrid: Taurus, 2000, p. 52.

reintegrarse, aunque sólo fuera por breves instantes, a la dulzura de antes del nacimiento, a la luz de la pura anterioridad.³²

Los postulados son claros. En *Paleontología* se subrayan las ventajas de ver todo con precisión, es decir, de elevarse a la revelación del vacío, la cual torna todo insignificante, incluso el hecho de que la propia existencia sea insignificante. En *El no liberado* se continúa con la misma idea al sugerirse una posible salvación fuera de la fe, en la experiencia extática de la irrealidad, pues todo lo reduce a nada, tanto la vida como la muerte, haciéndolas soportables. En suma, acaso la única liberación posible sea comprender que nada importa, incluido lo que nos acontece en el plano individual. Vuelvo a lo que ya he señalado: estamos ante la felicidad de las ruinas. O en palabras suyas:

Eis a tarefa completa da lucidez, se podemos falar assim: anular-se numa negação salutar de si mesma, de modo que no vazio deixado por ela nasce uma alegria neutra e insólita, como se não fosse de ninguém e de nenhum mundo, sem causa nem fundamento, 'alegre e sem alegria', como se diz do atman no Katha-Upanishad, citado por Cioran. O resultado desta ascese negativa, pautada pela negação do princípio supremo mesmo que outras ascèses (tradicionais) têm por objeto de afirmação e veneração, seria uma espécie de não-saber essencial (de cunho místico), um saber negativo, conhecimento da impossibilidade (e da insuficiência) última de todo conhecimento (positivamente considerado, enquanto produto da atividade racional e científica): uma 'cegueira' demasiado clarividente, uma lucidez transfigurada (e 'translúcida') que tudo compreende sem nada saber.³³

32 *Ibidem*, p. 95.

33 SÁ MENEZES, R. I. R. "A libertação necessária e (im)possível: há uma redenção possível da tragédia humana, segundo Cioran?", *Portal E.M. Cioran Brasil*, 12 de abril de 2021.

Bibliografía

Borges, Jorge Luis. *Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1984.

Cioran, Emil. *Breviario de podredumbre*, Buenos Aires: Taurus, 1991.

- *En las cimas de la desesperación*, Barcelona: Tusquets, 1991.

- *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid: Taurus, 1995.

- *El ocaso del pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 1995.

- *Conversaciones*, Barcelona: Tusquets, 1996.

- *La tentación de existir*, Madrid: Taurus, 2000.

- *El aciago demiurgo*, Madrid: Taurus, 2000.

- *Lágrimas y Santos*, Madrid: Hermida Editores, 2017.

- *Cuadernos. 1957-1972*, Barcelona: Tusquets, 2020.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, FCE, México, 1979.

- *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1994.

Kojève, Alexander. *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 2017.

Paz, Octavio. *Obras completas*, vol. XIV, Barcelona/México: Círculo de lectores/FCE, 2001.

SÁ MENEZES, R. I. R., "A libertação necessária e (im)possível: há uma redenção possível da tragédia humana, segundo Cioran?", *Portal E.M. Cioran Brasil*, 12 de abril de 2021.

Villegas Mariscal, Leobardo. *El pensamiento fragmentado y otros textos*, México: Taberna Libraria, 2017.

- "E. M. Cioran y el gnosticismo", en *Reflexiones Marginales*, núm. 60 (Dossier Cioran), 2020.

ESTUDIOS

LA ESTUFA DE DESCARTES. SOBRE LA VIDA EN TIEMPOS OSCUROS.

Héctor Godino, Instituto Superior "Pbro. José Mario Pantaleo", Argentina.

Recibido: 2020-08-01

Aceptado: 2021-11-15

Resumen

El comienzo del año 2020 nos ha colocado en un escenario inusitado debido a una pandemia que ha producido efectos inimaginables poco tiempo atrás, que exige replantear nuestra forma de entender la realidad. Nuestro trabajo busca realizar esta tarea de comprensión poniendo en diálogo a dos pensadores tan diversos como son Giorgio Agamben y Rodolfo Kusch, retomando algunas de sus principales categorías de análisis que tienen la particularidad de invertir el modo habitual de pensar, proponiendo otras vías de acceso, para mostrar de esta manera su vigencia en estos tiempos de crisis y lo que significa poner en el centro del debate la preocupación por el cuidado de la vida humana.

Palabras clave: vida humana, potencia, filosofía latinoamericana, demonismo, barbarie, mestizaje.

Abstract

The beginning of 2020 has presented us with an unheard of scenario, due to a pandemic that has had unimaginable consequences, which forces us to change our way of understanding reality. Our article seeks to undertake this task by comparing and contrasting two scholars such as Giorgio Agamben and Rodolfo Kusch. We took their main analysis categories, which alter our regular ways of thinking by proposing different

gateways that show their validity in this times of crisis and the meaning of putting the concern for human life at the center of the debate.

Kerwords: Human life, strength, Latin-American philosophy, demonism, barbarism, miscegenation.

*Entren conmigo a lo hondo de la noche, a su arena
más negra,
y tráiganme a la tierra de la mano, ya ciego,
tiznado de infinito.*¹

1.- Introducción.

De repente, todo se ha detenido. Fue la sensación que recorrió el mundo durante algunas semanas de un inicio del 2020 que nunca olvidaremos, cuando los medios de comunicación y las redes sociales nos mostraban en directo un panorama desolador. Al comienzo, solo la noticia de un lugar suficientemente lejano como para llegar a preocuparnos. En cuestión de días, la determinación regional de la única vía eficaz para cuidarnos, el aislamiento.

La visión de un mundo que debió volverse repentinamente inoperante para detener una pandemia que se expande vertiginosamente produjo, luego de la sorpresa inicial, un agudo y sorprendente debate por la simplicidad de los términos en los que se formulaba: ¿la economía o la vida?

Lo sabemos bien, siempre estuvo ahí la cuestión. Pero que ahora toda la humanidad a la vez asistiera en carne propia a esta antigua querella expuesta de forma tan descarnada, causaba una extraña sensación que nos trajo el recuerdo del perdurable Pascal. Era verdad, había que optar.

El momento lo exigía, los argumentos de ilustrados economistas neoliberales se volvieron prístinos como para que todos comprendiéramos:

1 Castilla, M. J. "Tiznado de infinito", p. 304.

si no se mantiene la actividad productiva se producirá la catástrofe. Claro que habrá víctimas pero, como manifestó con singular precisión el presidente brasileño Bolsonaro, “la vida tiene que continuar”. ¡Magnífica expresión, cuando las cifras de muertos en su país seguían en aumento, para afirmar sin ambigüedad que hay algo superior a la vida que no es ni más ni menos que el mercado!

¿Cómo no recordar el fetiche de Hinkelammert, aquel producto humano que toma vida propia e impone sus reglas que, por supuesto, están por encima de su creador? El artefacto debe mantenerse en pie y exige sacrificios. La historia nos vuelve a enseñar que el recurso humano sigue siendo el combustible más valorado.

La irrupción de un hecho absolutamente extraordinario puso a la vida humana y su cuidado en el centro de la escena y, más allá de la reducción economicista, la perplejidad en que nos sume toda la situación, expone la falta de categorías para analizarla adecuadamente. Sucede algo así como lo que Marion llama “fenómeno saturado”: no es que de él nos falten datos, al contrario, nos da tanto y tan distinto a lo conocido que desborda nuestra comprensión.

Nos proponemos en este artículo volver sobre pensadores que han hecho de la reflexión sobre la vida un tema central de su obra, poniendo en diálogo sus aportes. En nuestro caso recurrimos a un repertorio bien acotado de dos filósofos que pertenecen a momentos, tradiciones y contextos absolutamente diferentes, como son Giorgio Agamben, en su *Potencia del pensamiento*, y Rodolfo Kusch, en su temprana obra *La seducción de la barbarie*.

En ellos buscaremos elementos que contribuyan a analizar lo que la realidad histórica nos impone, de manera tal que podamos ahondar en ella, aprovechar su riqueza en tanto nos abre a la comprensión, y descubrir nuevas perspectivas hacia el futuro. Además de mostrar de qué manera las tesis del pensador europeo contribuyen a revalorizar la originalidad de Kusch y la absoluta vigencia de su pensamiento.

2. Agamben

El filósofo italiano Giorgio Agamben es una de las figuras europeas de mayor influencia en los debates actuales. Su perspectiva profundiza en la

cuestión biopolítica a través de una escritura de gran belleza y erudición, donde, como muy bien lo presenta Edgardo Castro, “se interroga acerca de los dispositivos jurídicos a través de los cuales la política captura la vida”².

Nos interesan dos de sus temas centrales, objeto de su constante interés e íntimamente relacionados, como son la potencia en relación a la persona humana y el legado biopolítico de la filosofía política clásica.

1.1. La *potencia*, el viejo término aristotélico, en su perspectiva “no dejó nunca de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la praxis de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su potencia al punto de imponer su poder sobre todo el planeta.”³. Es claro que para el filósofo italiano es un concepto que guarda todo su vigor, al punto de vincularlo con la raíz misma del desarrollo occidental.

Para repensar dicha potencia, vuelve sobre los textos aristotélicos para mostrar que es necesario ir más allá de la visión tradicional. En ella la plenitud estaba vinculada al acto, el cual estaba asociado a la luz, siendo aquella apenas una instancia anterior y transitoria, para la cual bien le cabe la oscuridad, llegando a afirmar que “la oscuridad es verdaderamente el color de la potencia”⁴.

Sin embargo la potencia tiene una “vocación anfibia” por la cual no queda eliminada en el pasaje al acto “sufriendo destrucción”, al contrario se encuentra plenamente disponible: “su pasividad consiste más bien en una conservación y perfeccionamiento de sí”. Su estatuto anfibio le viene dado porque “puede ser o no ser, potente de ser o de no ser”⁵, por lo cual, si seguimos esta línea de pensamiento, en la potencia la obra se vuelve *inoperosidad*⁶.

¿Qué significa esto aplicado a la persona humana? Nada menos que “el hombre es señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, *asignado* a la potencia”. No será el acto, el accionar de este

2 Castro, E. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, p. 11.

3 Agamben, G. *La potencia del pensamiento*, p. 351.

4 *Ibid*, p. 359.

5 *Ibid*, p. 361.

6 Seguimos aquí la terminología del traductor al español.

ser singular, aquello que lo defina, sino esta potencia que no se agota y lo abarca todo. De esta manera tenemos que el viviente humano se encuentra “*consignado* y abandonado a ella, en el sentido que tiene su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todos su conocer, un poder no-conocer.” El signo de humanidad de este ser tan particular, en definitiva, se halla íntimamente vinculado a la potencia.

Si aceptamos esta perspectiva que traza Agamben de la potencia “que, donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto”, también tenemos que reconocer sus consecuencias ya que “es toda la comprensión del *viviente* lo que debe cuestionarse, si es verdad que *la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones*”⁷.

En estas líneas, donde indica el filósofo italiano la dirección fundamental de su pensamiento⁸, también nos da una primera determinación para afrontar nuestro tiempo. La paralización de un obrar tal como lo conocimos hasta ahora nos quita mucho, pero de ninguna manera es la vía única posible, y si en verdad nos hunde en la oscuridad, resulta ser la potencia del viviente y en ella la oportunidad de nuevos desarrollos hasta ahora inexplorados.

1.2. En otro de sus textos, siempre sintéticos y sugerentes, *La obra del hombre*, continúa su reflexión sobre textos aristotélicos. En orden a reconocer cómo se ha constituido el sentido de la política, realiza un desarrollo histórico y traza una perspectiva hacia el futuro. Para ello parte de la *Ética Nicomaquea*, centrando su reflexión sobre la famosa pregunta por lo propio del hombre para determinar cuál es la actividad más elevada.

Hay una opción que claramente deja de lado Aristóteles, la de un ser viviente sin obra, ya que se trataría de un ser “privado de naturaleza y de vocación específica”. En este sentido afirma Agamben que si le faltara un *érgon* propio, “el hombre sería un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna obra podrían agotar”, lo cual llevaría a “la hipótesis de una *inoperosidad* esencial del hombre” que resultaría escandalosa para

7 *Ibid*, p. 368, el subrayado es nuestro.

8 Cf. Castro, E. Giorgio Agamben. *Una arqueología de la potencia*, p. 138.

su mentalidad⁹. Una línea histórica que será luego continuada por Tomás de Aquino, quien reafirma esta posición en su propio comentario del texto.

Sobre ese fundamento se habría constituido el destino de la política occidental, el cual queda sintetizado en dos tesis. La primera es la afirmación de la política en torno a la luminosidad del acto, del accionar humano antes que de la oscuridad de la potencia (*inoperosidad*). La segunda, que lo propio del hombre sería “una cierta vida”, “que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda”¹⁰, esto es, de la vida nutritiva o vegetativa o sensitiva siempre separada del *logos*.

De esta manera la política se desliga de las actividades humanas singulares para ser asignada a una obra, siendo “su única determinación [...] biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zoé*”, ya que se extrae de lo viviente “por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica”¹¹. Todo esto constituye lo que denomina “*legado biopolítico*” de la filosofía política clásica, que claramente deja de lado todos aquellos aspectos relativos a la simplicidad de la vida y sus necesidades.

Resulta de sus análisis que este panorama se habría transformado al final de la Primera Gran Guerra, simplemente por agotarse las tareas asignables a los pueblos vinculados a lo que establecían como obra propia de la humanidad. En la imposibilidad de determinar una nueva “obra del hombre”, se da un paso decisivo buscando asumir aquello que se dejaba apartado, la vida biológica misma: “la “obra” de lo viviente según el *lógos* es la asunción y la cura de aquella vida nutritiva y sensitiva, sobre cuya exclusión la política aristotélica había definido el *ergón tou anthropou*”¹².

El último paso abre una perspectiva para el futuro de la política que Agamben enlaza con el desarrollo histórico, tomando como referencia el comentario de Dante sobre el texto de la *Ética Nicomaquea*. Considerando la potencialidad del pensamiento humano, la determinación de la obra del género humano lo lleva en cambio a la introducción de la figura de la

9 Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, pp. 467s.

10 *Ibid*, p. 472.

11 *Ibidem*.

12 *Ibid*, p. 473.

multitud, “sujeto del pensamiento y de la vida política”, “la forma genérica de la existencia de la potencia”¹³.

A una política considerada a partir del paradigma de la *inoperosidad*, le corresponderá esta nueva figura de la multitud, sobre cuyas características no da en esta obra mayores precisiones. En cambio es importante su aporte al bosquejo de la política que viene, “una política que esté a la altura de la ausencia de obra del hombre, sin recaer simplemente en la asunción de una tarea biopolítica”, para lo cual “hará falta dejar de lado el énfasis sobre el trabajo y sobre la producción e intentar pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en cada acto, realice el propio *shabat* y en cada obra sea capaz de exponer la propia *inoperosidad* y la propia potencia”¹⁴.

Más adelante retomaremos este sentido nuevo que propone Agamben de la política. Ahora nos interesa señalar una segunda determinación para la comprensión de nuestro tiempo precisamente relacionada con este aspecto de la biopolítica. Es necesario establecer una estrecha vigilancia para que el cuidado de la vida por parte de los gobiernos no se transforme, en este clima instaurado por la pandemia que exige medidas excepcionales a gran escala y con la asistencia de tecnología cada vez más sofisticada, en un renovado y altamente refinado control político de la vida. No son extraños esos deslizamientos, ni transparentes los medios que se utilizan.

2.- Rodolfo Kusch

En esta segunda parte toda nuestra atención estará destinada a Rodolfo Kusch. Pensador marginado del ámbito universitario, perseguido por sus ideas políticas, termina sus días en su querido norte argentino, en el pueblo de Maimará, empeñado en tareas que le permitiesen mantener a su familia. En su tiempo fue de los pocos intelectuales argentinos preocupado por Latinoamérica, su obra finalmente es valorada y encuentra espacios para la discusión.

13 *Ibid*, p. 479.

14 *Ibid*, p. 480.

Carlos Cullen, uno de sus mayores discípulos, lo describe con precisión: “filósofo y escritor, termina siendo un brillante antropólogo “furtivo”, con especial preocupación por ensayar una “antropología filosófica americana””¹⁵. En eso consistió su tarea, con la cual estuvo comprometida toda su vida, buscando introducirnos en la novedad que aporta la realidad latinoamericana, la cual necesita alcanzar su propia expresión.

Cuando nos acercamos a *La seducción de la barbarie*, su primer libro publicado en 1953, se aprecia inmediatamente que se trata de un escritor apasionado, vinculado a una historia, una cultura y un espacio bien definidos. Kusch fija posición y no rehúye la confrontación que esto provoca, sabiendo que, en palabras de Cullen, “la racionalidad occidental y el colonialismo justamente intentaron borrar lo espacial en la comprensión de la racionalidad cultural, desgravitando ilusoriamente la cultura del suelo que se habita”¹⁶.

Estos tiempos que atravesamos nos colocan en las mejores condiciones para recuperar un texto que habla de la vida de una forma bastante peculiar. El contraste con las posiciones de Agamen contribuye en ese sentido, ya que nos ayuda a dimensionar la figura del filósofo argentino y resignificar sus aportes.

2.1. La filosofía de Kusch transita por caminos radicalmente distintos de los seguidos por el filósofo italiano. Lejos de la filología y del griego clásico que envuelven a éste en una atmósfera universalista, los trabajos de nuestro filósofo recurren a la observación de lo cotidiano y la reflexión sobre sus inconsistencias, situándolas histórica y geográficamente, hasta lograr el señalamiento de las tensiones fundamentales que entran en juego.

Su escritura tampoco desdeña la belleza, como lo muestra la Introducción a *La seducción de la barbarie*, que aquí reproducimos largamente por el gusto de volver a recorrerla, la necesidad de difundirla y, en particular, por el impacto que produce que la obra de alguien identificado con la búsqueda de la expresión de lo americano se inicie con una escena tan íntimamente

15 Cullen, C. “VII. La metamorfosis del espacio habitado y la gravitación del suelo que habitamos”, p. 601.

16 *Ibid*, p. 606.

vinculada a Buenos Aires y a su vida ciudadana. Además nos permitirá apreciar algunas de las líneas esenciales que desarrollará a lo largo de toda su obra.

No hay quizá experiencia más porteña que la de estar acodado en la mesa de un café, contemplando el paso de la gente a través del ventanal. Se advierte en esa circunstancia una extraña relación. Algo participa simultáneamente de nosotros y del hombre que pasa solitario y silencioso por la vereda. El silencio, la fría apreciación de la distancia que nos separa y el ventanal engendran un sentimiento singular de abismo, que nos separa hondamente del transeúnte.

Tomamos conciencia clara de que estamos en un instante peculiar de nuestra vida ciudadana. Un “aquí y ahora” en la ciudad en que se libera anchuroso un interrogante arrastrado a través del día, de las calles, de las oficinas. Después de vivir una verdad ficticia a ciegas, durante horas, días y años nos topamos con la antípoda. Sospechamos que el humo del cigarrillo, la charla desganada o el capricho de los dados son meros pretextos porque, en verdad, nos reunimos en el café para dejar entre un silencio y otro, a través del ventanal, en las penumbras de la calle y prendido de cada transeúnte, una desazón primaria. Y en ésta, una auténtica aunque negativa integridad.

Alguna zozobra hace perder al transeúnte en el empedrado gris, hundiéndolo en la tarde porteña. Todos los vectores que nos condujeron a este instante, sirve, apenas, para encubrir la vanidad exagerada –de parte nuestra y de la ciudad- de encontrar un sentido en nuestras ocupaciones. Por sobre éstas se impone la certidumbre de que, en este “aquí y ahora”, nada importa fuera de ese abismo singular que entreteje el café, el ventanal, el transeúnte y nosotros.

Hurgamos un poco en esta situación y encontramos, con sorpresa, que el abismo se agranda porque ninguna expresión lleva la realidad de esta situación a la conciencia. Todo lo que se piensa del hombre, se refiere únicamente al yo, pero como integrante de una ficción que ninguna relación mantiene con este “aquí y ahora”. Todo queda en un reino de intereses inteligentemente estructurados, que se deslizan por la periferia de lo que cotidianamente nos interesa porque falta el nexo vital con la comunidad, la pequeña forma para nuestros

intereses inmediatos, la expresión de nuestra verdad cotidiana y su traducción a un espíritu. Falta la conexión de nuestra vida menuda con la idea, con la inteligencia ciudadanas.¹⁷

Textos como estos, más cercanos a las letras de los tangos de Enrique Cadícamo que a lo que se entiende por una obra filosófica, y otros donde describe ritos, narra leyendas, registra diálogos con gente sencilla, nos pueden llegar a confundir y subestimar aquello que está en juego. De hecho, este modo de abordar una problemática que solo algunos reconocían y a pocos interesaba, fue parte de las razones para dejarlo afuera de los ámbitos académicos.

Esta escena tiene la virtud de situarnos en una experiencia donde están involucrados los elementos fundamentales sobre los cuales trabajará Kusch no sólo en este libro, sino a lo largo de toda su vida. En primer lugar, el registro de la falta de palabras, expresión, categorías, para registrar lo que sucede.

Se hace evidente la existencia de un conflicto entre dos situaciones que se presentan como dos diferentes perspectivas sobre una misma vivencia, de lo cual nos ocuparemos en la siguiente sección. Sin embargo ellas no son equivalentes, a una le falta algo fundamental que es la posibilidad de expresarse, o mejor, de poder hacerlo adecuadamente. Lo que sucede es que falta la expresión, “el signo”, que la coloque en el nivel de la conciencia o, como dirá más adelante, que “traduzca en lenguaje espiritual la circunstancia menuda”¹⁸.

El problema de encontrar una expresión adecuada a nuestras experiencias, a lo que nos sucede, será algo sobre lo cual constantemente insistirá convirtiéndose en uno de los vectores de su pensamiento ya que lo evalúa como una cuestión central de Nuestra América. Basta ver la Introducción a una de sus obras finales, donde lo tenemos empeñado en “encontrar nuevas fórmulas de pensamiento, que en su amplitud enmarquen nuestro verdadero modo de habitar esta América”¹⁹.

17 Kusch, R. *La seducción de la barbarie*, pp. 17s.

18 *Ibid*, p. 20.

19 Kusch, R. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, p. 71.

Esa falta de expresión es una carencia que señala Kusch en la vida cotidiana y de manera simple en la Buenos Aires de los '50, pero también en nuestro tiempo y a lo largo de Latinoamérica, que tiene razones históricas que se ocupará de señalar, y se relaciona con una cultura que "se halla aún en los planos más profundos del hombre y no ha logrado una realidad objetiva"²⁰. Será una constante en nuestro filósofo que lo llevará a profundizar en aquellos sectores marginados por un modo de pensar que identifica con "la ciudad", como espacio geográfico pero también simbólico, donde sigue operante el colonialismo de ese occidente conquistador que supo imponer su poder, hegemonizando el modo de concebir la realidad en estos territorios a lo largo de la historia, apelando a los más diversos métodos.

Por esto su primera preocupación en su primer libro, y en toda ocasión en que pudo hacerlo, es manifestar no tanto la falta de categorías para analizar nuestra realidad, sino "de categorías propias", ya que "en la América mestiza son siempre ciudadanas"²¹. La falta de correspondencia entre nuestras vivencias individuales y colectivas, y el modo de concebirlas, genera una insatisfacción profunda que debe ser escuchada y tenida en cuenta, ya que pertenece al fondo emocional donde se asienta la cultura. En definitiva la insatisfacción no es más que la denuncia, el reclamo, que dicho fondo emocional genera contra una estrechez intelectual que requiere una apertura, es decir, nuevas categorías adecuadas a esas vivencias.

2.2. Volvamos a la escena inicial. Tenemos allí plasmada una dicotomía. Por una parte la descripción adecuada de los elementos y personajes intervinientes con sus intereses particulares inteligentemente estructurados, que funcionan de acuerdo a un sentido claramente identificable gracias a que existe una inteligencia ciudadana. Por otra, el sentimiento de abismo, la desazón primaria, la negativa integridad, pero también una apreciación que es fría y una búsqueda de sentido que es vanidad exagerada. En definitiva se trata de la dicotomía entre dos territorios bien definidos, con dinámicas diferentes: el terreno de la inteligencia, donde la delimitación

20 Kusch, R. *La seducción de la barbarie*, p. 23.

21 *Ibid*, p. 68.

precisa está vinculada al conflicto, las oposiciones (verdadero/falso, real/irreal) ; y el terreno emocional, donde supera esas oposiciones aportando su tendencia a la unidad.

Kusch no apela a un discurso universalista, su intención siempre está vinculada a desentrañar las características del “hombre americano y de América en su peculiaridad”²², manteniendo constantemente la perspectiva de un análisis situado. Por esto la dicotomía señalada no la vuelve inmediatamente extensiva a la humanidad toda, sino que le interesa en función de aquello que constituye el objeto de su interés, esta humanidad concreta que es la latinoamericana. Para ella recupera un término con el que pretende abarcar dicha dicotomía y en torno al cual realiza una minuciosa reelaboración: *mestizaje*. Se decide por esta categoría para designar a esta humanidad pero también a nuestro subcontinente, por participar de dos realidades cada una de ella con su verdad: una verdad “de forma” que vincula a la conciencia, la acción y la razón, y una verdad “de fondo” relacionada con el inconsciente social, la inacción y la sinrazón.

El mestizaje, lejos de reducirlo a una cuestión biológica derivado de la Conquista, comprende a aquellos que viven esta doble verdad en su vida sin lograr una actitud que la supere. En nuestro caso constituye la marca de una escisión entre “la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y la verdad de ficción de sus ciudades”. Mientras que ésta aparece con el Conquistador, aquella se relaciona con un “sentido vegetal” que “viene de la época precolombina, traspasa al caudillo y continua en los próceres”²³. Para Kusch este desarrollo histórico es significativo ya que encuentra para su propuesta de mestizaje un antecedente remoto en el dios Quetzalcoatl, ser bifronte que conjugaría la verdad del cielo (el quetzal) y la verdad de la tierra (coatl-serpiente), sin unificarlas²⁴, una herencia que se perpetúa reactualizándose en la escisión entre un demonismo que mantiene su amenaza destructiva relacionado con el país del interior y lo que se presenta como perfecto y armonioso vinculado a la ciudad.

Conviene detenerse en este sentido del mestizaje para reconocer

22 *Ibid*, p. 105.

23 *Ibid*, p. 22.

24 Cf. *Ibid*, p. 32.

su auténtica dimensión, para lo cual es necesario profundizar en otra de las categorías a las que apela: el *paisaje*. Jugando con la evidencia americana de poseer paisajes exuberantes por doquier (selvas frondosas, altas montañas, inmensos altiplanos, extensas llanuras, caudalosos ríos, enormes salares, etc.), lo transforma en un término técnico para referirse a aquello que supera todas las formas y las palabras que tenemos en un mundo ordenado, identificándolo con un “demonismo” que encierra las “infinitas posibilidades de existencia” y de formas, “con sabor a vitalidad primaria y exuberancia inagotable de los primeros días de creación”²⁵.

Frente a este paisaje la actividad humana queda frustrada, no alcanza integridad, es incapacidad de imponerse y queda a mitad de camino. Fruto de esto es el mestizaje que ahora estamos en mejor condición para comprender su inversión histórica: el de la “cultura autóctona” que presenta el antagonismo de una verdad de la tierra y una verdad del cielo, visto desde el demonismo; y el actual antagonismo entre el paisaje (verdad) y la ciudad (ficción), pero que ahora es visto desde la ciudad.

Esta manera de plantear el mestizaje significó en su momento la reivindicación de aquellos sectores sociales que ideológicamente eran tenidos como parte del atraso de una sociedad que buscaba modernizarse, poniendo en evidencia que no se trataba de lo que ellos realmente eran sino de las categorías de análisis utilizadas. Muestra que existe una realidad que se opone y delimita la ciudad señalándola como mera ficción, por ser la del paisaje una realidad que “genera un sentimiento vital de pertenencia a un ambiente en gestación”, que alberga en su seno una antigua y plenamente vigente exuberancia.

La acción del mestizo es por ello la acción del Génesis, aunque inversa. Mantiene lo increado en latencia, retarda toda vitalidad ajena en él, toda visualidad ciudadana, destruye la ficción en sí misma y espera, en el sentido de la tierra, de su esencia biológica, del demonismo el advenimiento de una integridad autóctona: primero, en función del hiato que separa la serpiente del quetzal y, segundo,

25 *Ibid*, p. 26.

en función del demonismo que en este hiato se libera.²⁶

Sobre esta latencia que reside en el mestizo, que cuestiona la acción y que se presenta como fuente de insondables posibilidades, es necesario profundizar ya que aporta una perspectiva necesaria para la comprensión de nuestro tiempo y será objeto de nuestro análisis en el próximo parágrafo.

2.3. Los términos del antagonismo fundamental americano los va delineando Kusch con precisión, y lo simbólico encuentra sus espacios geográfico bien definido. “Se arriba a la ciudad como pasando de las tinieblas a la luz”. Se tiene en ella inteligentemente definidos tanto los fines como las utilidades del sistema, donde todos los órdenes de la vida están debidamente reglamentados en una legalidad y un orden lógico; allí se muestra lo que puede producir la capacidad de actuar del “hombre emprendedor”, plasmando sus ideas para transformar el mundo.

Del otro lado queda lo que aparece como “pasividad vegetal”, “modorra espiritual”, una mentalidad mestiza que se califica como perezosa y fatalista, “que se deja llevar por una creatividad pasiva”. En definitiva, una acción que es latencia, según vimos anteriormente, a la espera en el sentido de la tierra/demonismo de un advenimiento.

Esta es una dicotomía que define mundos alternativos con dinámicas perfectamente diferenciadas. El mundo de la acción que “apunta a un extremos fijo”, donde la actividad es “unipolar”; otro donde la “pasividad”, con el aditivo de la “indolencia y pereza”, resulta “multipolar” por fijarse en muchos puntos a la vez, los cuales se mantienen en “la oscuridad” esperando “advenimientos múltiples en los que se confía y apoya”²⁷.

La propuesta de nuestro filósofo, frente a este panorama donde se conjuga el registro de situaciones de hecho presentes en la realidad argentina y latinoamericana de su tiempo (pero que podemos señalar su continuidad hasta la actualidad agregando algunos nuevos componentes), además de las valoraciones incluso despectivas de lo que estas dinámicas suscitaban, consiste en cambiar el punto de vista reconociendo la diversidad

²⁶ *Ibid*, p. 48.

²⁷ *Ibid*, p. 66.

de fundamentos que tenemos en el caso americano:

Y es que para estudiar al hombre americano y a América en su peculiaridad y en su autenticidad, se pasa en cierta manera del terreno del ser –tal como lo entendemos con nuestra mentalidad semieuropea- al no ser. Y verlo desde la vida y desde el paisaje y no de la norma, desde el ente y no del ser, o sea desde su medio, su ámbito vital significa abrir la puerta opuesta al ser y prender al hombre, a cualquier hombre, por su antinomia. Es pillarlo en su antagonismo similar al que existe entre literatura y ciencia con la ventaja de tener que quedarse con lo literario. Es llevar a la conciencia el sentido de desorden profundo que acompaña tácitamente a todo orden y razón. Es unir el logos al devenir, pensar el día en función de la noche.²⁸

Es necesario invertir absolutamente los términos de la cuestión, “pensar el día en función de la noche”, comprender a partir de la “oscuridad” mestiza que es latencia, es decir, plenitud de posibilidades por contener el paisaje y su demonismo.

La tarea de inversión que propone nuestro filósofo no es una apuesta a ciegas vinculada a cierto interés latinoamericanista, como los hubo de muy variada especie, es el resultado de una posición crítica de una ontológica estrechamente vinculada a la modernidad y uno de sus baluartes, el colonialismo. Puede producir cierto vértigo porque pareciera que pasamos del ser al no ser, sumergido en la corriente de un devenir caótico que nos impide hacer pie, y sin embargo resulta el modo más adecuado para afrontar con seriedad el problema fundamental, que no es otro que la vida. En palabras de Kusch:

En la oposición radical de luz y sombras, que acaece en el terreno de la vida occidental, triunfa siempre la luz, lo claro y distinto. No es la estufa de Descartes, el placer de calentar el cuerpo, lo decisivo, sino el *cogito*, el pensamiento que nace después de una conquista

28 *Ibid*, p. 105.

física, de un cuerpo beneficiado y glorificado por una civilización altamente desarrollada, por la vorágine de un cuerpo social que lo había logrado todo y no pedía más que una sola cosa: pensar, luego existir. Que la vida fuera una deducción del logos, una vez que el logos fuera absorbido del caos. Luego, la vida se relega, mueve el silogismo de premisa en premisa para detenerse definitivamente en la conclusión.

Pero la vida no se deduce.²⁹

Por conocida no deja de causar impresión puesta en estos términos, una de las premisas esenciales de la filosofía moderna. A veces son sólo palabras y debates estériles, otras, marcan gravemente destinos históricos donde la persona humana, la carne, es la que sufre sus consecuencias. ¿Tendríamos noticias de la estufa de Descartes sin esta frase? Seguramente no, pero cuánto se habría hecho distinto si el pensamiento no se hubiese puesto por encima de la existencia.

Nuestro filósofo no duda acerca de la diversidad de las raíces ontológicas en las que se asienta el pensamiento europeo/occidental y el latinoamericano, y lo desarrolla en torno a la pregunta de Heidegger de por qué existe el ser y no más bien la nada. Ella sería expresión del agotamiento del “fondo nutricio viviente” del pensamiento europeo, el cual “sublima hacia la idea”, encontrándose a gusto con la abstracción; en cambio en el latinoamericano se invierte la pregunta y se dirige “hacia abajo”, hacia la tierra, ese espacio donde se da una plenitud desbordante que no se identifica con el mero materialismo, sino que su fe en lo natural está relacionada con “el reverso informado de la realidad, en su demonismo”³⁰. Sobre esto en particular, la exuberancia de Nuestra América desbordante en el paisaje, hablaron mucho nuestros poetas y supieron hacerlo con pasión y belleza, aunque pocos tan intensamente como el cubano Lezama Lima y su monumental *Paradiso*.

La crítica a la perspectiva ontológica europea también abarca el pensamiento científico que allí se genera. Para nuestro filósofo se

29 *Ibid*, p. 106.

30 *Ibid*, p. 111.

vuelve imprescindible dejar de lado la actitud científica si lo que se busca es comprender la realidad y no quedar encerrado en la trama de un pensamiento reduccionista. Ella está condenada a desenvolverse en un *círculo vicioso*: por un lado “pide” a la realidad un *logos*, esto es un sentido único de la razón, y a su vez exige un *logos* también en el sujeto. Resultaría sorprendente que de este proceso pudiese aparecer una novedad más allá de los límites que se han fijado previamente.

Frente a esto se requiere emprender otro camino que permita realizar la inversión propuesta por Kusch, *pensar el día desde la noche*. El primer paso, ante una lógica que sólo sabe de afirmaciones y ante una ficción que pretende erigirse como la realidad, es la *negación*, que en este primer libro está señalada y a lo largo de su obra cobrará mayor relevancia. “Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que *residualiza* la negación, y por otra, requerimos otra lógica”, dirá en un texto bastante posterior que citamos para entender el sentido que ella tiene, “que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es el producto de una seria inquietud respecto a la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por *el puro hecho de vivir*”³¹. De esta manera podemos apreciar el valor de la negación para habilitar nuevos sentidos allí donde el *logos* único cerraba los caminos, otra lógica que nuestra su valor en lo que constituye el núcleo central de su búsqueda, la custodia de la vida.

2.4. Si volvemos por un instante a la escena del bar porteño podemos notar, luego de este apretado recorrido, que Kusch no hace más que buscar una expresión adecuada a la vivencia de ese “aquí y ahora” tan particular, que si es pensado nos distancia tanto del otro como de nuestra propia experiencia, y que si es sentido nos devuelve a una auténtica aunque negativa integridad. Las acciones no colman las expectativas de aquel que sentado observa, sobre ellas ejerce la sospecha. Es la percepción de una desazón primaria, de una sensación de abismo, lo que esboza una alternativa. Darle crédito a eso que apenas es una sombra en el pensamiento en aquel que pasivo espera, como punto de partida de un pensar diferente,

31 Kusch, R. *La negación en el pensamiento popular*, p. 40. El subrayado es nuestro.

¡eso sí que resulta una apuesta formidable!

Vimos muy sintéticamente de qué forma Agamben recupera el sentido de la potencia y el peso que le reconoce, tanto como para llegar a equipararla con la vida en tanto excede todas sus formas y limitaciones. Esto es un pasaje fundamental porque quita la prioridad que tradicionalmente se le atribuía al acto en la definición de lo propio de la persona humana, fijando su ser en una actividad determinada con las consecuencias vistas, lo cual durante la modernidad fue explotado al extremo. Presentar a la persona humana como un ser asignado a la potencia, “señor de la privación”, donde su poder no se juega tanto en la acción sino en el “poder de no” hacerlo sosteniéndose en esa potencialidad, habilita nuevos caminos obturados por el antiguo primado.

Mientras la de Agamben es una propuesta que se fundamentaba en la crítica de textos aristotélicos y con espíritu universalista, el recorrido de Kusch es explícitamente situado, tratando de comprender este tipo particular de humanidad que es la americana, considerando muy especialmente su historia, cultura y geografía. Sin embargo ambos con sus aportes recuperan aspectos que habían quedado en segundo plano, marginados por el protagonismo de aquel aspecto luminoso vinculado a la acción y el entendimiento, que fija objetivos y los lleva a cabo, que estableciendo fines y utilidades irrumpe en el mundo para transformarlo.

Desde nuestra perspectiva lo realizado por Agamben contribuye al reconocimiento de las tesis que Rodolfo Kusch fue trabajosamente elaborando. Lo que aquel aprende en sus orígenes a través de la crítica de textos aristotélicos y de sus comentadores, éste lo hace en sus consecuencias extremas. Eso que fue definido como propio de la persona humana vinculada específicamente a un *logos* que históricamente se fue reduciendo a razón instrumental, una vida activa que en la efectividad de sus actos y en el dominio del mundo encuentra su justificación, es lo que denuncia como ficción simplemente porque por estas tierras ese accionar tiene como regla la exclusión. Queda de lado, y está bien que así sea, lo que no es científico (el “demonismo” en palabras de Weber, que es la referencia que toma Kusch³²), otras racionalidades, aquellas propias de los pueblos

32 Kusch, R., *La seducción de la barbarie*, p. 110.

aborígenes, y aquellas personas que no encuentran espacio es el nuevo ordenamiento, que terminarán constituyendo los sectores populares. Todo esto es lo que contribuye a sostener la ficción.

Se hace evidente que la necesidad de pensar de otra manera toda la realidad, “el día en función de la noche”, no responde a una perspectiva estrechamente ideológica, como la protesta de aquellos que, sosteniendo planteos tradicionalistas, con resabios costumbristas, aferrados a un pasado mitificado, se oponen al progreso y al paso del tiempo sencillamente por no poder detenerlos. Hay que atreverse a realizar la inversión propuesta para recuperar toda la potencialidad del pensar. Detenernos a mirar en esa oscuridad, sabiendo que en aquello que ha sido excluido existe una enorme riqueza que puede abrirnos a insospechados caminos, para que de esa manera podamos volver a poner en el centro de la escena la preocupación por el puro hecho de vivir.

En un texto posterior al que tomamos como referencia, *América profunda*, el más conocido de toda su obra, precisa con claridad la dinámica por la cual “se ha perdido el patrón para medir con exactitud *el simple hecho de vivir*”, reemplazándolo por sucedáneos: “El mundo de la técnica, la cultura, la economía, así tomados, como especialidades, son sucedáneos que reemplazan hechos profundos e inconfesables de la simple vida. A fuer de barajar sucedáneos se ha perdido de vista al hombre. (...) Mejor dicho, el hombre ha quedado como residuo”³³.

En este sentido podemos comprender también lo que significa hablar de una “seducción de la *barbarie*”, una frase que conserva la intención polémica de la famosa alternativa planteada por Sarmiento, en Kusch vimos que se trata de la expresión de una vitalidad que aún tiene mucho para dar. Sospechamos que allí existe algo valioso. Eso que resulta bárbaro para el juicio de una razón que ha fijado los límites de la civilización, no puede ser reducido por ella, porque en su trama conviven las emociones y los sentimientos que nos sostienen y nos guían en el vivir.

Por supuesto que con esto no se pretende equiparar las perspectivas de ambos filósofos. Es claro que Agamben con su propuesta de “preferiría de no” o “poder no”, está pensando desde un contexto radicalmente distinto

33 Kusch, R., *América profunda*, p. 165.

al de Kusch. En una región con herencia colonial no tuvimos que esperar hasta el S. XX para saber de qué se trataba eso de la biopolítica, entendimos muy pronto cómo el poder puede disponer de los cuerpos y las vidas humanas. Por esto nuestro filósofo se puede inscribir como antecedente en la tradición latinoamericana de aquellos que consideran que la razón ético-crítica debe arrancar de la solidaridad incondicional con el pobre, que debe existir como principio epistemológico la consideración ética de las *víctimas*, y que postula como “principio material y universal la vida humana, arraigada en la corporalidad de un sujeto viviente”³⁴.

3.- Conclusión

Luego de este breve recorrido a través de filósofos tan distintos como Agamben y Kusch, pertenecientes a tradiciones tan dispares pero que tienen en el centro de su atención la vida humana, pudimos recoger una variedad de elementos para comprender este tiempo extraordinario que nos toca atravesar.

El hecho de haberse parado la actividad productiva a nivel mundial como jamás había sucedido y obligarnos a un masivo aislamiento como único método eficaz para el cuidado de la vida, demuestra que la productividad no puede ser el criterio último por el cual se rijan los estados y, junto a esto, que tampoco el trabajo y la producción el criterio último para evaluar a la persona humana. La alternativa entre economía y vida para determinar el tipo de medidas a adoptar por los estados, demuestra que hay un modo de pensar la economía que no tiene como objeto el incremento y mejora de la vida humana.

Por todo esto es necesario recorrer nuevos caminos. Si el mundo aparece sumido en una oscuridad por haber perdido el fulgor de sus habituales referencias, nuestros filósofos nos muestran que ella es el color de la potencia, fuente de nuevas y sorprendentes posibilidades por explorar,

34 Dussel, E.- Mendieta, E.- Bohórquez, C. (Ed.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]*, p. 389. En esta línea se inscriben Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, etc. Para un desarrollo pormenorizado, ver parágrafo “Pensar desde las víctimas” en Del Percio, E., *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*, pp. 71-82.

una latencia que aguarda entregar toda su riqueza.

De la inoperancia, de la pasividad, de la pereza, es decir, de todo aquello que quedaba a la sombra de la luminosidad de la acción, confiamos en que puedan surgir dichos senderos que nos permitan lograr lo que dejó pendiente la escena del bar, “el nexo vital con la comunidad”, “la expresión de nuestra verdad cotidiana y su traducción al espíritu”.

En nuestro tiempo se abrió una brecha que nos da la oportunidad de asomarnos a ese otro lado de la vida que había quedado oculto por esas actividades que debían ser realizadas indefectiblemente y de una determinada manera, y que ahora se muestra que no eran otra cosa que una nueva ficción. Para recorrerla más que ideas se requiere el coraje de aceptar la invitación colectiva del poeta, quien sabe lo mucho que podemos perder, pero también de ese infinito que lleva dentro.

Entren conmigo a lo hondo de la noche.³⁵

3.- Bibliografía

Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

Agamben, Giorgio. “La potencia del pensamiento”. Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

Agamben, Giorgio. “La obra del hombre”. Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

35 Castilla, M. J., “Tiznado de infinito”, p. 305.

Cullen, Carlos. "VII. La metamorfosis del espacio habitado y la gravitación del suelo que habitamos". Cullen, Carlos, *Reflexiones desde nuestra América*. Editorial Las cuarenta, CABA, 2017.

Cullen, Carlos. *Reflexiones desde nuestra América*, Editorial Las cuarenta, CABA, 2017.

Del Percio, Enrique. *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*, Ciccus, CABA, 2014.

Dussel, Enrique - Mendieta, Eduardo - Bohórquez, Carmen (Ed.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino [1300-2000]*. México: S. XXI editores, 2011.

Castilla, Manuel J. *Obras Completas*, Eudeba, CABA, 2015.

Castilla, Manuel J. "Tizado de infinito". Castilla, Manuel J. *Obras Completas*, Eudeba, CABA, 2015.

Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie*. Kusch, R., *Obras Completas*, Tomo I, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2007.

Kusch, Rodolfo, *América profunda*. Kusch, R., *Obras Completas*, Tomo II, Editorial Fundación Ross, Rosario, 2007.

Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Rosario: Editorial Fundación Ross, 2012.

Kusch, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular*. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2012.

Kusch, Rodolfo. *Obras Completas*, Tomos I y II. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2007.

SECCIÓN DE CREACIÓN

DISINTEGRATION OF THE FIRST-PERSON SINGULAR
IN E.M. CIORAN'S AVEUX ET ANATHÈMES (1987).

Aleksandra Gruzinska, Arizona State University, EEUU.

Recibido: 2020-07-09

Aceptado: 2021-11-15

Abstract

Cioran's modest 146 page volume of *Aveux et anathèmes* (1977) is replete with first person pronouns, numerous first person possessive adjectives, and even the hateful construction, «moi aussi, je me...». The title introduces us to a world of intimate confessions (aveux), linguistic and stylistic frustrations, and numerous autobiographical anecdotes, narrated in the first person.

"Anathèmes," on the other hand, suggests the presence of a speaker who judges, even condemns our century, his contemporaries, and himself. The purpose of the paper is to reflect on the individualistic, novel, imaginative ways in which Cioran explores the use of the first person "I."

A modest proposal, but hopefully of interest to Cioran scholars, and Romanian and French admirers of Cioran.

Keywords: Cioran, Aveux et anathèmes, Romania, France, first person.

Resumen

El modesto volumen de 146 páginas de Cioran de *Aveux et anathèmes* (1977) está repleto de pronombres en primera persona, numerosos adjetivos posesivos en primera persona e incluso la odiosa construcción «moi aussi, je me...». El título nos introduce en un mundo de confesiones

íntimas (aveux), frustraciones lingüísticas y estilísticas y numerosas anécdotas autobiográficas, narradas en primera persona.

"Anathèmes", en cambio, sugiere la presencia de un hablante que juzga, incluso condena nuestro siglo, sus contemporáneos y él mismo. El propósito del artículo es reflexionar sobre las formas individualistas, novedosas e imaginativas en las que Cioran explora el uso de la primera persona «yo».

Una propuesta modesta, pero con suerte de interés para los estudiosos de Cioran y los admiradores rumanos y franceses de Cioran.

Palabras clave: Cioran, Aveux et anathèmes, Rumania, Francia, primera persona.

On May 15, 1871, the sixteen-year old Jean Arthur Rimbaud (1854-1891) wrote the now famous "Lettre du voyant" in which he announced to his friend, Demy, that "Je est un autre" (Rimbaud 345). What appears at first sight to be a grammatical error (je est vs. je suis) is in fact a new dramatic way of representing the first person "I." In the "Bateau Ivre" or Drunken Boat by Rimbaud, the "I" not only describes an unusual poetic experience, it also becomes the protagonist of the poem. The "I" is the drunken boat that lives, feels and narrates its adventures.

Closer to us, E.M. Cioran proposes something even more enigmatic. He begins by saying: "Je suis distinct de toutes mes sensations," I am distinct from all my sensations; he then adds, "Je n'arrive pas à comprendre comment. Je n'arrive même pas à comprendre qui les éprouve," I can't understand how. I can't even understand who feels them, and he concludes, with a startling question, "Et d'ailleurs qui est ce je au début des trois propositions?" And besides, who is this "I" at the beginning of the three statements." (*Aveux et Anathèmes* 12. All translations are mine).

At first sight, the statement suggests a total alienation of the "I." But a closer reading shows the passage to be a lucid reflection on the part of the speaker. He differentiates between the "I" who speaks and the "I" who has just spoken, the "I" who feels and the "I" who writes. This separation of the speaker from his feelings and actions results in fragmentation, which, in turn, agrees with what Cioran has been saying in his works. He speaks of disaggregation (fragmentation) of time, of history and literature, as in

a novel for instance. The fragmentation which surrounds us, and Cioran's sensitive awareness of it, is one reason which helps explain his preference for the short genre and the aphorism.

The above question, "Et d'ailleurs qui est ce "je" au début des trois propositions?" points to a serious crisis of identity. If Cioran has problems in identifying who the "I" is, then his reader faces an even greater challenge. The difficulty increases when Cioran resorts to a more abstract style, one that creates a false impression of detachment. For instance, he multiplies infinitives and avoids subject pronouns, as a way to conceal his presence, his "I". It remains to be seen whether he actually succeeds.

In his essay on "Montesquieu et le pronom je," Charles Beyer studies the first-person pronoun and its possessives "me, ma, mes." Beyer found only four cases of the "I" and its possessives in *L'Esprit des lois* (1748), and in those rare cases Montesquieu "takes full responsibility for all his affirmations"¹. By contrast, Cioran's very modest one hundred forty-page volume of *Aveux et anathèmes* (1987) is replete with first person pronouns, its matching possessive adjectives, and he even uses the extreme form of the hateful construction, "moi, aussi, je me..."

In the short passage quoted above, the "I" appears four times and this explains why Cioran's work seems personal, while Montesquieu's work, for instance, has a greater universal appeal. The title of *Aveux et anathèmes*, introduces us to a world of intimate confessions, linguistic and stylistic frustrations, and numerous autobiographical anecdotes. And yet, Cioran's writings, like those of Montesquieu, attain a universal dimension. The frustrations he describes are often those that many readers experience.

In *Aveux et anathèmes*, "plus d'aveux que d'anathèmes," says Bruno de Cessole, the first person "I" literally "permeates" the work, even when Cioran uses style to camouflage his presence, or to make it more conspicuous. He borrows Keat's identity, or uses collective personal pronouns (we, they), and even infinitives include the first person. The same is true for the familiar "tu" (the double) which serves as a mask. The third person impersonal pronouns, "on" or "il," produce similar effects. Such disguises point to a discrete game of hide and seek with the

1 Beyer, Charles. «Montesquieu et le pronom Je dans *L'Esprit des lois*. *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* 35 (Mai 1983). p. 221.

reader. By the same token, they endow Cioran's ideas with a deceptively impersonal tone, when for instance the writer adopts the "I" of a well-known literary personality and appropriates it: "Je suis un lâche, je ne puis supporter la souffrance d'être heureux"². I am a coward. I can't bear the pain of being happy. The words appear to be spoken by Cioran, and yet it is Keats who is speaking. Cioran borrows the quote to test someone whom he would like to know better. "Pour pénétrer quelqu'un, pour le connaître vraiment, il me suffit de voir comment il réagit à cet aveu de Keats. S'il ne comprend pas tout de suite, inutile de continuer"³. In order to penetrate someone, and truly know him, all I need is to see his reaction to this confession by Keats. If he doesn't understand, useless to continue. Only a subtle interlocutor who instantly grasps what Keats meant to say will merit Cioran's continued interest. As for the reader, who also acts as an interlocutor and engages in a conversation with the author whenever he opens one of Cioran's books, he can freely ponder Keat's words at length without worrying about Cioran's inquisitorial stare or fear his expression of indifference should the meaning of Keat's words escape or puzzle him.

Aveux et anathèmes is a collection of very personal thoughts. "Aveu" means revelation, confession, or admission of a weakness or failure. "Anathèmes," on the other hand, suggest the presence of a speaker who judges and condemns our century, his contemporaries, and even himself.

The anathemas often appear as a compact and concise chapter heading such as "Cette néfaste clairvoyance," this ill-fated clairvoyance⁴. The speaker seems to be absent, and yet the word "néfaste" adds an eminently personal touch to the notion of clairvoyance, which is perceived here in a negative light. Elsewhere, Cioran takes pride in making clairvoyance his trade mark. Uttered almost in exasperation, clairvoyance betrays Cioran's fascination with certain words and his love/hate relationship with them.

In a passage, dated with meticulous precision December 11, 1963, the second-person pronoun "tu" introduces a certain ambiguity: "Tu n'as

2 Cioran, E.M. *Aveux et anathèmes*. Gallimard, Arcades, 1987. p. 13.

3 *Ibid.* p. 13.

4 *Ibid.* p. 123.

pas besoin de finir sur la croix, car tu es né crucifié”⁵, you don’t have to finish on the Cross, for you were born crucified. Cioran is conversing with himself, but by using the familiar “tu” (you) instead of the “I,” he opens the dialogue to include other speakers and readers. The date, December 11, 1963, refers to a crisis which once seemed so painful that it let erupt an “aveu.” Yet, when Cioran looks at the date from a distance, he sees the former despair as presumptuous or overbearing, “outrecuidant.” To add irony to the situation, Cioran feels humiliated when he fails to recall what had provoked the terrible crisis in the first place. He utters a futile wish: “Que ne donnerais-je pas pour me rappeler ce qui avait pu provoquer un désespoir si outreuidant”⁶; what wouldn’t I give to remember what had provoked such a presumptuous despair. The passage of time, and an unfortunate loss of memory, have stripped a once critical moment of its urgency. There is frustration, sadness and even humor when life’s most crucial moments lose their intensity and uniqueness and fade into oblivion. When this type of memory loss occurs, it exasperates us and makes us feel helpless and embarrassed, and at best, it provokes laughter and a release of tension. Forgetfulness may also be part of growing old. Many readers will recall similar lapses of memory and will understand Cioran’s exasperation and indignation.

At other times, Cioran takes front stage by surrounding his “I” with the ultra-hateful formula, “moi (...), je me...” as he says in his final and concluding reflexion, “Après tout, je n’ai pas perdu mon temps, moi aussi je me suis trémoussé, comme ‘tout un chacun,’ dans cet ‘univers aberrant’”⁷; after all, I haven’t wasted my time, like anyone or everyone, I too have fidgeted restlessly in this incomprehensible universe.

The surprises and contradictions in this statement include the first person “je,” repeated twice; it is surrounded with various possessives

5 *Ibid.* p. 121.

6 *Ibid.* p. 121.

7 *Ibid.* p. 146.

“me,” “moi,” “mon,” strategically positioned near the most impersonal expression “tout un chacun” (anyone), for greater contrast. The verb “se trémousser,” to wriggle nervously, to move about restlessly or uselessly, suggests that all human effort, including Cioran’s fidgeting, is wasted, useless, perhaps even incomprehensible like the aberrant universe in which we live. By comparing his own accomplishments to those of an ordinary obscure person, “tout un chacun,” the speaker implies that his achievement has no exceptional merit, when the time comes to face the void, “le Néant.” And yet, Cioran’s modest volumes, so eagerly translated into many languages, take the form of a lasting testimony of enduring accomplishments, which no doubt will project him into posterity rather than oblivion.

Aveux et anathèmes offers many autobiographical incidents, all narrated in the first person. They make Cioran’s presence more deeply felt. One such incident refers to cigarette addiction. For over thirty years, Cioran saw the cigarette as his idol. When he shed the vice successfully, it became “à tel point étranger,” so estranged, so remote, that he now perceives addicted smokers as “détraqués,” unhinged, cracked, and as “minuses”:

Trente ans d’extase devant la cigarette. Maintenant, quand je vois les autres sacrifier à mon ancienne idole, je ne les comprends pas, je les tiens pour des détraqués ou des minuses. Si un ‘vice’ que nous avons vaincu nous devient à tel point étranger, comment ne pas rester interdit devant celui que nous n’avons pas pratiqué?⁸

Thirty years of ecstasy facing the cigarette. Now, when I see others sacrifice to my former idol, I do not understand them. I see them as unhinged, as minuses. If a vice that we have overcome becomes so alien, how not to remain speechless before a vice that we have not experienced as yet.

Several “protagonists” or speakers appear in this passage: Cioran the smoker confronts his alter ego, the non-smoker, and both are different from the lucid writer and philosopher who comments on cigarette addiction, in

8 *Ibid.* p. 136.

fact on any addiction. Victory means overcoming an undesirable habit, but success creates a distance between the person who has recovered and those who remain weak and addicted. In this personal reflection on cigarettes, Cioran quickly switches gears by replacing the “I” with the plural pronoun nous (we). According to him, we, Cioran included, become startled when we confront vices, that remain unknown to us. The (auto)biographical episode acquires a universal tone that can be applied to a wider social circle: Cioran, other smokers, and by extension, society at large.

In another autobiographical incident, Cioran recalls a high school event. According to him, fifteen is a time when every discovery becomes an unexpected source of surprise, “une source d’imprévu.” Ironically, the wisdom that Cioran has gained at fifteen taught him that life is a mistake, “la vie est une erreur”⁹. His discovery acquires universal overtones when he applies this idea to fifteen-year old teenagers worldwide. The utmost simplicity, succinctness and clarity of language used to describe the startling discovery that life is a mistake imply an unusual intensity of feeling on the part of Cioran, that he had experienced early in life as a teenager.

Elsewhere, he recalls a visit in 1937 to a mental institution in Sibiu, in Transylvania. He was twenty-six when an inmate gave him a very sound advice. Why not commit yourself to an asylum, the inmate suggested, for the sake of safety and freedom from being drafted into the army, freedom from war and bombs¹⁰. The inmate in the asylum seemed so sound of mind that Cioran made inquiries to that effect. He was reassured that the patient was indeed, mentally disturbed but that even the mentally disturbed can think logically at times. The lesson to be learned from this anecdote, if any, is that lucidity and clairvoyance are not infallible. Even, someone as clairvoyant as Cioran, remains vulnerable and impressionable. Lucidity alone does not protect us from reaching false conclusions. Paradoxically, it demonstrates how strangely sound of mind the mentally disturbed sometimes are, they whose judgment we usually mistrust.

When in Romania he was between ten and fourteen, Cioran recalls

9 *Ibid.* p. 108.

10 *Ibid.* p. 108.

noticing in a bookstore window the title of a Zola work, *La Bête humaine*, The Human Beast¹¹. The work had remained on display in the window longer than other books. The title caught his eye and became imbedded in his memory associating humanity with animal instincts, stupidity, and uncontrolled passions. The episode proves how persistent certain nightmares and obsessions remain. This one had developed early in life and continued to haunt Cioran in his adulthood.

In a romantic cliché reminiscent of the poet Verlaine, Cioran endows with poetic overtones an apparently impersonal statement: “Les dernières feuilles tombent en dansant”¹². An unidentified onlooker sees the last leaves fall to the ground and compares their graceful movements to a dance performance. The scene leads him to conclude that “Il faut une grande dose d’insensibilité pour faire face à l’automne”¹³, one needs a great dose of insensibility in order to confront autumn. The impersonal expression “Il faut” suggests a tone of detachment, when on the contrary, the observer betrays a rare “sensitivity” by contrast with the (in)sensibility of the leaves towards death as they lightheartedly announce it by performing a graceful dance macabre.

When infinitives replace the conjugated verb and subject pronouns, they create an impression of detachment. And yet, the statements often culminate in exclamation points, suggesting that a strongly aroused speaker is present: “Aux prises avec le papier blanc, quel Waterloo en perspective!”¹⁴; To struggle with a white paper, what a Waterloo in perspective!”

A comment that provokes an exclamation betrays the agony of the speaker, Cioran, as he stares at a blanc sheet of paper. In Mallarmé’s poem, “Brise marine,” a poet confronts a white page as if it were an enemy and a battlefield. Unlike Mallarmé, Cioran concentrates less on the precariousness of inspiration or the agony of writing, than on underscoring the inevitable failure of all literary effort, his and ours. Indeed, words are a writer’s tools.

11 *Ibid.* p. 104.

12 *Ibid.* p. 133.

13 *Ibid.* p. 133.

14 *Ibid.* p. 129.

Yet, they are anemic and emaciated, unreliable and inept at expressing ideas. Waterloo itself is an ambiguous symbol. For Napoleon and the French, it meant a humiliating defeat; for the Allies and the English, on the contrary, the word signified victory. Interpreted from an English point of view, the expression acquires an idea of success, quite the opposite of what Cioran meant to say, an exasperating contradiction, enough to irritate any writer or, for that matter, any reader.

For a self-proclaimed skeptic like Cioran, to weaken a solid conviction, one that has an air of permanence, offers an attractive challenge. Like a prophet, he proclaims that "Man will disappear," but he promptly modifies the statement to say that man "must" disappear: "L'homme va disparaître, c'était jusqu'à présent ma ferme conviction. Entre-temps j'ai changé d'avis: il doit disparaître"¹⁵. The verb "devoir" implies greater urgency but weakens the original statement. These nuances remain absent from the more common French form of «aller», used with an infinitive as in "va disparaître." On the other hand, "devoir" may rightly be translated as "should." In that case, other nuances come into play and weaken a "strong personal conviction," by introducing a greater pessimism on the part of the speaker.

On another occasion, in a sentence replete with infinitives, Cioran confesses that he feels emptiness and shame whenever he agrees to "étaler (...) ses secrets (...) débiter (...) son être même (...) raconter et se raconter"¹⁶, to display one's secrets (...) to speak of one's soul (...) to tell and retell one's story. He envies novelists and playwrights. They are able to transfer their innermost conflicts to their characters, and can rid themselves of their troubles and, in so doing, they become free. The work of the essayist seems much less liberating. He risks contradiction whenever he allows his personal shortcomings to infect his writings. In spite of several stylistic precautions such as multiplying infinitives, avoiding the first person "I," no essayist can prevent revealing his presence in his writings. And yet, Cioran contradicts himself by implying that the short genre, such as the aphorism, guarantees greater objectivity, detachment, impersonality, and

15 *Ibid.* p. 117.

16 *Ibid.* p. 91.

a safe hiding place: "On est plus libre dans l'aphorisme –triomphe d'un moi désagrégé..." says Cioran¹⁷. Here the "I" (le moi), explodes into a myriad of fragments and remains more elusive. While the aphorism offers a certain freedom to the essayist, it seems premature to claim victory. As a word, "désagrégé" (to disintegrate or break up) also includes its opposite "agrégé," implying cluster and unity. To a persistent and perspicacious reader, the aphorism ultimately reveals the elusive presence of the writer.

Cioran's reflection, "Avoir passé sa jeunesse à une température de démiurgie"¹⁸, to have spent one's youth at a demiurgic temperature, may well serve to illustrate the triumph of "le moi désagrégé." This short aphorism barely represents a fragment of a thought. The past infinitive, "avoir passé," makes it abstract in style, if not impersonal in tone. Yet, as the mature writer looks at "his" youth from a distance, he still betrays a passion that was once deeply felt by the young Cioran. This passion appears at the linguistic level as intensity (temperature) and at the autobiographical level as a demiurgic, or hectic and intense lifestyle.

Cioran the essayist is also a reader who now and then borrows ideas from other writers, and betrays in the process secret affinities as well as obsessive preoccupations. In a reference to Demosthènes, who is remembered in the dictionaries and encyclopedias for his forceful, simple and concise style¹⁹, Cioran underscores the manner in which the Greek orator had achieved his stylistic and oratorical excellence. "Démosthène," Cioran tells us, "copia de sa main huit fois Thucydide," and he concludes with a personal reflection: "C'est comme cela qu'on apprend une langue. Il faudrait avoir le courage de transcrire tous les livres qu'on aime"²⁰. Demosthenes, Cioran tells us, copied by hand the works of Thucydides eight times. According to Cioran, this is how one learns a language. One should have the courage to transcribe the books one loves.

Cioran's reflection brings out Demosthenes' admiration for Thucydides, and by the same token, Cioran's admiration for Demosthenes and his deep

17 *Ibid.* p. 115.

18 *Ibid.* p. 83.

19 *Petit Larousse Illustré* 1983. Paris: Librairie Larousse, 1983. p. 1274.

20 *Ibid.* p. 112.

commitment to emulate the language and style of his Greek predecessor. This type of emulation does not come without challenges such as the arduous undertaking of copying a book no fewer than eight times. On the other hand, in choosing to leave to posterity this particular fragment, Cioran seems to express a secret and hidden longing: in our 20th century, could a modern Demosthenes appear, whose love of language, style and books might inspire him to copy by hand the works of his favorite writer? For instance, why not those of Cioran, he who has mastered the difficult art of the French language and is today one of the most, if not the most prominent French essayists of 20th century France? To attain such mastery, Cioran, like Demosthenes, must have literally “copied” the works of the French Masters. Yet, in the end, he affirms that “on n’imite plus que soi”²¹, we only imitate ourselves, pointing once more to the writer’s eminent presence in his own work.

In a note intended as a warning to himself, Cioran invites us and himself to mistrust thinkers whose mind is stimulated and set in motion only by a quotation: “Se méfier des penseurs dont l’esprit ne fonctionne qu’à partir d’une citation”²². Cioran suggests to mistrust such thinkers. Yet, he himself sometimes succumbs to this type of stimulation, for instance when he borrows Hamlet’s metaphysical query, “To be or not to be,” and responds without hesitation: “Ni l’un ni l’autre,” meaning neither²³. He thus leaves the door open, or closed, to other options.

In reflecting on the fickleness of our mind, Cioran remarks that the mind is subject to many influences, including our unpredictable health and its whims, “lubies”²⁴. Were he alive today, Montaigne would agree and would probably generously elaborate and amplify Cioran’s concise observation.

Cioran’s many preoccupations, his obsession with “douleur”, physical pain²⁵, his “accès de fureur,” fits of furor (AA 105), his love for words such

21 *Ibid.* p. 139.

22 *Ibid.* p. 111.

23 *Ibid.* p. 110.

24 *Ibid.* p. 107.

25 *Ibid.* p. 106.

as “périr,” to die²⁶, add an eminently personal accent to *Aveux et anathèmes*. His obsession with God prompts Cioran to utter ideas which could bring either comfort or anguish to his readers: “On a toujours quelqu’un au dessus de soi: par delà Dieu même s’élève le Néant”²⁷, there is always someone above us; beyond God himself Nothingness rules.

In the relationship between Man, God and Nothingness, “le Néant,” only God (and Cioran) confront the immense Void. Man, on the contrary, looks toward God for comfort in order to bypass Nothingness. Cioran, no doubt, would object to such a naïve and easy interpretation of his thought of our human condition, but it offers a consolation, nonetheless, to those of us who are not as lucid or as courageous.

Another anecdote provides an insight into Cioran’s subtle black humor. On one occasion he intended to greatly flatter a friend by comparing him to God and to Don Quichotte²⁸. He was surprised when his friend offered no objections, not even a trace of false modesty. His astonishment increased even more when later his friend expressed doubts about any resemblance to Don Quichotte, leaving God as the only other model of comparison. We can only smile at such an extreme vanity, which may be more prevalent than we suspect.

Cioran’s subtle humor resurfaces in unexpected places, for instance, in his admonition to pain: “C’est le propre de la douleur de n’avoir pas de honte de se répéter”²⁹; its typical of pain not to be ashamed to repeat itself. The quote brings to mind Baudelaire’s admonition: “Sois sage, ô ma Douleur,” behave yourself my pain³⁰, reprimanding pain for its childlike tantrums, its impatience and tyranny. As for Cioran, he scolds “la douleur” (pain) for its repeated offenses, for its bad taste in showing up time and again,” and for its obnoxious resurgence.

On another occasion, Cioran shows his affinity for poetry as he reads

26 *Ibid.* p. 105.

27 *Ibid.* p. 105.

28 *Ibid.* p. 103.

29 *Ibid.* p. 118.

30 Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du mal*. Introduction, relevé de variantes et notes, par Antoine Adam. Paris: Editions Garnier Frères, 1961. p. 189.

Rimbaud's "Le Bateau ivre" to a friend. When the reading is finished, the listener reacts by saying: "C'est du tertiaire"³¹, this goes back to the Tertiary period. Hearing this remark, Cioran utters an ambiguous comment of surprise and admiration: "Pour un aveu s'en est un"³²; that's quite a confession. The reading of the poem, the friend's reaction and Cioran's appreciation take place in a chapter ironically entitled "Exaspérations," a word suggesting violent irritation or provocation. Cioran seems to have mastered the art of releasing frustrations in the most subtle manner.

In *De l'Inconvénient d'être né* (1973), Cioran states that "Dieu est, même s'il n'est pas," God is even if he is not (221). Fourteen years later, in *Aveux et anathèmes*, he projects a new light on his obsession with God, the Supreme, the All-Powerful, an obsession that remains persistent and permanent: "Il faut avoir de fortes dispositions religieuses pour pouvoir proférer avec conviction le mot être, il faut croire pour dire simplement d'un objet ou de quelqu'un qu'il est"³³; one needs strong religious inclinations in order to utter with conviction the word "being" or "to be". One only needs to believe to simply say that something or someone is. The statement makes it difficult to decide whether the relationship with God is due to "de fortes dispositions religieuses." What seems more certain is that one needs simply to believe ("croire"). In spite of the impersonal "il faut croire," the tone is forceful.

Whenever Cioran omits a subject pronoun or replaces it with an infinitive, the discourse acquires a falsely impersonal tone. Yet, even this betrays the writer's feelings of relief for instance, as he exclaims: "Quel soulagement que de jeter à la poubelle un manuscrit, témoin d'une fièvre retombée, d'une frénésie consternante!"³⁴ What a relief to throw into a garbage can a manuscript, witness of a decreased fever, of a bewildering frenzy. A destroyed manuscript is an inferior product that one withholds from publisher and reader. In a worst-case scenario, it deprives posterity of literary, artistic and/or philosophical testimony bearing on our century.

31 *Ibid.* p. 103.

32 *Ibid.* p. 103.

33 *Ibid.* p. 93.

34 *Ibid.* p. 90.

Like Baudelaire's "L'Etranger"³⁵, or Jim Harrison's Nordstrom³⁶, Cioran is a Cloud-watcher with a penchant for poetry, and philosophy. In a true "poème en prose," reminiscent of Baudelaire, we find traces of masochism:

Les nuages défilaient. Dans le silence de la nuit, on aurait pu entendre le bruit qu'ils faisaient en se hâtant. Pourquoi sommes-nous ici? Quel sens peut bien avoir notre présence infime? Question sans réponse, à la quelle pourtant je répondis spontanément, sans l'ombre d'une réflexion, et sans rougir d'avoir proféré une insigne banalité: C'est pour nous torturer que nous sommes ici, et pour rien d'autre.³⁷

The clouds were passing by. In the silence of the night, one could hear the noise they were making rushing by. Why are we here? What possible meaning may have our presence? Questions without a reply, to which, nonetheless I responded spontaneously, without a hint of reflection, and without blushing for having uttered a trivial banality: It is to torment ourselves that we are here, and for nothing else.

The free indirect discourse, "Pourquoi sommes-nous ici?" The question, "why are we here," and the plural pronoun nous (we) introduce several ambiguities. Whose questions are these? Is it the clouds that speak, or is it Cioran in his own name or that of humanity? In a moment of solidarity, he seems to be the passing clouds to which he attributes his own questions. This is a unique chance to respond, and the answer is spontaneous: we are here only to torment ourselves, and one another, and for no other reason. The pronoun nous (we) is present in the questions and in Cioran's reply. It, no doubt, represents the clouds, humanity, and Cioran, who minimizes

35 Baudelaire, Charles. *Petits poèmes en prose* (Le Spleen de Paris). Introduction, notes, bibliographie et choix de variantes par Henri Lemaître. Paris: Editions Garnier Frères, 1962. p. 11.

36 Harrison, Jim. "The Man Who Gave Up His Name." In *Legends of the Fall*. New York, Delacorte Press/Seymour Lawrence, c1978, 1979. P. 191.

37 *Ibid.* pp. 83-84.

his own role to that of uttering a “banalité,” (a triviality). Yet, this “banalité” contains an ironic truth, obsessive and persistent. The plural we, “C’est pour nous torturer que nous sommes ici,” conveys to the passage a universal dimension. It includes the clouds, humanity, and Cioran, who identifies himself with mankind, in a moment of solidarity à rebours, in self torment and suffering, which are never impersonal or objective.

Cioran often speaks of his sleepless nights that a martyr would envy, “des veilles dont un martyr serait jaloux”³⁸, and of his attraction to other writers who suffer from insomnia and who dwell on their inscrutable nocturnal afflictions, “l’insondable de l’insomnie”³⁹. We learn of his fear to go to bed and remain awake, without falling asleep, “ne pouvoir se rendormir”⁴⁰. This inevitably happens whenever he wishes to infuse new vigor into the emaciated words. We share in his nightmare as he cries out, using a past infinitive: “Avoir soulevé toute la nuit des Himalayas –et appeler cela sommeil”⁴¹, to have lifted Himalayas all night long –and to call this sleep. He tells us that sleep chases our worries away, “le sommeil qui est l’antidote du chagrin”⁴², while insomnia on the contrary keeps an eye on our obsessions and our wounds, our blessures, for fear they might heal or vanish.

In Baudelaire’s statement, “Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l’une vers Dieu, l’autre vers Satan,” duality in art seems to be a consequence of the duality in man. In *Aveux et Anathèmes* the idea of “duality” takes the form of a “désagrégation du moi.” Cioran’s *aveu* or confession is most often reduced to a few key words, to exclamations and questions: “Par nature véhément, par option vacillant. De quel côté pencher? Pour qui se décider? À quel moi se ranger?”⁴³. His persistent questions point to the uncertainty if not downright impossibility of choosing an option. How can someone, vehement by nature and by

38 *Ibid.* p. 89.

39 *Ibid.* p. 87.

40 *Ibid.* p. 118.

41 *Ibid.* p. 88.

42 *Ibid.* p. 81.

43 *Ibid.* p. 126.

choice vacillating, choose between the various moi that struggle within us and tear us apart? “Déchirement” (torn to pieces) is a possible expression to describe Cioran’s state of mind.

In another autobiographical episode, we find Cioran portrayed as an “élagueur invétéré”⁴⁴, a habitual gardener cutting or clipping branches. Cioran recalls visiting friends in the countryside, pruning a sequoia tree in their garden, and struggling with the branches. Eventually, his gardening labor ends in a fall, a chute, and brings to mind the fall from paradise and the fall into time, *La Chute dans le temps*.

Pruning trees and trimming branches results in healthier growth and stronger trees. Cioran’s agricultural activity easily transfers to his intellectual pursuits: as he writes, he trims sentences and cultivates the French language, which he has adopted as a means of written expression. Cioran, the “élagueur invétéré,” cuts words, trims sentences, and reduces paragraphs. The task is so demanding that it creates for the writer a true “cauchemar de la nuance”⁴⁵, a nightmare searching for nuances.

The image of the eternal sentence trimmer is what an American psychologist failed to see when Cioran told him the story of his gardening misadventure. He gave a different interpretation of Cioran’s struggle with trees and branches. He saw it as an expression of Cioran’s hidden jealousy and resentment for the timelessness and endurance of the trees. In his opinion, Cioran took revenge on nature, using mutilation of the trees to compensate for his own advancing age and frailty.

Cioran’s stylistic mastery leads him to make his presence more or less perceptible. In order to track down the fragmented “I” in its disaggregated form, and reconstruct the intellectual (auto)biography, it is recommended to lift the layers of masks and disguises in search of the author. Pursuing the elusive writer has the pleasures and rewards of a detective, even if, in the end, success may turn to be only an illusion.

44 *Ibid.* pp. 102-103.

45 *Ibid.* p. 118.

Bibliography

Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du mal*. Introduction, relevé de variantes et notes, par Antoine Adam. Paris: Editions Garnier Frères, 1961.

Baudelaire, Charles. *Petits poèmes en prose* (Le Spleen de Paris). Introduction, notes, bibliographie et choix de variantes par Henri Lemaître. Paris: Editions Garnier Frères, 1962.

Beyer, Charles. Montesquieu et le pronom Je dans *L'Esprit des lois*. *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* 35 (Mai 1983), 221-234, 237.

Beyer, Charles. *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu. Analyse méthodique de la notion de rapport dans L'Esprit des Lois*. Paris: Klincksieck, 1982.

Cioran, E.M. *Aveux et anathèmes*. Gallimard. Arcades, 1987. In the text, the pagination refers to citations from this edition. The volume is designated as "AA." All Translations are mine.

- *La Chute dans le temps*. Paris: Garnier, 1964.

- *The Fall into time*. Trans. Richard Howard. Introduction by Charles Newman. Chicago: Quadrangle Books, 1970.

- *De l'inconvénient d'être né*. Paris: Gallimard, 1973.

- *The Trouble with being born*. Trans. Richard Howard. New York: Viking Press, 1975.

- *L'Elan vers le pire*. Photographies d'Irmeli Yung. Paris: Gallimard 1988.

Cessole, Bruno de. "Cioran ou la vocation d'être triste. L'Évangéliste de l'inaction." *Document-Figaro-Magazine*.

Harrison, Jim. "The Man Who Gave Up His Name." In *Legends of the*

Fall. New York, Delacorte Press/Seymour Lawrence, c1978, 1979.

Lejeune, Philippe. *Je est un autre. L'autobiographie. De la littérature aux médias*. Paris: Editions du Seuil, 1980.

Petit Larousse Illustré 1983. Paris: Librairie Larousse, 1983.

Rimbaud, Jean-Arthur. "Le Bateau Ivre." *Œuvres*. Ed. Suzanne Bernard. Paris: Garnier, 1960.

DICCIONARIO DE TÉRMINOS EN LAS OBRAS
EN LENGUA RUMANA DE EMIL CIORAN.
PALABRA ACOMPAÑANTE¹

Simona Constantinovici, Universidad de Vest- Timișoara-Rumania.

Recibido: 2020-11-15

Aceptado: 2021-11-15

“La enfermedad de un hombre se mide
según la frecuencia de la palabra
«vida» en su vocabulario”
(Emil Cioran, *El ocaso del pensamiento*)

La idea de concebir un diccionario que recoja la variedad del léxico cioraniano le pertenece al profesor Giovanni Rotiroti, de la Università degli Studi di Napoli „L’Orientale. Todo partió de hojear otro diccionario centrado sobre el léxico de un poeta rumano, Tudor Arghezi. Tuve la idea de ofrecérselo, en la casa de un buen amigo, Ciprian Vălcan, con ocasión de una visita que él realizó, en 2016, a Timișoara. Se lanzaba un libro de

1 Fuente: Simona Constantinovici. *Dicționar de termeni Cioranieni. Coordonare, index sintagmatic și cuvânt însoțitor: Simona Constantinovici*. Timișoara- Milano: Editura Universității de Vest & Criterion Editrice, 2020 Volumul I A – M Volumul II N – Z. pp. 5-11. (Traducción del rumano al español y notas de Miguel Ángel Gómez Mendoza. Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia).

ensayos, *Dezvrăjirea lui Cioran*². No intuía, en aquel momento, que mi gesto sería desencadenante de nuevos temas de investigación relacionados con la obra de Emil Cioran.

Es verdad que, al comienzo, no vislumbramos la apuesta de este proyecto. Luego de dos años de inmersión efectiva en el material de los conceptos empleados por Cioran, sentí que el enfoque podría ser, en sí mismo, un ejemplo, capaz de reconsiderar los textos del filósofo; no solo bajo este aspecto estrictamente terminológico, sino incluso en un sentido más amplio, temático y transdisciplinar. La confección de este diccionario hace parte de un amplio proyecto intercultural, *Progetto Cioran*, coordinado por los profesores universitarios Giovanni Rotiroti y Ciprian Vălcan.

El *Diccionario de términos cioranianos*, por su naturaleza y por los métodos empleados se inscribe en la serie de trabajos lexicográficos filosóficos, pocos en número, lamentablemente, en el espacio cultural rumano. Es verdad que existe ya un modelo europeo, en estudios de tipo lexicográfico. Este podría funcionar como un impulso en la elaboración de este tipo de nuevos instrumentos, pertenecientes a la lexicografía filosófica, campo de investigación que podría mostrarse fértil y sorprendente. Una red de diccionarios de este tipo comunica y circula, en este sentido, en otros espacios culturales. Se trata de los así llamados diccionarios de concordancia. Estos permiten una relación continua con otros filósofos, con otro tipo de discursos, en un paisaje cultural integrador. Del mismo campo o segmento de investigación, recordamos en el espacio rumano, un trabajo de envergadura: Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Lucian Blaga: introduce prin concepte*, publicado en el año 2000 por Editura Univers Enciclopedic.

El *Diccionario de términos cioranianos* comprende un corpus extraído de los dos volúmenes de Cioran que concentran, en una edición ejemplar, los escritos en lengua rumana anteriores a su exilio parisino. Se trata de Emil Cioran, *Opere*, 1³, edición al cuidado de Marin Diaconu, introducción de Eugen Simion, București, Editura Fundația Națională pentru Știință și

2 Rotiroti, Giovanni. *Dezvrăjirea lui Cioran*. Cluj. Napoca: Napoca Star, 2016. [Desembrujo de Cioran. -N. del T.].

3 El Vol. I contiene: *Pe culmile disperării* (1934); *Cartea amăgirilor* (1936); *Schimbarea la față a României* (1936); *Lacrimi și sfinți* (1937); *Amurgul gândurilor* (1940). *Ilustrații*. [N. del T.].

Artă, 2012 y Emil Cioran, *Opere*, 2^a, *Publicistică, Manuscrise, Corespondență*, editado por Marín Diaconu, introducción de Eugen Simion, București, Editura Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2012.

Fueron abordadas 398 unidades lexicales. La selección de determinados contextos, a costa de otros, tiene que ver con un subjetivismo sui generis, sin duda alguna. Los veintidós autores de los artículos del diccionario tuvieron libertad total en la selección de los contextos relevantes. Algunas veces, para conservar la coherencia de la frase se eligió un contexto amplio; en otras, fue suficiente la delimitación fragmentaria de este. No creemos que este aspecto podría ser un impedimento real en la recepción pertinente de la creación de Cioran durante el período rumano. Nos apoyamos, en esta idea sobre el hecho de que, no en pocas ocasiones, el ensayista tiene la tendencia de retomar una palabra, un sintagma, semejante a una caja de resonancia. Es una característica destacada del estilo de este filósofo. Existen de esta manera vehículos, términos propios del pensamiento cioraniano que, por su constante repetición, construyen el texto, ellos mantienen la semántica, pasan de un volumen al otro. Son los elementos de fluidez estilística de los entresijos por los que circulan la sangre de su profundo pensamiento. Es, con un sintagma empleado por Cioran, “esencia vaga del sinsentido”.

Otra observación que podría hacerse, al terminar este trabajo lexicográfico, llevado a cabo durante más de dos años, tiene que ver con la permanente situación del discurso en una conceptualización antinómica. Lo que se dijo al nivel de una frase en un contexto dado, es negado, en la inmediata proximidad. Más allá de esta configuración dual, del material lexical, en el frente semántico de las relaciones de antinomia, asistimos a un asombro genérico, una especie de ingenuidad del texto que devora sus sentidos, mientras que lo teje, semejante a un animal prehistórico.

Mediante el orden, enfoque simple, honesto, podemos observar cómo se

4 El Vol. II contiene: *Îndreptar pătimaș* (1940-1944, 1991); *Publicistică* (1931-1949); *Manuscrise, Corespondență* (trimisă, 1930-1947); *Rapoarte, Addenda: Emil Cioran – Conștiința ca fatalitate*, Emil Cioran – *Breviar pătimaș; Corespondență primită* (1931-1943); *Repere critice* (1933-2011); *Aurel Cioran – Fișier bibliografic; Eleonora Cioran – Despre posteritatea manuscriselor românești ale lui Emil Cioran*, Nicolas Cavaillis, *Cioran – Manuscris roumain* (1940-1946); *Manuscrise românești ale lui Emil Cioran* (1927-1947); Mihai Sorin Rădulescu – *Emil Cioran și genealogia sa; indici diverși; iconografie*. [N. del T.].

perfila una serie de constelaciones conceptuales, de relaciones semánticas, aparecen redes de significado, bien soldadas en el pensamiento cioraniano. Los conceptos dominantes, los macro conceptos, se subordinan en la lógica de un sistema piramidal; los conceptos más pequeños, micro conceptos, con los que comunica de manera permanente y subsidiaria, no siempre están a la vista. Esta fortaleza semántica se traduce en un estilo que llama a los lectores. No solo los filósofos se declaran fascinados por la construcción. Para el filólogo, la lengua de Cioran llama a una continuación reevaluación de las potencias semánticas.

¿Para qué serviría este tipo de diccionario? Mientras trabajábamos en el montaje de los artículos, pensaba que no carecería de interés un enfoque comparativo. Comparar el léxico empleado en estos escritos de juventud, con aquel de los textos publicados por Cioran en lengua francesa. Al tratarse de un léxico románico, podría interesar semejante paralelismo, en el campo de las traducciones o en los futuros estudios de semántica, por ejemplo. Cómo se ha transformado, a nivel de los conceptos filosóficos, a través del prisma del lenguaje empleado, si por ejemplo, el doblete antinómico *bonheur-malheur* (felicidad-desgracia -N. del T.) conserva intactos todos los sentidos del término *fericire-nefericire* (felicidad-infelicidad -N. del T.), doblete tan usado en los años de juventud.

La innegable ventaja de este tipo de diccionarios reside en el hecho de que el texto filosófico puede ser interpretado, desde el inicio, en una visión integradora. Cada término del corpus cioraniano podrá ser inmediatamente y con reales beneficios, relacionado con la totalidad del léxico empleado por Emil Cioran en un período determinado; se podrá observar de manera fácil, cuáles fueron aquellos conceptos dominantes, alrededor de los cuales se concentró la sustancia de su discurso filosófico.

Desde otro punto de vista, sería interesante ver, en el caso de cada uno de los conceptos, su supuesta historia; eventualmente observar si Cioran lo extrajo de la filosofía de otros pensadores, como un vehículo semántico, o si le pertenece y funciona como una huella evidente de su estilo. No carecería de interés ver si proviene del lenguaje común y sufre transformaciones semánticas, algunas evidentes, otras reunidas en un discurso al que no le es extraño el fragmentarismo. Esta delimitación probaría mucho mejor el carácter inédito de unos textos, su originalidad y en este nivel, la primacía conceptual. Por ejemplo, *suferință* (*sufriendo* -N. del T.) ¿Agregó Cioran nuevos sentidos a este término o lo incluye en el discurso con los bien

conocidos significados, consignado ya en los trabajos lexicográficos? Mediante el recorrido de los contextos ejemplificadores se puede observar cómo se hace o se transforma un determinado perfil semántico, de un término unido por el tiempo en la lengua corriente.

En lo que tiene que ver con la marcación de las definiciones, utilicé los diccionarios explicativos de la lengua rumana, de uso corriente, optando por la supresión de aquellos sentidos que no coinciden con los mecanismos semánticos del texto cioraniano, eminentemente filosóficos. Esta descarga a nivel de las definiciones favorece, en muchos casos, la evidencia de los términos en el nivel contextual, su sustancia. A veces, aquel que ha confeccionado el artículo propuso una definición simple, capaz de cubrir de manera completa el espectro de los contextos seleccionados. Más allá de esta "libertad" para fijar las orientaciones de la definición, el diccionario conservó su coherencia, es homogéneo y cita un léxico filosófico derivado en el que caben, con generosidad, también términos corrientes.

El discurso cioraniano sobre las palabras citadas, incluso en los conceptos sobre los cuales el discurso filosófico no se ha ocupado aún, tanto en los textos escritos en rumano, como también en francés: *despărțire* (*despedida* -N. del T.), *zădărnicie* (*inutilidad* -N. del T.), *viață* (*vida* -N. del T.), *tăcere* (*silencio* -N. del T.), etc. En referencia al término *despărțire*, Cioran marca, en *Amurgul gândurilor* (*El ocaso del pensamiento*, Tusquets, 2006 -N. del T.): "Dice de un alma delicada; ruptura y despertó el poeta de ella. La misma palabra a un hombre común no le inspira nada. Y no solo ruptura, sino cualquiera. La diferencia entre los hombres se mide por la resonancia afectiva de las palabras. Algunos se enferman de un agotamiento extático escuchando una expresión banal; otros quedan fríos en una prueba de inutilidad. Para esos no es una palabra en el diccionario que esconda el sufrimiento; pero estos no lo tienen en el vocabulario. Muy pocos son aquellos que pueden orientar al pensamiento -hacia la tristeza-." Y, por ejemplo, *zădărnicie* (*inutilidad* -N. del T.) aparece en la concepción de Cioran, también en *Amurgul gândurilor*, como un término indefinible y, por extensión, intraducible: "es tan indefinible en esta palabra: inutilidad -que parece que me lo susurró Buda en un cabaret-".

¿Por qué señalamos la frecuencia de los términos? Precisamente para demostrar que unos conceptos devienen prioritarios, verdaderas huellas del estilo cioraniano. La jerarquización es muy útil en la tabla comparativa a la que hicimos referencia más arriba. Uno de los conceptos que más aparece es *absolut* (absoluto -N. del T.),

que se vuelve a encontrar en una red sintagmática impresionante. Al lado de esta, se ordenan, en materia conceptual dominante, otras provenientes de zonas semánticas diferentes o congéneres: *Dumnezeu* (Dios -N. del T.), *suflet* (alma -N. del T.), *spirit* (espíritu -N. del T.), *singurătate* (soledad -N. del T.), *realizare* (realización -N. del T.). El último término, *realizare* (realización -N. del T.) es sorprendente, porque inclina la balanza hacia la necesidad de concreción. Realizar es un verbo de acción, de vivir. Las cosas se realizan aquí, en la tierra, en la vida. Certifica de manera indirecta, si podemos decirlo de esta manera, el carácter luminoso y confiado de los ensayos cioranianos y su implicación en la vida de la sociedad. Igualmente, *Dumnezeu* (Dios -N. del T.) es un lexema que sorprende, en un andamiaje conceptual que no excluye la visión pesimista escéptica sobre la vida. Una filosofía que no repudia, sino que incluye y fortifica los sentidos, mediante el mecanismo de la adición semántica, estratificada.

Destaquemos igualmente, el uso por Cioran de unos lexemas que lo alejan de la lengua rumana literaria actual. Las variantes arcaicas o regionales entran en lo que podría llamar el específico del lenguaje de Cioran del período de juventud. En estas páginas, escritas en lengua rumana, interesa ese balance entre la vieja palabra, con la semántica concentrada y desarrollada en el marco rumano, *stricto sensu*; y la nueva palabra, vehículo semántico universal apto para trazar un mapa de las concordancias lexicales en el área lingüística de tipo románico. Este equilibrio creado, en el estilo cioraniano, entre viejo y nuevo, podría interesar de manera especial, a los hermeneutas y traductores. El término del discurso filosófico o aforístico, en cuyo marco muchos escritos del primer período de creación capta una sorprendente energía, que irradia todo el texto.

Mientras escribíamos, se perfila, para la casi totalidad de los términos investigados, un conjunto de sintagmas, en particular nominales. Estos salían a la superficie del fragmento seleccionado, lo cual demuestra que en el fraseo cioraniano, ocupan un lugar importante y entran en lo que se ha llamado la *fluidez semántica*. La variedad en el nivel sintagmático nos condujo a exceptuar buena parte de estas secuencias y ubicarlas en la última sección del diccionario, bajo el título de *Index sintagmático*. Opté por este título, incluso si los sintagmas no están acompañados del número de páginas donde aparecen. Consideré que si el lector está interesado en este aspecto, podría recurrir a la lectura del artículo completo del

diccionario asignado al término pivote del respectivo sintagma. Incluso aún, al estar conformado de muchos más elementos lexicales, los sintagmas remiten de manera implícita a un igual número de entradas en el material del diccionario. De su lectura continua se deriva un aire inédito, extremadamente poético. La poeticidad sentida, en todo el discurso cioraniano, como una característica fundamental de su estilo, puede ser recuperada también por este mecanismo, por este anexo. El diagrama que acompaña el *Index sintagmático* prueba sin equívocos el camino que recorre el concepto en los textos cioranianos.

Y, porque el diccionario es, en última instancia, una colección de palabras, busqué ver cuál lugar va a ocupar en los textos cioranianos, cada uno de los lexemas. Aquí hay algunas ocurrencias que nos dicen que Cioran tenía, con cada palabra empleada, una relación aparte; cada palabra era un puente para la configuración de unos territorios conceptuales y de pensamiento, o, pura y simplemente, una invitación al silencio.

La precisión y el carácter sistemático de cualquier enfoque lexicográfico, conduce finalmente a la obtención de un núcleo discursivo propio de los textos sometido al análisis. De esta manera, a través del prisma de la frecuencia, tenemos los términos solicitados al máximo en el flujo del pensamiento cioraniano, como son: *absolut* (710) [*absoluto* -N. del T.], *boală* (259) [*enfermedad* -N. del T.], *bucurie* (220) [*alegría* -N. del T.], *clipă* (468) [*momento* -N. del T.], *concepție* (252) [*concepción* -N. del T.], *conștiință* (679) [*conciencia* -N. del T.], *crede* (741) [*creer* -N. del T.], *cunoaștere* (318) [*conocimiento* -N. del T.], *destin* (465) [*destino* -N. del T.], *Dumnezeu* (1012) [*Dios* -N. del T.], *durere* (392) [*dolor* -N. del T.], *eternitate* (258) [*eternidad* -N. del T.], *existentă* (557) [*existencia* -N. del T.], *experiență* (202) [*experiencia* -N. del T.], *extaz* (322) [*éxtasis* -N. del T.], *fatalitate* (228) [*fatalidad* -N. del T.], *femeie* (318) [*mujer* -N. del T.], *fericire* (398) [*felicidad* -N. del T.], *ființă* (274) [*ser* -N. del T.], *filosofie* (432) [*filosofía* -N. del T.], *formă* (740) [*forma* -N. del T.], *gând* [*pensamiento* -N. del T.] (502), *gândi* (490) [*pensar* -N. del T.], *iluzie* (278) [*ilusión* -N. del T.], *infini* (567) [*infinito* -N. del T.], *irațional* (212) [*irracional* -N. del T.], *istorie* (838) [*historia* -N. del T.], *iubi* (242) [*amar* -N. del T.], *iubire* (487) [*amor* -N. del T.], *lacrimă* (208) [*lagrime* -N. del T.], *lăuntric* (260) [*interior* -N. del T.], *lume* (1775) [*mundo* -N. del T.], *lumină* (262) [*luz* -N. del T.], *melancolie* (228) [*melancolía* -N. del T.], *moarte* (1074) [*muerte* -N. del T.], *moment* (539) [*momento* -N. del T.], *muri* (470) [*morir* -N. del T.], *muzică* (390) [*música* -N. del T.], *neant* (242) [*nada*

-N. del T.], *neliniște* (227) [*inquietud*-N. del T.], *nimeni* (372) [*nadie* -N. del T.], *nimic* (1174) [*nada* -N. del T.], *noapte* (236) [*noche* -N. del T.], *ochi* (295) [*ojos* -N. del T.], *om* (2617) [*hombre* -N. del T.], *organic* (331) [*orgánico* -N. del T.], *orgoliu* (214) [*orgullo* -N. del T.], *pasiune* (332) [*pasión* -N. del T.], *păcat* (228) [*lástima* -N. del T.], *pur* (362) [*puro* -N. del T.], *real* (245) [*real* -N. del T.], *realitate* (495) [*realidad* -N. del T.], *realiza* (410) [*realizar* -N. del T.], *religie* (202) [*religión* -N. del T.], *religios* (326) [*religioso* -N. del T.], *rost* (223) [*sentido* -N. del T.], *sânge* (424) [*sangre* -N. del T.], *sens* (546) [*significado* -N. del T.], *singur* (720) [*solo* -N. del T.], *singurătate* (398) [*soledad* -N. del T.], *sistem* (201) [*sistema* -N. del T.], *spațiu* (223) [*espacio* -N. del T.], *spirit* (884) [*espíritu* -N. del T.], *spiritual* (303) [*espiritual* -N. del T.], *suferință*, (354) [*sufrimiento* -N. del T.], *suflet* (669) [*alma* -N. del T.], *țimp* (1081) [*tiempo* -N. del T.], *trăi* (879) [*vivir* -N. del T.], *trăire* (204) [*vivencia* -N. del T.], *tristețe* (434) [*tristeza* -N. del T.], *univers* (855) [*universo* -N. del T.], *universal* (388) [*universal* -N. del T.], *valoare* (345) [*valor* -N. del T.], *viață* (2816) [*vida* -N. del T.].

En este mapa conceptual, he tomado en consideración solo términos que superan las 200 frecuencias. Las otras se ordenan a su alrededor, en función de los campos semánticos relacionados. Para tener una imagen clara sobre esta dinámica conceptual en estos textos cioranianos, creemos que el despliegue de estas zonas de semánticas dominantes es bienvenido y concluyente.

Se puede observar que la parte nominal (sustantivo, pronombres) está muy bien representada, en lo que podemos denominar, sin vacilar, constelación conceptual del pensamiento cioraniano. Son conceptos dominantes de su filosofía, vehiculados, en especial, en los textos escritos en lengua rumana, antes del exilio parisino. El léxico empleado por Cioran y en particular, la gama impresionante de sintagmas inéditos que activa permanentemente, da cuenta de la especificidad de un estilo. Un estilo fluido. Una fluidez discursiva. Este aspecto se pone en evidencia con los métodos lexicográficos filosóficos. Los verbos alrededor de los cuales se solda la fuerza discursiva cioraniana son: *crede* [*creer* -N. del T.], *gândi* [*pensar* -N. del T.], *iubi* [*amar* -N. del T.], *trăi* [*vivir* -N. del T.].

¿Qué se destaca de esta secuencia de palabras? La filosofía de Cioran de los años de juventud se fundamenta sobre estos conceptos. Siete de ellos dominan el cuadro semántico: *Dumnezeu* [*Dios* -N. del T.], *lume* [*mundo* -N. del T.], *moarte* [*muerte* -N. del T.], *nimic* [*nada* -N. del T.], *om* [*hombre*

-N. del T.], *timp* [tiempo -N. del T.] y *viață* [vida -N. del T.]. Son los conceptos emblemáticos de su discurso. El más potente, porque irradia todo el conjunto de su visión filosófica, parece ser el sustantivo VIAȚĂ [VIDA -N. del T.]. Una parte nominal íntimamente ligada al verbo TRĂI [VIVIR -N. del T.], muy bien representada, incluida en el marco del verbo dominante.

Sin embargo, el término y la dominación en su discurso son dos cortes. Catalogado como un filósofo que cultiva el nihilismo, Cioran podría ser reinterpretado, partiendo del peso que este concepto, *viață* [vida -N. del T.], tiene en sus textos. Su presencia en el texto inclina la balanza hacia dos conceptos tangentes.], *om* [hombre -N. del T.] e *individ* [individuo -N. del T.] hacia la vivencia directa, hacia el existencialismo. Pero *viață* [vida -N. del T.] es el concepto relacionado de manera constante, por contraste semántico, con otros términos, como son *moarte* [muerte -N. del T.], *suferință* [sufrimiento -N. del T.] o *durere* [dolor -N. del T.]. El texto cioraniano mantiene, por este hecho, su dimensión paradójica. Su filosofía es una de la paradoja, en la que los conceptos desvanecen, uno a uno, su sustancia, cediendo el espacio al silencio. Entre palabra y silencio se teje un delgado puente de sentido ilusorio: “los cansancios reiterados te llevan a la apreciación ilimitada del silencio, porque en el cansancio todas las palabras pierden significado y te golpean en el oído como unos martillos mecánicos, se desmoronan en sonoridades vacías, en vibraciones irritantes y en sonidos exasperantes. Todos los conceptos se diluyen, todas las expresiones fuertes se atenúan, todo lo que hablas o escuchas se exponen en una desnudez estéril y repugnante” (Emil Cioran, *El ocaso del pensamiento*).

Simona Constantinovici

Timișoara-Rumania, 27 de junio de 2020.

Imagen 1. Diagrama de los conceptos dominantes

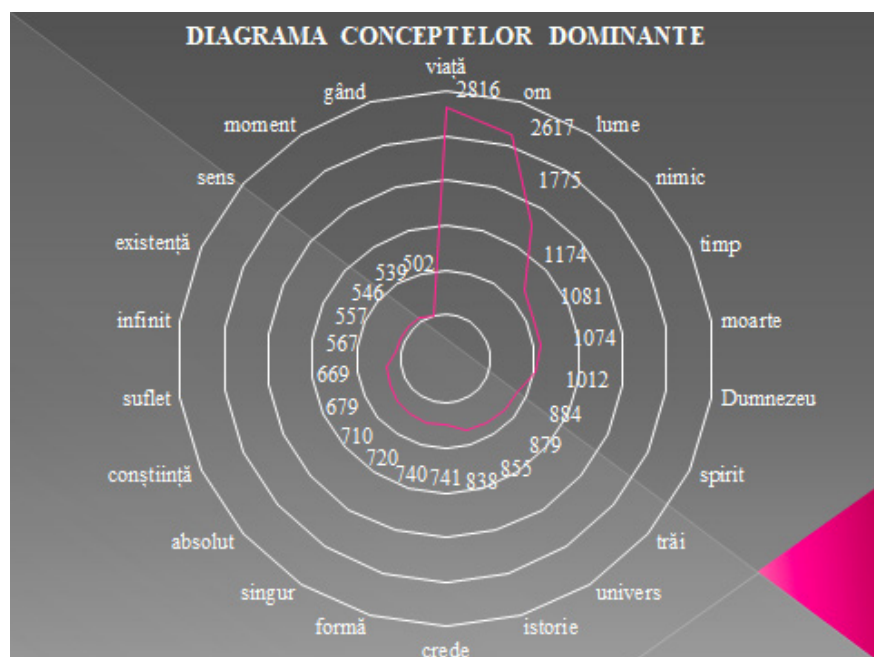
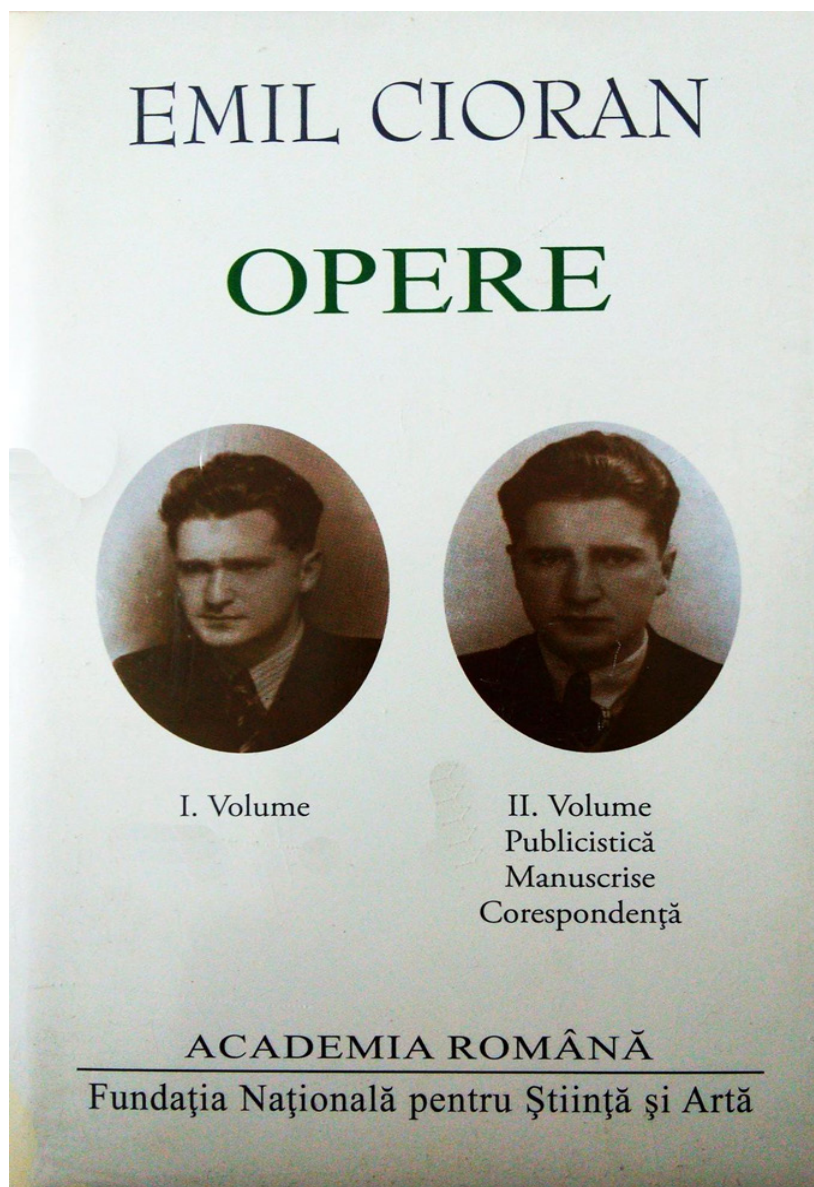


Imagen 2. Edición del volumen I y II
de las obras de Emil Cioran en rumano



RESEÑAS

DOBRE, CATALINA ELENA,

LA NOSTALGIA DE CIORAN, SEVILLA: THÉMATA, 2020.

ISBN: 97884-121936-6-4, pp. 164.

Rafael García Pavón, Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Recibido: 2021-11-09

Aceptado: 2021-11-15

Entre el olvido y el recuerdo se debate la intensidad de la vida del espíritu como una forma de vida que crea y re-crea la belleza truncada del mundo, la belleza del paraíso que cada vez degenera más en manos de quienes la desprecian. Por ello la realidad re-inicia en cada pensador lúcido como el rumano Emil Mihai Cioran, que desconcierta a los terrores de la historia con el fragmento de la palabra, signo de la belleza, con el aliento de las lágrimas por su porvenir, rompiendo los sistemas en sonoridades musicales que son el aliento del poder vivir. Esta es *La nostalgia de Cioran*, una batalla y una resistencia contra los intentos de matar la vida del espíritu, de reducir a la filosofía y a la escritura a las formas canónicas que se han olvidado de su carácter de devenir.

Cioran ha sido el ignorado por el sistema, porque la filosofía es para él una transfiguración de la vida, y como dice Catalina E. Dobre: “cada libro que escribió representó una herida dolorosa de su vivir atormentado”. Comprender a Cioran es recobrar el sentido de la filosofía como vitalidad, por lo cual entrar a su escritura solo puede ser, no desde la abstracción o la asociación, sino del viaje interior. Así, el libro *La nostalgia de Cioran*, es una expresión de la esperanza que para el futuro tiene el pensamiento como forma de vida por medio del entretenerse con la misma nostalgia de Cioran por esa belleza truncada del mundo.

A Cioran se le ha considerado un nihilista, un escéptico, un ateo y cualquier otra denominación negativa, pero Catalina E. Dobre nos presenta a un pensador de la alegría de la vida, pero no de la vida que degenera frente a nosotros como ideologías o como formas de confort o de consumo, si no de aquella que se anida y suscita las pasiones internas del corazón y permite ver con una forma translúcida en la opacidad de las fórmulas del poder que quiere sustituir a la potencia de vivir. Por eso es un filósofo en retirada, pero no retirado, un pensador de la negatividad, pero no negativo, como le dijo a Fernando Savater: un escéptico que de vez en cuando se ve tentado por otra cosa que la duda. Tan así que la lucidez lo lleva en el invierno de su tiempo a ser tentado por el amor de una forma tan mística y mundana al mismo tiempo que recuerda la visión de los santos a los cuales Cioran les ha dedicado palabras en varios de sus libros, fue el caso que *La nostalgia de Cioran* nos relata al final del libro la relación entre el ya octagenario Cioran y Friedgard Thoma, como nos dice Catalina E. Dobre: dos almas que unidas por hilos invisibles, se re-encuentran en una parte del mundo para poder vivir esta aventura mundana.

Catalina E. Dobre nos regala, no una biografía más o un análisis intelectual, que traicionaría el espíritu del místico de Rassinari, sino una forma de entretenerse o entreverarse con el viaje interior de Cioran, creando una escritura que invita a recorrerlo como un desgarré interior, como una retirada o suspensión de la propia inmediatez, para que el corazón de quien escribe o de quien lee se sienta como compañera o compañero de viaje de la larga noche de lúcida de insomnio de Cioran.

Es así que la escritura en Cioran ocupa un lugar esencial en *La nostalgia de Cioran* porque es, como nos dice Catalina E. Dobre, un *confinuum*, una comunión espiritual, una entrega total a la inocencia de la propia soledad, y por ello la importancia de saber elaborar el fragmento, el soliloquio, el canto desesperado de una unidad esperada o recordada que no termina de llegar, como nos dice Catalina sobre la escritura de Cioran: "Sus pensamientos arden en el más intenso fuego y así nacen las palabras. Con cada pensamiento se quema por dentro, haciendo una mimesis del suicidio y con cada palabra nace de nuevo. Así el acto de escribir es muerte y vida al mismo tiempo."

Así, el viaje interior por el que la autora nos lleva de la mano de la pasión de Cioran, inicia con la pérdida del eje del mundo para el rumano, la salida del paraíso de su natal Rassinari en la región de Transilvania en

Rumanía. En esa nostalgia de la vida perdida, la autora nos relata como se sumerge en la filosofía de la vivencia de la década de entre guerras, influenciado por el filósofo Nae Ionescu y ante el vacío existencial y la pasión de la juventud, seducido por el canto de las sirenas del movimiento fascista de la Guardia de Hierro. Es aquí donde la vida de Cioran toma un giro trascendental, de alguna manera la toma de conciencia de este error, cual Ulises de la Odisea, le vale un camino de penitencia que representa la propia experiencia de la escritura, su retirada del mundo y su visión mística dentro de la modernidad europea que se deshace en pedazos. Tensión que Cioran lleva en la vida y el pensamiento del exilio, como una tensión al interior de su lengua rumana y la adoptada francesa. Por otro lado, enamorado por el espíritu español en sus visitas a Talamanca, porque se identificaba con su melancolía permanente del exilio irrevocable y del tedio refinado, amándola por su fe, en la belleza del mar en Ibiza le hacen darse cuenta que el suicidio, la desesperación, no son medios, salidas o finalidades, sino expresiones de la belleza que existe pero que se ha visto fragmentada, Cioran desea vivir.

La nostalgia de Cioran es como la memoria de un por-venir, cuya base es la conmoción que expresan las lágrimas ante esta larga noche interior, como las experiencias de los grandes místicos. Las lágrimas son el silencio que evocan sus palabras en donde resuenan las memorias también de la autora y la nostalgia ya no es solo la de Cioran, sino de que Cioran camine de nuevo en nuestro mundo, donde el interior se ha vuelto un estímulo veloz que nos deja en estados de confusión exaltados. Si Cioran caminara entre nosotros nos pediría reírnos y demorarnos, para que la escritura fluya como una forma moderna del viaje por la noche interior, que como monjes o místicos modernos, podamos experimentar la intensidad del espíritu, entre el exódo y el exilio, que se busca entre las amistades de las lágrimas de sus propios santos, como nos dice Catalina E. Dobre: “La verdadera escritura es la que viene de una tormenta interior que pide volcarse, salir, transformarse... sus libros son sus lágrimas. Y pienso que el encuentro con un libro de Cioran puede cambiar toda nuestra vida y nos invade de lluvias de lágrimas para aguantar todas las tristezas, con imágenes caleidoscópicas.”

CATALINA ELENA DOBRE,

LA NOSTALGIA DE CIORAN. SEVILLA: THÉMATA, 2020.

ISBN: 97884-121936-6-4, pp. 164.

Luis I. Guerrero Martínez, Universidad Iberoamericana, México

Recibido: 2021-10-16

Aceptado: 2021-11-15

Hablar de Emil Cioran hoy en día no es una tarea fácil, es un autor polémico, incomprendido e incómodo, que paulatinamente pasó de ser un autor propicio para el siglo XX: marcado por las guerras, el dualismo ideológico y el desencanto de occidente; a ser un autor que se quedó a la sombra de Nietzsche y de los muchos intelectuales y filósofos que emergieron en la segunda mitad de ese siglo. A pesar del importante esfuerzo que algunas editoriales han hecho por traducir y publicar sus obras a nuestro idioma, cada vez es menos frecuente encontrar estudios sobre su pensamiento.

Teniendo en cuenta esta problemática, la autora de *La nostalgia de Cioran*, Catalina Dobre, se ha propuesto un importante objetivo: un ejercicio de *recreación*, desde donde pueda emerger un retrato del pensamiento del autor rumano; un ejercicio de escritura íntima que posibilite ahondar en la compleja personalidad del autor de *Los silogismos de la amargura*; todo esto en una búsqueda empática de lirismo que atraviesa su laberinto interior, donde se unen los caminos de la subjetividad y los de un mundo convulsionado y sin brújula.

En diecinueve reflexiones —y no propiamente capítulos—, Dobre nos presenta algunos cuadros biográficos de Cioran; más que un trabajo académico para reconstruir la vida de aquel que afirmaba que era “un

hombre sin biografía”, se trata de breves ensayos que buscan, en palabras de la autora: “sentarme en la cercanía del pensar de Cioran y tratar de acompañar a este hombre en silencio”. Estas características presentes en el libro producen que su lectura se mueva en dos direcciones, la más directa es la información seleccionada sobre el autor rumano; pero también nos conduce a una exploración literaria por medio de la pluma de la autora.

Desde su nacimiento en una pequeña villa en el corazón de Transilvania en 1911 hasta su fallecimiento en París en 1995, el libro va desgranando diversos acontecimientos y circunstancias en la vida de Cioran. Más que datos novedosos o llenos de erudición, *La nostalgia de Cioran* nos introduce en una atmósfera que nos permite navegar en el océano revuelto que conformó su vida; a veces apacible, pero muchas veces agitado por sus tormentas interiores. Como lector que soy, recojo a continuación dos de esos encuentros de la autora con Cioran que, en lo personal, me permiten embarcarme en ese mar insondable y recordar mis propias lecturas del escritor rumano. El primero de ellos se refiere a su infancia y la impronta que esa época supuso para él. El segundo, es un tema recurrente en muchos de los intelectuales del siglo XX: su fascinación por París. El libro de la profesora Dobre ha producido en mí un reencuentro con los espíritus de la ciudad francesa.

Es común escuchar que todos venimos de nuestro pasado, y pareciera que Cioran no fue la excepción. De sus primeros años en Rășinari donde pudo disfrutar de la inocencia infantil, la autora hace un rápido quiebre para mostrar aquellos años como un paraíso perdido, pues en la aparente tranquilidad del lugar se respiraba una atmósfera melancólica, una tristeza innata, y al mismo tiempo cargada de los rigores religiosos de la vida familiar. No deja de ser paradójico que su «ateísmo furioso» sea, en buena medida, producto de esas circunstancias que parecieron haberlo determinado. Y tal vez por eso, su lirismo que trasciende todas las reglas sea incomprensible para muchos que tienen una experiencia existencial distinta. Pareciera que en él, que es experto en transgredir la realidad, no cabe la posibilidad de transgredir ese destino, ni su consecuente forma de ver el mundo. Por eso, al leer a Cioran uno puede observar un profundo espíritu presa de la desesperación —entendida ésta como la ausencia de esperanza—, un alma nostálgica que proyecta en los demonios del mundo sus propios demonios.

Como muchos intelectuales de la época, hablar de la vida de Cioran

es hablar de París. Después de su primera estancia, la Ciudad de las luces se volvió una obsesión para él. Su sueño de vivir ahí se concretó en 1937, gracias a una beca del Instituto Francés de Bucarest para realizar su doctorado. París ha sido identificada en numerosas ocasiones como la capital de la moda, este calificativo no se aplica solamente a los grandes diseñadores, sino que puede ampliarse sin dificultad a la moda cultural y al refugio cosmopolita de muchos artistas e intelectuales. Gracias a su magia, en París se puede ser un melancólico y nihilista mientras se ve pasar la tarde saboreando un pastelillo y los aromas mediterráneos en el *Café de Flore*, soñando con la fama y observando a los grandes maestros con un poco de envidia y con cierto desdén. No importa que París muestre diariamente su cara decadente, llena de estereotipos; pues, aun así, hasta el río Sena se convirtió en un lugar muy romántico para el suicidio. París es París, por eso, no importa ser autor *Del inconveniente de haber nacido*, siempre y cuando uno pueda morir en París. En una muy bella estampa literaria, como abundan en el libro, Catalina Dobre nos habla del rincón parisino de Cioran:

“Cierro los ojos. Me imagino a Cioran en su ático de la calle Odeón, en su París. Un cuarto demasiado pequeño para un alma tan grande. Allí está amontonado todo su mundo: el mundo de sus libros, de sus pensamientos, de sus aforismos.

Se acerca a la ventana y su mirada azul alcanza todavía ver hasta donde la luz se disuelve en el cielo, donde millones de horizontes se unen para abrir la puerta del absoluto, ¡tan deseado, tan soñado! La luz es demasiado fuerte para sus ojos cansados de tantas imágenes, de tantas palabras leídas, de tantos colores”.

Cada página de *La nostalgia de Cioran* nos regala un encuentro inesperado con aquel pensador solitario. Con frases llenas de una melancólica poesía se nos presenta a un hombre que puede hablar de nuestra caída, de nuestros miedos, que nos invita a ver el mundo con toda su belleza, pero también con toda su miseria.

AYLLU-SIAF, Vol. 3, Nº 2, Julio-Diciembre (2021) pp. 265-267

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.52016/Ayllu-Siaf.2021.3.2.14

GARCÍA DE LEÓN, M^a ANTONIA.

ESTADO DE SITIO. EDITORIAL PIGMALIÓN, MADRID, 2020.

ISBN: 9788418333149, pp 96.

Ignacio M^a Muñoz, Consultor y autor.

Recibido: 2021-11-27

Aceptado: 2021-12-26

Sentimientos no confinados.

“Estado de sitio (Primavera 2020)” es la respuesta a un aldabonazo: el efecto que produjo en el ánimo de la autora el decreto por el que al año pasado el Gobierno estableció el confinamiento domiciliario de los españoles a causa de la pandemia por la COVID 19, y que obligó a aquella a recluirse temporalmente en su casa de la costa malagueña.

M^a Antonia García de León es socióloga y poeta, y ha escrito un libro con materiales de sus dos vocaciones, de modo que es a la vez reflexión sociológica y expresión poética.

Como profesional de los fenómenos sociales, la autora apunta cuestiones relativas a la necesidad del control al ejercicio del poder político en una sociedad democrática avanzada, y a las características del comportamiento social en circunstancias excepcionales. Le preocupa el riesgo del recurso a medidas de esta gravedad en el futuro como consecuencia de la posible inactividad del cuerpo social. Se muestra especialmente crítica con la falta de matices del gobernante al tomar una decisión de tal envergadura como el confinamiento. Al fin y al cabo, ya lo diagnosticó en su día el sibilino Andreotti al referirse a la política española: “Manca finezza”. Son también muy lúcidas sus reflexiones sobre los cambios en las relaciones sociales que

de este periodo pueden derivarse; sobre todo, los que son consecuencia de las posibilidades que nos ofrecen las nuevas formas de comunicación. ¿Saldrá de esto un nuevo “zoón”, no ya solo “politikón”, sino “híper-sindedémenon”, peculiarmente social a fuer de “híper- conectado”? Y nos plantea también —nobleza obliga— reflexiones sobre el papel de la mujer en este momento histórico.

Como poeta, la autora afronta el proceso de introspección que el confinamiento supuso para ella. De pronto, se vio “sitiada” en una casa en la costa, lejos de su entorno urbano habitual. Ella, que vive una vida atareada —“de agitación”, dice textualmente— en un Madrid que le ofrece infinitud de posibilidades en los campos de su interés, se ve constreñida a un espacio y a unas pautas de comportamiento en un entorno diferente, en nada parecido al suyo habitual, y en un tiempo que parece detenido. El libro nos habla bellamente de la aceptación paulatina de esa nueva realidad. Pareciera como si una nueva relación con la lectura, la música, la meditación, la contemplación de la naturaleza o el recreamiento en los sueños le hicieran aceptar un nuevo orden, en el que los días se adecúan a dictados muy diferentes a los de su vida trepidante. Es, en definitiva, un viaje interior el que nos cuenta. Y lo hace en gran parte del libro apoyada en una muleta muy de su agrado: un diario en el que desgrena sus actividades cotidianas, escritas en clave de prosa poética de gran belleza.

El libro, que es poliédrico, como su autora, no se resiste a tan solo contar una historia personal, sino que invita a los otros a contarse. Incluye para ello un capítulo (“Voces cautivas”) que recoge testimonios de amigos de M^a Antonia que nos hablan de sus experiencias durante el confinamiento. Testimonios variados: dolorosos, luminosos, agudos... Pero que aceptan así la invitación de la amiga escritora que —socióloga al cabo— quiere dar voz a los otros para complementar su travesía, sus miedos y sus esperanzas.

“Estado de sitio” acaba con un epílogo (“Viaje a Eupsiquia”), escrito por Rogelio Blanco, que pone énfasis especial en la consideración de lo contado por M^a Antonia García de León como un viaje interior que acabará en espacios añorados o soñados.

Como decía más arriba, es el libro de una socióloga y poeta; es decir una propuesta de constataciones e intimismos, arrojados al lector como munición. Porque es la voz del libro lo que lo hace único: tiene algo de voz profética, acusadora y, a la vez, esperanzadora. Es el resultado de una catarsis, de un desahogo, un grito proferido “ex abundantia cordis”. Hay

en el dolor y disfrute; reflexión lúcida y ensoñamiento. Y todo ello en una prosa clara, aunque haya sido escrita a borbotones.

AYLLU-SIAF, Vol. 3, Nº 2, Julio-Diciembre (2021) pp. 269-271

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.52016/Ayllu-Siaf.2021.3.2.15

GARCÍA DE LEÓN, M^a ANTONIA.

EL YO SITIADO. EDITORIAL PIGMALIÓN, MADRID, 2020.

ISBN: 9788418333743, pp 206.

Ignacio M^a Muñoz, Consultor y autor.

Recibido: 2021-11-27

Aceptado: 2021-12-26

Estar en el sitio

He terminado de leer “El yo sitiado”, salido de la imprenta hace apenas un mes. Y confieso que lo he leído de un tirón. En la situación en que nos encontramos, en nuestro país y en el mundo entero, a causa de la pandemia y sus consecuencias, es alentadora una lectura como esta. Como dice Juan Manuel de Faramiñán en la contraportada del libro, “(...)Tiene algo de desgarrador y de sublime, que nos reconcilia con lo que somos”. Y lo hace en un tono tan directo, que, como poéticamente dice Conchi Sánchez, directora del diario Lanza, en su reseña para “Crítica de la razón práctica”: “La identificación durante la lectura es tal, que es difícil sustraerse a unas ideas que se alargan entre líneas hasta el abrazo”.

Es, por tanto, recomendable armarnos de reflexiones como las de este libro para ayudarnos a hacer inventario de nuestro propio “yo sitiado”, así como para ayudarnos a construir lo que nos compete, individual y socialmente, a partir de ahora.

Resulta una obviedad –quizá hasta ofensiva para cualquier lector avisado– empezar esta reseña diciendo que “El yo sitiado” es un diario. Así lo califica en sus páginas la propia autora. Y, efectivamente, en ellas se describe con precisión cronológica hechos, situaciones, paisajes y

reflexiones de las que ella misma es protagonista o espectadora. Pero no busque en este libro quien lo lea una crónica de lo ocurrido en España entre marzo y diciembre de 2020. Ni siquiera lo que le ha sucedido a su autora en este periodo de tiempo. El libro es mucho más que eso. Aprovechándose con no poco ingenio del género —“diarismo”, lo llama García de León en una acepción que habría que añadir a la que figura en el diccionario de la R.A.E., que circunscribe el término al ejercicio del periodismo— la autora confiere al libro una dimensión mucho mayor, casi inabarcable: es, claro está, registro amanuense de un periodo de tiempo; pero es también historia individual y colectiva —intrahistoria, más bien—; y a partir de ella, sociología; y sobre ella, filosofía.

Obligada a aceptar las circunstancias —el infortunio del sitio— con serenidad no exenta de rebeldía, la autora planta los pies en el suelo y decide “estar en su sitio” para aprehender y valorar cuanto a partir del momento del encierro pueda suceder. Es, por tanto, el relato de las circunstancias vividas por ella en estos meses, contadas con detalle minucioso unas veces; tan solo esbozadas, otras. Narración que alterna los sentimientos presentes con viajes al pasado —hermosísimos recuerdos de su infancia (su “torre de adobe”), en los que caben también sus propios espíritus—, de modo que escribe, con esmerada caligrafía, su “cuaderno de escribir la vida”, como la protagonista de la célebre primera novela de Isabel Allende. Pero como la autora —socióloga, al cabo— recurre como hizo en “Estado de sitio”, a acoger en sus páginas otras muchas voces (“cautivas, desescaladas y desorientadas”, en una taxonomía particular), la obra adquiere también la dimensión de registro del sentir general acerca de la pandemia y sus consecuencias. Así, la suma de intrahistoria y testimonios arroja los mejores anales para el estudio histórico de este tiempo en el futuro.

Dije cuando hablé sobre “Estado de sitio” (el anterior libro de García de León, que anticipaba “El yo sitiado”) que había sido escrito con una prosa que afloraba a borbotones. El caso que nos ocupa podría decirse que es en parte otro, pues si bien en las profundidades de lo que se lee pueden percibirse fuertes corrientes, nerviosas y hasta dolorosas, en la superficie reina una dulce tranquilidad de aguas mansas. Porque todo está contado con una voz poética que lleva al lector a contemplar paisajes, a descansar su vista en el mar de Málaga o en la llanura manchega ante los que en esos meses vive la autora, a oler y saborear sus aperitivos y sus comidas, a oír las músicas que la acompañan mientras escribe. Es destacable el papel

que la naturaleza alcanza en el libro; cómo es más que un escenario en el que ocurren las cosas, hasta llegar a ser a ser un protagonista más de la historia. La naturaleza —los paisajes, los amaneceres, los cambios de luz— son parte de lo que le sucede a la autora, en una suerte de comunión entre ambas.

Sería fácil caer en la tentación de describir este libro como un mosaico, construido con nervio y con dulzura a partir de la unión morosa de muy variadas teselas aportadas por la realidad aprehendida por la propia autora, así como por las voces que ella misma recaba de terceros sobre la naturaleza y el alcance de la situación vivida. Pero es que también esta vez el libro va más allá, al no conformarse con ser una realidad simplemente bidimensional y aparecer como un artefacto de muchas dimensiones, que suma y contrapone muy distintos planos: la realidad observada y muchas veces juzgada con calidad de académica, los recuerdos, la reflexión, el recurso a la creación de tantos y tantos autores que redondean o matizan con sus aportaciones las de la propia autora, la creación poética... Un producto, en fin, poliédrico que conjuga muy diferentes disciplinas y muy diferentes aproximaciones.

Pero para mí, hay dos rasgos de este libro que me gustaría resaltar de manera especial. El primero es que siembra en el lector la semilla de la reflexión sobre la contraposición entre la realidad y la ficción, como consecuencia de la propia experiencia vital, individual y colectiva, en unas circunstancias tan extraordinarias como las presentes. Queda un como desasosiego en el alma al terminar la lectura. Nos escuece la constatación de que, si bien en nuestra obligación de construir nuestra propia existencia pensábamos que lo hacíamos sobre piedra, quizá a partir de lo vivido —de esta experiencia única, extravagante e inesperada— adquiramos la dolorosa conciencia de que la construimos sobre arena. El segundo rasgo al que me refería es que toda la obra está atravesada por un fino sentido del humor. De este modo, desasosiego e ironía se alían con inteligencia para hacernos más llevaderas las interpelaciones que la autora nos arroja.

Cuando esto pase —pues “todo pasa”—, ¿volveremos a mirar al mundo con los ojos de antes?; ¿estará al otro lado de la ventana la ciudad que dejamos, o veremos solo su recuerdo? En cualquier caso, como la misma autora escribe para concluir el libro: “Abrazo el Año Nuevo con valentía. Sé que construiré sobre la arena, al modo de lo que inevitablemente es nuestro existir. Sin embargo, edificaré mi tiempo, día tras día”.

FICHA DE IDENTIDAD DE LA REVISTA Y NORMAS PARA AUTORES

Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica.

Información general.

Nombre de la revista: AYLLU-SIAF.

ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946

DOI: 10.52016/Ayllu-Siaf.2021.3.1.9

Formato: 16 x 23, cubierta tapa blanda, para la edición en papel.

Dirección postal de la revista.

Universidad Católica de Santa María

Facultad de Ciencias y Tecnologías Sociales y Humanidades

Urb. San José, San Jose s/n, Yanahuara

04017 Arequipa, Perú

Tlf:(054) 382038 UCSM

E-mail: editorial@ayllu-siaf.com

Dirección en la red de la revista.

la web <https://ayllu-siaf.com/>

Periodicidad y agenda de publicación

La revista tiene una periodicidad semestral

La recepción de artículos está abierta todo el año.

Los Números se cierran el 1 de abril y el 1 de octubre.

La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de abril-mayo y octubre-noviembre. La impresión y colocación en la web se realiza en junio y diciembre.

Punto de partida y frecuencia: N° 1, diciembre 2019.

Equipo directivo

Director Emérito: Jacinto Choza, Universidad de Sevilla, emérito, España

Director: Josep Sanmartín Cava, Universitat Politècnica de València, España

Subdirector: Rafael García Pavón, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México

Director adjunto: Anani Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú

Tesorera: Seny Hernández,

Universidad Central de Venezuela

Secretario: Luis Manuel Sanmartín Cava

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, España.

Correo editorial: editorial@ayllu-siaf.com

Consejo de redacción

Patricio Delgado Gutiérrez, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú

Lilian Calisaya Gutiérrez, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú

Consejo editorial

Rafael Cúnsulo, Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos Aires, Argentina.

Victor Hugo Gomez Yepes, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.

Olger Gutiérrez Aguilar, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.

Jaime Méndez Jimenez, Universidad Veracruzana, México.

Juan José Padial, Universidad de Málaga, España.

Stefano Santasilia Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Alejandro Serani, Universidad de San Sebastián, Santiago, Chile.

Comité científico

Teresa Arrieta, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.
Luis María Baliña, Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina.
Marta C. Betancurt, Universidad de Caldas en Manizales, Colombia.
Gustavo Cataldo Sanguinetti, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.
Raúl Gutiérrez Lombardo, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
Jorge Martínez Barrera, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
Arturo Mota, Universidad Anáhuac del Sur, México
Gustavo Adolfo Muñoz, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.
Luisa Paz Rodríguez, Universidad de Zaragoza, España.
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla, España.
Alejandro Vela Quico, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú.

Patrocinadores

Editorial Thémata, Sevilla, España.
Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia.
Universidad Anáhuac del Sur, México
Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.
Universidad Católica de Buenos Aires, Argentina.
Universidad Católica de Santa María, Arequipa, Perú.
Universidad San Sebastián, Santiago, Chile
Universidad Santo Tomás del Norte, Buenos aires, Argentina.
Universidad de Sevilla, España.
Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.

Entidad editora

Editorial Thémata, S.L.,
Antonio Susillo, 6,
41907, Valencina de la Concepción, Sevilla, España
URL <https://ayllu-siaf.com>Indexación en Buscadores

AYLLU-SIAF es una revista de filosofía y humanidades que publica artículos de investigación, artículos de información filosófica y humanística en general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, efemérides, homenajes y noticias.

La Revista AYLLU-SIAF está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios bibliográficos:

Bases de datos

Dialnet

Latindex

Repositorios bibliográficos

Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN), Biblioteca de la Universidad de Sevilla y la Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Historia, objetivo y enfoque de la revista

AYLLU-SIAF nace en el año 2019 como Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica, creada en 2018.

Se caracteriza por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y lucha para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores es fomentar los planteamientos interdisciplinarios.

La revista está abierta a colaboradores de todas las latitudes y cubre toda la gama del espectro filosófico y humanístico. También quiere ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de filosóficos y humanísticos. En este sentido, los investigadores jóvenes tienen bien abiertas las puertas de la revista. La secuencia de la publicación es anual, alternando números monográficos y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía y las humanidades en Europa y América. La Revista dedica asimismo amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos

clásicos inéditos y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

Temática y alcance de la revista

AYLLU-SIAF es una revista de filosofía y humanidades que publica artículos de investigación, artículos de información general y especializada, textos clásicos, reseñas de libros, estudios bibliográficos, efemérides, homenajes y noticias.

Las lenguas en que se aceptan originales son español, portugués, inglés, francés e italiano.

Secciones de la revista

La revista tiene las siguientes secciones:

Monográficos (Revisión por pares y anónima)

Estudios (Revisión por pares y anónima)

Textos de Creación (Revisión editorial)

Reseñas (Revisión editorial)

Actualidad Académica (Revisión editorial)

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Directrices para Autores

Para ayudar a los/as usuarios/as de buscadores a encontrar un trabajo en esta revista, los autores deberán proporcionar una breve descripción en español y en inglés y unas palabras clave (separadas por punto y coma). Deberán aportar su dirección postal y electrónica completa para que los lectores puedan mantener correspondencia con ellos.

Normas de redacción para los autores

Los trabajos deben ser enviados a la web <https://ayllu-siaf.com/>, de la revista AYLLU-SIAF,

El proceso de arbitraje anónimo contempla que dos jueces evalúen el trabajo. Por pertenecer a distintas instituciones y universidades se prevé un plazo de al menos dos meses para que los especialistas informen los juicios. Dependiendo de las opiniones de los árbitros, el Director informará al autor sobre la posibilidad de publicación de su trabajo.

El equipo directivo se reserva el derecho de no enviar a evaluación aquellos trabajos que no cumplan con todas las indicaciones señaladas en las Normas para la publicación en AYLLU-SIAF; además, se reserva el derecho de hacer modificaciones de forma al texto original aceptado.

El equipo directivo se reserva el derecho de incluir los artículos aceptados en el número que considere más conveniente. Los autores son responsables por el contenido y los puntos de vista expresados en el artículo correspondiente, los cuales no necesariamente coinciden con los de la línea editorial.

A. PRESENTACIÓN DEL MANUSCRITO

Los artículos que se envíen a AYLLU-SIAF deberán reunir las siguientes condiciones; de no cumplirlas, no podrán ser incluidos en el proceso de arbitraje.

1. Deben estar escritos en español, portugués, inglés, francés o italiano
2. Los materiales deben tener el carácter de inéditos. El artículo no debe estar en proceso de publicación en otra parte.
3. La revista publica artículos de investigación, reseñas de libros y documentos.
4. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Book Antigua, cuerpo 10, interlineado sencillo y con un margen amplio de 3 cm (las notas a pie de página serán con fuente Book Antigua y cuerpo 8) . La extensión no debe ser superior a 8.000 palabras (excepto en los Artículos de Creación que el límite podrá ser superior y en acuerdo con el Comité Editorial), incluyendo Referencias Bibliográficas y Notas.
5. Debe enviarse el original en formato electrónico.

B. INSTRUCCIONES PARA EL TEXTO MANUSCRITO

1. La revista carece del personal auxiliar y no está en condiciones de enviar pruebas para su corrección.
2. Por ello asumimos que los archivos remitidos por internet, contienen los textos finales, perfectamente corregidos y limpios de erratas.
3. También entendemos que los autores conocen estas normas para la presentación de colaboraciones que figuran en la revista y las han seguido fielmente.

4. Es muy importante que los autores se cercioren de que su trabajo tiene la siguiente estructura:

En primer lugar el encabezamiento, en el que figurará primero el título del artículo y debajo el nombre del autor y centro donde trabaja (en su defecto, ciudad de residencia).

A continuación, un resumen de un máximo de 100 palabras en español y otro igual en inglés.

Luego vendrá el cuerpo del trabajo y, a su término, nuevamente el nombre del autor, así como su dirección postal y de internet.

5. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en MicrosofOffice y no en otro tipo procesador de texto.

6. La misma indicación vale para las tablas, cuadros de texto, figuras e ilustraciones.

7. La colaboración podrá contener apartados y subapartados, pero no otro tipo de subdivisiones (sub-subapartados, etc.), con los títulos en negrillas y el siguiente tipo de numeración:

1. Leibniz 1.1. Sus precursores 2. Primeros escritos etc. Pero no otras alternativas (p.ej.: 2.1.3. / A) / b) / II., etc.)

8. Rogamos que no se introduzcan formas especiales de párrafo, sangrado, márgenes, interrupción de párrafos, etc. Entre párrafo y párrafo no se debe incluir un espacio en blanco, aunque sí entre apartados y subapartados. Cara párrafo debe iniciarse con un tabulador simple.

9. Para destacar palabras o textos, utilizar siempre cursivas o/y entrecorridos; nunca negrillas, mayúsculas, versales, etc.

10. Las notas deben ir a pie de página y en ellas los autores se abstendrán de introducir cualquier código de formato. NO INCLUIR NOTAS FINALES.

Ejemplos de referencias bibliográficas:

Artículo de revista:

VIGO, Alejandro: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51

Libro:

ZUBIRI, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual.

Sección o capítulo de libro:

PRICE, Derek de Solla.: «A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, Belver C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, p. 177-191.

Documento electrónico:

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

BILBAO, Alejandro, *El grado cero de la herencia*, (2005). Disponible en: <http://www.v.philosophica.ucv.cl/abs27Bilbao.pdf>

11. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del E-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

C. GUÍA PARA LA REDACCIÓN DE RESEÑAS

1. Las reseñas se encabezarán con los datos completos de la obra, incluyendo números de páginas e ISBN
2. El texto de la reseña será evaluativo y expresará la toma de posición del autor frente a la obra reseñada con una extensión máxima de 1500 palabras
3. Se comenzará por presentar el tema y el problema tratado en el texto reseñado.
4. Se presentará la estructura (capítulos y partes) de la obra con una síntesis completa del contenido.
5. Se consignará el nombre completo del autor, correo electrónico, teléfono y/o fax, dirección postal y la institución en la que éste desarrolla sus actividades, sin importar si es alumno, profesor o investigador.

EVALUACION POR PARES Y POLITICA EDITORIAL

Proceso de evaluación por pares.

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios y Monográficos) si no se rechaza, la directora adjunta elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

1. Evaluación por pares.

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

2. Evaluación ciega.

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

3. Declaración de privacidad.

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

4. Evaluadores externos.

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5. Lenguas de la revista.

AYLLU-SIAF edita colaboraciones y mantiene correspondencia en las lenguas latino-americanas: Español, Portugués, Inglés, Francés e Italiano. AYLLU-SIAF reconoce y apoya el inglés como lengua franca global y acompaña resumen y palabras-clave en inglés de sus artículos.

6. Política de acceso abierto.

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

AYLLU-SIAF sigue la política de Open Access Journal y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del Public Knowledge Project, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

DECLARACIÓN ÉTICA SOBRE PUBLICACIÓN Y BUENAS PRÁCTICAS

La redacción de la revista AYLLU-SIAF está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, AYLLU-SIAF tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. AYLLU-SIAF garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

AYLLU-SIAF declara su compromiso por el respecto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un con-

senso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

