



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

EMIL CIORAN: ENSAYO DE HEREJÍA EXISTENCIAL

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

JOSÉ LUIS ÁLVAREZ LOPEZTELLO

DR. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA
DIRECTOR DE TESIS

DR. DAVIDE EUGENIO DATURI
CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ SALVADOR ARELLANO RODRÍGUEZ
ASESOR EXTERNO



SEPTIEMBRE DE 2021

Índice

Abreviaturas de los textos de Emil Cioran	7
Acerca de Cioran en México: Entrevista realizada por Ciprian Vălcan para la revista rumana <i>Apostrof</i>	8
Preámbulo	18
Capítulo I. Cioran, el escéptico de servicio en un mundo agonizante	30
I.I. También al género de impopulares suele degenerar, para su asimilación, la nefanda industria cultural.....	31
I.II. Cioran, un contemporáneo atemporal.....	34
I.III. Todo exegeta es, a fin de cuentas, un ventrílocuo.....	36
I.IV. La ironía como estrategia para evitar la solemne ridiculez.....	39
I.V. Toda expresión de escuela debería ser proscrita.....	41
I.VI. Asomos de razón común en la prosa cioraniana.....	43
I.VII. Emil Cioran y Agustín García Calvo: dos disidentes coetáneos.....	45
I.VIII. Sobre mi sospechosa simpatía por Savater.....	48
I.IX. Yendo a oír a salto de mata las disertaciones del sabio Cioran.....	49
I.X. Imitamos a nuestros escritores admirados, como se imitan los amantes en su cotidiana intimidad.....	50
Capítulo II. Contra las biografías	53
II.I. Acerca de las perversas bondades biográficas.....	54
II.II. ¿Quién es Emil Cioran?.....	61
II.III. ¿Una biografía de Emil Cioran? O del cumplimiento del rito académico de escribir su biografía haciendo la reverencia y sacando la lengua.....	73
Capítulo III. La lasitud de la conciencia	90
III.I. Cioran: literatura lúcida.....	91
III.II. Cioran y Dostoievski: el despertar de la conciencia y la lasitud de estar despierto.....	105

III.II.I. Coincidencias biográficas de Cioran y <i>el hombre ridículo</i>	107
III.II.II. Afinidades espirituales de Cioran y <i>el hombre del subsuelo</i>	111
Capítulo IV. Un extraño escepticismo (entre la duda metódica y la epoché griega)	119
IV.I. Descartes y la aporía de cesar de dudar para comenzar a filosofar...	120
IV.II. <i>Epoché</i> griega: de la ignorante credulidad a la docta apatía.....	129
IV.III. Notas sobre la herejía existencial cioraniana.....	137
IV.IV. Cioran <i>versus</i> su maldito yo.....	143
Conclusiones	147
Post scriptum: Hacia una visión postsexual del mundo	151
Bibliografía	153
A) Textos rumanos de Emil Cioran.....	153
B) Textos franceses (escritos en rumano) de Emil Cioran.....	153
C) Textos franceses de Emil Cioran.....	154
D) Compilaciones y textos póstumos de Emil Cioran.....	154
E) Obras y artículos especializados sobre Emil Cioran.....	155
F) Obras complementarias.....	160

Abreviaturas de los textos de Emil Cioran

(La referencia bibliográfica completa se encuentra al final del texto)

AF: Adiós a la filosofía y otros textos

AR: Antología del retrato. De Saint-Simon a Tocqueville

BV: Breviario de los vencidos

BP: Breviario de podredumbre

CH: Contra la historia

CO: Conversaciones

CU: Cuadernos

CUT: Cuaderno de Talamanca

DI: Del inconveniente de haber nacido

DE: Desgarradura

EA: Ejercicios de admiración y otros textos

EN: Ejercicios negativos

LQ: El libro de las quimeras

MD: El malvado demiurgo

OP: El ocaso del pensamiento

ESP: Ensayo sobre el pensamiento reaccionario

CD: En las cimas de la desesperación

EMY: Ese maldito yo

EX: Extravíos

HU: Historia y utopía

LS: Lágrimas y santos

CT: La caída en el tiempo

TE: La tentación de existir

TR: La transfiguración de Rumania

SA: Silogismos de la amargura

SF: Sobre Francia

SD: Soledad y destino

VN: Ventana a la nada

**Acerca de Cioran en México: Entrevista realizada por Ciprian Vălcan¹
para la revista rumana *Apostrof*²**

C.V. *¿Cómo se acercó a la obra de Cioran?*

J.L.A.L. Mi primera aproximación a su pensamiento fue durante mi periodo de estudiante como Licenciado en Filosofía, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entonces cursaba el cuarto semestre y me vi en la necesidad de inscribirme a un curso de “Filosofía de la historia”. Para mi sorpresa y beneplácito el profesor de dicha asignatura, luego de encargarnos estudiar algunos pasajes de Hesíodo, Hegel, Kant, Schiller, Vico y Nietzsche, decidió concluir su curso con la encomienda de analizar la concepción de Cioran a propósito de la Historia, en las páginas de *Écartèlement*, en su traducción al castellano, por supuesto. Debo confesar que tras esta inaugural aproximación a Cioran fui poco competente para comprenderle: como era neófito en filosofía, mi bagaje filosófico rayaba en la nulidad. No obstante, me maravilló el brío incontenible que el pensador rumano-francés insufla a todas y cada una de sus sentencias. Francamente fui hechizado desde el principio por el tono lapidario de su escritura. Me enganchó su reflexión irreverente que no sabe hacer concesión alguna a las trincheras mentales y su falta de respeto por las hipocresías convencionales, lo cual es fascinante.

Si bien es cierto que luego de mi inicial aproximación a Cioran no volví a estudiarlo en las aulas -de manera oficial-, sí continúe leyéndolo clandestinamente, por así decirlo. Pues, entre otras razones, no suele ser considerado como filósofo serio por el gremio de los profesionales de la

¹ De Ciprian Vălcan (Arad, Rumania, 1973) sólo me limitaré a decir que es el estudioso de la obra de Cioran más importante en el mundo académico.

² Publicada en *Apostrof* (número 4, 2018), bajo el título: *Despre Cioran în Mexic: Interviu realizat de Ciprian Vălcan: Conversații cu... José Luis Álvarez Lopezello*. Disponible en: <http://www.revista-apostrof.ro/arhiva/an2018/n4/>. Y en el portal rumano *Lapunkt*: <https://www.lapunkt.ro/2018/04/interviu-jose-luis-alvarez-lopezello-despre-cioran-in-mexic/>. La versión en español se encuentra en el libro de Ciprian Vălcan: *Cioran, un aventurero inmóvil. Treinta entrevistas*, Universidad Tecnológica de Pereira, UTP, 2019.

filosofía. Incluso, su obra no es referida en los “Manuales académicos” ni es tomada en cuenta por las “Historias de la filosofía” -salvo en el *Antimanuel de philosophie* de Michel Onfray, quien tan sólo le dedica una página, hay que decirlo. Otra excepción se encuentra en el “Diccionario filosófico” de José Ferrater Mora, quien le cita en la bibliografía de su artículo sobre “nihilismo”.

Sea como fuere, han transcurrido once años desde mi primer acercamiento a los textos de Cioran y a partir de entonces no me he permitido dejar de leerlo. Hace poco más de un año -y después de algunos avatares con académicos- tuve la oportunidad de presentar y defender mi tesis de Máster a tenor suyo, titulada: *Emil Michel Cioran: El drama de la caída en el tiempo. (La nostalgia del paraíso perdido)*. Y, actualmente estoy preparando un proyecto de tesis Doctoral sobre Cioran, que titularé: *Ensayo de herejía existencial*. Para tal efecto, pretendo realizar un ajuste de cuentas con el trabajo de tesis que presenté en el Máster, pues ahí se encuentra el germen de lo que ahora aspiro a evidenciar bajo el mote de *escepticismo existencial*. Después de todo, para bien o para mal (¿quién puede saberlo?), en los tejemanejes de la escritura jamás quedamos ahítos: la saciedad es extraña a cuanto conseguimos garrapatear. Por el contrario (y para propio escarnio), a nuestros escritos siempre les sobreviven taras inexpresadas, confinadas al silencio por otras quizá más apremiantes, pero no por ello menos virulentas.

¿Cuáles aspectos de la obra de Cioran le interesaron en aquella primera lectura y cuáles continúa considerando importantes todavía hoy?

Hay dos aspectos que, a mi juicio, le confieren su singularidad inconfundible a los textos de Cioran y que me fueron evidentes desde mi primera lectura. Por un lado, su talante estilístico y, por el otro, los tópicos poco comunes que aborda y que son vilipendiados por numerosos filósofos

contemporáneos: algunos de los cuales le tildan de metafísico anacrónico, dicho sea de paso.

En cuanto al aspecto formal, su estilo ensayístico y aforístico me parece único. Imposible encontrarle parangón entre sus coetáneos: le considero un desclasado. Aunque él mismo reconoce la enorme deuda que guarda para con Nietzsche, Pascal, Kierkegaard, Eckhart, Leopardi y los moralistas franceses del siglo XVIII como: Tocqueville, Chateaubriand, Sainte Beuve o Saint-Simon. En efecto, la belleza de sus sentencias además de lúcida es exquisita. No en vano fue estimado por Saint-John Perse como uno de los más grandes escritores en lengua francesa, luego de la muerte de Paul Valéry. La peculiaridad de sus locuciones se aprecia desde la primera vez que nos aventuramos a posar la mirada sobre sus letras. No importa cuántas veces releamos a Cioran, su brillo jamás se opaca.

Ahora bien, detrás -o debajo- de su estilo aforístico subyace la protesta denodada en contra de la filosofía pretendidamente objetiva pues, a juicio suyo, la neutralidad de pensamiento (sobre la que aspira a levantarse el tinglado filosófico académico) es mera ilusión o ampulosa verborrea. Artificial, es invariablemente fraudulenta como corresponde a todo fruto de invernadero. Por ello, Cioran insiste en que para expresar con fidelidad nuestras desgarraduras habremos de reemplazar los silogismos por gritos y los edificios conceptuales por jirones reflexivos. En suma, los pensamientos fragmentarios son fieles espejos que devuelven su imagen a un ser resquebrajado, pero franco, sin embargo.

Por lo que concierne al contenido de su obra, y detrás de su ingente variedad temática, me limitaré a mencionar cinco tópicos que juzgo capitales puesto que, cual obseso, vuelve a ellos en todos sus libros. Estas obsesiones se encuentran propagadas como larvas desde *Sur les cimes du désespoir*, su primer libro rumano. Debo agregar que tratándose de Cioran tropezamos

con un caso análogo al de Nietzsche y Kierkegaard, quienes en su primer texto bosquejaron el contenido global de su obra.

En primer lugar, es de llamar la atención la visión que se hace de la Historia como un enorme fiasco o un callejón sin salida. En segundo lugar, jamás dejó de considerar a la conciencia como la mayor tragedia humana; según refiere, el saber implica dolor, cuanto más conscientes somos mayor es nuestro suplicio. En suma: la lucidez se conquista en detrimento de la felicidad. En tercer lugar, siempre se mantuvo querellante contra la engañifa de su *maldito yo*: nunca se perdonó la insigne villanía de haber nacido.

En cuarto lugar, su escepticismo furibundo: de continuo se rebeló contra la tiranía de las trincheras mentales; si bien es cierto que por momentos se declaró escéptico, no lo es menos que evitó -con relativo éxito- la tentación de encubrirse bajo la máscara de la duda sistemática. Como pocos, comprendió que su culto excesivo la torna en un dogma, como cualquier otro. Por último, hizo de la muerte la piedra de toque de su filosofar: no hay uno de sus libros en que no la afronte. De hecho, Cioran menciona reiteradamente que el único tema del que debieran ocuparse nuestras congojas es la muerte.

¿Qué escritores del siglo XX pueden ser comparados con Cioran en lo concerniente a los temas de reflexión y de estilo?

La respuesta para nada es sencilla, mucho menos inocente, en tanto que esconde -y revela- las perversas inclinaciones literarias de quien contesta. Al responderla no se sale inmune de la arbitrariedad: se otorga prioridad a aquellos pensadores que a juicio -siempre sospechoso- del que alega se consideren más relevantes, desdeñando así a cuantos no sean tazados como merecedores de su estima.

Aunque Cioran se vislumbró más próximo a los pensadores presocráticos que a sus contemporáneos, lo que en cierta medida es

correcto: si nos detenemos a analizar su visión de la Historia, como la marcha ininterrumpida de los fracasos humanos, no es difícil percatarnos que se encuentra muy cercana a la de Hesíodo, en el *Mito de las edades*, por ejemplo. No obstante, por el tono incendiario de sus escritos le encuentro gran afinidad con Oskar Panizza y con Stig Dagerman, especialmente en lo concerniente a la crueldad con que atacaron la perversa imbecilidad de los dogmas humanos. Para ellos, el hombre es una criatura tan ridícula como depravada, cuya vecindad únicamente se torna soportable gracias al desprecio de la ironía. Además, coinciden en que pensar provoca dolor; en suma, la conciencia es sinónimo de tormento.

También lo considero próximo a Albert Cossery, sobre todo por la manera en que llevaron al hastío y al aburrimiento hasta sus últimas consecuencias: hicieron de esos tópicos los bastiones de su reflexión. Como pocos, en el suyo o en cualquier otro siglo, tuvieron la clarividencia necesaria para diagnosticar el naufragio al que nos arroja nuestra grotesca hambre de gloria. Para ambos pensadores el mejor resguardo posible se encuentra en la apoteosis de la pereza y en la paradisiaca disolución del anonimato: sólo desolidarizándonos de nuestra agitada especie, ávida siempre de lo peor, es posible alcanzar alguna suerte de amparo. Cabe agregar que Cioran y Cossery, además de ser coetáneos y casi de la misma edad -el pensador rumano era apenas dos años mayor que el escritor egipcio-, renunciaron a sus patrias y a sus idiomas para apoltronarse en la lengua y en la capital francesa. A la par, eligieron el cielo parisino, los vericuetos del Barrio Latino y los puentes del Sena como cómplices y sigilosos testigos de sus letras y desconsuelos.

Por último -pero no por ello en último lugar- me gustaría señalar su afinidad con Agustín García Calvo. Ambos pensadores dedicaron sus mayores bríos a desmontar el enorme armatoste de mentiras, tan siniestro como grotesco, sobre el que se asienta la pretendida Realidad. Además, coincidieron en que la mayor engañifa jamás ingeniada por el hombre es la

de su *maldito yo*. Según refieren, todo escepticismo que se precie ha de dirigirse a pulverizar al trampantojo de la propia persona, puesto que la idea de Individuo es la gusanera en que prosperan cualesquiera perversiones. Asimismo, compartieron su aversión por los profesionales de la filosofía: comulgaron en que las instituciones académicas representan la muerte del libre y común pensamiento.

Entre otras coincidencias, cohabitaron en el Barrio Latino de París (vivieron a pocas manzanas de distancia) y fueron los maestros intelectuales del por entonces joven Fernando Savater, a quien los hispanoparlantes le debemos el habernos dado a conocer a Cioran a través de sus traducciones, de paso sea dicho. Debo agregar asimismo que el filósofo español realizó su tesis Doctoral: *Ensayo sobre Cioran* a propósito del pensador rumano-francés y se la tributó a García Calvo. Es probable que, por mediación de Savater, ambos pensadores se leyesen. Aunque ninguno hace mención del otro hay en sus textos tópicos paralelos.

¿Considera justa la opinión de ciertos exégetas que consideran a Cioran el principal continuador de Nietzsche en el siglo XX?

No encuentro ni justa ni exacta esa afirmación. De hecho, Cioran en alguna charla tuvo oportunidad de refutarla. Por fortuna, se compilaron algunas de las conversaciones que el pensador rumano-francés concedió a diversos escritores, en un textito titulado *Entretiens*. Ahí, Cioran, además de desmentirse como continuador de la línea de pensamiento trazada por Nietzsche, se permitió tildarlo de ingenuo: debido a su desliz de hipostasiar la idea del Súper Hombre. Como fiel legatario de la visión de la Historia de Hesíodo, Cioran sentencia que el ser humano no puede más que degenerar, por lo que la idea nietzscheana de la superación del hombre le parece un espantoso delirio, producto de su exiguo contacto con los hombres. Ahora bien, Nietzsche fue un escritor solitario, mientras que Cioran concibió sus mejores libros rodeado de la ingente urbe parisina. Situado en las antípodas

del pensador alemán, Cioran considera al hombre inclinado irremediablemente a la perversidad y no muestra empacho en repetir que la humanidad, lejos de perfeccionarse, se encuentra atascada en una sentina. En lo concerniente a la comprensión de los seres humanos, el pensador apátrida fue mucho más lúcido que Nietzsche.

Sin embargo, ello no significa que no haya coincidencias entre ambos. Cioran, en una entrevista con Fernando Savater, confiesa el enorme adeudo que tiene para con Nietzsche, al argüir que fue él quien liberó a la filosofía de los *corsés* académicos. Según refiere el pensador rumano-francés, Nietzsche rescató a la filosofía de los trampantojos sistemáticos y la tornó profundamente vivencial: en resumen, insufló vida a la filosofía. Cabe agregar que si bien es cierto que los libros rumanos de Cioran están fuertemente marcados por sus lecturas del pensador alemán -pues glorifican la voluntad de poder-, no obstante, consiguió desembarazarse de su plétora verbal en sus textos de lengua francesa, conservando de aquel exclusivamente el estilo ensayístico y aforístico. Como he dicho, la lectura que hizo de los moralistas franceses del siglo XVIII fue la asepsia de su desenfrenada prosa rumana.

¿Cómo es actualmente la recepción de la obra de Cioran en México?

En México no resulta difícil conseguir la totalidad de la obra de Cioran traducida al castellano -a excepción de *Schimbarea la fata a României*. Incluso, se reeditan sus libros con mediana frecuencia y en las librerías se venden bien. Sin embargo, salvo afortunadas excepciones, como en los casos de Ion Vartic, Gabriel Liiceanu, Matei Visniec y Ciprian Vălcan, son pocos los textos de sus estudiosos rumanos que son transcritos al castellano y, de haberlo sido, difícilmente llegan a las librerías mexicanas, por lo que únicamente pueden comprarse en internet, a precios elevados.

En lo concerniente a su difusión, Cioran no es un pensador que goce -o sufra, según se prefiera- de la mayor boga entre los filósofos mexicanos. Como mencioné, no figura en los “Manuales académicos” ni en las “Historias de la filosofía”: esto se refleja en su exigua popularidad universitaria. Es como si alrededor del globo, los expertos en filosofía hubiesen confabulado en contra suya: relegándolo al olvido o al silencio, no alegan ni en su favor ni en su contra. (Por supuesto que ello no ha sido óbice para que algunos biógrafos malintencionados se lancen sobre él, cual aves de rapiña.) Afortunadamente, como en todo, siempre se dan felices anomalías a la regla. De entre sus lectores contemporáneos de mayor lustre sólo me limitaré a mencionar a Peter Sloterdijk y a Clément Rosset, quienes estiman a Cioran como uno de los escritores más desengañados de la historia del pensamiento. Volviendo al gremio de los cultos de la filosofía, conviene recordar que la tesis Doctoral de Fernando Savater -sobre Cioran- le fue rechazada por los académicos españoles, quienes inteligentemente concluyeron que se trataba de una broma prestarle importancia. Además, los filosofantes universitarios coinciden, casi por unanimidad, en tasarlo como un escritor poco serio o como un literato mediano. Debido a ello su obra raras veces es estudiada en los programas de licenciatura: tristemente muchas de las Universidades mexicanas no son la excepción.

Sin embargo, no por eso es un pensador completamente desconocido en México. Acerca de él hay numerosos artículos publicados en revistas impresas y electrónicas. Incluso, hace poco el periódico *La jornada* publicó un suplemento en torno a su pensamiento, aunque seguramente pasó desapercibido para la mayoría de los lectores del diario, para los entusiastas de Cioran fue una feliz anécdota. Por lo que respecta a los expertos mexicanos de mayor renombre a propósito de su obra, podría citar a Mikhail Malychev y a Luis Ochoa Bilbao.

Mención aparte merece la entrañable amistad que -empleando una metáfora hortícola- floreció entre Cioran y los escritores mexicanos Esther

Seligson y Octavio Paz. Seligson tradujo *Histoire et utopie*, *La Chute dans le Temps* y *De l'inconvénient d'être né*, del francés al español. Asimismo, escribió un pequeño pero lúcido libro titulado *Apuntes sobre Cioran*, y, publicó algunos de sus ensayos inéditos en el texto *E. M. Cioran. Contra la historia*. Debo agregar que Octavio Paz, en algunos planteamientos de *El laberinto de la soledad*, le sigue de cerca. Incluso, podría trazarse cierto paralelismo entre algunas consideraciones de dicho libro y *La tentation d'exister*, de Cioran: ambos pensadores consideran la irrupción del hombre como una vileza o un delito perpetrado en contra de la beatitud estacionaria en que vegetaban el resto de las bestias.

Por otro lado, desconozco si entre los catedráticos mexicanos ha habido alguno que haya dictado seminarios dedicados exclusivamente al pensamiento de Cioran. Son escasos los libros publicados por expertos mexicanos sobre su obra. A diferencia de lo que ocurre en España, como en los casos de Fernando Savater, Joan M. Marín, Alberto Domínguez, Faustino Manuel López Manzanedo, Manuel Arranz, entre otros. Por fortuna, en México, Cioran es cada vez más leído entre los estudiantes de Filosofía, Sociología, Historia y Literatura. En mi Universidad, por ejemplo, he tenido la oportunidad de incluir algunos de sus textos en los cursos que he impartido. Además, se han escrito varias tesis sobre su ejercicio filosófico.

¿Cuál es su interpretación de la obra de Cioran?

Gracias a los fragmentos de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* que nos transmitió Diógenes Laercio, nos enteramos de la feliz anécdota según la cual la primera lección que los cínicos procuraban a sus aspirantes a discípulos consistía en molerlos a bastonazos. Me gusta pensar en esa historia siempre que debo hablar concisamente acerca de Cioran puesto que él -en sus libros- renueva aquella lección de los filósofos perros. En efecto, sus aforismos son como hachazos, guillotinan a cualesquiera idearios. No se lee a Cioran impunemente. Luego de su rasero inquisidor no hay idea o

asidero mental que permanezca en pie: nos machaca a través de razonamientos y torna nuestras certezas en polvo. Por un lado, carece de la ingenuidad necesaria para despertarnos de un sueño dogmático tan sólo para hacernos babear en uno distinto. Por otro, provisto de lucidez, nada erige sino que, cual hábil dinamitero de los pilotes sobre los que se levantan las certezas filosóficas -o de cualquier otra laya-, se limita a declarar su sinsentido.

Evidentemente, la obra de Cioran no sería extraordinaria si hubiese permanecido en un simple escepticismo gnoseológico. Quizá uno de los mayores aciertos de su ejercicio pensante sea advertirnos acerca de los horrores (horrores que él experimentó en propia carne) que se ocultan detrás de toda ideología enaltecida como artículo de fe. A juicio suyo, la Historia no es más que el atroz desfile de un puñado de fanáticos carniceros pisoteando miríadas de cabezas que osaron pensar distinto a ellos. Cioran, además de ser dueño de una lucidez deslumbrante, es un pensador obligado si se desea tener una visión honesta del hombre, ya sea como especie o como individuo.

Otro acierto de Cioran -quizá el mayor de todos- es que, a su manera, fue consciente de la razón común al aseverar que su pensamiento era cualquier cosa salvo novedoso, ya que sólo se limitaba a vociferar aquello que cualquiera puede discernir. Confiaba en que las personas iletradas (o no leídas) comprendían la vida por lo menos igual de bien que las eruditas. Reiteradamente afirmó que cualquier campesino o vagabundo podía ser más filósofo que un puñado de intelectuales, puesto que los últimos únicamente se arrastran por el éxito y por el dinero. Gracias a su capacidad de instaurar en lo cotidiano problemas eternos y de eternizar vanidades, su obra se torna espejo fiel de las cuitas humanas.

Preámbulo

Ni un día, ni una hora, ni siquiera un minuto sin caer en lo que Chandrakirti, dialéctico budista, llama el «abismo de la herejía del yo».

Emil Cioran, *Desgarradura*

Algunos de los principales postulados de esta tesis fueron expuestos el 23 de abril del 2021, en el canal de YouTube “E.M. Cioran Brasil”, bajo el título: *Heresia existencial a propósito de Cioran. Tertulia com José Luis Álvarez Lopezello*.¹ La charla fue concertada y dirigida por el Dr. Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil. Cabe señalar que Rodrigo Menezes es uno de los mayores especialistas latinoamericanos en la obra de Emil Cioran. Asimismo, es editor (desde el año 2010) del blog “Portal E.M. Cioran Brazil”. Dicha plataforma es multilingüe y cuenta con cerca de dos mil escritos (incluyendo tesis, libros, entrevistas, capítulos de libros, reseñas, artículos, cartas, contenidos audiovisuales, etcétera) en torno a Cioran. Es importante mencionar que en América Latina -y probablemente en el mundo- no hay sitio web mejor documentado sobre el pensador rumano-francés. Me permitiré transcribir un fragmento de la tertulia que mantuve con Rodrigo Menezes en el que hablo de la noción de *herejía existencial*: sintagma guía de este ensayo.

-R.M. *¿Cómo concibes la noción de “herejía existencial”, presente ya en el título de tu tesis? ¿Qué relación mantiene con el escepticismo?*

-J.L.A.L. Al comienzo de esta tesis, mi maestro y amigo, el ensayista ruso Mikhail Malychév me sugirió indagar en la noción de *escepticismo existencial*, en la obra de Cioran. El vocablo no es mío, ni de Cioran, desde

¹ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=osDcVzO7rQ>.

luego, sino de Malychev.¹ Hasta donde tengo noticias, sólo él y Fernando Savater² advierten tácitamente que lo propio de su escepticismo se enmarca en la esfera afectiva-valorativa y no en la epistemológica.

En efecto, Cioran denunció la risible nobleza de las virtudes humanas: descreyó de la capacidad del hombre para alcanzar la sabiduría y exhibió su incapacidad para instaurar la utopía. Abjuró de los ideales más fetichizados por la civilización occidental, tales como: el progreso, la amistad, el amor, la bondad, la sinceridad, la vida, el éxito, la historia, la moral, la política, la justicia, el yo, la libertad y... un largo etcétera. Según refiere Cioran: “De lo más profundo de una persona emana la necesidad de destruir falsas ilusiones y certidumbres, factores del falso equilibrio sobre el que descansa la existencia”.³ Partiendo de esta premisa, su escepticismo es *existencial* en virtud de que es un conato por mermar nuestras arrogancias de excelsitud: es un atentado contra el fatuo que excita a nuestra vida. Pues, si sólo existimos en la medida en que cedemos a nuestros delirios, una vez aniquiladas nuestras florituras ideológicas, el mundo -y nosotros tras él- se vacía. Frente a una lucidez lacerante las razones para vivir se tornan absurdas. En síntesis, el escepticismo de Cioran es existencial no porque dude de las teorías del conocimiento, sino porque pone en entredicho el ideario axiológico que nos impele a actuar. Esta precisión no me parece ociosa ni gratuita, dado que un número considerable de sus glosadores (y detractores) la pasan por alto. Aunque de ordinario es tildado de escéptico, raramente se esclarece el talante de sus fluctuaciones. Incluso hay quienes, inteligentemente, hipostasian que su prosa podría desembocar en una duda gnoseológica. Diagnóstico poco certero, claro está.

¹ Cf. Mijail Malishev, “Emil Cioran: un escéptico apasionado por la lucidez”, en *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, Plaza y Valdés, CDMX, 2018.

² Cf. Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

³ CO, p. 88.

Ahora bien, puesto que esta tesis se orientó a dar cuenta del escepticismo existencial de Cioran, debo confesar que decidí reemplazar el vocablo *escepticismo* por el de *herejía* debido a un afán más provocador que técnico. A decir verdad, recurrí a la terminología cristiana porque produce un efecto escandaloso en una obra profundamente pagana. “Hay en mí elementos cristianos, demasiado cristianos: la tentación de la mendicidad, la del desierto y los accesos demenciales de compasión. Diferentes expresiones de la renunciación”.¹ Cioran, el hijo de un sacerdote ortodoxo, fue un espíritu religioso sin religión. Jamás mostró empacho en hablar del paraíso, de la santidad y de la mística: su libro *Lágrimas y santos* es el fruto de esas inquietudes. De igual manera, Dios y Lucifer fueron omnipresentes en sus cavilaciones. Conviene recordar que, a tenor de la deidad, publicó el texto *El aciago demiurgo*. “Mi actitud [confiesa Cioran] es la de un teólogo no creyente, de un teólogo ateo”.² ¡Si la jerga cristiana es ubicua en sus reflexiones, por qué no recurrir también a ella para investirlo!

En lo concerniente a la relación entre herejía y escepticismo: ¿es el escéptico un hereje? Para mí, la respuesta no puede ser más que afirmativa. El descreído es, a su manera, un heterodoxo. Su herejía se deja ver en la medida en que no inclina su cerviz ante los valores corrientemente aceptados, sino que además les saca la lengua. Por ello, en mi opinión, herejía y escepticismo van a la par. Sé que no son palabras sinónimas y que es una aberración semántica utilizarlas como si lo fuesen. Sin embargo, forzando la terminología, he osado emplearlas como equivalentes para comentar a Cioran. No olvidemos que él fue un apóstata de la filosofía: quiso ponerla patas arriba. No se contentó con darle un simple giro de tuerca, sino que la cimbró. Dudó de su coherencia, le arrancó el velo ideológico a su pretendida objetividad y la bañó con una lógica incoherente, entiéndase fragmentaria.

¹ LS, p. 196.

² CO, p. 125.

Lo considero un sacrílego porque, aparte de servirse del lenguaje cristiano, se situó en las antípodas del pensamiento decimonónico. Se desolidarizó de los desbarros de su especie y volvió la espalda a su cloaca de mentiras. Blasfemó, en suma, de sus artículos de fe. No obstante, no soy el único (ni el primero) de sus lectores que lo considera un hereje. Al respecto me gustaría citar a dos de sus traductores y amigos. Por un lado, la escritora mexicana Esther Seligson, en su texto *Del inconveniente de haber nacido y otras herejías*, detalló con estas palabras la actitud herética de Cioran:

E.M. Cioran es, sin duda, el más heterodoxo de los pensadores actuales. Un heterodoxo de la heterodoxia, un hereje dentro de la herejía. Y que esto no implique redundancia. Negador puro, disidente de todos los sistemas, disconforme con todas las doctrinas, no es de los que destruye para compensar con otra cosa lo destruido, sino para dejar al hombre solo consigo mismo, para hostigar su buena conciencia y enfrentarlo a lo ya insostenible por caduco, a la imperiosa necesidad de aceptar, sin paliativos de ninguna especie, la demolición de unos fundamentos corruptos: su civilización, su cultura, sus creencias, sus proyectos.¹

Por otro lado, Fernando Savater describió la apostasía cioraniana del modo siguiente: “Cioran es un prosista demoledor, cuyos libros admirables mezclan una lucidez corrosiva con golpes de humor y una especie de seca poesía. Se trata de obras de mística, pero no de un místico que quiere arrobar, sino *desfascinar*; un místico sin dogmas ni creencias, sin dioses, empeñado en hacernos despertar de todas las ilusiones que facilitan nuestra vida, de todos los minúsculos y triviales fanatismos que nos sirven para arrastrarnos de un día a otro”.² Comulgo con Seligson y con Savater en que la prosa cioraniana es profana porque, lejos de ayudarnos a mejor comprender la realidad con impecables constructos teóricos, se sumerge en las quimeras humanas, indaga y desmiente nuestros apegos, proyectos y devaneos más inveterados. La obra de Cioran es la ablución de la gusanera

¹ Esther Seligson, *Apuntes sobre Cioran*, pp. 39-40.

² Fernando Savater y Luis Fernando de Villena, *Heterodoxias y contracultura*, p. 81. (Énfasis del texto).

de nuestros credos. Su herejía sonríe y escupe sobre la tumba de nuestra fe. “*Heréticos de la existencia*, somos excluidos de la comunidad de los vivientes, cuya sola virtud es esperar, anhelantes, algo que no sea la muerte. Pero, liberados de la fascinación de esta espera, expulsados del ecumenismo de la ilusión, somos la secta más herética, pues nuestra misma alma ha nacido en la herejía”.¹

Hablando puntualmente del término *herejía* (y para no fiarme del todo de mis corazonadas, ni de las de sus traductores y exégetas), Cioran nos da la clave para entenderlo -y entenderle. “La herejía representa la única posibilidad de vigorizar las conciencias, zarandeándolas, ella las preserva del embotamiento en que las sumerge el conformismo”.² Está claro que el pensador apátrida fue un apóstata porque dirigió sus ataques para desprestigiar los prestigiosos e irrisorios ideales que nos adormecen. “Ser agente de la disolución de una filosofía o de un imperio: ¿puede imaginarse orgullo más triste y majestuoso? [...] desacreditar, por medio de las sutilezas del sarcasmo y del suplicio, las abstracciones tradicionales y las costumbres honorables, ¡qué efervescencia delicada y salvaje! Ningún encanto hay allí donde los dioses no mueren bajo nuestros ojos”.³

Como se ve, sus letras propenden hacia la desacralización de cualesquiera ideologías (y deidades). Considero -sin riesgo de errar el tiro- que mi atrevimiento por llamarle hereje encuentra su justificación en las siguientes líneas: “Toda herejía -¡cuánto me gusta esa palabra!- es exaltante”.⁴ La peculiaridad de sus fascinantes letras es que, aunque desfascinan, jamás nos dejan indiferentes, pues, nos exaltan. En este orden de ideas, las palabras con que Cioran remató su ensayo *A propósito de Joseph de Maistre* podrían aplicársele -línea por línea- a él mismo: “Su

¹ *BP*, p. 64. (Énfasis mío).

² *EA*, p. 51.

³ *BP*, p. 41.

⁴ *CO*, p. 120.

pensamiento es actual sin duda alguna, pero únicamente en la medida en que exaspera o desconcierta: cuanto más lo leemos, más pensamos en los encantos del escepticismo o en la urgencia de una apología de la herejía”.¹

(Sé que Cioran se sulfuraba siempre que le imputaban los argumentos que vertía para describir las taras de los demás; no obstante, al escudriñar en sus *Ejercicios de admiración* no son pocos los momentos en que se tiene la impresión de que únicamente ensalza en otros aquello que de elogiabile - o censurable- encuentra en sí mismo. No sólo yo lo juzgo así. También su compañera Simone Boué pensaba de esa manera: “Cioran, cuando escribía sobre alguien, hablaba básicamente de sí mismo y de su perspectiva del mundo”.²) Para concluir la alusión al diálogo que sostuve con Rodrigo Menezes, me gustaría citar un extracto de sus reflexiones:

La charla se desarrolló para abordar el tema, constitutivo de su tesis doctoral, de la “herejía existencial”, fórmula del título diseñada por Lopezello para describir la actitud marcadamente escéptica de un pensador cuyo principio de autenticidad y probidad intelectual es la negativa a identificarse, adherirse al imperativo de vivir *à l'écart*. Cioran vivió en las periferias de la existencia, en las sombras, fue un filósofo demoledor que se afanó en desenmascarar todas las ideas y todos los *ideales*, especialmente los más proclives al fetichismo (psicológico, cultural), los más queridos por la humanidad en general. En fin, la suya fue la actitud de un “desilusionista” (Brum), de un “defascinador” (Fiore), enemigo de todas las falsas verdades, de todas las mentiras vitales disfrazadas de dogmas nobles (incluso en el ámbito del pensamiento secular y moderno).³

Vuelvo a la tesis, mi faena filosófica (si puedo hablar sin hacer estallar de risa a los puristas cioranianos -¡porque los hay!-) consistió en exponer algunas de las consecuencias existenciales del -mal llamado- escepticismo intelectual de Cioran. Pues él dudó, por paradójico que parezca, para *ejercer* la inactividad. Su fluctuar no tuvo por objetivo la suspensión de su juicio (al

¹ EA, p. 65.

² Simone Boué. “El Cioran de cada día”, en Carlos Cañeque y Maite Grau, *Cioran: el pesimista seductor*, p. 95.

³ Rodrigo Menezes, *Tertulia com José Luis Álvarez LOPEZTELLO (UAMÉX)*. Disponible en: <https://portalcioranbr.wordpress.com/2021/04/24/nota-tertulua-lopezello-uamex/>.

modo del escepticismo clásico griego), sino la anulación de sus acciones. Aunque Cioran sabía de su incapacidad para alcanzar semejante estado de sabiduría, ello no le impidió ambicionar la anulación de sus ambiciones. “Estoy incapacitado para la sabiduría y, sin embargo, tengo un gran deseo de sabiduría”.¹ Repito, el filósofo -a decir suyo- está obligado a *practicar* su saber: ha de haber una estrecha relación entre el actuar y el filosofar. De lo expuesto se deduce que su escepticismo poco tiene que ver con teorías netamente epistémicas. “Hoy el problema del conocimiento ha pasado a ser accesorio; lo que está en primer plano es la forma de abordar la vida, la cuestión de cómo soportarla. A fin de cuentas, sólo conozco dos problemas: cómo soportar la vida y cómo soportarse a sí mismo. No hay misiones más difíciles”.²

Las líneas anteriores muestran cómo Cioran retomó la problemática filosófica (tan contemporánea como clásica) acerca de la *utilidad* de la filosofía: puso sobre la mesa las disquisiciones en torno al propósito del filosofar. A diferencia de otros pensadores coetáneos, dejó de preguntarse por la “Verdad” y se ocupó por la búsqueda del “sentido” de su vida. Cualquiera que lo haya leído advertirá que sus preocupaciones no se centraron en la fría erudición, sino que se orientaron hacia el sentido (o sinsentido) existencial. Para respaldar lo anterior, no está de más transcribir un fragmento de su *Breviario de podredumbre* en el que le dice *adiós a la filosofía* objetiva. Estas son sus palabras: “Me aparté de la filosofía en el momento en que se me hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, ningún acento de verdadera tristeza; ni en Kant ni en ninguno de los demás filósofos. No comenzamos a vivir realmente más que al final de la filosofía, sobre sus ruinas, cuando hemos comprendido su terrible nulidad, y que era inútil recurrir a ella, que no iba a sernos de ninguna ayuda”.³

¹ CO, p. 130.

² *Idem*, p. 200.

³ BP, pp. 81-83.

Desde el primero de sus libros franceses Cioran se despidió de los filosofantes con pretensiones de imparcialidad. (En realidad, criticó las filosofías impersonales desde *En las cimas de la desesperación*, su primer texto rumano.) Amonestó a aquellos filósofos que, destinando su vida a la averiguación de la verdad, se olvidaron de vivir “verdaderamente”. O dicho sin tapujos: ignoró las letras que no se imbrican con la vida y que, por ello mismo, fueron incapaces de consolarlo en sus instantes de desconsuelo. De alguna manera, hizo suya la consigna epicúrea según la cual: “Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma”.¹

Quizá por ello le han tildado de irracionalista. Sin embargo, no encuentro en él nada de irracional. Al contrario, lo más propio de la razón consiste en desmentir sus propios cimientos. Para decirlo en pocas palabras, la razón, cuando cuestiona sus fundamentos, emprende un movimiento de autofagia: se devora a sí misma. Lo verdaderamente irracional sería que la inteligencia se apoltronase en una suerte de certeza incuestionable, porque se tornaría dogmática. No obstante, Cioran espolea a la razón a volverse contra sus cimientos y contra sus propias fes. Nada hay más racional que dudar del ideario que ordena y torna miserable al mundo. Otra de las peculiaridades del pensador apátrida es que, aunque se declaró tácitamente como no-filósofo, sus letras propenden hacia la filosofía. Lo considero un legítimo filósofo en virtud de que criticó con fiereza a su propio quehacer. Cioran era plenamente consciente de ello. En la *Carta prefacio* que le redactó a Fernando Savater (para prologar su tesis doctoral) da cuenta de su concepción de la filosofía. “Hemos llegado a un punto de la historia en que es necesario, creo, ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es

¹ Carlos García Gual; Emilio Lledó; Pierre Hadot, *Filosofía para la felicidad. Epicuro*, p. 79.

filósofo? El primero en llegar *roído* por interrogaciones esenciales y contento de estar atormentado por una lacra tan notable”.¹

Ahora bien, aunque el tópico del escepticismo fue abordado desde distintas perspectivas, en cada uno de los sub-apartados de esta tesis, para aligerar la lectura del bienintencionado lector, me permitiré exponer esquemáticamente la estructura de la misma. *Capítulo I. Cioran, el escéptico de servicio en un mundo agonizante*: En este apartado mostré algunos de los inconvenientes de intelectualizar y de criticar objetivamente el ejercicio filosófico de Cioran. Asimismo, expuse ciertos breves hermenéuticos que suelen suscitarse en cualesquiera exegesis. A la par, describí algunas peculiaridades de la prosa cioraniana y hablé de lo difícil –y arbitrario- que es clasificarla. *Capítulo II. Contra las biografías*: El hilo conductor de esta sección se tejió en torno al cruel ardid que de ordinario emplea el ideario dominante para maniatar a los pensadores disidentes. Dicho mecanismo consiste en desprestigiar a los “personajes literarios” para acallar el talante subversivo de sus letras. De igual manera, tracé una “biografía objetiva” de Cioran, con el objetivo de dudar de este género literario e ilustrar que no ha de confundirse la erudición con la lucidez. Por último, realicé una suerte de *dossier* biográfico del pensador rumano-francés con la finalidad de recordar que el “yo” no es permanencia, sino mera ilusión -quizá la mayor de todas. El escepticismo existencial planteado por Cioran lo llevó a dudar de la *realidad* de su yo: para él, un escéptico que no duda de sí mismo no es más que un charlatán.

Capítulo III. La lasitud de la conciencia: La trama de este capítulo gravita sobre algunas de las implicaciones de la lucidez cioraniana. Traté de dar cuenta de cómo, a través de la literatura lúcida, es posible descubrir la fisonomía del aciago ideario que maniató nuestras vidas: no hay ideas cándidas ni inocentes, en ellas trepida la ideología del amo que las profiere.

¹ Emil Cioran, “Carta prefacio” al *Ensayo sobre Cioran* de Fernando Savater, p. 18. (Énfasis del texto).

Por otro lado, describí ciertas afinidades espirituales que -a mi juicio- se dan entre Cioran y dos de los personajes literarios del novelista ruso Fiodor Dostoievski, a saber: *el hombre ridículo* y *el hombre del subsuelo*. Ello me permitió vislumbrar algunos de los alcances existenciales de la duda cioraniana. Elucidé porqué para él y para Dostoievski (legatarios de la tragedia griega y de la tradición judeo-cristiana) la clarividencia es un suplicio. A la par, discerní los argumentos que llevaron a Cioran a declarar que los vocablos “paraíso” y “parásito” son equivalentes: su apatía fue el reflejo orgánico de su lucidez. *Capítulo IV. Un extraño escepticismo (entre la duda metódica y la epoché griega)*: En este último apartado describí someramente, a modo de correlato intelectual, las características de la duda metódica cartesiana. Luego tanteé los vericuetos de la *epoché* griega para, ulteriormente, describir el peculiar escepticismo de Cioran: su escepticismo existencial oscila entre la duda metódica y la *epoché* griega. Por último, señalé cómo, para él, la duda llevada hasta sus últimas consecuencias acarreó la debacle sus ilusiones y el desgarramiento de su propio yo.

En otro orden de ideas, es menester señalar que la finalidad de presentar aquí un análisis del filosofar de Cioran no es para *criticarlo* metódicamente (me repugna ese obsceno acto de destripamiento mental); no debemos leerlo para entenderlo, sino para comprendernos. También Cioran concebía así a la crítica: “La crítica es un contrasentido: no hay que leer para comprender a los demás, sino para comprenderse a sí mismo”.¹ Sostengo que gracias a sus letras podemos lograr una mejor comprensión de algunas de las taras que nos devoran y que él tuvo la maestría de formular. Insisto, una crítica: “Antes que una relación cognoscitiva, es una urdimbre afectiva. Un acto de amor que genera, por añadidura, la experiencia de un saber *comprensivo*. La crítica es un acto amoroso, un verdadero goce reflexivo y emocionado. Sin amor no hay crítica literaria ni

¹ EMY, p. 39.

estética, sólo disección, desmontaje, *des-coyuntura*, *des-articulación*, carnicería”.¹

Puesto que Cioran se mostró reacio a redactar tratados filosóficos (la idea de montar un sistema le parecía abominable), considero que la mejor estrategia para dialogar con él -¡y, por qué no, desencantarse de él!- es a través del ensayo. En este tenor, en la “Advertencia” de su *Antología del retrato*, Cioran se cuestiona si la mejor forma de deshacerse de su entusiasmo por Saint-Simon no consistiría en escribir un libro sobre él. Para su infortunio no escribió dicho texto, por lo que, según cuenta, su admiración hacia el memorialista francés más grande del siglo XVIII quedó intacta.² Confieso que, luego de redactar una tesis sobre Cioran, mi fascinación hacia él no se inmutó. Aunque no puedo ocultar que terminé abrumado por su feroz lucidez. Ahondar en el sinsentido existencial es más difícil de lo que de ordinario podría suponerse. Pocas actividades demandan más voluntad que las derivadas de mitigar la propia voluntad. La avidez de conducir a los razonamientos hasta el punto de destruirse a sí mismos, junto con el edificio del que forman parte, raya en el delirio. No encuentro palabras más precisas que estas para describir mi hastío espiritual:

Si yo pudiera ahora mismo ir más allá obedeciendo a esta dirección de pensamiento, me volvería capaz de invalidar lo escrito anteriormente. Es una impotencia la que me obliga a interrumpir sin proseguir, pero también a proseguir sin interrupción. Interrumpo a condición de seguir; sigo gracias a un paréntesis. ¿Cómo sería posible entonces escribir *un* libro? Quizás sólo en virtud de un impulso no pensado que confunde la anemia con la bondad.³

Renuncio desde ahora a mis pretensiones de originalidad. Este ensayo nada tiene de novedoso. Tal como señaló Samuel Beckett: “Decir es inventar. En falso, como es de ley. No inventamos nada, creemos que inventamos, que

¹ Sigifredo Esquivel Marín, *Estancias críticas. Trayectos desde Velarde, Reyes y Paz*, p. 9. (Énfasis del texto).

² Cf. AR.

³ José Blanco Regueira, *Estulticia y terror*, p. 69. (Énfasis del texto).

escapamos, no hacemos más que balbucir la lección aprendida, briznas de una cartilla aprendida y olvidada”.¹ En todo caso, las ideas expuestas en este trabajo de ninguna manera intentan develar lo oculto de un pensador que siempre permaneció desnudo ante sus lectores: estas consideraciones palpitan en sus textos. Aunque Cioran siempre estuvo en contra de explicarse: “[...] cometió la imprudencia de dar demasiadas precisiones tanto sobre sí mismo como sobre su obra, se reveló, se mostró, dio muchas de sus claves, disipó buena parte de esos malentendidos indispensables para el prestigio secreto de un escritor: en lugar de dejar para los demás el trabajo de descubrirle, lo asumió él mismo; exageró hasta el vicio la manía de explicarse”.² Quizá una lectura apresurada de sus *Cuadernos* y de sus *Conversaciones*, nos lleven a conjeturar que cometió el desliz de mostrarse sin tapujos; no obstante, ello, más que ser una incongruencia, muestra su carácter premeditadamente contradictorio.

Finalmente, no deseo dejar pasar la oportunidad de señalar que, en lo que concierne al hatillo de cultos, cuya risible avidez de originalidad los lleva a suponerse creadores de ideas propias, y cuya vergüenza desvergonzada les impide citar (porque se jactan de pensar por sí mismos), sólo me limitaré a apuntar que la honestidad de pensamiento tiene en mayor estima a un fragmento fielmente reproducido que a una cita estropeada -por no decir hurtada. Aunque el pensamiento es común, es faltar a la verdad colocar el nombre propio bajo líneas no discernidas por propia cuenta y riesgo.

¹ Citado por Lars Svendsen, en *Filosofía del tedio*, p. 124.

² *EA*, p. 77.

Capítulo I: Cioran, el escéptico de servicio en un mundo agonizante

EL PROFESOR DE FILOSOFÍA CIEGO:
Bien, ¿qué decía yo? Así pues, aunque Cioran nos tienda la trampa de la incoherencia, intentemos aun así leer por una vez su pensamiento de manera coherente.

Matei Visniec, *Los rodeos de Cioran o Buhardilla en París con vistas a la muerte*

I.I. También al género de impopulares suele degenerar, para su asimilación, la nefanda industria cultural¹

Se ha escrito tanto (¡ay... y en algunas ocasiones tan bien!) acerca de Emil Cioran que uno no puede más que preguntarse -intentando disimular el remordimiento- sobre el sentido o, peor aún, acerca del sinsentido de contribuir al ingente pulular de literaturas de vulgarización que el perverso Estado demanda para la formación y el entretenimiento de sus multitudes. “Si toda palabra es siempre una palabra de más -y hay que estar ebrio o loco para utilizarlas, diagnostica el propio Cioran-, ¡cuánto más *una tesis*!*, cementerio de miles de ellas, ataúd impúdico en que se pudre la frescura de la intuición, caja en que se abandonan los sueños necesarios”.² Quiérase o no, esta disertación -mal que le pese al sustentante- al pretender dar cuenta del pensador apátrida terminará por amortecerlo o trivializarlo hasta tornarle superfluo o quizá vano, pues, una vez atrapado por las férreas garras pedagógicas, se mudará en pasto para las masas, a las que irremediablemente pertenece.

Poco importa que Cioran no sea un personaje popular: también al género de impopulares suele degenerar -para su asimilación- la nefanda industria cultural. “Todas las verdades comienzan mediante la lucha contra la policía y terminan ocupando el lugar de ésta. No ha habido hasta ahora un solo acto de martirio que no se oficializara, ningún heroísmo que no acabara enterrado en una institución. Todos los sufrimientos han sido asumidos finalmente por el Estado”.³ En efecto, la domesticación es el arma más eficaz de que se sirve el Estado para desarmar el carácter subversivo de los pensadores desmandados. “Todo «ideal» alimentado, en los comienzos,

¹ Texto presentado en el “Primer Encuentro Internacional Cioran en México: Entre filosofía y literatura”. (UNAM, UAZ), en el Auditorio del Museo de Arte Abstracto “Manuel Felguérez”, Zacatecas, México. (15/09/2019).

² Faustino Manuel López Manzanedo, *E. M. Cioran: fragmentos de una estética imposible*, p. 13. *(En el original, el autor se refiere a '*un libro*', sin embargo, cambié ese sintagma por el de '*una tesis*' porque ilustra de mejor manera la imagen que deseo trazar.)

³ *EX*, p. 99.

con sangre de sus sectarios se aja y se desvanece cuando lo adopta la masa. He ahí la pila de agua bendita transformada en escupidera: es el ritmo ineluctable del «progreso».¹

Por ello, Cioran, en una entrevista con Jean-François Duval, expresó abiertamente su rechazo hacia los trabajos académicos que pretenden volverle objeto de estudio. “*¿Le desagradaría que hubiera tesis universitarias sobre su obra?* Hay algunas [increpa Cioran], pero yo estoy contra las tesis, estoy contra ese género. Soy enemigo, incluso, de la Universidad. La considero un peligro, la muerte del espíritu”.² Dicha exhortación debería sonrojar a los eruditos de su obra y hacerles confesar la inconfesable futilidad de toda empresa académica en torno suyo. De no ser así, habría que musitarles estas palabras: “Todo comentario a una obra es ramplón o inútil, pues todo lo que no es directo es nulo”.³ Cioran vaticinó que en algún momento sería fagocitado por la filosofía universitaria que tanto desdeñó. Incluso, hoy podríamos aplicarle estas líneas que escribió acerca de Jorge Luis Borges.

La desgracia de ser *conocido* se ha abatido sobre él. Merecía algo mejor. Merecía haber permanecido en la sombra, en lo imperceptible, haber continuado siendo tan inasequible e impopular como lo es el matiz. [...] A partir del momento en que todo el mundo le cita, ya no podemos citarle o, si lo hacemos, tenemos la impresión de aumentar la masa de sus «admiradores», de sus enemigos. Quienes desean hacerle justicia a toda costa no hacen más que precipitar su caída. Pero no sigo, porque si continuase en este tono acabaría apiadándome de su destino. Y tenemos sobrados motivos para pensar que él mismo se ocupa ya de ello.⁴

Hay que agregar además que actualmente Cioran es víctima del chismorreó de los biógrafos peor intencionados: su vida es blanco del asesino cotilleo literario. “En el arte, como en todo, el comentador está generalmente más

¹ *BP*, p. 116.

² *CO*, p. 33.

³ *SA*, p. 23.

⁴ *EA*, p. 154. (Énfasis del texto).

enterado y es más lúcido que el comentado. Es la ventaja del *asesino* sobre la víctima”.¹ Por si ello fuese poco, en países como Colombia, Rumania, Francia, México e Italia se celebran año tras año congresos internacionales sobre su pensamiento. “El escéptico de servicio de un mundo agonizante”.² (Escribió Cioran luego de ser invitado a un coloquio en el extranjero.) Huelga decir que dichos eventos son a todas luces anti-cioranianos. “Un libro sobre tal coloquio, sobre tal otro, todo el mundo escribe sobre todo el mundo. El circo de la gran esterilidad. Siglo de críticos. Sincretismo funesto”.³ Así pues: “No resulta en absoluto accidental que, en un simposio que le dedicaron a él mismo y al que asistió en persona, Cioran interrumpiera bruscamente las intervenciones para declarar: «¡Pero si yo no soy más que un imbécil!», algo que no impidió a los saltimbanquis universitarios que buscaran de inmediato equivalentes en otros idiomas para el *déconneur* cioraniano”.⁴

Por si los breves apuntados no fuesen suficientes para abandonar el tintero (o el teclado), debo añadir que el sentido último de este escrito quedará inscrito en los cánones pedagógicos universitarios. Su pertinencia habrá de ser sometida a examen. Al fin y al cabo, este ensayo será inspeccionado por la docta sapiencia de los pedagogos de la filosofía a los que -¡para propio escarnio!- aspiro a integrarme. “La humanidad está infectada por la pedagogía de tal modo que ni aun los nihilistas han podido vencer sus instintos didácticos. ¿No habéis observado que hasta los suicidas pretenden enseñarnos algo? ¡Qué fácil es separarse del cielo y qué difícil de los hombres!”.⁵ A decir verdad, es propio de todo individuo el anhelo de ponerse a prueba para probarse quién y qué es. De ahí que el rostro del examinado, lejos de reflejar pánico, suele expresar la súplica (o hasta la exigencia) de ser liberado de su constitutiva indeterminación mediante la

¹ *DI*, p. 76. (Énfasis mío).

² *EMY*, p. 31.

³ *CU*, p. 126.

⁴ Ion Vartic, *Cioran ingenuo y sentimental*, p. 167.

⁵ *SD*, p. 381.

certificación de su saber. “El sostén del ser es el saber -no os pese que lo repita- y el saber en verdad es saber que uno sabe y que se sabe”.¹

Tal parece que sólo demostrando qué sabemos legitimamos quiénes somos. “Nadie está *seguro* de lo que es ni de lo que hace. Por muy ciertos que estemos de nuestros méritos, estamos roídos por la inquietud y sólo pedimos, para sobrellevarla, ser engañados, recibir la aprobación de donde y de quien sea. El observador descubre un matiz suplicante en la mirada de todo aquel que ha terminado una empresa o una obra, o que se entrega simplemente a cualquier género de actividad”.² En cualquier caso, el ser y el saber son las notas complementarias que la cacofonía dictatorial concierta para aplacar la voz indómita de sus obedientes urbes.

I.II. Cioran, un contemporáneo atemporal

De la mayoría de los pensadores suele afirmarse que son hijos de su tiempo. No obstante, difícilmente podría decirse lo mismo de Cioran. Sus letras parecen exentas de cronología: es un coetáneo atemporal. “Siendo por propia elección un marginal, rechazó las modas filosóficas. Le prestó la misma importancia a Lucifer y a los ángeles; trató con similar interés a Teresa de Ávila y a Madame Du Deffand; mostró idéntica simpatía por Epicuro y por Buda; le sedujeron en igual medida Pablo de Tarso y Esquilo... la utopía y el *Apocalipsis* lo inquietaron continuamente”.³ En efecto: “Frente a pensadores desprovistos de patetismo, de carácter y de intensidad, y que se moldean sobre las formas de su tiempo, se yerguen otros en los cuales se *siente* que, en cualquier momento en que hubieran aparecido, hubieran sido semejantes a sí mismos, despreocupados por su época, extrayendo sus pensamientos de su propio fondo, de la eternidad específica de sus taras”.⁴

¹ Agustín García Calvo, *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*, p. 55.

² *CT*, p. 81. (Énfasis del texto).

³ José Luis Álvarez Lopezello, *Emil Cioran: El drama de la caída en el tiempo*, p. 22

⁴ *BP*, p. 246. (Énfasis del texto).

Luengo entonces, ¿dónde ubicar las ubicuas reflexiones cioranianas? ¿En el primer verso de la *Iliada* de Homero, donde se solfea que la cólera precede y gobierna todo? ¿En la *Teogonía* de Hesíodo, cuyas letras vaticinan que el hombre no puede más que decaer moralmente? ¿Con Heráclito, quien en sus fragmentos supone al fuego como principio aniquilador del devenir? ¿Con los gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana quienes, para salvaguardar la honorabilidad -siempre sospechosa- del creador, conjeturaban que el hombre es producto y reflejo de las lacras de un demiurgo mezquino o, en último término, mediocre? ¿Sentado en el jardín de Epicuro o acompañando los marasmos sardónicos de Juvenal, Horacio y Luciano? ¿Sería acaso más acertado situarlo dentro de las abadías medievales, curioseando entre los deschavetados monjes (aspirantes taimados a la renuncia absoluta) o confesando las inconfesables perversiones de las santas?

¿Por qué no suponerlo seguidor del Maestro Eckhart o del Sade que se caga en los logros de la Diosa Razón? A veces me gusta imaginarlo como un *sucesor laico* de las angustias del “caballero de la renuncia” kierkegaardiano. Otras ocasiones lo pienso como amigo incondicional del intempestivo Nietzsche o imitando las excentricidades de los personajes de su amado Dostoievski. Sin embargo, cuando me siento tentado a clasificarlo como escéptico, recuerdo que también dudó de la duda y que su descreído espíritu está más cercano a la *Biblia* que al Método científico: fue un ávido lector del *Apocalipsis* y del *Génesis*. En todo caso, Cioran se imaginó más contemporáneo de la decadente Roma que del hediondo cadáver en que, luego de la segunda guerra, se convirtió París. No obstante, parece que no sólo a mí me inquieta su peculiar talante estilístico. También al periodista suizo Jean-François Duval le desconcertó su carácter escritural. “¿No es un poco anacrónico su clasismo estilístico? En mi opinión [dice Cioran], eso no tiene importancia, porque las personas que me leen, lo hacen como por necesidad. Se reconocen más o menos en las cosas que he formulado. Sin

embargo, no me he planteado la cuestión de si es actual o no, si está pasado de moda o no. No podemos decir que sea actual. No es de una época exactamente. Eso no cuenta demasiado”.¹ Por ello, de él sólo me atrevo a afirmar que fue un contemplativo que meditó sobre las eternas congojas humanas. “Lo único importante es tener siempre ante los ojos esos problemas insolubles y vivir como Epicteto o Marco Aurelio. Entonces ya no estamos en las historias vividas, sino en la contemplación”.²

I.III. Todo exegeta es, a fin de cuentas, un ventrílocuo

Un asunto que no debe obviarse es el talante profundamente arbitrario de *toda* exégesis. Siempre será más deseable leer directamente al autor antes que a cualquiera de sus glosadores, no importa cuán eruditos sean. Huelga decir que habrá, en definitiva, tantos Cioran como lectores suyos: sentencia que torna aún más fútil a este escrito, pues, deja ver su esencial nimiedad. Además, la interpretación objetiva es un engaño que a nadie engaña: ningún análisis está libre de sabotaje. No hay -ni puede darse- elucidación transparente. Es imposible no hacer decir al autor, mediante tramposos remiendos bibliográficos, aquello que nos apetece. Todo exegeta es, a fin de cuentas, un ventrílocuo.

Ahora se entiende la rabieta de Cioran a propósito del ardid de las citas. “Todo aquel que nos cita de memoria es un saboteador que habría que denunciar a la justicia. Una cita mutilada equivale a una traición, a una injuria, a un perjuicio tanto más grave cuanto que se nos ha querido hacer un favor”.³ Un ejemplo para ilustrar lo anterior. ¿Acaso no fue Platón el mayor *saboteador* del ácrata -y ágrafo- Sócrates? Y no precisamente porque, pese a haber renunciado a la escritura, hiciera de él el protagonista de miríadas de las páginas de sus *Diálogos*, sino porque declarándose renuente

¹ CO, p. 38.

² *Idem*, p. 200.

³ EMY, p. 144.

a la educación (entendida como mero asunto de memorización, transmisión y venta del saber), lo convirtió en el pilar de su Academia: institución encargada de adiestrar obedientes pedagogos, para mayor gloria del Estado. Efectivamente, inmiscuidos en los tejemanajes hermenéuticos habremos de reconocernos, sin más remedio, saboteadores todos. “Quiérase o no, la interpretación es siempre un juego sin inocencia”.¹ En este orden de ideas, no me resisto a transcribir una extensa -pero lúcida- nota en la que el prestigioso novelista Paul Auster revela a su amigo J. M. Coetzee su opinión sobre los límites (y amaños) de la interpretación:

Querido John:

Preguntas si tengo alguna opinión sobre la interpretación o los límites de la interpretación, y la primera idea que se me pasa por la mente (pánfila, asociativa, hiperactiva) es un pasaje que leí hace muchos años en una traducción inglesa de partes selectas del Talmud. Varios rabinos discuten las posibles circunstancias que pueden impedir que una persona rece sus oraciones diarias. Uno de ellos menciona la mierda como un impedimento. Si te encuentras al lado de un montón de mierda, invocar el nombre de Dios sería una blasfemia, ¿no? Los demás rabinos están de acuerdo. Pero ¿qué se puede hacer? Irse a otra parte, desde luego. Pero ¿y si no puedes irte a otro sitio? Un rabino sugiere tapar la mierda con un trapo o un papel. Mientras esté fuera de la vista, se podrá proceder como si no existiera. Los demás rabinos lo aprueban. Entonces, el más joven suscita una cuestión desconcertante. ¿Qué pasa si tienes mierda en la suela del zapato... y no lo sabes? ¿Te está permitido rezar o no? La siguiente frase, según recuerdo, era esta: *Para eso no tenían respuesta*. Lo que significaba, supongo, que la interpretación no puede ir más lejos, y antes o después llegarás a una cuestión que no puede resolverse. Si te ves forzado a dar una respuesta (como los jueces están obligados a dar), será necesariamente arbitraria, es decir, personal, fruto de quién y qué eres, un reflejo de tus convicciones particulares sobre cómo debe regirse el mundo.²

Para no desperdiciar la metáfora escatológica empleada por Auster (que, de paso sea dicho, estimo de lo más afortunada), debo señalar que la dinámica interpretativa guarda una reveladora semejanza con el proceso digestivo. Pues, en un primer momento devoramos golosos a cualesquiera textos, nos

¹ José Blanco Regueira, *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, p. 9.

² Paul Auster y J.M. Coetzee, *Aquí y ahora. Cartas 2008-2011*, p. 217. (Énfasis del texto).

deleitamos paladeando miríadas de páginas; después, las asimilamos para, finalmente, excretar naderías. Las interpretaciones no son más que los pestilentes residuos de nuestro serpenteo mental. Nuestras entendederas únicamente arrojan borborigmos y mojoncitos tan hediondos como risibles: esas mierdecitas que con petulancia llamamos nuestras ideas. Claro que lo anterior no es óbice para que haya quienes de plano pequen de estreñimiento mental (*jmea culpa!*).

Después de haber denunciado el parentesco entre la mierda y la interpretación, hablaré de sus bondades. Por paradójico que parezca (en toda exégesis), traicionando demostramos nuestra fidelidad. Incluso, los traductores -en un inusual gesto de modestia literaria- se confiesan traidores de cuanto traducen. También ellos se muestran incapaces de ofrecer una traslación limpia, libre de intromisiones personales. Así pues, la finalidad primera y última de cualquier exégesis (incluida ésta, por supuesto) no ha de ser otra que mostrar -y ocultar en un malabaresco movimiento- sus subterráneas intenciones. Triste condena: el saltimbanqui interpretativo no puede más que desvirtuar las posibles virtudes del discurso que pretende encumbrar. Puestos en el papel de glosadores más valdría, a fin de cuentas, olvidarnos de buenas intenciones y, quitándonos de en medio lo más posible, permitir que a través nuestro hablen (no el autor objeto de nuestro escrutinio, ni nuestras míseras necedades) unas cuantas palabras sinceras que, acaso por descuido, pudiesen colarse por eso que llamamos sentido común.

No deseo concluir este apartado sin señalar que no abrigo la tan pedante como estúpida fantasía hermenéutica de entender al autor mejor de lo que él mismo pudo hacerlo. (Sólo Dios -de existir- podría saber aquello que pasaba por las mientes del autor, y quizá ni siquiera Él.) Por el contrario, mi modestia e impericia me fuerzan a confesar que sólo aspiro a prestar voz a las ponzoñas que, luego de leer a Cioran por vez primera, continúan clavadas como agujones en mi conciencia y que no se resignan a

apoltronarse en el olvido, sino que continúan lamiéndome las entendederas y perturbando mis horas tranquilas: patentizando así el talante satánico del discernimiento. Después de todo, si alguna lección puede extraerse de este pensador no aleccionador es que: “Los pensamientos son toxinas y las verdades venenos para aquél a quien Satán ha estrechado entre sus brazos. Las huellas de ese abrazo perduran: marcas de la condenación y de la perdición”.¹

I.IV. La ironía como estrategia para evitar la solemne ridiculez

Es probable que el lector -siempre imaginario- juzgue a este ensayo demasiado ligero para tomarlo en serio, aunque también podría parecerle muy serio como para tomarlo a la ligera. Ello se debe a que -a la par de Savater-: “He tardado en aprender que hablar sinceramente de ciertos temas demasiado serios implica el tono humorístico como único modo de evitar la solemne ridiculez”.² Observaré asimismo que decidí utilizar el ambiguo tonillo irónico debido a que, luego de revisar un número considerable de estudiosos (y detractores) de los textos de Cioran, me topé con la sorpresa de que la mayoría de ellos adoptan una seriedad adusta, incluso fúnebre, para dar cuenta del que, según dicen, es un filosofar pesimista o, en el peor de los casos, *facilón*. Como señaló George Steiner. “En la totalidad de las jeremiadas de Cioran hay una *facilidad* de mal agüero. No se requiere de ningún pensamiento analítico, ningún rigor ni claridad de la argumentación para pontificar sobre la “bobada” y la “gangrena” del hombre y sobre el cáncer terminal de la historia”.³

No obstante, la acusación de Steiner es a todas luces inexacta. Por un lado, en lo concerniente al mote de pesimista, Cioran increpa: “Yo no soy pesimista, sino *violento*... Esto es lo que hace vivificante mi negación. Mis

¹ *SD*, p. 382. (Énfasis del texto).

² Fernando Savater, “El asombro de Cioran”, en *Figuraciones mías*, p. 18.

³ George Steiner, *George Steiner at The New Yorker*, p. 298. (Énfasis del texto).

libros no son depresivos ni deprimentes, de igual forma que un látigo no es deprimente. Los escribo con furor y pasión”.¹ Cualquiera que le haya ojeado advertirá que ninguna de sus páginas está libre de ardor. Su prosa es antagónica a la tibieza. Jamás dejó de servirse de la ironía como instrumento para infamar los errores reinantes. “Todos vivimos en el error, salvo los humoristas. Sólo ellos -como burlándose- han calado la inanidad de todo lo que es serio e, incluso, de todo lo que es frívolo”.² Cioran, en cierto sentido (pero sólo en cierto sentido), a través de sus lúdicas y lúcidas letras consigue reírse del lenguaje, del mundo y de sí mismo juntamente. “¡Cómo no agradecerle su facundia para encontrar mil y un atinados modos de formular el asco y el desprecio, para dar al desengaño en cada caso su palabra precisa y así mantenernos indefinidamente en él!”.³

Por otro lado, a la denuncia de pensador facilón Mijail Malishev la refuta del modo siguiente: “Se puede decir que por la densidad del sentido, y por la concentración semántica del pensar, en cada hoja de sus textos la obra de Cioran ocupa uno de los primeros lugares en la literatura universal”.⁴ Aunque Cioran, en un folio escrito en 1933, bien podría haberse adelantado al reclamo de Steiner con estas palabras: “Nada más penoso y repugnante que donde has manifestado toda la intimidad de tu ser, donde te has consumido a cada instante sin esperanza de salvación, donde has pensado para no llorar y escrito para no morir, los otros vean una pura estafa, un vulgar deseo de impresionar”.⁵

En este sentido, algunos filósofos de renombre desmienten el reproche de George Steiner. Peter Sloterdijk, Clément Rosset, Fernando Savater, Gabriel Marcel, Esther Seligson, Susan Sontag, Henri Michaux y Octavio

¹ CO, p. 20. (Énfasis del texto).

² DE, p. 131.

³ Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, p. 151.

⁴ Mijail Malishev, “Emil Cioran: destronamiento de ilusiones en la existencia humana”, en Roberto Andrés González, *Variaciones de antropología filosófica*, p. 56.

⁵ SD, p. 252.

Paz (podría añadir más nombres, pero basta con éstos para hacerse una idea de lo que deseo expresar) juzgan a Cioran como uno de los escritores más desengañados y elegantes no sólo del siglo XX sino de la historia del pensamiento. “Cioran es uno de los pensadores más delicados, con verdadero poder, que escriben en nuestro tiempo. Los matices, la ironía y el refinamiento son la esencia de su pensamiento”.¹ Sé que siempre que se habla de Cioran es tópico común mencionar los premios que se le otorgaron, sin embargo, nunca está de más insistir en que los críticos literarios le concedieron cuatro prestigiosos galardones, mismos que -a excepción del primero- rechazó sistemáticamente. Sea como fuere, su prosa lúcida y su belleza expresiva le valieron ser reverenciado por Saint-John Perse como uno de los más grandes escritores en lengua francesa. Laureles ganados con todo derecho, hay que decirlo. “Cioran maneja su instrumento de trabajo, el lenguaje y todos sus signos (las comas, las cursivas, los entrecomillados), con habilidad de entomólogo y deleite miniaturista, remojando sus pinzas y pinceles en el agua regia del sarcasmo y de la ironía para provocar, en el lector, reacciones de iconoclasta”.²

I.V. Toda expresión de escuela debería ser proscrita

Pese al prestigio internacional Cioran continúa siendo ignorado por bastantes filósofos profesionales. Alain Badiou, por ejemplo, no lo menciona en su *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*³; Pierre Hadot no lo tiene en cuenta en sus *Ejercicios espirituales*⁴ (a pesar de compartir con él la tesis según la cual en la actualidad hay profesores de filosofía pero no filósofos); Rüdiger Safranski lo parafrasea reiterada y descaradamente pero sin aludirle ni una sola ocasión.⁵ Es como si alrededor del globo los

¹ Susan Sontag, “Pensar contra sí mismo: reflexiones sobre Cioran”, en *Estilos radicales*, p. 106.

² Esther Seligson, *op. cit.*, p. 80.

³ Errata Naturae, Madrid, 2010.

⁴ Siruela, Madrid, 2006.

⁵ Cf. Rüdiger Safranski, *¿El mal o el drama de la libertad?*, Tusquets, D.F., 2014.

catedráticos hubiesen confabulado en contra suya, relegándolo al más sepulcral de los silencios. Como señaló, en una entrevista, Jacques Le Rider: “Yo veo en él a un quemado en la hoguera de la historia de Rumania y de Europa central del siglo XX”.¹

Aunque, para ser honestos, a Cioran le importaba un bledo la estima de los profesionales de la filosofía. No obstante, el sentimiento era recíproco: él los ignoraba y ellos lo ignoraban. “Su lucidez se proyecta hacia la vida mediante un pensamiento directo que prescinde de la mayoría de los filósofos. Hay que añadir que la mayoría de los filósofos también prescinden de él...”.² Cioran despreciaba sobre todo la *logomaquia* de los filosofantes. Según refiere, la originalidad de los filósofos de nuestros días estriba en ser prestidigitadores de términos. Las estrellas de la filosofía contemporánea, lejos de propender hacia la sabiduría, se entregan a la sinecura verbal: son unos saltimbanquis de los vocablos. “La búsqueda del signo en detrimento de la cosa significada; el lenguaje considerado como un fin en sí mismo, como rival de la «realidad»; la manía verbal, incluso en los filósofos; la necesidad de renovarse *a nivel de las apariencias*; característica de una civilización en que la sintaxis prevalece sobre lo absoluto y el gramático sobre el sabio”.³ Desde su primer libro francés -y puede que desde mucho antes-, Cioran le dijo *adiós a la filosofía* que sustituye a la sabiduría por la gramática. “La mayor parte de la filosofía supone un crimen contra el lenguaje, un crimen contra el Verbo. Toda expresión de *escuela* debería ser proscrita y considerada un delito. Si se tradujeran las lucubraciones de los filósofos a lenguaje *normal*, ¿qué quedaría de ellas? La operación sería ruinosa para la mayoría de ellos”.⁴

¹ Jacques Le Rider, “Entrevista”, en Ciprian Vălcan, *Cioran, un aventurero inmóvil*, p. 147.

² Fernando Savater, “El descubridor español”, en Carlos Cañeque, *op. cit.*, p. 19.

³ SA, p. 22. (Énfasis del texto).

⁴ EA, p. 81. (Énfasis del texto).

I.VI. Asomos de razón común en la prosa cioraniana

Cuanto más se cavila a propósito de las letras de Cioran, resulta más tentador afirmar que, por momentos, entre ellas se asoman trazas de la razón que a todos nos es común y que a nadie pertenece. Entiendo por razón común (siguiendo a Heraclito, a Iris Murdoch, a Agustín García Calvo, a Lars Svendsen, a Samuel Beckett y... a otros tantos) la insospechada capacidad de dejar hablar, a través y quizá en contra nuestra, razonamientos que cualquiera puede comprender con tal de que no conjeture que le son propios -ni ajenos, por supuesto. “La inteligencia de verdad, no puede ser propiedad de nadie. ¿Les suena 'sentido común', 'razón común'? 'común' quiere decir, no que sea de múltiples en democrática participación, sino precisamente que es de nadie; y, como en la frase de Heraclito suena, Común es a todos el pensar”.¹ Efectivamente, en insospechados momentos puede sucedernos que, al sentir lo dicho, cualquiera nos comprenda, aunque ignoremos la fuente de nuestra enunciación -quizá gracias a ello. “En la medida en que somos racionales y morales, somos todos iguales y, de alguna extraña forma, trascendentes a la historia. Pertenece a una armonía de voluntades que, aunque no se dé aquí abajo, en cierto sentido existe”.²

De lo anterior se sigue que cuando no aspiramos a imponer ideas (necesariamente mentirosas cuando se juzgan propias y no comunes) es que nos entendemos. “Vivimos en las palabras, a través de ellas, creados por ellas, por las palabras de otros. Las palabras no son nunca nuestras. En la medida en que la lengua es portadora de sentido, lo que expresa es el sentido de otros. «Qué importa quién hable, alguien ha dicho qué importa quién hable»”.³ Lo común se dice de múltiples formas y sin que uno se dé cuenta. También Cioran lo deliberaba así: “Nunca he *tenido* idea alguna, aunque

¹ Agustín García Calvo, *20 ventanas y 36 adolescencias*, p. 112. (Énfasis del texto).

² Iris Murdoch, *La salvación por las palabras*, pp. 24-25.

³ Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, p. 124

todo el mundo se enorgullece de *tenerlas*. Dueños de viento, propietarios de humo, usurpadores de brisa... Una ligera excitación del cerebro y pasamos a ser amos de un tesoro inasimilable; sólo queda esperar las felicitaciones... y los celos”.¹

Considero que entre las letras cioranianas fulguran asomos del común razonar. “A Cioran le gusta pensar como lo hace una portera, no sólo para que ésta lo comprenda, sino porque en el fondo ella tiene los mismos problemas ontológicos irresolubles que él”.² Cuando el afamado ensayista rumano Gabriel Liiceanu cuestionó a Cioran acerca del propósito de un pensamiento que acentúa la inanidad de la existencia, él le confesó que, paradójicamente, a través de sus libros había ayudado a sus lectores a mejor comprenderse. “*Pero, dígame, ¿cómo puede ayudar una obra que propugna la inutilidad y el desatino?* Ayuda [indica Cioran] porque formula cosas que los demás sienten, aunque no puedan expresarlas. Ayuda porque, de repente, los otros son conscientes de lo que sienten. Los ayuda a reencontrarse con ellos mismos”.³

Y, líneas adelante, Cioran añade: “Por las cartas que recibo, principalmente de los jóvenes, resulta que los hombres se enteran de una experiencia a partir de *mi* modo de formularla, de una experiencia que incluso un imbécil puede tener”.⁴ En mi opinión, hay mucho de común en las letras de este pensador privado. O para decirlo con Catalina Elena Dobre: “Al leer sus obras puedes tener la sorpresa de descubrir tu desnudez espiritual, porque Cioran te deja la impresión de que te lees a ti mismo como un diario de tu alma y no sabes qué vas a descubrir, pero la intensidad de los mensajes es tan poderosa que continúas leyendo para descubrir la aventura que es tu interioridad”.⁵ Es preciso señalar que Cioran, de alguna

¹ *EN*, p. 74. (Énfasis del texto).

² Ion Vartic, *op. cit.*, p. 166.

³ Gabriel Liiceanu, *E. M. Cioran. Itinerarios de una vida*, p. 99.

⁴ *Idem*, p. 110. (Énfasis del texto).

⁵ Catalina Elena Dobre, *Encuentro con Cioran*, p. 23.

manera, sospechaba que en sus letras palpitaban asomos del común razonar. Al menos eso puede deducirse de sus *Conversaciones*, en especial de la charla que sostuvo con el escritor Gerd Bergfleth: “*Los poetas tienen, por decirlo así, una conciencia que se expresa en lugar de la suya, mientras que usted, por su parte, habla como autor. Es falso [explica Cioran]. Si lo hiciera como autor, hablaría de lo que escribo. No es así. De lo que yo hablo es de mis exasperaciones y mis estupores más o menos cotidianos, lo que, al fin y al cabo, hasta una criada podría comprender*”.¹

I.VII. Emil Cioran y Agustín García Calvo: dos disidentes coetáneos

Quizá al lector purista de Cioran le irrite encontrarse, en el cuerpo de este ensayo, con algunas referencias del pensador zamorano Agustín García Calvo. He de advertir que para excusarme encontré las siguientes justificaciones, acaso no justificables. Por un lado, en los últimos años me he acercado fascinado a su obra porque (por disímiles que sean) juzga, al igual que Cioran, que la peor farsa ideada por el hombre es la de su *maldito yo* (o su perversa persona). A la par, coinciden en que ese guirigay sangriento que a diario malvivimos es el corolario de las miserias impuestas por la horda de criminales que nos esclavizan, dentro de eso que con petulancia denominan Realidad.

(Me permito abrir un paréntesis para hablar acerca de la usanza, más o menos abusiva, que Cioran hizo de las letras mayúsculas. Sobre su talante escritural: el empleo de las *itálicas*, de los signos de puntuación y de las comillas, la estudiosa colombiana María Liliana Herrera escribió un excelente ensayo titulado *Condensaciones y ampliaciones*.² Ahora bien, sobre la obstinación de Cioran por servirse de las mayúsculas allí donde debiera contentarse con las minúsculas, encuentro oportuno citar a José

¹ CO, p. 116.

² Cf. María Liliana Herrera y Alfredo Abad Torres, *Cioran en Perspectivas*, Universidad Tecnológica de Pereira (UTP), Pereira, 2009.

Blanco Regueira (sospecho que Cioran comulgaría con sus consideraciones): “Hay palabras que conviene escribir siempre con Mayúsculas para conjurar el sinfín de emociones minúsculas que nos obligan a escribirlas. ¿Qué sería de nosotros si no pudiéramos mayusculizar las pequeñas atrocidades, los pequeños vicios, los minúsculos estremecimientos?”.¹ A decir verdad, había planeado escribir esta aclaración en una nota al pie de página, sin embargo, poco antes de hacerlo recordé el excelente argumento que en contra de esa escolástica práctica profiere Rafael del Águila: “Lo que me produjo una profunda impresión fue una frase en la que Noel Coward resumía su *sensación* ante el pie de página: «tener que leer un pie de página es como tener que bajar las escaleras para abrir la puerta mientras se está haciendo el amor»”.² En este mismo sentido, Mijail Malishev considera que trazar amplias notas al pie de página es síntoma de cobardía intelectual.)

Por otro lado, Cioran y García Calvo fueron los formadores intelectuales de Fernando Savater quien, en su mocedad, fue ávido asistente de los seminarios dirigidos por Agustín García Calvo en la Academia de la calle Desengaño, en Madrid, donde se dialogaba acerca de Lucrecio, Parménides y Heraclito. En palabras de Savater: “De Agustín puedo decir, como Beckett en *Assez*: «Todo lo que conozco me viene de él.»”.³ Años más tarde, el ensayista vasco sería el encargado de presentar a Cioran al mundo hispanoparlante. No obstante, su trato no fue meramente profesional pues, entre ellos floreció una amistad que duraría poco más de dos décadas, hasta la muerte del pensador rumano-francés. “Traté a Cioran durante más de veinte años. Nos escribíamos con frecuencia y yo le visitaba siempre que iba a París una o dos veces por año. Me dispensaba una enorme amabilidad y paciencia, supongo que incluso con cariñosa resignación”.⁴

¹ José Blanco Regueira, *Estulticia y terror*, p. 57.

² Rafael del Águila, *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, p. 28. (Énfasis del texto).

³ Fernando Savater, “Prólogo” a *La filosofía tachada*, p. 84.

⁴ Fernando Savater, “El asombro de Cioran”, en *Figuraciones mías*, p. 18.

Además, a comienzos de la década de los setenta Savater presentó como tesis Doctoral, en la Universidad Complutense de Madrid, un trabajo a propósito del por entonces ignoto Emil Cioran y se la dedicó al célebre Agustín García Calvo: “En las pocas manzanas de casas parisinas que abarcan el 30 de la rue de Bièvre y el 21 de la rue de l’Odéon tengo a las dos personas que más decisivamente han influido en mi vida intelectual, o, mejor, en mi vida sin más. Esta tesis trata del pensamiento de una de ellas; es justo que vaya dedicada a la otra”.¹ Sospecho que por mediación de su discípulo común ambos pensadores se leyeron. (En uno de los “Apéndices” de su *Ensayo sobre Cioran*, Fernando Savater menciona haber debatido con su maestro español algunos postulados de *Del inconveniente de haber nacido*, de Cioran). Cabe también especular que a través suyo se detestasen, según puede inferirse de las palabras del mismo Savater: “Siempre me ha dolido que, en la mayoría de los casos, mis amores se hayan detestado entre sí y hasta *a través* mío...”.²

Aunque ninguno hace mención del otro (y por antitéticos que sus estilos parezcan), comulgo con Savater en que sus preocupaciones son afines. “La obra de Cioran, uno de los mejores orfebres de la prosa francesa de este siglo, también está marcada -como la de García Calvo- por el signo de la negación. Un alma feroz y desengañada, de tamaño mayor que el normal, provista de un instrumental estilístico de absoluta precisión”.³ (Aclaro: de ninguna manera pretendo insinuar que la obra de Cioran armoniza con la de García Calvo. Ahora bien, aunque ambos pensadores son indefinibles, nada los define mejor que la precisión de sus letras: precisión en el lenguaje. Uno y otro, son harto precavidos de las palabras que utilizan y de las que se dejan utilizar.)

¹ Fernando Savater, “Dedicatoria” a *Ensayo sobre Cioran*, p. 23.

² Fernando Savater, *A decir verdad*, p. 17. (Énfasis del texto).

³ *Idem.*, p. 20.

Savater se expresó detallada y afectuosamente de sus mentores en *A decir verdad*¹ y en *Mira por dónde: autobiografía razonada*.² Asimismo, en *Heterodoxias y contracultura*³, les dedicó un apartadito titulado: *Dos heterodoxos ejemplares: E. M. Cioran y A. García Calvo*, en el que los considera como los pensadores que mejor encarnan la figura de la discrepancia radical en la cultura contemporánea. A su maestro rumano lo describió bajo los siguientes términos: “Cioran pasa revista cruel a nuestras convicciones y nos va aligerando a zarpazos de ellas; al mismo tiempo, va dando voz a nuestros más íntimos temores. Lo más curioso es que el resultado de este ejercicio no es el agobio o el decaimiento sino una especie de extraña exaltación, una característica ligereza que nos hace sentirnos absurdamente vivos *más allá de todas nuestras razones para vivir*”.⁴ Mientras que a su preceptor español le dedicó estas líneas: “García Calvo ha sostenido y sostiene una larga batalla contra la seducción afirmativa del lenguaje, contra las creencias que su propia estructura nos impone hasta cuando pretendemos con más brío rechazarlas. Sólo la negación es abierta y libre: lo demás -Yo, Mundo, Revolución, Ciencia, Justicia, Dios...- todo son *ideas*, es decir, una fraudulenta combinación de mentira y realidad”.⁵

I.VIII. Sobre mi sospechosa simpatía por Savater

Llegados a este punto es natural que se me recrimine mi sospechosa simpatía por Savater. Sucede que gracias a él los hispanoparlantes conocimos a Cioran -de ello hablé líneas arriba. He de añadir asimismo que el mejor libro que se ha escrito en castellano sobre el pensador rumano-francés es el citado *Ensayo sobre Cioran*, de Savater (Cioran lo juzgaba así.) Además, considero al filósofo vasco como una de las máximas autoridades

¹ Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.

² Taurus, Madrid, 2003.

³ Montesinos, Barcelona, 1989.

⁴ *Idem.*, p. 82. (Énfasis del texto).

⁵ *Idem.*, p. 83. (Énfasis del texto).

intelectuales contemporáneas, pese a la mala prensa que se ha granjeado entre el airado gentío de cultos universitarios quienes, movidos por el glacial encono que provocan las apabullantes ventas de sus libros, pretenden negarle el ampuloso título de filósofo, reproche que él acepta de buena gana, dicho sea de paso. “*Usted es un filósofo best-seller, lo que genera el desprecio de algunos de sus colegas quienes consideran que su popularidad se debe a trivializar la filosofía. ¿Es posible pensar con rigor y alcanzar la popularidad?*” Me parece que dentro de la filosofía moderna hay autores que son muy complejos y sin embargo resultan triviales. O sea que la idea de que la complejidad exculpa a la trivialidad es falsa”.¹ Si bien es cierto que me siento especialmente atraído por los textos que Savater escribió en las décadas de los setentas y ochentas, no lo es menos que jamás pierdo el tiempo leyéndolo. Lo estimo como uno de esos espíritus raros -¡y más en filosofía!- de los que, a pesar de su sencillez de expresión (o quizá precisamente por ella) siempre se *comprende* algo. “Prefiero ser coadjutor de sólidas obviedades que nigromante de profundidades que nadie comprende de buenas a primeras y que cesan de ser interesantes en cuanto se entienden”.²

I.IX. Yendo a oír a salto de mata las disertaciones del sabio Cioran

Antes de finalizar este apartado deseo reseñar la que quizá sea la única ocasión en que Agustín García Calvo habla acerca de Emil Cioran, si bien no lo hace explícitamente, la referencia me parece clara. Debo confesar que hasta ahora no he localizado en los textos de Cioran ninguna noticia sobre el pensador de Zamora. En las *Cartas de negocios de José Requejo*³ de García Calvo (que no es sino el compendio de una correspondencia imaginaria entre él y Savater) me encontré con algunas líneas, posiblemente referentes a Cioran. En ellas, el pensador zamorano cuenta cómo a finales de la década

¹ Carlos Alfieri, “Entrevista a Fernando Savater”, en *Conversaciones*, p. 118.

² Fernando Savater y José Luis Pardo, *Palabras cruzadas*, p. 46.

³ Lucina, Zamora, 1981.

de los sesenta, por circunstancias de variada índole, su pupilo se apartó de él y de sus clases en la Academia de la madrileña calle Desengaño. En realidad, el comienzo de su separación se debió a las represiones ejercidas por la dictadura española de entonces (García Calvo fue expulsado de la universidad por simpatizar con los movimientos estudiantiles) y se consumó más tarde bajo el pretexto de la publicación de un escritor norteamericano (un tal señor Stone¹) en torno a Sócrates. En último término, su ruptura fue inevitable pues quien se abraza ciegamente al maestro corre el riesgo de convertirse en su feligrés. En todo caso, la mejor prueba de fidelidad para con el preceptor, y para con el ejercicio de lucidez, estriba en el rompimiento. De otra manera el pensamiento se vuelve credo.

Sea como fuere -los otrora alumno y maestro-, luego de su obligado distanciamiento en la capital española, volverían a coincidir como habitantes del Barrio Latino de París, aunque en esta ocasión el filósofo vasco como ávido escucha de las disertaciones de Emil Cioran. Agustín García Calvo relata la diligencia de Savater para con aquél como sigue: “[...] allá en su buhardilla de al pie de San Sulpicio pasaba elucubrando las horas que le permitían el frío y los amigos o sus propias desazones, y por lo demás, yendo a oír a salto de mata las disertaciones de *algún sabio*, hurgando en las bibliotecas o despoticando en el café cada vez que se le terciaba”.² Es casi seguro que el sabio al que hace referencia el pensador zamorano sea Cioran. Sobra decir que Savater viajó a la ciudad luz especialmente para conocerle.

I.X. Imitamos a nuestros escritores admirados, como se imitan los amantes en su cotidiana intimidad

Es obligado señalar que tras el paso de los años suelen olvidarse, casi invariablemente, las fuentes o referencias de algunas (por no decir

¹ Cf. Agustín García Calvo, “¡Viva Sócrates!”, en *Que no, que no*, Lucina, Zamora, 1998.

² Agustín García Calvo, *Cartas de negocios de José Requejo*, p. 20. (Énfasis mío).

bastantes) ideas o pensamientos, motivo por el cual se tiende a conjeturar que son de la propia autoría, sin serlo, claro está, aunque así se desee con todas las fuerzas. Por ello, me disculpo (no por las numerosas citas utilizadas en este escrito -¡honestamente, nada me hubiese gustado más que escribirlo completamente a base de ellas!-, pues, comulgo con Cioran en que: “En una obra de psiquiatría sólo interesa lo que dicen los enfermos; en un libro de crítica, las citas”.¹), insisto en disculparme por las omisiones no intencionales. “Sólo en ocasiones excepcionales ocurre que la literatura nos fuerce a considerar que nuestras pasiones se están expresando a través de las palabras de otro. Entonces no podemos soportar la usurpación y acabamos por apropiarnos de las palabras de una manera tan íntima y definitiva que ya no se puede decir que no sean nuestras”.²

En este sentido, deseo apuntar que después de algunos años de frecuentar a Cioran -escuchándole a través de mis ojos- me ha dado por alucinar que compartimos ciertas muecas y tics. En mis arranques de deliro me jacto de que determinados caprichos de entonación y variantes verbales (piénsese estilísticas) nos son comunes, como si nos imitásemos el uno al otro. Naturalmente, ello no es más que un desvarío. Lo cierto es que, de manera más o menos premeditada, lo he imitado, como se imitan los amantes tras su cotidiana intimidad. Tal como apuntó Joseph Lluís Seguí: “Acabarían por parecerse. Todos los amantes llegaban a tener cierto parecido físico entre sí. ¿Tomaría ella algo de su mirada, la tristeza de sus ojos, el aspecto cansado que siempre mostraba en su rostro? ¿Y él?, se preguntó, ¿qué rasgos de ella, de su amante, irían marcándole?”³

¿Es menester recordar que la filosofía surgió del regazo de *Philia*? “Es estricta y literalmente cierto que para los grandes atenienses el pensamiento es una derivación del diálogo erótico. Mejor dicho, esa trama entre un cuerpo

¹ *DI*, p. 166.

² Juanma Agulles, *Piloto automático*, p. 146.

³ Joseph Lluís Seguí, *La amante fea*, p. 9.

que hay que conquistar como una fortaleza y el vuelo metafísico, es, para Platón, la imagen misma del eros”.¹ No se puede negar que el amor por el saber nace del diálogo-flirteo con el preceptor. “Lo que pasa es que amor y pedagogía tienden a confundirse en una misma cosa; la relación entre el amor y la pedagogía no puede entenderse simplemente en el sentido de que el amor sea el objeto de la enseñanza y el aprendizaje, sino además en el sentido de que la pedagogía está alentada por el amor, siendo el amor motor de la enseñanza”.² Reconozco que mi arrobo por Cioran se debe a que mi corazón fue mordido por su tintineo dialogal: de modo similar al de Alcibiades, tras escuchar arengar a Sócrates.³ Recordemos que también Cioran fantaseaba con las supuestas afinidades entre él y sus escritores predilectos. “Los dolores de oídos que padecía Swift son en parte la causa de su misantropía. Si las enfermedades de los demás me interesan tanto, es para hallarme inmediatamente puntos comunes con ellos. A veces tengo la impresión de haber compartido todos los suplicios de aquellos a quienes he admirado”.⁴ Más aun, en sus ataques de delirio, Cioran se comparaba con Macbeth: “Sí, me comparo con Macbeth, aunque no he matado a nadie, pero, interiormente, he vivido lo que él vivió y lo que dice podría haberlo dicho yo. En mis accesos de megalomanía, lo acuso de plagio”.⁵

¹ Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, pp. 75-76.

² Agustín García Calvo, “Prólogo” a Marqués de Sade, *Instruir deleitando o la escuela de amor*, pp. 13-14.

³ Cf. Platón, *Banquete*, 218a.

⁴ *EMY*, p. 21.

⁵ *CO*, pp. 116-117.

Capítulo II. Contra las biografías

Es sabido que Ulises, en el canto IX de la *Odisea*, había hecho ya la jugada al cíclope Polifemo («Soy nadie»); pero era para salvar su vida pasando inapercibido, o más bien volviéndose inidentificable. La inconsistencia del yo puede así en ocasiones sacarnos de apuros, incluso cuando no se cree demasiado en aquella y que no es reivindicada más que por ardid. No obstante, esta salvación por ardid es al mismo tiempo un triunfo de la verdad; porque Ulises, como todos nosotros, no es otro, en su fuero interior, que nadie.

Clément Rosset, *Escritos de México*.

II.I. Acerca de las perversas bondades biográficas

Por qué no decir que prefiero mil veces un estafador intelectual que a un imbécil bien informado y que las observaciones de un pensador espontáneo y ocasional son infinitamente preferibles a las consideraciones de un especialista de la historia de la filosofía.

Emil Cioran, *Soledad y destino*

De ordinario los manuales de filosofía -principalmente los redactados y avalados por las autoridades académicas- al tematizar sobre algún filósofo de su catálogo oficial, suelen prestar especial importancia a las minucias biográficas que acompañan (o acompañaron) al pensador objeto de su escrutinio. Dicha práctica no sólo es un gesto canónico, incluso es estimada como señal de buena etiqueta por el gremio de catedráticos. No obstante, bajo el estrépito ensordecedor de los intrínquilos históricos, es natural -y casi obligado- no escuchar a los lúcidos razonamientos, pues, embrollados entre vacua palabrería, rara vez llegan a nuestros oídos. Las perversas bondades biográficas además de acallar la lucidez del pensador, suelen enterrarle en la ingrata hojarasca histórica. Tristemente, de entre las miríadas de literaturas de vulgarización que el mercado cultural re-produce año tras año, es difícil tropezar con felices excepciones. También las tesis, reseñas, artículos, libros, ensayos y demás menesteres pedagógicos y de entretenimiento (¿acaso instrucción y diversión no son equivalentes?) obedecen dicha norma.

Relacionar biografía y pensamiento ha sido regla oficial de las historias de la filosofía, desde Diógenes Laercio hasta los días que corren. En efecto, a través de los diez libros que componen *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, el erudito de Laercio (a la par de inaugurar un género

literario) configuró el derrotero que habrían de seguir los manuales encargados de vulgarizar el pensamiento filosófico. De manera fraudulenta la vida del filósofo se convirtió en el centro de interés de los filosofantes. No obstante: “Ese interés por las personas de los creadores no sólo no responde a lo que hayan podido hacer de bueno y que a la gente le sirva para algo: es que ese montón de historias de las vidas que llenan libros y enciclopedias y programas televisivos para lo que sirve es para que nadie recuerde nada”.¹

Dicho en otros términos, la información sobre los filósofos no sólo se enredó mansamente con su filosofar: anécdota y razonamiento rebasaron la delgada línea que les separaba, tornándose indiscernibles. Dentro de esta barahúnda de datos, las razones son reducidas a pavesas y las palabras degeneran en palabrería. Después de todo, ¿quién va a recordar al pensamiento cautivo en la prisión histórica? Lo recluido en la Historia sólo se memoriza para mejor olvidarse. “¡Maldito seas, Diógenes Laercio! Maldito de día y maldito de noche... maldito cuanto entras y maldito cuando sales de las aulas universitarias... Detalles, anécdotas y muy poca filosofía”.²

Pero ¿qué hay de malo con los pormenores históricos? Seguramente se me espetará, ¿acaso carece de importancia aquella sentencia del padre Hegel según la cual 'cada uno es hijo de su tiempo'? Pues bien, en primer lugar, es a través de las menudencias biográficas que el despotismo académico pretende encubrir cuanta desengañada enseñanza pudiésemos descubrir en las formulaciones del ejercicio pensante. Sí, desengañarnos. Ésa ha de ser la legítima enseñanza del filosofar: despojarnos de las baratijas del ideario dominante. La filosofía no puede más que desmentir los mezquinos ideales del amo. (¡Ay... ojalá pudiese desprenderme de sus ideas con la misma facilidad con que pierdo el cabello!) “El ejercicio de la mente no puede tener sino una única dirección: contener al corazón en su

¹ Agustín García Calvo, *Diálogos de gente*, p. 101.

² Iván De los Ríos, “De accidentes, obispos y centauros: Sinesio de Cirene o el placer de la minucia”, en “Introducción” a Sinesio de Cirene, *Elogio de la calvicie*, p. 17.

tendencia a comulgar con todas las apariencias circundantes, rechazar el mundo que reclama la insensatez de la sangre, animando en su furia las venas de este universo carroño”.¹

Por paradójico que parezca, la sacrosanta inquisición académica, rindiendo pleitesía al *dossier* biográfico, cultiva la pestilente manía por los chismorreos. ¡Como si mereciera más la pena entretenerse con los amoríos, reyertas, juergas y demás infortunios de Sócrates -por traer a cuento al personaje más celeberrimo (y falseado) de la Historia de la Filosofía- que prestar atento oído a sus vivas razones! “Lo que sí conviene que notemos es que el truco principal para anular o ensordecer las razones es el de confundir la voz de *sócrates* con la figura histórica de Sócrates, y para no oírlas, platicar mucho de las anécdotas de su juicio y su condena y muerte”.²

En segundo lugar, el meollo del asunto no termina con la taimada empresa de enredar la vida y el pensamiento del filosofante pues, por si ello fuese poco, la industria encargada de la formación y del entretenimiento de las multitudes (mediante la perversión y la venta del saber) ocupa un lugar privilegiado en el tinglado dictatorial: generando sumas obscenas de dinero, por supuesto. “Porque hay que recordar que *aquí* y *ahora* la literatura es una mercancía insertada en la lógica de la sociedad de consumo capitalista. [...] la literatura no puede explicarse al margen del capital, que todo lo engulle y devora”.³ Sin embargo: “Si no ponemos en tela de juicio el supuesto de que el conocimiento valedero es una mercancía que en ciertas circunstancias puede metérsele a la fuerza al consumidor, la sociedad se verá cada día más dominada por siniestras pseudoescuelas y totalitarios administradores de la información”.⁴ Así pues, las empresas educativas (merced a sus manuales de adoctrinamiento), lejos de alentar pensadores

¹ *EX*, p. 32.

² Agustín García Calvo, *Que no, que no*, p. 321. (Énfasis mío).

³ Raquel Arias Careaga, *Qué hacemos con la literatura*, pp. 27-28.

⁴ Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, p. 74.

insumisos, suelen instruir acólitos obedientes -repetidores del cotilleo idiotizante- cuyo colofón es la sustitución del vivo pensamiento por un cúmulo de fisgoneos.

Si Tales realquiló las prensas de aceite a precio de usura después de haberlas acaparado en previsión de la buena cosecha de aceitunas, si Xantipa expulsó a Sócrates y sus discípulos arrojándoles un cántaro de agua sucia, si Kant se desayunaba realmente con dos tazas de té y fumando pipa, después de haber dormido puntualmente hasta las cinco de la mañana envuelto como un gusano de seda en su frazada, si el profesor Hegel, finalmente, a causa de una tesis doctoral llegó a trabarse en riña a cuchilladas con su colega teólogo Schleiermacher, todo esto parece ser bastante secundario para la especificidad del pensamiento filosófico y aun extraño a él.¹

En este sentido, quizá sea ilustrativo traer a cuento la disputa de un par de argentinos (discípulo y maestro) en un Coloquio internacional sobre Cioran, celebrado en Buenos Aires.² Su querrela giró en torno a la *correcta* pronunciación del sintagma “Cioran”. El alumno argüía que, puesto que Cioran abandonó Rumanía (y su lengua materna) para asentarse en París y adoptar el idioma francés como propio, lo más acertado es pronunciar “Sioran” con el sonido “ese”. Mientras que su preceptor (de origen rumano) defendía que la dicción más apropiada es “Choran”: en rumano la letra “c” se pronuncia como “ch”. ¡Cada quien puede extraer las conclusiones que mejor le plazcan! Lo cierto es que, esa disputa muestra el inteligente derrotero que de ordinario toma la labia de algunos eruditos cioranianos. Confieso que ese pormenor fonémico me hizo recordar el galimatías medieval acerca de cuántos ángeles pueden bailotear sobre la punta de un alfiler.

En otro orden de ideas (aunque no del todo), es de suponer que Cioran se deleitaría de lo lindo con semejante vacuidad dialogal, pues, le encantaba sembrar la confusión sobre sí mismo siempre que se le presentaba la

¹ Wilhelm Weischedel, *Los filósofos entre bambalinas*, p. 19.

² Cf. *Coloquio Internacional Emil Cioran*, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=MSy-FQ0Gul8>.

oportunidad. Por ejemplo, en una misiva, Friedgard Thoma le preguntó sobre el significado de la letra “M” en su firma: “Cioran me aclaró [dice Thoma] que esta «M» la había añadido simplemente en el sentido de «Mensch» [«ser humano»]. Él mismo no tenía un nombre que comenzara con «M» -¡aunque en el diccionario se le encuentra como Emil Michel!”.¹ La respuesta de Cioran no podía ser más irónica, dada su implacable misantropía. Por otro lado, “Patrice Bollon, en una nota de *Cioran l’hérétique*, avanza que el «M» es «pura afectación» que data de 1949, atraído por «E. M. Foster», «del que era un gran lector»”.²

Desde luego que lo anterior no sugiere la pedantería de divorciar la vida del pensamiento (ambición tan imposible como absurda debido a nuestra constitución orgánica). Antes bien, imbricar vida y reflexión es la condición de posibilidad del filosofar. “El pensamiento que no expresa la lucha de una existencia es pura teoría. Pensar sin destino, he ahí el destino del hombre teórico. Vanos son los pensamientos que no nacen de un alma y un cuerpo, vanas son las ideas puras y los conocimientos gratuitos”.³ Ahora bien, la cuestión aquí planteada es que el ejercicio lúcido demanda hablar acerca de las formulaciones de los pensadores, no de los pensadores.

El quid de la cuestión es que de ningún modo debemos confundir la inteligencia con el hábito idiota de relamernos con el batiburrillo humano que tanto nos excita, pues, con ello únicamente perpetramos el infame orden establecido, cuyo mecanismo estriba en desacreditar al personaje para censurar sus letras. Y es que, en efecto, la Cultura prioriza el cultivo vicioso de lo insignificante. “Podría ser que, a fin de cuentas, la civilización no fuera otra cosa que el *refinamiento de la trivialidad*, el pulido de las cosas minúsculas y el mantenimiento de un poco de inteligencia en la accidentalidad cotidiana, es decir, volviendo la tontería natural tan

¹ Friedgard Thoma, *Por nada del mundo. Un amor de Cioran*, p. 18.

² Ingrid Astier, “Notas”, en E. M. Cioran, *Ejercicios negativos*, p. 173.

³ *LQ*, p. 148.

soportable como posible, al envolverla en gracia y darle el lustre de la finura”.¹

Sea como fuere, no está de más insistir en que quienes nos dedicamos al arte de las letras (por afición o por oficio), no debemos ceder al estropicio mental de considerarnos creadores (¡ni propietarios!) de ideas personales. “El progreso de un artista es un constante autosacrificio, una continua extinción de la personalidad». Esto es una verdad como un templo. El arte no es expresión de la personalidad, sino más bien cuestión de expulsarse uno mismo de la creación que se trae entre manos”.² En este sentido, Cioran apuntó: “*Mis libros, mi obra...* El carácter grotesco de esos posesivos. Todo se pervirtió el día que la literatura dejó de ser anónima. La decadencia se remonta al primer autor”.³ Desde esta concepción: “No hay de veras creación, en el sentido de que haya un creador: el artista, el poeta, como persona, lo mejor que puede hacer es no estorbar: dejar que, por medio de él, se produzca una cosa que, manifieste algo que no sale de él como persona, sino de lo que él mismo no sabe, algo de lo que “todo el mundo” siente sin saberlo, y que así venga a ser una cosa útil para el público en general”.⁴

Por fortuna, cada vez son más los colectivos que promueven la libre circulación de la información y que (poniendo patas arriba al *copyright*) apuestan por el *copyleft*, cuyas máximas -escuchando al sentido común- podrían glosarse así: las ideas no tienen propietario; cualesquiera producciones pueden ser copiadas y difundidas; la propiedad intelectual ha de suprimirse. Efectivamente: “El término «creador», aplicado a los autores, los equipara implícitamente a una deidad. Suelen utilizarlo los editores para elevar la estatura moral de los autores por encima del ciudadano medio,

¹ *SF*, p. 42. (Énfasis del texto).

² Iris Murdoch, *op. cit.*, p. 126.

³ *EMY*, p. 140. (Énfasis del texto).

⁴ Agustín García Calvo, *Que no, que no*, p. 159. (Énfasis del texto).

justificando así un aumento del poder del copyright que dichos editores ejercen en nombre de los autores”.¹

En líneas generales, nadie ostenta el monopolio del común razonar, mal que le pese a ese gremio de rapaces que con cruel mezquindad pretenden construirnos la realidad a la medida de su perversa imbecilidad. *Hijos-de-puta*, les llama el pensador lusitano Alberto Pimenta. A decir verdad, ésa es la fórmula más precisa y elegante con que me he topado para referirles. “Hubo una época en que el hijo-de-puta entendía que la mejor manera de no dejar hacer a los demás lo que él entendía que los demás no debían hacer era impedirles asistir a la escuela; hoy entiende que la mejor manera de obtener eso mismo es volver obligatoria la asistencia a la escuela. La escuela cambió; el hijo-de-puta es siempre el mismo”.² En efecto, desde la más tierna infancia se nos educa para sobrellevar la agonía de ver reducida la vida a la mera administración de la muerte. Si tuviese que abreviar lo anterior en una máxima, sería esta: el Estado, a través de sus manuales de adoctrinamiento, ha hecho de la enseñanza oficial (filosófica o de cualquier otra laya) la policía implacable de un orden que únicamente sirve para mejor perpetuar sus miserias constitutivas.

¹ Kembrew McLeod, *Contra el copyright*, p. 104.

² Alberto Pimenta, *Discurso sobre el hijo-de-puta*, p. 90.

II.II. ¿Quién es Emil Cioran?¹

Auden juzgaba que las biografías sobre escritores eran superficiales y casi siempre de mal gusto. Yo me impediré escribir la de Cioran. Algunos recuerdos me bastan, así como el placer de divagar, con o sin él.

Roland Jaccard, *Cioran y compañía*

¿Quién es Emil Cioran? Pregunta tan gratuita como inevitable. En efecto: “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. Cioran es uno de éstos”.² Sin embargo, no hay de qué preocuparse, a la megalomanía de los pedagogos, no hay incógnita ni entresijo que se les resista. “Nunca se criticará demasiado al siglo XIX por haber favorecido a esa ralea de glosadores, esas máquinas de leer, esa malformación del espíritu que encarna el Profesor -símbolo de la decadencia de una civilización. En el pasado, los profesores se consagraban con preferencia a la teología; al menos tenían la excusa de enseñar lo absoluto, mientras que ahora nada escapa a su competencia asesina”.³

Estos eruditos (vulgarizadores de la cultura para las masas) suelen responder a la interrogante “¿Quién es Emil Cioran?” de dos maneras, a mi entender, falaces. Por un lado, presentan su respuesta supuestamente objetiva que puntualiza con datos exactos, para su mayor pedantería, las actividades más sobresalientes del autor: fecha de nacimiento y/o de

¹ Texto publicado en la revista rumana *Tibiscus-Anale. Seria Drept.* (Volumen XXIX, 2021). *Anale. Facultatea de Drept si Administratie Publică.* Timisoara, Rumanía. Disponible en: <https://fdap.tibiscus.ro/anale-seria-drept#numar-curentcurrent-issue>.

² Manuel Arranz, “Cioran y la España del desengaño”, en “Prólogo” a Emil Cioran, *Cuaderno de Talamanca*, p. 6.

³ SA, p. 23.

muerte; lugar de origen, formación académica, alumnos destacados; ingresos económicos, viajes e itinerarios, logros o galardones universitarios (si los hubo, claro está); producción intelectual, nombre de la pareja (amante, esposa o cónyuge –da igual-), árbol genealógico, militancias políticas y religiosas y un largo etcétera. Tal vez esta contestación sea la menos problemática -y la más fraudulenta- en tanto que se limita a citar un enlistado de efemérides, y nada más.

Veamos (¿sólo por afán lúdico?) un ejemplo de respuesta objetiva. Emil Cioran nació en Râșinari, aldea de pastores de ovejas y leñadores en Transilvania, Rumania, el 8 de abril de 1911 y murió en París en 1995. Su padre, Emilian Cioran, fue Pope (sacerdote) ortodoxo y su madre, Elvira Cioran, presidenta de la Sociedad de mujeres ortodoxas de Sibiu. Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Bucarest. En 1932 obtuvo el título universitario con una tesis dedicada al filósofo francés Henry Bergson, titulada *El intuicionismo contemporáneo*.

Durante un año (1936-1937) fue profesor de Filosofía y Lógica en el prestigioso Instituto Andrei Șaguna de Brasov. Cioran detalla -entre risotadas- a Irene Bignardi su aventura docente del modo siguiente: “Durante un año enseñé Filosofía en un liceo. Pero me pusieron de mote “el demente”: cierto día, me pillaron enseñándoles a los chicos que todo estaba enfermo, incluso el principio de identidad. Cuando me fui de Brașov, el director del liceo estaba loco de alegría por haberse librado de mí”.¹ En realidad, el regocijo de Cioran fue mayor que el del directivo, al dimitir de una vez y para siempre de la labor de profesor: actividad por la que no sentía respeto ni vocación. “Tenía una licenciatura, había terminado mis estudios de filosofía en Bucarest, etcétera, pero no podía ser profesor, porque,

¹ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 34.

después de haber pasado toda la noche en vela, no se puede hacer el payaso delante de los alumnos, hablar de cosas que no te interesan”.¹

Apartado de la docencia, Cioran formaría parte del célebre grupo de jóvenes intelectuales rumanos llamado *La generación del veintisiete*, cuyos máximos representantes fueron los no menos famosos: Mircea Eliade, Eugene Ionesco, Petre Țuțea, Mircea Vulcanescu, Constantin Noica, Benjamín Fondane, Paul Celan, entre otros. “Una generación de la 'reacción negativa', que 'mata sus ídolos' pero, sobre todo, como dijo y repitió tantas veces Mircea Eliade, la primera generación libre de toda obligación histórico-política, por tanto, totalmente disponible para crear y actualizar los valores que tiene este espacio del Cárpato-Danubiano-Póntico”.²

En lo que concierne a su producción literaria temprana (hasta antes de 1946), Cioran escribió en rumano un puñado de libros: *En las cimas de la desesperación* (1933): por el que recibió el “Premio que la Fundación para la Literatura y el Arte Rey Carol II comenzaba a otorgar ese año a jóvenes autores inéditos. Ese año reciben también el premio *ex aequo* Eugene Ionesco y Constantin Noica”;³ *El libro de las quimeras* (1936); *La transfiguración de Rumania* (1936); *Lágrimas y santos* (1937); *El ocaso del pensamiento* (1940); *Sobre Francia* (1941); *Breviario de los vencidos* (1944); *Soledad y destino* (1944); *Ventana a la nada* (1944) y *Extravíos* (1945).

Cabe precisar que únicamente publicó en Rumania los primeros cinco textos, mientras que los cinco últimos, aunque los redactó en su lengua materna, los forjó en París y -a excepción del *Breviario de los vencidos*- su publicación fue póstuma. Alain Paruit, en su excelente textito titulado *La metamorfosis*, que sirve de “Prólogo” a *Sobre Francia*, le llama “libro bisagra” por haber sido escrito en rumano, pero facturado en suelo francés. De manera similar, Ingrid Astier en el “Posfacio” a los *Ejercicios negativos*,

¹ CO, p. 223.

² Catalina Elena Dobre, *op. cit.*, p. 6. (Énfasis del texto).

³ Christian Santacroce, “Prólogo” a Emil Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 11.

denomina “periodo bisagra” a los primeros años de Cioran en París. Considero que ésa es la descripción más acertada de los folios del cambio de idioma de Cioran, siempre y cuando se precise que son cinco sus libros gozne: *Sobre Francia*; *Breviario de los vencidos*; *Soledad y destino*; *Ventana a la nada* y *Extravíos*.

En 1937 le fue otorgada una beca del Instituto Francés de Bucarest. Formalmente, presentó ante las autoridades universitarias un proyecto de tesis doctoral sobre Nietzsche. Aunque redactar dicho escrito jamás le pasó por la cabeza: confesaba sarcásticamente siempre que tenía oportunidad. En lugar de ello, se dedicó a recorrer Francia, España e Inglaterra en una bicicleta. (Durante sus viajes solía refugiarse en albergues católicos y cristianos para estudiantes). “He de decir que, de todos modos, he viajado mucho en bicicleta y fui incluso a Inglaterra en bicicleta. He recorrido toda Francia en bicicleta y he conocido a muchísima gente, el pueblo y no a los intelectuales. Para mí eso era un gran placer”.¹

Lo cierto es que las decenas de kilómetros de intenso pedaleo, y los meses que duraron sus viajes, le ayudaron a mitigar el feroz insomnio y el cruel tedio que por entonces lo atormentaban. “Admirable consejo que siempre he practicado espontáneamente: no hay tedio, ese desaliento secular, que resista al esfuerzo físico”.² Aunque también es verdad que sus vagabundeos estuvieron a punto de costarle la beca que, de no ser por su amistad con el director del Instituto Francés de Bucarest, le hubiese obligado a volver a Rumania. “El director del instituto francés de Bucarest carecía, por fortuna, de los prejuicios universitarios. «No ha hecho una tesis», decía de mí, «pero es el único becario que conoce Francia a fondo. La ha recorrido toda entera, lo que a fin de cuentas, vale más que haber pasado el tiempo en las bibliotecas»”.³

¹ CO, p. 242

² DI, p. 161.

³ CO, p. 110.

Viajar en bicicleta fue una de las actividades que más amó Cioran. Incluso su compañera de vida Simone Boué, en una charla, relata que durante la guerra emprendieron travesías por España y por Francia en sus bicicletas. “Teníamos unas bicicletas muy viejas y pensamos que para el viaje necesitábamos unas nuevas, pero en aquellos tiempos era muy difícil conseguir cualquier cosa. La única vía era el mercado negro. Finalmente, como si fuéramos niños, mi abuela nos consiguió dos bicicletas”.¹ Para desgracia de la feliz pareja, el hormigueo cada vez más incontrolable de automóviles les obligó a renunciar a sus bicicletas (Cioran odiaba a los automóviles).

Sea como fuere, la beca recibida le permitió viajar e instalarse en París: ciudad en que residió hasta sus últimos días. “Su vida en la capital francesa transcurre entre la calle Sommerard y la del Odeón, donde la muerte le irá a buscar. No abandonaría nunca las pequeñas mansardas y las habitaciones de hotel de la Rive Gauche que tan bien le acogen inicialmente”.² Cioran fue un apasionado habitante del Barrio Latino. Suburbio al que a pocos meses de su llegada le ofrenda, cual declaración amorosa, estas palabras: “Cuando uno contempla un bulevar parisino al anochecer, o en esas mañanas de niebla difusa y azulina, pareciera que hasta los labios de un carnicero remedan un verso de Baudelaire. Heine decía que el buen Dios, cuando se aburre en los cielos, contempla los bulevares de París”.³

Cioran pernoctó en la ciudad luz poco más de veinte años en hotelitos económicos hasta que, a comienzos de los años sesenta, encontró una habitacioncilla de azotea (de renta fija) bajo el tejado del número 21 de la rue de l'Odéon. “Era 1960, yo había publicado un libro titulado *Historia y utopía* y conocía a una señora que trabajaba en el ramo inmobiliario. Le

¹ Simone Boué, “El Cioran de cada día”, en Carlos Cañeque, *op. cit.*, pp. 83-84.

² Josep Muñoz Redón, “La sabiduría de los desesperados”, en *Good Bye, Platón*, p. 42.

³ *SD*, p. 361.

envié mi libro, me prometió ayudarme y tres días después conseguí este apartamento por un precio realmente insignificante, se trata de un alquiler antiguo. No pueden aumentarnos el alquiler y yo, que tengo horror a la vejez, me aprovecho en cierto modo de él”.¹

De esa manera se convertiría en el célebre inquilino del ático. “Desde hace veinticinco años, vivo en hoteles. Entraña una ventaja: no estás fijo en ninguna parte, no te apegas a nada, llevas una vida de *transeúnte*. Sensación de estar siempre *a punto de partir*, percepción de una realidad sumamente provisional”.² Simone Boué, en una entrevista con Gabriel Liiceanu, describe el pánico que le producía saber que su *amigo* estuviese siempre preparado para largarse, como si sólo estuviera de paso. “Debajo de la mesa en la que escribía, Cioran tenía una maleta preparada en todo momento por si lo movilizaban a su país. [...] el ver aquella maleta sobre la que Cioran tenía continuamente los pies me horrorizaba siempre”.³ Es interesante leer la entrañable descripción que Fernando Savater hizo de la pareja de amigos y de su peculiar buhardilla:

Estábamos en la pequeña sala, la habitación donde transcurría toda la vida de la casa, cuyo único lujo era el balcón desde el que se veían los techos románticamente incomparables del Barrio Latino. Años más tarde encontré un panorama semejante en el decorado de una representación de *La Bohème* en el Teatro Real de Madrid y casi se me soltaron las lágrimas. Sobre una mesita había botellas -whisky, coñac, vino, bandejitas con aperitivos, los primeros dones de la hospitalidad, a los que me instaba como si llegase de una travesía por el desierto- y enseguida aparecía Simone. Salía de la cocina contigua, no menos liliputiense que las otras piezas, pero parecía recién llegada de la peluquería, siempre perfecta de aspecto, elegantísima en su sobriedad. Era inteligente, discreta, con un punto de ironía maliciosa en la conversación... Por Cioran (al que llamaba siempre así «Cioran», nunca «Emil» o cualquier otro apelativo íntimo) mostraba una devoción sin desmayo ni servilismo...⁴

¹ CO, p. 237.

² *Idem.*, p. 25. (Énfasis del texto).

³ Simone Boué, “Entrevista con Gabriel Liiceanu”, en Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 151.

⁴ Cf. Fernando Savater, *Mira por donde*, Taurus, Madrid, 2003.

Después de escuchar a Cioran deshaciéndose en halagos hacia París (incluso decidió morir ahí), sorprende saber que el país de Valery fue su segunda opción para emigrar: en realidad, en su mocedad, soñaba con trasladarse a España, pero el estallido de la guerra civil se lo impidió. Dos meses antes de que se consumara el conflicto bélico solicitó una beca a la embajada española -huelga decir que no recibió respuesta alguna. “La verdad es que no quería venir a París. España... Me fascinaba por completo. Había leído a Unamuno, todos aquellos títulos... Y la única satisfacción que tuve después de la guerra, en cuanto Franco desapareció, fue ver España”.¹

Es obligado mencionar que, a mediados de la década de los treinta, Cioran, junto con algunos de sus amigos de *La generación del veintisiete*, simpatizó con los desvaríos ideológicos de la tristemente célebre *Guardia de hierro*: movimiento nacionalista y antisemita. Durante este periodo, su admiración por Hitler rayaba en el delirio: “Ningún hombre político en el mundo actual me inspira tanta simpatía y admiración como Hitler. Hay algo de irresistible sobre ese hombre para el que cualquier acto de la vida no adquiere significación más que por su participación simbólica en el destino de una nación”.² En esta convulsa etapa, Cioran escribió *La transfiguración de Rumania*, libro en el que -imitando los averíos mentales de Hitler- ansiaba la redención de su pueblo apelando a un nacionalismo demencial. “Confiada a fanáticos visionarios, exaltados y locos, Rumania podría sorprender al mundo, yo estoy absolutamente persuadido de ello. ¡Qué país podría ser Rumania si las fuentes fueran, no solamente lúcidas, sino también fanáticas!”.³ Ion Vartic señala que el nacionalismo del joven Cioran debe entenderse a la luz de su sentimiento *antirumano*: “Los rumanos han vivido como plantas mil años. El crecimiento botánico ha determinado durante

¹ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, pp. 129-130.

² José Ignacio Nájera, “Cioran y el fascismo”, en *Emile Cioran. Lirismo filosófico*, p. 57. Disponible en: <https://docplayer.es/15325777-Elementos-emile-cioran-lirismo-filosofico-de-metapolitica-para-una-civilizacion-europea-no-49-urkultur.html>.

³ *Ibidem*.

este tiempo sus vidas. Si todo pasa al margen de las plantas, lo mismo ocurre con los rumanos. A un pueblo de aldeanos le ha encantado no tener que intervenir en el devenir del mundo”.¹

Contrariamente a lo que algún lector incauto podría sospechar, Cioran sufrió la fiebre del fanatismo ideológico por un lapso considerable de su vida (poco más de diez años, aseguran sus biógrafos). No obstante, una vez recuperado de su insania mental, orientó su lucidez a vengarse contra cualesquiera ideologías y asideros mentales: sus viejas quimeras fueron pisoteadas por sus implacables razonamientos. A su antiguo patriotismo, por ejemplo, lo lapidó así: “El amor del país es lo menos espiritual que existe, es la expresión sentimental de una solidaridad animal. *Nada hiere más la inteligencia que el patriotismo*. El espíritu, al refinarse, asfixia a los antepasados en la sangre y borra de la memoria la llamada de la parcela de tierra bautizada -por falsa ilusión fanática- patria”.² A Hitler, por otro lado, no se cansará de llamarle fanático imbécil.

Es menester recordar que Cioran fue contemporáneo de las atrocidades perpetradas por los nazis, quienes le arrebataron a su mejor amigo: “Fondane, un judío rumano, era mi mejor amigo... murió en Auschwitz, era muy célebre en Francia antes de la guerra. Se quedó en su casa, en lugar de esconderse, y lo apresaron, era uno de los tipos más interesantes que conocí en París”.³ Aunque son contadas las ocasiones en que Cioran se permite el desliz de hablar acerca de su obra (palabra para él nauseabunda), cuando se refiere a *La transfiguración de Rumania*, lo hace con vergüenza. Incluso, ese texto le parece el engendro de un monstruo o de un chalado. Muestra de ello son las líneas que en una carta de 1973 le escribió a su hermano Aurel: “Para mí la época en la que escribía *La transfiguración*... me parece increíblemente lejana. Algunas veces me

¹ Ion Vartic, *op. cit.*, p. 113.

² *SF*, p. 68. (Énfasis mío).

³ *CO*, p. 102.

pregunto si fui yo el que escribió aquellas divagaciones que se citan tanto. El entusiasmo es una forma de delirio. Nosotros padecemos esta enfermedad y nadie quiere creer que nos curamos”.¹ A propósito de ello, es menester señalar que un nutrido grupo de censores de Cioran, apelando a sus “años feroces”, creen encontrar en su convulso pasado elementos *válidos* para desacreditar por completo su filosofar. Entre otras lindezas, estos listillos le han recriminado ser un execrable y cobarde antisemita que huyó hacia París para escapar de sus adeudos políticos y no por motivos estrictamente académicos. “En el mes de marzo de 1941, el joven ensayista fue nombrado consejero cultural en la embajada de Rumania ante el Gobierno de Vichy. La realidad es un poco más sombría: Cioran huyó de Bucarest en el momento de las represalias ejercidas por el general Antonescu contra los legionarios de la Guardia de Hierro y sus amigos”.²

Motivo por el cual, alegan sus furibundos detractores, no deberían tomarse en cuenta sus clarividentes letras. No obstante: “Un enunciado escrito, como un cuadro, es algo encerrado en sí mismo, sin capacidad de respuesta. Es portátil, lo pueden llevar de un lado para otro; y, por eso, conocerá la degradación y el malentendido a los que quieran someterlo mentes malintencionadas y mediocres”.³ Basta mencionar a la escritora francesa Alexandra Laignel-Lavastine, quien en su libro *Cioran, Eliade, Ionesco. El olvido del fascismo*: “[...] acusa de ser fascistas y antisemitas, sin argumentos sólidos y sin referencia a sus obras, a los tres rumanos universales. Si esto es lo único que puedes decir sobre estos gigantes de la cultura universal, entonces: ¡pobre es el espíritu de esta clase de gente!”.⁴

Por supuesto que los inquisidores aludidos no son los únicos que, ignorando la lucidez de Cioran, pretenden tacharle de la Historia de la

¹ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 45.

² Alain Paruit, “Nota biográfica” a E. M. Cioran, *Sobre Francia*, pp. 13-14.

³ Iris Murdoch, *op. cit.*, p. 60.

⁴ Catalina Elena Dobre, *op. cit.*, pp. 67-68.

Filosofía. Aunque, pensándolo bien, él se hubiese deleitado con la idea de su excomunión de los anales de la Filosofía decimonónica. Pues, a juicio suyo, ser filósofo no representa ningún timbre de gloria, más aún “[...] morir siendo un filósofo es una vergüenza que la muerte no puede borrar. Quien no vence a la filosofía me parece un ser derrotado. Quedarse toda la vida entre filósofos es permanecer por los siglos de los siglos *en medio*, hundirse en la mediocridad como en un destino”.¹ Ahora bien, con el arribo al gobierno del partido comunista, Cioran fue expatriado y sus libros prohibidos. “Vetados durante años en su tierra natal, hoy en día, según le platicó un amigo que gracias a ello salió de apuros económicos, sus libros no sólo se leen abiertamente, sino incluso sus cartas personales se cotizan con éxito”.² Cioran, por propia decisión, jamás volvió a pisar la nación del águila bicéfala. “A pesar de todos los intentos que hicieron amigos, lectores y autoridades varias, Cioran rechazó siempre la nacionalidad francesa. No había en su rechazo lealtad alguna por Rumania, país que apenas pudo le negó la entrada a sus fronteras”.³

Cioran, en 1946 se declaró apátrida y, mientras traducía a Mallarmé al rumano, decidió adoptar la lengua francesa como propia. En francés escribió sus más brillantes libros: *Breviario de podredumbre* (1949), *Silogismos de la amargura* (1952), *Historia y utopía* (1960), *La caída en el tiempo* (1964), *Cuaderno de Talamanca* (1966), *El aciago demiurgo* (1969), *Ejercicios de admiración* (1970), *La tentación de existir* (1972), *Del inconveniente de haber nacido* (1973), *Desgarradura* (1979) y *Ese maldito yo* (1987). No está de más recordar que, en contra de su voluntad, la crítica literaria francesa le concedió los siguientes galardones:

Rivarol, Sainte-Beuve, Combat, Nimier, a veces sustanciales, son, con excepción del primero, rehusados uno tras otro. «No se puede escribir un libro como *Del inconveniente de haber nacido* y luego cobrar un premio

¹ LQ, pp. 185-186. (Énfasis del texto).

² Esther Seligson, *op. cit.*, p. 79.

³ Rafael Gamucio, “Prólogo” a E. M. Cioran, *Antología del retrato*, p. 10.

literario». Cuando en 1977 rechaza el premio Roger Nimer («atribuido a E. M. Cioran por el conjunto de su obra»), Cioran escribe a su hermano: «Hoy mismo he rechazado un premio literario. ¡Nada de honores!» Y unos días más tarde: «Aquí toda la prensa ha hablado de que rechacé un premio literario sin ninguna importancia, en mi opinión».¹

En 1990 Cioran enfermó repentinamente de alzhéimer. Al salir de la Editorial Gallimard (después de una entrevista), olvidó cómo regresar a su buhardilla. Más tarde, al perder el habla, fue internado en el hospital Broca de París. Gabriel Liiceanu cuenta que Cioran desapareció una tarde y al ser hallado por las enfermeras (dentro del armario de su dormitorio), les dijo que se encontraba exhausto luego de vagabundear durante horas en una ciudad desconocida y oscura. “Cioran murió el 1 de junio de 1995, a las nueve de la mañana. Simone había pasado la noche con él y se marchó a casa de madrugada con idea de volver al hospital tras darse una ducha y tomarse apresuradamente un café. Me contó que la víspera estuvo mirándolo un rato largo a los ojos y cómo él respondió con ese mismo gesto, que era como el ritual de un largo adiós”.²

Hasta aquí con la acostumbrada respuesta objetiva a la pregunta ¿Quién es Emil Cioran? Insisto, la mayoría de los datos apuntados se encuentran en sitios web³ o en las solapas y contraportadas de sus libros. Aunque los textos acerca de él son relativamente abundantes -no así los escritos en castellano- hay sin embargo excelentes libros de estudiosos que deleitarán hasta al más goloso lector, ávido de tiquismiquis históricos. Citaré algunos de los más difundidos en español: *Cioran ingenuo y sentimental*, Ion Vartic (2000); *Encuentro con Cioran*, Catalina Elena Dobre (2007); *E. M. Cioran. Itinerarios de una vida*, Gabriel Liiceanu (2014); *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran*, Ciprian Vâlcan (2016); *Los rodeos de Cioran o Buhardilla en París con vistas a la*

¹ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 74.

² *Idem*, p. 94.

³ Cf. <https://emcioranbr.org/>.

muerte, Matei Visniec (2017); *Por nada del mundo. Un amor de Cioran*, Friedgard Thoma (2019). Reitero, el reduccionismo biográfico de Cioran (como el de cualquier otro pensador) dice absolutamente nada sobre sus reflexiones. Por el contrario, favorece su enclaustramiento en la lúgubre prisión histórica: agarrotando así al pensamiento vivo que, acaso por ventura, pudiese manar de sus letras. Finalmente, deseo apuntar que de ninguna manera pretendí realizar la apología del *personaje* Emil Cioran. ¡Lejos de mí semejante bufonada! Antes bien, sólo traté de ilustrar lo absurdo que resulta desacreditar -dentro de la imbécil lógica reinante- a un pensador echando mano de argumentos *ad hominem*.

Y es que, en las biografías la maledicencia es de rigor: envuelven en seda y algodón intenciones asesinas y, bajo aspecto elogiante, se desgañitan rumiando bajezas íntimas. “Si las biografías son tan cautivadoras, es porque los héroes, al igual que los cobardes, se fatigan innovando el arte de besar el suelo”.¹ A decir verdad, la profundidad de los retratos biográficos ni siquiera roza la superficie. Por tal motivo, mi propósito es hacer ver un poco (y hacerme ver a mí mismo) que el principal mecanismo de que se sirve la aviesa industria cultural, para trivializar los razonamientos desmandados, estriba en ocultarlos bajo el espectáculo circense de quienes les alumbraron. Del enjuiciamiento y posterior mancilla del hombre se sigue el desdén por sus libros. “Gran maldición son los nombres de las personas para la averiguación de los problemas y las cosas, y no sólo los nuestros, sino también los propios de Zenón, Parménides, Heraclito, [Cioran] y demás propietarios en los que la Historia quiere asimilarse y enterrar la furia desatada del pensamiento”.² Para decirlo con Cioran: “La historia de la filosofía es la negación de la filosofía”.³

¹ *EMY*, p. 178. (Énfasis del texto).

² Agustín García Calvo, *Lecturas presocráticas*, p. 22.

³ *DI*, p. 159.

II.III. ¿Una biografía de Emil Cioran? O del cumplimiento del rito académico de escribir su biografía haciendo la reverencia y sacando la lengua¹

Un día, en la calle, cuando un transeúnte le preguntó si era Cioran, [él] contesta con clarividencia, al igual que Borges: «Lo he sido».

Ion Vartic, *Cioran ingenuo y sentimental*

El envés de la respuesta objetiva -acerca de ¿quién es Emil Cioran?- es aquella que los cultos denominan subjetiva. La cual (para agasajo de los lectores ávidos de intrigas personales) consiste en delinear una suerte de dibujo biográfico a partir de las anécdotas e intimidades de los autores. Sin embargo, esta contestación no está libre de mácula. Al igual que el *dossier* histórico, pretende sitiar al pensador objeto de estudio dentro de los estrechos murallones del saber, convirtiéndolo así en un quimérico personaje literario. En efecto, ninguna definición es inocente en tanto que implica el acto tan criminal como idiótico de aspirar a dominar lo indómito. Dentro de las biografías, cada concepto es un clavo añadido a la tapa del ataúd colocada sobre quien se pretende definir: “Entre las cuatro paredes de la casa del saber he definido aquella viva indefinición que alentaba por su piel y por su boca; y es ya como si entre las seis tablas de su caja tuviera, fiel para siempre, su cadáver”.² Glosando lo dicho, el *dossier* histórico y el retrato subjetivo son los vitrales que, a modo de aparador, exhiben a cualesquiera personajes cual especímenes disecados.

¹ Este texto forma parte del libro *Emil Cioran: Zile de studiu la Napoli/Giornate di studio a Napoli (2019-2020)*, Editura Universității de Vest Timișoara. Criterion Editrice, Milano, 2021. Disponible en: <https://criterioneditrice.com/coedizioni>.

² Agustín García Calvo, *Contra la pareja*, p. 77.

No obstante, en un vano intento por definir lo indefinible, me gustaría perfilar la imagen de Cioran. No para exponerlo embalsamado tras lúgubres vidrieras conceptuales -¡claro está!-, sino para mostrar la humana indeterminación que a cualquiera determina. “¿No resulta revelador de lo indefinible de la vida, de sus insuficiencias, que sólo los añicos de un espejo destrozado puedan darnos su imagen característica?”¹ Nadie permanece idéntico a sí mismo: en cada uno de nosotros habitan múltiples personas, dentro de cada cual se agitan las más dispares quimeras que configuran la ilusión suprema llamada *yo*. Y, sin embargo: “Un instante de lucidez, sólo uno; y las redes de lo real vulgar se habrán roto para que podamos ver lo que somos: ilusiones de nuestro propio pensamiento”.²

En gran medida, lo verdaderamente humano bulle en la rotura de la propia identidad: en la disgregación del *yo*. “Me disponía a salir cuando, para arreglar la bufanda, me miré en el espejo. De repente, un indecible terror: *¿quién es?* Imposible reconocermé. A pesar de identificar mi abrigo, mi corbata, mi sombrero, no sabía quién era yo, pues yo no era *yo*”.³ El “yo” no es identidad, no es permanencia, es -en una palabra- fugacidad. Efectivamente, sólo los muertos son inalterables (y, ni siquiera ellos, pues, también se descomponen). “En el British Museum, ante la momia de una cantante, cuyas uñitas se ven asomar de las vendas, recuerdo haber jurado no decir nunca más: *yo...*”.⁴ Puede que se me recrimine que sin la identidad la diferencia sería impensable: mas la permanencia es sólo una ilusión (una hipótesis) sin la cual la razón no sabría ponerse en marcha. A decir verdad, nada (ni nadie) es inalterable en este mundo gangrenado por el tiempo. “Sin que nosotros podamos impedirlo, el velo que recubre ese espectáculo llamado vida se desgarrá en miríadas de copos ilusorios y, de todo cuanto

¹ *OP*, p. 38.

² *BV*, p. 35.

³ *EMY*, p. 147. (Énfasis del texto).

⁴ *MD*, p. 96. (Énfasis del texto).

se desarrolla ante nuestros ojos, no quedan ya ni tan siquiera las sombras de una quimérica realidad”.¹

Sin olvidar las dificultades aludidas, comenzaré el retrato subjetivo de Cioran trayendo a cuento su idílica infancia -iluminada por el maravilloso paisaje de los Cárpatos- a la que nostálgicamente se refiere como su Paraíso perdido. En sus *Entrevistas* y en sus *Cuadernos*, Cioran detalla su temprana coquetería con la muerte jugando fútbol con los cráneos que su amigo, el viejo sepulturero del camposanto de Rășinari, le facilitaba: quizá por ello siempre encontró alivio a sus congojas errando por los vericuetos de los cementerios. (Considero, dicho sea de paso, que si se desea esbozar su biografía lo más acertado sería hacerlo a partir de las confesiones de sus *Entrevistas* porque, libre del disfraz de escritor, se muestra más indiscreto. A juicio suyo: “Los pensadores expresan de ordinario su locura en sus obras y reservan su sensatez para sus relaciones con los demás; serán siempre más inmoderados y despiadados cuando combatan una teoría que cuando se dirijan a un amigo o a un conocido”.²)

Más tarde Cioran evocará su sentimiento de *bestia consciente* llevada al matadero el día que sus padres lo arrancaron de su amada aldea para matricularlo en el colegio. “Yo nací cerca de los Cárpatos y adoré el pueblo donde pasé mi infancia. A los diez años tuve que abandonarlo para ir al liceo de la ciudad. Fue una experiencia terrible que nunca olvidaré: el espectáculo de un animal llevado al matadero. Los condenados a muerte deben conocer sensaciones semejantes antes del suplicio final. Yo *sabía* que lo perdía todo, que era expulsado de mi propio edén y que no merecía ese castigo”.³ Por otro lado, son bastantes las ocasiones en que describe el feroz insomnio que de adolescente le tuvo al borde del suicidio y que llevó a su madre a revelar que, de vaticinar sus sufrimientos, lo habría abortado.

¹ *BV*, p. 76.

² *EA*, p. 14.

³ *Idem.*, p. 225. (Énfasis del texto).

Cabe añadir que Cioran siempre se jactó de las interminables borracheras con sus amigos universitarios (llevando en su bolsillo la *Crítica de la razón pura*) y de sus vagabundeos por las calles de Bucarest, escoltado por las prostitutas locales. Sus juergas no terminaron tras obtener el título de licenciatura, sino que se extendieron hasta sus primeros años en París: sólo dejó de embriagarse cuando su cuerpo no se lo permitió más. “Cioran tenía 40 años. En aquella época era un bebedor empedernido que solía subirse a las mesas a bailar completamente ebrio. Una úlcera gravísima, la dispepsia pertinaz y sus insomnios le obligaron a abandonar los “banquetes” -nada platónicos, por cierto- y confinarle a su ático de la calle del Odeón número 21 para rumiar hasta el final de sus días”.¹ Pese al simpático juerguista, encuentro más interesante al Cioran maduro, aquel que en sus libros franceses descrea del tiempo y que sin embargo sería capaz de cometer un crimen con tal de llegar puntual a una cita. Me agrada el Cioran escéptico que maldice del progreso y de las taimadas bondades de la medicina, pero que de ella se sirve (con casi ochenta años fue intervenido de los ojos y operado de una pierna, luego de tropezar en su buhardilla.) No obstante, mi Cioran predilecto es el entrado en años, el cercano a la sabiduría, aquel que en sus escritos liquidaba a la humanidad pero que en el trato cotidiano era víctima de la más tierna compasión. Para detallar la actitud aparentemente contradictoria de Cioran encuentro muy afortunadas las palabras de Ernesto Sábato quien, luego del encuentro que mantuvieron en 1989, en el célebre ático de la calle Odeón, escribió lo siguiente:

Contrariamente a lo que muchos presuponen y a lo que yo mismo pensaba, me sorprendió aquel hombre amable, menudo y apesadumbrado, predicador de un nihilismo que no coincidía con él. Más bien era un gran pesimista, por momentos subyugado por un otro, escéptico y descreído. Pero siempre con una sonrisa. En ningún momento un hurraño indiferente, por el contrario, uno de esos hombres solidarios con la *desventurada muchedumbre*, cómo dijera Mallarmé, en búsqueda de alguien que exprese su desazón y su tormento.²

¹ Esther Seligson, *op. cit.*, pp. 103-104.

² Ernesto Sábato, *Antes del fin*, p. 69. (Énfasis del texto).

Menos encantador, sin embargo, me resulta el Cioran erotómano; al que Matei Visniec parodió así: “Me da vergüenza, me da vergüenza de verdad; toda mi desesperación existencial, que tenía cierta finura, ha tomado un cariz totalmente ridículo; lo único que hago es implorar el amor físico de una mujer... Toda mi vida me burlé de lo que tenía que ver con los retozos del amor, y ahora, a la edad de setenta años, me encuentro a mí mismo enamorado como un colegial”.¹ Irónicamente, una década antes de enamorarse (la expresión es suya), Cioran se burlaba sin piedad de la correspondencia erótica del senil Buber.

Martin Buber, después de haber jugado a apóstol durante cuarenta o cincuenta años, descubrió el amor... físico justo al final de su vida. Las cartas que escribió a su amante representan, al parecer, una negación de las ideas que había profesado hasta entonces. Por eso, sus discípulos no quieren que se publiquen. Resultaría menoscabado el prestigio de Israel. En el fondo, Buber debería haber escrito unas *Confesiones*; al revés de las de San Agustín, las suyas habrían sido una *conversión* a la sensualidad, una rehabilitación de los sentidos a expensas del *alma*.²

Al arrojar sus venenosos dardos Cioran no sospechaba (después de todo, ¿quién puede vaticinar su propio sino!) que diez años más tarde el tan caprichoso como despiadado destino se encargaría de ajusticiarlo. “Si pudiésemos ver nuestro futuro, nos volveríamos locos en el acto”.³ En efecto, su añejo corazón fue emponzoñado por la agridulce toxina del amor de la joven alemana Friedgard Thoma (treinta y cinco años menor que él). “Usted se ha convertido en el centro de mi vida, en la diosa de una persona que no cree en nada, la mayor felicidad y desgracia con la que me he topado. Después de haber hablado durante años con sarcasmo de cosas... como el amor (etc.), debería ser castigado de algún modo, y lo soy”.⁴ Lo que comenzó

¹ Matei Visniec, *op. cit.*, pp. 69-70.

² *CU*, p. 132. (Énfasis del texto).

³ *Cf. CU*.

⁴ Friedgard Thoma, *op. cit.*, p. 61.

como un cándido flirteo epistolar a la postre se convertiría en una irrisoria historia de amor frustrado.

Desconozco las misivas amorosas de Martin Buber: no sé si su pasión fue correspondida. Empero, son hartamente conocidas las cartas que Cioran le escribió a Friedgard Thoma.¹ Ellas son fiel testimonio de sus habituales rechazos, de sus risibles escenas de celos, de sus fugas a Alemania, de sus paseos nocturnos (tomados de la mano en torno al Jardín de Luxemburgo) y de las numerosas horas que de madrugada pasaban telefoneándose. Incluso, Cioran -para no ser pillado por Simone Boué- tuvo que solicitar a la joven escritora que le enviara sus recados a una dirección postal distinta a su domicilio. “CIORAN: Sí, Sí... Hace diez años que me escondo de mi mujer y voy a recoger las cartas de esa alemana en una oficina de correos del distrito número cinco, donde tengo una lista de correos. Y hace diez años que sólo escribo, yo también, cartas de amor...”² Finalmente, Friedgard Thoma -tras el empecinamiento de Cioran por intimar físicamente con ella- confiesa lo evidente: “¡Tú eres viejo y yo soy joven! No te puedo amar como tú me amas”.³

Quién diría que el feroz sarcasmo que Cioran lanzó en contra del anciano Buber se aplicaría, línea por línea, a él mismo: 'las cartas que escribió a su amante representan, al parecer, una negación de las ideas que había profesado hasta entonces. Por eso, sus discípulos no quieren que se publiquen. Resultaría menoscabado su prestigio. En el fondo, Cioran debería haber escrito unas *Confesiones*; al revés de las de San Agustín, las suyas habrían sido una *conversión* a la sensualidad, una rehabilitación de los sentidos a expensas del *alma*'. Para algunos cioranianos (si tal cosa es posible), la publicación del texto de Friedgard Thoma fue una vulgaridad que manchó el brillo de Cioran. “Esta señora cometió una imperdonable

¹ Cf. *Idem*.

² Matei Visniec, *op. cit.*, p. 69.

³ Friedgard Thoma, *op. cit.*, p. 39.

indiscreción, incluso si esperó hasta que murieran todos los directos interesados para publicar semejante libro; con mayor razón cuando determinados detalles mencionados, evidentes y comunes en cualquier relación erótica, son introducidos con fines escandalosos, sin traer nada para el conocimiento de Cioran”.¹ (El reclamo de Andrea Rigoni tiene el mérito de evidenciar que los chismorreos biográficos en nada esclarecen las formulaciones de los pensadores.)

Hablemos ahora del prosista ignoto. Cioran, a lo largo de sus escritos y de sus entrevistas, se esforzó por dar la impresión de ser el pensador desconocido por antonomasia. Como relata Simone Boué: “Cioran contó repetidas veces que, cuando iba a algún acto social, lo presentaban como «el amigo de Ionesco». Más adelante fue «el amigo de Beckett». Durante mucho tiempo él no existió «por sí mismo». Eso lo divertía, pero creo que humanamente sí le afectaba. Lo que se dice conocido de verdad, fue cuando publicó *Ejercicios de admiración*, su penúltimo libro”.² Con frecuencia Cioran se jactaba de que durante décadas ninguna estrella del orbe literario (fuera de su reducido círculo de amigos) supiera de él. No obstante, su jactancia no era más que el camuflaje de su vanidad humillada. “En relación a lo que debería haber sido cada uno, la vida no es más que un cúmulo de ruinas. Vivimos a la sombra de nuestras derrotas y de nuestro orgullo herido. Pienso en el hombre y no veo más que sombras; pienso en las sombras y no veo más que a mí”.³ Efectivamente, Cioran conoció la fama muy entrado en años. Y aunque consideró su fracaso editorial como un verdadero triunfo -un triunfo al revés-, resulta evidente que su amor propio fue lastimado por tan prolongada espera: “[...] como tenía tiradas pequeñas

¹ Mario Andrea Rigoni, “Entrevista”, en Ciprian Vălcan, *op. cit.*, pp. 200-201.

² Simone Boué, “Entrevista con Gabriel Liiceanu”, en Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 155.

³ *LS*, p. 178.

y no proporcionaba beneficios, durante un largo periodo se acercaba a Gallimard humillado como «una prostituta con la que nadie va».¹

En otro orden de ideas, gracias a las cartas que Cioran envió a sus familiares y amigos, sabemos que el verdadero resorte que le movió a abandonar Rumania -y a cambiar de lengua- fue su obsesión por la gloria. “Como se puede observar en la misiva de 5 de julio de 1946 dirigida a sus padres: «[...] estoy totalmente decidido a convertirme en un escritor en francés. ¿De qué me sirve aquí haber publicado cinco libros en Rumania? Nadie los puede leer»”.² Cioran ansiaba ser aturdido por los aplausos del reconocimiento internacional. Sin embargo, su nación no podía más que confinarle al eco inaudible de los Balcanes. “Todo lo que se le ofrece en este estado demasiado pequeño le parece insuficiente para saciar su vanidad, su sed inagotable de grandeza y gloria”.³ Para Cioran, su pueblo era un fracasado que -tras vegetar durante un milenio- sufría la más terrible de las anemias. “Proceder de un país donde el fracaso constituía una obligación y donde «no he podido realizarme» era el leitmotiv de todas las confidencias”.⁴ De ahí que desertar del anonimato del *País de nunca jamás* fuese para él una cuestión de honor: le asfixiaba la atmósfera soporífera de los Cárpatos. Lo cierto es que Cioran -pese a ser meteco- contaba con la “receta” perfecta para brillar en la exquisita escena literaria francesa. “Francia espera a un Paul Valéry patético y cínico, a un artista absoluto del vacío y la lucidez, él, que, de todos los franceses de este siglo, es el menos equivocado -símbolo, por su perfección, del agotamiento de una civilización”.⁵ Ahora sabemos que Cioran dio en el blanco con su proceder: finalmente, se le reconoció (con todo derecho) como el escritor más grande del siglo XX, en prosa francesa.

¹ Ion Vartic, *op. cit.*, p. 77.

² Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 76.

³ Ion Vartic, *op. cit.*, p. 94.

⁴ *EMY*, p. 85.

⁵ *SF*, pp. 59-60.

Otra envoltura de Cioran, no menos fascinante, es su holgazanería. “En los tiempos en que durante meses viajaba en bicicleta a través de Francia, mi mayor placer era detenerme en los cementerios rurales, tenderme entre dos tumbas y fumar durante horas. La considero la época *más activa* de mi vida”.¹ Si bien es cierto que se declaró tácitamente apologista de la pereza, no lo es menos que en 1958 dirigió una colección de ensayos en la Editorial *Plon* (firma que estuvo a nada de llevar a la quiebra). También participó en diversas revistas internacionales como *El urogallo*, *Cuadernos de la Gaya Ciencia*, *Plural*, *Nueva revista francesa (NRF)* y *Vuelta*, junto a Fernando Savater, Juan Benet, Esther Seligson, Agustín García Calvo, Octavio Paz, Paulhan, entre otros. Además, de vez en cuando realizaba algunas traducciones, por las que recibía pagos minúsculos.

En líneas generales, el programa de vida de Cioran (si puede llamársele así), consistía en ser un eterno estudiante de la Sorbona y vivir como becario, es decir, como parásito del sistema educativo. Sin embargo, al cumplir cuarenta años le echaron del comedor universitario (luego de ese incidente, el límite máximo de edad para alimentarse allí se fijó en los veintisiete años). Su paraíso terminó el día que lo arrancaron de su condición de colegial. Para Cioran, paraíso y parásito eran poco más vocablos homófonos, eran equivalentes semánticos. No obstante, “[...] su auténtica beca, recibida por voluntad del destino y vitalicia, lleva el nombre de Simone Boué”.² En efecto, su gran benefactora fue Simone quien, gracias a su trabajo como profesora de inglés, costeara la mayoría de sus gastos. Los ingresos por las ventas de sus libros eran casi nulos. Para muestra: “El libro [*Silogismos de la amargura*] fue un fracaso total. Salió en 1952 y en veinte años no se vendieron sino dos mil ejemplares y sólo costaba cuatro

¹ *DI*, p. 65. (Énfasis del texto).

² Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 147.

francos, ¡una miseria!”.¹ Motivo por el cual Cioran se confesaba (sin rubor alguno) como un gorrón que vivía a expensas de su “amiga”.

Aunque también es verdad que recibía ayuda económica de sus colegas Eugene Ionesco y Samuel Beckett. Además: “Eliade le enviaba paquetes desde Portugal. Y en los paquetes que le mandaba había, en especial, cigarrillos Camel. Pues bien [revela Simone], con un paquete de cigarrillos que vendía a la puerta de un bar de noche, Cioran podía pagarse el alquiler de un mes. Fantástico, ¿no es cierto?”.² Por ello, Cioran -con toda jactancia- le escribió a su amigo Bucur Țincu: “«Sería un ingrato y el último de los imbéciles si me quejara del *futuro*. He tenido, más que cualquiera, exactamente la vida que deseaba: libre, sin las intimidaciones de un empleo, sin humillaciones bochornosas ni preocupaciones mezquinas. Una vida *de sueño*, casi, una vida de holgazán, como no quedan muchos en este siglo»”.³

Finalmente, deseo mencionar que Cioran, hacia el final de sus días, se convirtió en una suerte de nulidad: cumplió su sueño de disolverse en la idílica inconsciencia (el alzhéimer hizo jirones su cerebro). A lo largo de sus textos -y bajo innumerables formulas- confesó su fantasía de ver eclipsada su conciencia. (Si reuniésemos todas las citas de sus libros en donde habla acerca de vomitar los frutos malditos del árbol del saber, no sería difícil compilar un nutrido florilegio). El título que mejor resumía su vida es, a juicio suyo, *la consciencia como fatalidad*.

Ninguno de sus libros está libre del deseo de embotarse en las delicias de una existencia irreflexiva: “Hacia una sabiduría vegetal: abjuraría de todos mis errores por la *sonrisa* de un árbol...”.⁴ “Yo renunciaría de buen grado a todos los problemas sin solución a cambio de una dulce e

¹ CO, p. 106.

² Simone Boué, “Entrevista con Gabriel Liiceanu”, en Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 151.

³ Ion Vartic, *op. cit.*, p. 176. (Énfasis del texto).

⁴ SA, p. 46. (Énfasis del texto).

inconsciente ingenuidad”.¹ “Me gustaría olvidarlo todo y despertarme un buen día delante de una luz virgen, como el día siguiente al de la Creación”.² “¿Dónde están las narcóticas fragancias que me hagan olvidar tantas insolubilidades, adormeciendo mi corazón al amparo de las sombras?”.³ “¿Por qué no me cubrirán las sombras de la eterna estupidez y el frescor de la ignorancia?”.⁴ “«El hombre que suspenderá su juicio sobre todas las cosas, no ha nacido todavía, se dice en un texto sobre Hume»... Me gustaría ser ese hombre, ese caso imposible, ese *no-nacido*”.⁵ “Sueño con una hibernación a pleno sol, con un sueño que envuelva a las criaturas, desde el cerdo a la libélula”.⁶

El rosario de citas podría alargarse tanto como el curioso lector lo desee. No obstante, me parece que con las anteriores puede hacerse una idea de lo que deseo precisar: su voraz clarividencia culminó con el apetecido y paradisiaco olvido. “Sólo *olvidándolo* todo podemos *recordar* verdaderamente. El debilitamiento de la memoria nos descubre un mundo que ha precedido al tiempo. Nos desprendemos de él mediante el vacío progresivo de la memoria, por la liquidación de sus reservas y de sus contenidos temporales”.⁷ En cualquier caso, el apocalipsis lúcido de Cioran le exigió por epígono la aniquilación de su conciencia. “Cada vez que me falla la memoria, pienso en la angustia que deben experimentar los que *saben* que ya no se acuerdan de nada. Pero algo me dice que al cabo de cierto tiempo se ven poseídos por una secreta alegría que no aceptarían cambiar por ninguno de sus recuerdos, incluso por los más excitantes”.⁸ Sin darse cuenta, en uno de sus primeros libros anunció *el ocaso de su pensamiento*: “Una filosofía de la conciencia no puede terminar más que en una del

¹ *CD*, p. 135.

² *CU*, p. 86.

³ *LS*, p. 75.

⁴ *OP*, p. 275.

⁵ *CUT*, p. 14. (Énfasis del texto).

⁶ *EN*, p. 67.

⁷ *LS*, pp. 62-63. (Énfasis del texto).

⁸ *DI*, p. 47. (Énfasis del texto).

olvido”.¹ «Lamento haber nacido». Creo que estas palabras revelan el fondo de sus congojas: presiento que no le disgustarían del todo, él parece a veces tentado a gritarlas. “«Sólo al insensato le parece un bien la vida», decía hace veintitrés siglos Hegesías, filósofo cirenaico del que prácticamente sólo queda esta frase... La suya es una obra que me gustaría reinventar”.² Ahora bien, no deseo concluir esta semblanza sin mencionar que, al momento de escribirla, están por cumplirse veinticinco años de su fallecimiento. No obstante: “Como, con humor, señala Hans Enzenberger: cuando alguien presta atención a un pensador al cabo del rato no se sabe si está vivo o muerto”.³

Reitero: ¿Quién es Emil Cioran?, ¿quién podría saberlo? ¡Por fortuna, él también se desconoció! Él, como cualquiera, naufragó en la humana indeterminación. “¿Quién eres? -Soy un *extranjero* para la policía, para Dios, para mí mismo”.⁴ De ahí que, fijarle equivalga a estrujarlo cual uva en un lagar. Después de todo, hay una estrecha relación entre conceptuar y dar muerte: sabernos implica asesinar las posibilidades infinitas de cada cual. “He observado que el cambio de las estaciones actúa en mí en profundidad, que altera mi ser mismo. Cada estación me convierte en una persona distinta”.⁵ Así pues, no hay definición que no refleje falsedad: somos cenizas que el viento esparce por los desiertos de la nada. Cioran, desengañado de cualesquiera quimeras, ¿cómo podría tragarse la engañifa de su *maldito yo*? “Yo soy diferente de todas mis sensaciones. No logro comprender cómo. No logro ni siquiera comprender *quién* las experimenta. Y por cierto, ¿quién es ese *yo* del comienzo de mi proposición?”.⁶ La percepción de nuestra nulidad

¹ *OP*, p. 41.

² *DI*, p. 198.

³ Rafael del Águila, *op. cit.*, p. 75.

⁴ *MD*, p. 87. (Énfasis del texto).

⁵ *CUT*, p. 11.

⁶ *EMY*, p. 16. (Énfasis del texto).

implica calzarse la propia piel como un traje prestado, ajeno: “El yo, farsa suprema...”.¹

Insisto, el afán por conocernos es una villanía sin nombre, pues, con nuestro saber no obtenemos más que el polvito que entre nuestras manos dejó la mariposa atrapada antes de retomar su vuelo. ¿Debo mencionar que tampoco el que ahora escribe es idéntico al que, tiempo atrás, comenzó a redactar este ensayo? Algunos de los tópicos que imaginaba garabatear se han perdido en el vertedero mental de eso que, caprichosamente, llamamos memoria. Además, prescindí de detalles que antes consideraba relevantes y ahora estimo insulsos. “¿Cómo volver al día siguiente sobre la idea de la que nos hemos ocupado la víspera? Después de una noche -cualquier noche- ya no somos los mismos, e interpretar la farsa de la continuidad es hacer trampa”.² Inmersos en el tiempo, es imposible no diluirnos en nuestra indeterminación constitutiva. “«No tiene importancia saber quién soy desde el momento en que ya no seré.» Eso es lo que cada uno de nosotros debería contestar a quienes se preocupan por nuestra identidad y quieren, a cualquier precio, aprisionarnos en una categoría o una definición”.³

Con lo expuesto no pretendo insinuar que Cioran inauguró el tema referente a la *indeterminación* del yo. Seguramente habrá quienes atribuyan tal descubrimiento al psicoanálisis de Freud y a sus prosélitos; puede que otros den el crédito a las investigaciones de Deleuze, Foucault o Guatari; también habrá quienes lo imputen a Nietzsche o a Hume. Otros, atribuirán la autoría a Kierkegaard, a Machado, a Pessoa y cualesquiera que se hayan servido de los seudónimos para disgregar su yo. Puede que, los más sesudos, se lo achaquen a Hegel, según el cual *el ser humano no es lo que es y es lo que no es*. Incluso, remontándonos todavía más lejos, no sería del todo erróneo encontrar la génesis en los fragmentos de los presocráticos

¹ EA, p. 156.

² DE, p. 155.

³ *Idem*, p. 138.

Heraclito o Zenón. Lo cierto es que nuestra indeterminación carece de autoría: es tan añeja como el ser humano mismo. Basta con prestar atención al enigma planteado a Homero, en los albores de la civilización occidental:

Ahora que he pasado
soy lo que no era,
y cuando estoy pasando
no soy lo que soy.

(Adivinanza que unos niños desharrapados le propusieron a Homero cuando vagaba por los barrios bajos de Mitilene, según se cuenta en una de las *Vidas* apócrifas del poeta).¹

Sinceramente, a todo aquel que entrevea lo inacabado, fragmentado y mal hecho de su identidad bien podría atribuírsele tal hallazgo. “Los pensamientos se han encariñado de forma pasajera con la existencia y presumimos de que somos. Sin embargo, un instante de lucidez, sólo uno; y las redes de lo real vulgar se habrán roto para que podamos ver lo que somos: ilusiones de nuestro propio pensamiento”.² En cada vacilación sobre nosotros mismos se está, por así decir, reactualizando la razón común. Cada cual, a su manera, trae nuevamente al mundo el eterno problema de la contradictoria identidad. “Es cierto que la razón es común y no puro capricho personal, pero no menos cierto es que cada cual debe llegar a la razón por sí mismo y tras ejercer su propio examen de las circunstancias que le rodean”.³

Por otro lado, tal vez quepa la posibilidad de formular una tercera tentativa de respuesta a la pregunta ¿Quién es Emil Cioran? No obstante, dicho conato no ha de estar animado por el deseo (vano, probablemente, como todos) de definirlo: ya se ha visto que ese embuste, además de matar sus vivos razonamientos, le obliga a calzarse la camisa de fuerza del retrato conceptual. Tampoco debe guardarse la pandórica esperanza de dibujarlo a

¹ Agustín García Calvo, “Del ritmo del lenguaje”, en *Hablando de lo que habla*, p. 307.

² *BV*, p. 35.

³ Fernando Savater y Luis Antonio de Villena, *op. cit.*, p. 12.

partir de su supuesta personalidad: ese artificio únicamente le apoltrona en la balumba de chismorreos biográficos. “A Cioran se le ha tachado de nihilista, escéptico, pesimista, místico o cínico. Evidentemente no es ninguna de esas cosas, pero sólo en el sentido de que podría serlas todas, incluso en ocasiones, todas a la vez. Quien consideraba las definiciones como la tumba de las cosas, difícilmente iba a permitirse encajar en ninguna”.¹

Por ello, la intentona que propongo no parte de las dos anteriores ni pretende superarlas en una suerte de síntesis -según la vieja usanza hegeliana. Por el contrario, me gustaría servirme de sus textos, cual ovillo de Ariadna, para salir del atolladero. Así, me quitaré de en medio para que sus libros hablen y den cuenta no de él sino del común razonar que a través suyo pudiese haber formulado. (Sé que ya lo dije líneas arriba, pero no me importaría repetirlo: lo chocante de los constructos biográficos es que se han convertido en el comadreo rosa -con olor a azufre- de la innombrable patulea de cultos a quienes, en último término, no les interesan las argumentaciones sino las obscenidades de guardarropa.) Dejemos pues de alegar acerca de los autores y discutamos sin más aquello que sus letras nos comunican.

Al fin y al cabo, lector o lectores -como prefieras o prefiráis que os llame o que te llame-, ¿qué importan aquí Platón o Aristóteles ni Sócrates ni los presocráticos [¡ni Cioran, por supuesto!] ni este libro?: no es de ellos de lo que aquí se trata: se trata de lo mismo de que tratan ellos; y no nos dejemos enredar en la Historia de la Filosofía; que la filosofía en las escuelas ha venido a no ser otra cosa que Historia de la Filosofía, como ya la vida quiere no ser más que Historia de la Vida.²

Una imprudente franqueza: ¡Ojalá que este ensayo no contribuya a enterrar al ahora célebre Cioran en las aciagas páginas de la historia... ojalá que estas letras no sean clavos para tenerlo bien encerrado en el ataúd del saber! En todo caso, de un texto puede argüirse lo mismo que Aristóteles afirmaba

¹ Manuel Arranz, *op. cit.*, p. 4.

² Agustín García Calvo, *Lecturas presocráticas*, p. 25.

de las rocas: se es libre de arrojarlas, mas una vez lanzadas es imposible gobernar su destino. (Mira por donde, encarecido lector, estos lances contra las biografías me han resultado más extensos de lo que había contemplado. He de confesarte que me arrepentí de ellos, aunque no de escribirlos porque me divertí mucho haciéndolo.) Ahora bien, deseo concluir esta semblanza biográfica con unas líneas que Cioran escribió a propósito de Joseph de Maistre, pues, considero que a través de ellas se autodescribió. ¡Quién mejor que Cioran para dar cuenta de sí mismo!

Habiéndome ocupado durante años de *Cioran**, en lugar de explicar el personaje acumulando detalles, debería haber recordado que sólo podía dormir tres horas al día como máximo. Ello basta para hacer comprender las exageraciones de un pensador, o de cualquiera. Sin embargo, olvidé señalar este hecho. Omisión tanto más imperdonable cuanto que los seres humanos se dividen en dos categorías, los que duermen y los que velan, dos especímenes de seres, diferentes para siempre, que sólo tienen en común el aspecto físico.¹

No se me oculta que las páginas precedentes contrarían las premisas de que partieron, según las cuales, exhibir con bombo y platillo datos biográficos, lejos de reflejar la claridad mental del glosador, exhiben su torpeza. Dárselas de erudito es una táctica a todas luces discutible. De ningún modo ha de confundirse la erudición con la lucidez, aunque tal acrobacia pueda producir fácilmente la ilusión de profundidad (espero, dicho sea entre paréntesis, haber mostrado tal ilusión). Tampoco, por otro lado, pretendo insinuar que la lucidez y la erudición han de estar liadas necesariamente, o que no puedan comulgar: ¡es sólo que es muy raro encontrarlas juntas! “Vuelvo a la tesis: ¿cómo cumplir con el rito y desmentirlo juntamente?, ¿cómo hacerles una reverencia y a la vez sacarles la lengua?”² En el 'Prólogo' de su *Ensayo sobre Cioran*, Fernando Savater señala que uno de los principales motivos que le llevaron a escribir una tesis doctoral sobre el

¹ *EMY*, pp. 126-127. *(En el texto, Cioran se refiere a 'Joseph de Maistre', no obstante, me tomé el atrevimiento de cambiar ese sintagma por el del propio 'Cioran' para mostrar lo que quiero decir.)

² Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, p. 14.

pensador apátrida fue el deseo de enfrentarse al dogmatismo académico de entonces. “Creo que es un intento de realizar una crítica rigurosa de la institucionalización del pensamiento, no efectuada desde una ideología concreta, opuesta a la vigente, sino desde la posición de lo *inasimilable* por el sistema mismo”.¹ Desde luego que la perspicaz réplica del gremio de profesores no se hizo esperar. Savater recibió un rotundo “no” por respuesta. Entre otros chismes, se había colado que Cioran era una invención suya, una suerte de alias, según la práctica literaria de Kierkegaard o Pessoa.

Para objetar el mitote, Savater se vio forzado a pedirle a Cioran que le redactase una carta para que, además de servirle de Prólogo, fuera una suerte de documento certificador de su existencia: “Le escribí: «Cioran, por aquí dicen que usted no existe.» Me repuso a vuelta de correo: «¡Por favor, no les desmienta!» Pero, siempre comprensivo, accedió a escribir la carta prefacio que encabezó mi tesis”.² Sea como fuere, la disputa con los honorables catedráticos se prolongó más de trece meses. Éstos hicieron cuanto estuvo en sus manos para impedir la defensa pública del escrito. Sobre todo, después de enterarse de que la verdadera intención de Savater era cumplir con el rito académico de escribir una tesis haciéndoles la reverencia y sacándoles la lengua. Confieso que de cierta manera quise redactar la biografía del pensador rumano-francés imitando la estratagema de Savater.

¹ *Idem*, pp. 7-8. (Énfasis del texto).

² *Idem*, p. 13.

Capítulo III. La lasitud de la conciencia

¿Qué hacer con una máquina que tiene ojos y que se ve a sí misma funcionar con desconfianza? Lo atormentaba la duda, notaba con qué necia falta de sentido aquellas articulaciones tan finas, aquellos músculos tan robustos, todos los huesos del cuerpo vivían, se movían; y se apartaba a un lado con su duda y su miedo y se observaba a sí mismo subrepticamente y fijense bien: el cuerpo no vivía ya, se movía con dificultad.

Stig Dagerman, *La isla de los condenados*

III.I. Cioran: literatura lúcida¹

Cual marioneta, pensabas que tú tirabas de los hilos, pero también eras una figura entre otras. ¿De qué otra forma se puede sobrevivir?

Roland Jaccard, *Cioran y compañía*

En raras pero afortunadas ocasiones la literatura -a veces también la filosófica, a pesar suyo, debo confesarlo- refleja nítidamente la fisonomía de los ideales (¡malditos de ellos!) que ordenan el mundo y nos condenan a servirles cual mocitos, sin preguntar siquiera. En efecto, el fundamento y fuerza de cuanto nos esclaviza yace oculto en el inmisericorde ideario de la política, la moral y la economía. Principalmente en esta última, pues, hundidos en el inmenso mar de mierda que se nos vende como vida, la mayoría somos arrastrados por la letrina del capital. O, lo que es lo mismo, somos deglutidos y excretados cual naderías mercantiles cuya principal -si no es que única- función se reduce a venderse por unas cuantas monedas que apenas permitan comprar más tiempo para continuar malviviendo. “Trabajar y morir: a esas dos *funciones* reduce la vida el discurso práctico del Capital. Vivir ha pasado a ser una suerte de suceso histórico financiero controlado en su desarrollo por un cúmulo de instituciones que administran la muerte. Muerte en vida de los sobrevivientes que creemos estar vivos tan sólo por ser educados cuidadosamente en la confusión de la vida con la sobrevivencia”.² Inmensa decepción constatar que *ese maldito yo*, al que con tanta firmeza y vanidad nos aferramos, no es más que uno de los miles de millones de individuos que el culo de la globalización caga en serie.

¹ Publicado en el *Dossier: Emil Cioran, de la desgarradura a la euforia de la vida*, (número 60, enero 2020). Reflexiones marginales, saberes de la frontera, UNAM, CDMX, México. Disponible en: <https://reflexionesmarginales.com.mx/blog/category/numero-60/>.

² José Blanco Regueira, *Breve meditación sobre el embrutecimiento*, p. 18. (Énfasis del texto).

Hace escasos dos siglos Karl Marx denunciaba (para desgracia nuestra, con tino infalible) que las ideas reinantes son patrimonio exclusivo de quienes reinan: a través de la crueldad y la mentira un puñado de rapaces hunden en la miseria a millones. Por supuesto que ése no es un fenómeno reciente, probablemente ha sido así desde que los monos calvos sustituimos el pelo por ladina verbosidad. Cuanto cae bajo las garras del ideario instituido es tragado por las inmensas fauces de la miseria y la idiocia. “Demiurgos improvisados, de persistir en nuestros sueños, corremos el riesgo de convertirnos en un hato de fantoches y de marionetas gozosamente sometidos a una esclavitud irreversible, ya sea en nombre de una Fe o de una Idea”.¹

En este sentido, Cioran nos advierte del matadero que aguarda a las masas ingentes que, renunciando servilmente a su inteligencia, arrastran una disposición de ánimo para servir y no para criticar. “Esos transeúntes idiotizados... ¿Pero cómo hemos podido caer tan bajo? ¿Y cómo imaginar un espectáculo así en la Antigüedad, en Atenas por ejemplo? Basta un minuto de lucidez aguda en medio de esos condenados para que todas las ilusiones se derrumben”.² Cegados por fruslerías, miríadas de obedientes están sentenciados a morir al servicio de huera ilusiones, cual vacas mansas arreadas al matadero. “La teología, la moral, la historia y la experiencia de cada día nos enseñan que para alcanzar el equilibrio no hay una infinidad de secretos; no hay más que uno: *someterse*. «Aceptad el yugo, nos repiten, y seréis felices; sed *algo* y os libraréis de vuestras penas»”.³ La fe mayoritaria en los ideales captos (además de dar cuenta del inverosímil síndrome de Estocolmo del podrido orden social) es fiel revelación de quienes, con la mezquindad más pura, tornan miserable el mundo. “*La injusticia constituye la esencia de la vida social*. ¿Cómo adherirse entonces a alguna doctrina?

¹ Esther Seligson, *op. cit.*, p. 61.

² *EMY*, p. 59.

³ *BP*, p. 225. (Énfasis del texto).

La miseria lo destruye todo en la vida; la transforma en algo repugnante, odioso, espectral”.¹

Efectivamente, como los más de los descreídos sabemos -o al menos sentimos, pues sólo puede saberse cuanto de veras se siente-, las ideas instituidas se guardan de ser siempre las mismas gracias al embuste de usar distintas máscaras. Tras la apariencia de lo nuevo, disimulan lo manido: rostros diversos del eterno becerro de oro. “La historia, propiamente hablando, no se repite, pero como las ilusiones de que es capaz el hombre son muy limitadas, regresan siempre bajo otro aspecto, dando así a una mamarrachada archidecrépita un aspecto de novedad y un barniz trágico”.² Sin embargo, por más novedoso que se muestre el régimen de ideales que padecemos, continuamos haciendo lo mismo: a pesar nuestro, ayudamos a perpetrar la miseria. Y como a casi nadie le apetece sustraerse a la ficción (porque todo marcha tan aprisa: el ideario sólo se mueve para permanecer quieto), se cae en el vertiginoso extravío de ser un simple peón en el tablero del delirio.

Por ello, nunca se insistirá lo suficiente en que no hay ideas puras ni inocentes. Son las mezquindades de sus emisarios las que asesinan: en nombre de sus intereses condenan a multitudes a la penuria y a la muerte. “En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo; pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado... Así nacen las ideologías, las doctrinas y las farsas sangrientas”.³ Ahora bien, no es posible comprender el núcleo de la indigencia actual -y, por actual, eterna- prescindiendo de las letras clarividentes. No obstante, de ordinario suele recomendarse, de manera tan pedante como perversa, no interpretar literalmente a la literatura lúcida: a

¹ *CD*, p. 159. (Énfasis del texto).

² *DI*, p. 145.

³ *BP*, p. 25.

no ser que se tengan aires de desequilibrado, alegan los mediatibundos intelectuales, siempre tan equilibrados como obedientes del cotilleo idiotizante. De ahí se sigue que, cual voz de Casandra, la lucidez sea amordazada y mirada con encono, en especial por los opresores y su horda de lambiscones. “Resulta imprescindible subrayar que la literatura no es un objeto autónomo y radicalmente separado de la coyuntura histórica en que se produce. No existe una literatura inocente. Todas las formas de discurso, contienen siempre ideología”.¹

Los serios horrores develados por la clarividencia literaria se vuelven indoloros a condición de no tomarlos en serio puesto que, o se conjeturan como torpes habladurías, o -¿en el mejor de los casos?- son reducidos a ingeniosas fábulas: producto del extravío de la razón y del correcto funcionamiento de la imaginación, claro está. Sin embargo, lo hermoso de la lucidez es que también bromeando dice veras (quizá lo muy de a de veras). Sus diagnósticos, pese a ser juzgados por el tropel de cultos como alegatos de Perogrullo, permiten entrever la falsía constitutiva de cualesquiera mansardas mentales. He aquí el meollo de la cuestión: el desdén por la literatura lúcida, que a primera vista es estimado como un proceso de lo más sesudo, oculta el fraudulento cambio de la idiocia en lo razonable. Bajo esta imbécil lógica la inteligencia es reducida a mero atavío de un régimen que la condena a musitar.

Gracias a esta inexplicable mutación el mecanismo de la irreflexión se torna explicable: la no literalidad de las letras lúcidas significa el éxito -por fortuna nunca definitivo- de la estulticia y una estocada (siempre reversible) a la cordura. Desde luego que el imperio de la estupidez reinante es cualquier cosa salvo bienintencionado: sus ideales, montados con un sadismo tan metódico como sempiterno, son eficaces instrumentos de tortura en manos de terroristas, pues, les permiten administrar el caos, la

¹ David Becerra Mayor, *Qué hacemos con la literatura*, p. 15.

miseria y la muerte con sistematicidad rayana en la demencia. No obstante, para que el camelo dictatorial no sea desmontado es necesaria la inverosímil huida hacia la idiotez, cada vez más generalizada. (Merece la pena recordar que fueron los griegos quienes acuñaron el término *idiotés* para referirse a aquellos que no participaban en los asuntos públicos y carecían de pensamiento crítico). La ceguera es el complemento y envés de la idiocia. La perdición estriba en la indolencia de no sentir el yugo aplastante: en la disposición a lamer complacientemente las suelas que nos pisotean el cogote. Sólo se ingresa en el feudo de la idiocia normalizada -y normalizante- mediante convenciones falaces y merced al estropicio de la reflexión.

Felizmente la cordura -aunque herida- se niega a sucumbir y por momentos logra respirar a través de sus llagas, siempre vivas. Ahora bien, junto con Friedrich Nietzsche, María Zambrano, Fiodor Dostoievski, Oskar Panizza, Antón Chéjov, Iris Murdoch, Albert Cossery, Stig Dagerman, Fernando Pessoa, Octavio Paz, Agustín García Calvo, Emil Cioran -entre muchos otros- estimo que la filosofía pertenece a la literatura lúcida. (El enlistado anterior es arbitrario, por supuesto, producto de mis inclinaciones personales más que de criterios estrictamente objetivos. Podría ampliarse tanto como cada cual lo desee; no obstante, espero que, en la medida de lo posible, quede claro a qué me refiero.)

En tanto que el pensador se aventure a expresar textualmente sus cavilaciones se verá zambullido de modo inevitable en el océano literario. “En realidad, lo que me interesa es subrayar la relación del pensador con el *texto* en que se expresa; sujeto por las redes del lenguaje, como advirtió Nietzsche, el filósofo también lo está por las de la *composición estética*: su obsesión, su arma y su límite es la retórica”.¹ He de señalar que la inclusión de la filosofía en el marco literario de ninguna manera es gratuita, mucho menos reciente. La rigurosidad de pensamiento no está reñida con la

¹ Fernando Savater, *Apología del sofista*, p. 9. (Énfasis del texto).

composición estética, por más chocante que les resulte a los vetustos filósofos profesionales.

Por regla general la filosofía académica (sierva implacable del caos organizado) suele hacer voto de silencio respecto a pensadores viscerales, cuya forma de expresión es literaria, mientras que, a viva voz, ensalza a aquellos de talante sistemático. La tendencia habitual del gremio de filosofantes -desde Aristóteles a la fecha- ha sido tratar de fijar un lenguaje lo más neutro posible o, lo que es lo mismo, lo más libre de ambigüedades y cargas emotivas. Cuanto mayor método y precisión se conquisten en los escritos, mayores serán los laureles concedidos.

El lenguaje objetivo ha sido la piedra filosofal de los catedráticos: es como si, por alguna suerte de alquimia verbal, ansiaran anular las propiedades fundamentalmente subjetivas de las palabras. Sin embargo: “Los juegos de palabras, la ironía, el humor, son una parte de la filosofía como lo son de la vida y quien no quiera entenderlo se tendrá que resignar a redactar esquelas donde se hace un panegírico de la disciplina que se colabora a enterrar”.¹ Huelga decir que los enamorados del discurso objetivo soslayan los resortes profundamente extra-rationales que los impulsan. El prurito de objetividad es una obsesión, cómo cualquier otra. Además, la imaginación y la razón han inventado la contradicción y nada hay más contradictorio -e ilusorio- que la objetividad. “La objetividad es un ideal más arduo de alcanzar que la santidad, ya que ser objetivo significa estar en conflicto con todos los atributos y sucedáneos de la vida, y no obstante seguir respirando”.²

Un ejemplo sobradamente conocido del anhelo de objetividad nos lo ofrece Platón -acaso por hacer tácita su repulsa hacia los rapsodas, sofistas, aedos y poetas. El filósofo ateniense personifica la atalaya del pensador

¹ Josep Muñoz Redón, *op. cit.*, p. 13.

² *EX*, p. 83.

ansiendo desprenderse de su piel poética para acceder diáfano a la filosofía objetiva: es el modelo por excelencia del nudo no desecho entre la abstracción y la imaginación. “Es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor, entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente para el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar *la condenación de la poesía*”.¹ La expresión poética es la flor del pensamiento platónico: su lenguaje nunca está libre de la propensión a alegorizar. En todo momento encaminó -¿a pesar suyo?- el maridaje del discurso metafórico con la abstracción filosófica.

En sus *Diálogos* copulan deliciosamente ensueño y razón: acaece el feliz ayuntamiento entre poesía y filosofía. Dicho enlace es la secuela de la tensión del alma de un poeta que deseó trazar filosofía y no consiguió desprenderse, pese a incansables bríos, de su aliento poético. Dentro de las letras platónicas es imposible separar al filósofo del poeta. El filosofar platónico es fiel reflejo de su lucidez poética y de su poesía lúcida. Sus *Simposios* muestran la imposibilidad de formular un lenguaje cabalmente neutro, libre de ardores. Las letras platónicas nos recuerdan que la lucidez y la composición literaria, lejos de excluirse, pueden dar a luz una reflexión tan clarividente como exquisita: no se sabe si convirtiendo al filósofo en poeta o al poeta en filósofo. Para decirlo con Cioran: “Hay muchos seres que han comenzado por el mundo de las formas y han acabado en la confusión; esos seres no pueden ya filosofar más que de manera poética”.²

Cioran no se cansa de insistir en que es propio de necios defender la objetividad filosófica. “Le repugnaban las verdades objetivas, el trabajo de la argumentación, los razonamientos sostenidos. No le gustaba demostrar, no le importaba convencer a nadie. *El otro* es una invención del dialéctico”.³ Además, a juicio suyo, la objetividad es un atentado contra la vida. “Ver lo

¹ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, pp. 13-14. (Énfasis mío).

² *CD*, p. 101.

³ *DI*, p. 41. (Énfasis del texto).

que es tal como es -es la muerte; ver lo que es tal como debería ser- es la vida. La imparcialidad absoluta y la muerte son uno y lo mismo; el *ideal* de la imparcialidad es una forma de orgullo perverso que ansía lo inaccesible”.¹ Luego, las empresas de purismo conceptual son meras engañifas. Es un contrasentido ambicionar la objetividad. “Ciertamente no existe ningún pensamiento que sea puramente lógico sin alguna injerencia psicológica; sería el milagro. El pensamiento lógico puro sólo puede ser atribuido a la divinidad”.²

Honestamente hablando, la neutralidad de pensamiento es impracticable, sólo un espectro -o un chalado- sería capaz de concebir semejante engendro. Proclamar la deliberación objetiva es relamerse en la farsa: no hay juicios transparentes. “Solfeear cualquier dictamen es pactar de antemano con los bajos fondos que nos mueven. En cada una de nuestras reflexiones patentizamos nuestras impurezas. Aseverar lo contrario es desacreditarse: equivale a la insigne villanía de estafar a las propias entendederas”.³ De ahí el rechazo de Cioran hacia la filosofía académica -en especial de la pretendidamente impersonal. “Le parecía que los filósofos hablaban de la muerte pero no sabían qué hacer con el cadáver. Cioran, como Schopenhauer, cree que un pensador debe entristecer al lector. La filosofía académica sólo entristece al profesor que ha perdido la plaza de oposición... Para Cioran, una filosofía que te deja anímicamente igual una vez que la has leído no sirve para nada”.⁴

A mi entender, de entre los pensadores contemporáneos es difícil tropezar con alguno más lúcido y lírico que Emil Cioran. “¡Cioran nunca fue poeta y nunca escribió poesía! Pero pienso que no es necesario escribir poesía para ser de una naturaleza poética. Y, en su caso, esta naturaleza

¹ *EX*, p. 83. (Énfasis del texto).

² Otto Weininger, *Sexo y carácter*, p. 244.

³ José Luis Álvarez Lopezello, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Fernando Savater, “El descubridor español”, en Carlos Cañeque, *op. cit.*, pp. 16-17.

poética se refleja en su manera de crear. La filosofía del pensador rumano tiene raíces en una poesía no escrita, en una poesía silenciosa”.¹ Como señaló su amigo Octavio Paz: “En una época que ha hecho de la mentira una segunda naturaleza, la lucidez de Cioran cumplió una función primordial: limpiar nuestra mente de ilusiones funestas, crueles quimeras y telarañas intelectuales”.²

Es necesario apuntar que el suyo es un caso paradigmático del ambiguo amor-odio entre la literatura y la filosofía. “A Cioran no le hace falta un escritorio de filósofo, ni libros a su alrededor: no es un pedante «dale que te dale al papel», no es un *plumífero*, sino un pensador, en la vena de Hamlet y Macbeth, quienes, bajo la presión de los acontecimientos vividos, acceden al nivel reflexivo-sentencioso de pensadores”.³ Su rechazo a dejarse embelesar por construcciones de pensamiento pretendidamente objetivas (entiéndase sistemáticas) difícilmente encuentra parangón. Y, es que: “La *criatura* es por esencia la negación de la objetividad. Cuando logramos atribuir a las cosas y a los seres su valor intrínseco, independientemente de nuestro interés, significa que nos hemos situado al margen de su orden, que el impulso de nuestros gestos ya no proviene de lo viviente”.⁴ Cuanto más se indaga, más nítido se torna el talante visceral de las cavilaciones cioranianas.

Como pocos en la historia del pensamiento, Cioran llevó hasta sus últimas consecuencias la máxima délfica del conócete a ti mismo: “Nada de investigaciones, sino investigarse a sí mismo ante todo. ¡Qué nos importan los demás! Sus problemas en el supuesto de que puedan resolverse los problemas de los demás, sólo podemos resolverlos para nosotros”.⁵ No obstante, ¿qué importancia podría tener la propia persona para ser

¹ Catalina Elena Dobre, *op. cit.*, p. 38.

² Octavio Paz, *Una patria sin pasaporte*, p. 30.

³ Ion Vartic, *op. cit.*, p. 228. (Énfasis del texto).

⁴ *EX*, p. 82. (Énfasis del texto).

⁵ *CUT*, p. 18.

investigada? Pues bien, no olvidemos que lo más inmediato somos nosotros y, como dictara el poeta Terencio: nada de lo humano me es ajeno. A través -y en contra- de la propia persona pueden vislumbrarse asomos de la razón común. Insisto, considero que entre las letras cioranianas fulguran asomos del común razonar. En este sentido, su filosofar es un ultimátum en contra del tradicional proyecto filosófico y sus arrogancias de imparcialidad. “Mientras que la teoría crítica al uso, por no hablar de la teoría positiva al uso, toma distancia respecto del mero ir viviendo para emancipar al ser pensante de sus condicionamientos y proporcionarle los medios para resistir a lo real y transformarlo, la teoría desesperada sólo está interesada en testificar el fracaso del constructo realidad como tal”.¹

Considero que los textos de Cioran hieren, pero también pueden hacer despertar de la ingente somnolencia contemporánea. Frente a la inflexible mirada de este hereje del pensamiento, las sólidas certezas se vuelven jirones. “Lo que Cioran dice es lo que cualquier hombre piensa en un momento de su vida, al menos en uno, cuando reflexiona sobre las Grandes Voces que sustentan y posibilitan su existencia; pero lo que suele ser pasado por alto es que la verosimilitud del discurso de Cioran, compromete inagotablemente el tejido lingüístico que nos mece”.² Una vez que nos dejamos seducir por su fascinante desfascinación, el entarimado de quimeras, sobre el que con beneplácito solíamos danzar, es tragado por la abismal incertidumbre.

Entre sus lúcidas líneas los fundamentos se desfondan. Y si de sus letras no cabe alumbrar renovados ensueños para suplir a los abortados (porque su labor de zapa desemboca en la rotura de los edificios dogmáticos), ello no impide que, por ventura, pueda descubrirse la falsía de

¹ Peter Sloterdijk, “El revanchista desinteresado. (Apunte sobre Cioran)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, p. 258.

² Fernando Savater, “Sobre E. M. Cioran”, en “Prólogo” a E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, p. 13.

las engañosas dictatoriales. Para denunciar la falsedad de lo aparente no hace falta tener verdad alguna: acaso ésa es la mayor sinceridad de que es capaz el pensamiento lúcido. Como señaló Ernesto Sábato: “Descubrí en Cioran la coherencia de un hombre auténtico, y compartimos pensamientos de notable similitud. Como la necesidad de desmitificar un racionalismo que sólo nos ha traído la miseria y los totalitarismos. Como también la imbecilidad de los que creen en el progreso y en el avance de la civilización”.¹

De ahí el apremio por adentrarse en el derrotero de sus textos. Sobre todo si aspiramos a rajarse las férreas garras de los trampantojos dominantes, cuyos delirios son enaltecidos artículos de fe por obedientes parroquianos. Pues: “Mientras quede un solo dios *de pie*, la tarea del hombre no se habrá acabado”.² Cioran, situado en las antípodas de la filosofía tradicional, renunció a asideros mentales inamovibles, objetivos y estructuralmente sistemáticos: apeló, en cambio, a alegatos momentáneos expresados -y expresables- merced a los aforismos. “Nunca nos bañamos dos veces en el mismo fragmento y la inestabilidad de la palabra fragmentaria es garantía de autenticidad, de respeto por los matices y de la vitalidad de la paradoja”.³

Según refiere el pensador apátrida, los aforismos y los fragmentos son honestos en tanto que son conscientes de su fugacidad. (Por el contrario, en los tratados reina la impostura y la falsedad.) Si sus textos son disgregados es porque su lucidez le impide deslumbrarse con el falso brillo de verdades tan manidas como fatuas. “Hay en mí más confusión y caos de lo que el alma humana debería soportar. Podéis encontrar en mí todo lo que queráis. Soy la contradicción absoluta, el paroxismo de las antinomias y el límite de las tensiones”.⁴ Consciente de la impostura que representa la filosofía

¹ Ernesto Sábato, *op. cit.*, p. 69.

² *EMY*, p. 198. (Énfasis del texto).

³ Ingrid Astier, “Posfacio” a E. M. Cioran, *Ejercicios negativos*, p. 224.

⁴ *CD*, pp. 148-149.

pretendidamente objetiva no es de extrañar el carácter caprichoso, fragmentario, irónico, aporético y contradictorio de su escritura.

Cuando uno emprende un ensayo de cuarenta páginas sobre lo que sea, comienza por ciertas afirmaciones previas y queda *prisionero* de ellas. Cierta idea de honradez le obliga a continuar respetándolas hasta el final, a no contradecirse. Uno está encerrado en un círculo trazado por uno mismo. [...] Este es el drama de todo pensamiento estructurado, el no permitir la contradicción. Así se cae en lo falso, se miente para resguardar la coherencia. En cambio, si uno hace fragmentos, en el curso de un mismo día puede uno decir una cosa y la contraria. ¿Por qué? Porque surge cada fragmento de una *experiencia* diferente y esas experiencias sí que son verdaderas: son lo más importante. Un pensamiento fragmentado refleja todos los aspectos de vuestra experiencia: un pensamiento sistemático refleja sólo un aspecto, el aspecto *controlado*, luego empobrecido.¹

Para algunos de los detractores de Cioran, la cita anterior es motivo suficiente para acusarlo de variabilidad ideológica (cargo que él acepta con beneplácito). En múltiples ocasiones dijo que en una página podía pregonar una idea y en la siguiente defender la opuesta, sin contradecirse. “Se trata en él de un cambio tras una reflexión o, si se quiere, de las contradicciones interiores de un espíritu *abierto*, siempre inclinado a comprender el punto de vista del interlocutor y hasta del adversario, y que, tanto por razones especulativas como por razones morales, está dispuesto a hacer concesiones, si le parecen legítimas”.² Ahora bien, por paradójico que parezca, en su actitud aparentemente incoherente se cierne la avidez de coherencia. Cioran busca echar por la borda las fantasías de veracidad de los sistemas filosóficos, pues, la escritura ha de obedecer a los estados anímicos (y, puesto que éstos varían fácilmente, es imposible -sin mentir- defender una postura ideológica perpetuamente). Los filosofantes han de decir lo que sienten y no lo que deciden pensar. Está claro que las letras cioranianas siguen el movimiento opuesto al encumbrado por la filosofía decimonónica: lejos de elucubrar certezas que nos ayuden a mejor babear,

¹ CO, pp. 21-22. (Énfasis del texto).

² EA, pp. 137-138. (Énfasis del texto).

extirpan los quistes mentales sobre los que anidan nuestros desvaríos. “Se dirá que esto es irresponsable, pero si lo es, lo será en el mismo sentido en que la vida es irresponsable”.¹

Independientemente del estilo (por chocante que dicho término resulte), es menester apuntar que las letras de Cioran reposan más allá de cualquier pesimismo u optimismo. No olvidemos que ambas posturas ideológicas parten de la estúpida confianza en la realización del futuro. Una y otra precisan de la ingenuidad que él repudia. “El futuro está excluido para mí en todos los sentidos; en cuanto al pasado, es en verdad otro mundo. No vivo, hablando propiamente, fuera del tiempo, pero sí como un hombre detenido, metafísica y no históricamente hablando. Para mí no hay ninguna salida, porque carece de sentido que haya una salida”.² Claro que, a su desesperanzada esperanza, tampoco cabría etiquetarla de izquierdas ni de derechas. “Las personas de derechas me desagradan por la derecha, y las de izquierdas por la izquierda. De hecho, para un hombre de derechas yo soy de izquierdas, y para un hombre de izquierdas, de derechas”.³

Lo cual no impide que algunos listillos lo tachen de reaccionario: “*¿Lo tildan con frecuencia de reaccionario?* Lo niego. Voy más lejos. Henri Thomas me dijo un día: «Usted está contra todo lo que ha ocurrido desde 1920», y yo le respondí: «¡No, desde Adán!»”.⁴ A juicio suyo, el ser humano es un mono tan depravado como imbécil, al que le es imposible acariciar cualquier suerte de salud espiritual. “Por nuestras venas circula la sangre de los macacos. Si pensáramos en ello con frecuencia acabaríamos dimitiendo. No más teología, ni metafísica -lo cual equivale a decir no más divagaciones, ni arrogancia, ni desmesura, ni nada...”.⁵ Tal parece que el único perfeccionamiento indiscutible en el Hombre es su insania mental: su

¹ CO, p. 22.

² *Idem*, p. 29.

³ CUT, p. 24.

⁴ CO, p. 15. (Énfasis del texto).

⁵ EMY, p. 188.

veneno sólo le permite excitarse con la mezquindad y la muerte. “Cualquiera de nosotros, abandonado a sí mismo, ocuparía el espacio y hasta el aire y se consideraría su propietario. Una sociedad que se estimara perfecta, debería poner de moda, o hacer obligatoria, la camisa de fuerza, pues el hombre sólo se mueve para hacer el mal”.¹

Llegados a este punto, tal vez habría de confesar que la mayor valía del ejercicio pensante de Cioran estriba en el deseo de estropear al cruel ideario de farsas que enlutan a nuestros instantes a sabiendas de que no lograremos liberarnos completamente de él. “En cuanto logramos desembarazarnos de un defecto, otro se apresura a reemplazarlo. Ese es el precio que hay que pagar por nuestro equilibrio”.² En este mismo tenor, Clément Rosset apuntó lo siguiente: “En cuanto una locura se esfuma, aparece otra, más fuerte por estar menos mitigada por la práctica, que la reemplaza y, en el sentido más literal del término, la «ocupa». Quien llega a curarse de una manía contrae otra ese mismo día”.³ Desgraciadamente, nuestros desvaríos agonizan muy lento y nunca mueren del todo; además, siempre nos sobreviven demasiados. Jamás nos liberamos completamente de nosotros mismos. “Las imperfecciones más patentes de las que se ha «corregido» uno retornan disfrazadas, pero no tan molestas como antes. El trabajo que se habrá tomado uno para deshacerse de ellas no habrá sido, empero, completamente inútil. Tal deseo, alejado durante mucho tiempo, vuelve a reaparecer; pero *sabemos* que ha vuelto; ya no nos lacera en secreto ni nos sorprende desprevenidos”.⁴

¹ *HU*, p. 77.

² *EMY*, p. 157.

³ Clément Rosset, *El principio de crueldad*, p. 79. (Énfasis del texto).

⁴ *MD*, p. 69. (Énfasis del texto).

III.II. Cioran y Dostoievski: el despertar de la conciencia y la lasitud de estar despierto¹

Mientras tengas en las manos un libro de Dostoievski 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”.² Efectivamente, Cioran jamás mostró recato 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 Dostoievski. 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 ruso que tuvo

¹ Texto presentado en las *Jornadas filosóficas Cioran II*. (24/11/2020). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=yXywGc7vNhA>.

² Ion Vartic, *op. cit.*, p. 16. (Énfasis del texto).

cierta influencia en Francia en la posguerra. Chestov era un Dostoievski en versión contemporánea, un Dostoievski filósofo”.¹ 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”.² Finalmente, a Dostoievski 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. “Dostoievski 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”.³

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 aposta), en el caso de Cioran con respecto a Dostoievski 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, según él: “Casi todas las obras se componen de destellos de *imitación*, estremecimientos aprendidos y éxtasis robados”.⁴) Para explicar lo que quiero decir, me valdré de un par de novelas de Fiodor Dostoievski. 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*.

¹ CO, p. 102.

² CU, p. 42.

³ CO, p. 71.

⁴ SA, p. 26. (Énfasis del texto).

III.II.I. Coincidencias biográficas de Cioran y *el 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 sesenta, 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”.¹ 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”.²

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. 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. Cada noche me consumía una vela”.³ 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

¹ Fiodor Dostoievski, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 4.

² Ion Vartic, *op. cit.*, p. 158.

³ Fiodor Dostoievski, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 5.

exasperada por ella misma, una declaración de guerra, un ultimátum que se da el espíritu a sí mismo”.¹

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”.² 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 de ser un hombre. Es más: tener confianza al hombre representa un peligro amenazador, la creencia en el hombre es una gran necedad, una locura. Yo soy una persona que en el fondo desprecia, podríamos decir, al hombre”.³

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

¹ CD, pp. 9-10.

² Fiodor Dostoievski, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 5.

³ CO, p. 194.

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”.¹

De manera paralela, 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”.² 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”.³

Cioran y *el hombre ridículo* partían de la firme convicción 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”.⁴

¹ Fiodor Dostoievski, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 2.

² *EX*, p. 23.

³ *EMY*, p. 126.

⁴ *CD*, p. 63.

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”.¹ 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: “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 consolidarla”.²

Por extraño que parezca, tanto en Cioran como en *el hombre ridículo* el deleite suicida obedecía más a sus caprichos que a sus cavilaciones. “Ningún suicidio es causado únicamente por una reflexión sobre la utilidad del mundo o sobre la nada de la vida”.³ 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

¹ *MD*, p. 52. (Énfasis del texto).

² *CD*, p. 95.

³ *Ibidem*.

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”.¹ Hasta aquí los fisgoneos biográficos de Cioran con *el hombre ridículo*.

III.II.II. Afinidades espirituales de Cioran y *el hombre del subsuelo*

En cuanto a las afinidades espirituales de Cioran 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 (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. Aunque también consideraban a la escritura como una terapia: como una suerte de asepsia de los humores que los envenenaban. “¿Para qué quiero en realidad escribir? 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”.² 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”.³ Incluso, podría decirse que Cioran fue más recalcitrante que el personaje de Dostoievski ya que, en 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

¹ Fiodor Dostoievski, *El sueño de un hombre ridículo*, p. 3.

² Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, p. 76. (Énfasis mío).

³ *DI*, p. 175.

injuriar la vida y para injuriarme. ¿Resultado? Me he soportado mejor y he soportado mejor la vida”.¹

Por otro lado, comulgaban en que la historia universal no es más que un monumental fiasco, una infame pesadilla. De ahí que desprestigiar los 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”.² 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”.³ 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”.⁴ Probablemente no ha transcurrido un solo instante en que los seres humanos hayan dejado de cometer barbaries: “[...] él, quien moralmente es más deforme de lo que, físicamente, eran los dinosaurios”.⁵ Huelga decir que no hay criatura más depravada que la humana, ninguna otra bestia mancilla con tanta tirria a sus semejantes. “En cuanto salgo a la calle, pienso: «¡Qué perfección en la parodia del infierno!»”.⁶

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 quebranta

¹ CO, p. 17.

² Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, pp. 45-56.

³ CO, p. 95.

⁴ Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, p. 57.

⁵ CT, p. 22.

⁶ EMY, p. 44.

los 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”.¹ 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. “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”.² 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”.³ Dicho de otro modo, cavilar implica agrietar paulatinamente las costras mentales que nos guarnecen. Peor aún, reflexionar en exceso equivale a una suerte de suicidio diferido: claudicando liquidamos las quimeras que nos impelen a zangolotearnos en el delirio generalizado.

No obstante Cioran y *el hombre del subsuelo* también 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 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

¹ Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, p. 33.

² *MD*, pp. 52-53. (Énfasis del texto).

³ *DI*, p. 22.

podría ser de otro modo”.¹ 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.

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 acostumbrado. “Y repito, insisto en repetirlo; todos los individuos espontáneos y los hombres de acción son precisamente activos por su condición de torpes y limitados”.² 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”.³

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 (entiéndase 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 es la nada”.⁴ Para ambos pensadores, el exceso de lucidez tiene por colofón la fría indiferencia. Y, es que, en sí misma, la razón es indiferente: no le es posible establecer discrepancias puesto que éstas ocupan predilecciones. Sin embargo, una vez allanadas las

¹ *EX*, p. 38.

² Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, pp. 32-33.

³ *Idem*, p. 10.

⁴ *CO*, p. 229.

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”.¹

Cioran insiste en que 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”.² 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, la que en un primer momento nos colmó de motivos extra-rationales para actuar, sin embargo, también es ella la encargada de vaciar las 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”.³

¡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 existencial. “¡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!”.⁴ Incluso, hay una correlación entre apatía y sabiduría puesto que: “Cuando se ha salido del círculo de errores y de

¹ Lars Svendsen, *op. cit.*, p. 57.

² *EMY*, pp. 173-174.

³ *LQ*, p. 42. (Énfasis del texto).

⁴ Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, p. 35.

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”.¹ En cualquier caso, una delgada línea separa a la clarividencia de la apatía: un cuerpo lúcido patentiza su escepticismo a través de su 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”.²

No olvidemos que para Cioran el conocimiento -además de ser funesto- 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”.³ Ahora bien, si se me pidiese que resumiera las ideas anteriores, elegiría estas líneas cioranianas: “[...] yo soy muy sensible al fenómeno del tedio. 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”.⁴

Antes de concluir este apartado, es menester precisar que ni Cioran ni Dostoievski son los adalides de la línea de pensamiento que juzga a la lucidez como el mayor de los suplicios humanos. Ambos son legatarios de las exhortaciones de la tragedia griega y de la tradición judeo-cristiana. Si

¹ *EMY*, p. 47.

² Fiodor Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, pp. 13-14.

³ *CO*, p. 31.

⁴ *Idem*, p. 230.

algo conviene aprender de sus 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? ¿Es necesario 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 el hambre insaciable de conocimiento de Edipo desembocó en la desgracia para él, para su familia y para su gleba. “La búsqueda de Edipo, la persecución sin miramientos -incluso sin escrúpulos- de la verdad y la obstinación en su propia ruina recuerdan el proceder y el mecanismo del Conocimiento, actividad eminentemente incompatible con el instinto de conservación”.¹ 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”.²

Por su parte, el *Génesis* refiere que la historia inició porque Eva eligió el conocimiento a costa de su propia felicidad. El saber es el alimento envenenado 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”.³ 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

¹ *DE*, p. 81.

² Esquilo, *Agamenón*, v. 179-184.

³ *OP*, p. 299. (Énfasis del texto).

serenidad: la lucidez es sinónimo de sufrimiento. Por ello, para Cioran: “[...] sólo ha habido un descubrimiento en la historia mundial. Se encuentra en el primer capítulo del Génesis, donde se habla de 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”.¹

Lucifer y Prometeo (patronos de los ángeles caídos a causa del pecado del conocimiento) nos muestran cómo la clarividencia abreva de las lágrimas emanadas del dolor. Uno y otro otorgaron semillas de vida metamorfoseadas 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 de la dualidad”.² Dios (a través de Eva y Adán) negó al género humano la posibilidad de relajarse en la felicidad. Repito: no hay alegría lúcida. Mientras nos sirvamos de la consciencia, no habrá júbilo. Los dioses condenan toda forma de clarividencia. Zeus castigó a Prometeo por haberle burlado y por entregar el fuego del saber a los mortales. Ordenó que lo encadenasen en la cúspide del Cáucaso para que los inmisericordes rayos del sol resecaran su piel. Luego, le envió un águila voraz para que tragase su hígado durante el día, por la noche dicho órgano se le renovaba para volver a ser picoteado tras cada nuevo amanecer. Por su parte, el Dios judeo-cristiano gratificó la astucia de Satán con su repudio eterno y condenó al género humano a la muerte, al dolor, al trabajo y a todos los infiernos que experimentamos diariamente.

¹ CO, p. 31

² CT, pp. 76-77.

**Capítulo IV. Un extraño escepticismo (entre la duda metódica y la
epoché griega)**

¿Soy un escéptico? ¿Soy un
flagelante? Nunca lo sabré, y
tanto mejor.

Emil Cioran, *Desgarradura*

IV.I. Descartes y la aporía de cesar de dudar para comenzar a filosofar

Llega siempre el momento en que el escéptico, tras haberlo cuestionado todo, no tendrá ya *de qué* dudar; será entonces cuando realmente suprimirá su juicio. ¿Qué le quedará? Divertirse o dormir -la frivolidad o la animalidad.

Emil Cioran, *Silogismos de la amargura*

Para René Descartes la historia de la filosofía no era más que un curiosísimo camelo en el que nadie lograba ponerse de acuerdo. “Nada diré de la filosofía, excepto que, viendo que ha sido cultivada por los espíritus más excelentes que han existido desde hace siglos y que, sin embargo, no encontramos todavía en aquella ninguna cosa sobre la cual no se dispute y que no sea, por lo tanto, dudosa”.¹ Así pues, para redimir semejante batiburrillo Descartes se propuso vaciarse del tan vetusto como errado ideario filosófico a fuerza de algunas piruetas lógicas: armado con lo que llamó *duda metódica*. Para llevar a cabo su osadía, se planteó dudar de todo (cual hábil acróbata del pensamiento) y así filosofar debidamente. Descartes pretendía encontrar la senda que lo condujera a los áureos campos de la verdad: anhelaba caminar por el derrotero que la filosofía había buscado -sin gran laurel- desde su más tierno albor.

[...] voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas. Y para esto no será necesario que demuestre que todas son falsas, lo que acaso no podría conseguir sino que bastará, pues, para rechazarlas todas, que encuentre, en cada una razones para ponerlas en duda. Y para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una, pues fuera un trabajo infinito; puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo. Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez.²

¹ René Descartes, *Discurso del método*, p. 44.

² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 93-94.

En este punto, debo mencionar que el filósofo francés fue más platónico de lo que él mismo se hubiera imaginado -o se hubiese dignado a admitir. Su fuerza persuasiva sólo encuentra parangón con el prisionero de la alegoría de la caverna de Platón.¹ Se asemeja al héroe del pensamiento que consiguió abandonar el socavón de la ignorancia y contempló las vastas llanuras de la verdad. Recordemos que para Descartes y para Platón la experiencia es una engañifa y los sentidos son los tejemanejes que posibilitan las fantasías que nos estimulan. Además, para ambos, la sensibilidad obnubila el buen juicio. Luego, nunca miramos nítidamente la verdad, sino que nos agitamos por encima o por debajo de ella. Nos ofuscamos entre miríadas de extravíos. Y si día tras día salimos a escena es porque ignoramos las podridas estructuras sobre las que representamos nuestros dramas cotidianos.

De ahí la urgencia de Descartes por deshacerse de cuanto le provocase engaño (para él, convicciones y acciones son frutos de la ceguera). Así, en un primer momento, imaginó desprenderse de su cuerpo (origen de cualesquiera erratas) por mor de algunas meditaciones. (Quién sabe mediante qué artilugio de su imaginación: siempre será sospechosa semejante proeza). Sea como fuere -si habremos de confiar en él-, después de sus etéreos silogismos, consiguió desprenderse de cuanto existía. Comenzó por eliminar sus sentidos, luego se apartó de su cuerpo y, finalmente, eliminó todo su entorno. “Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; estoy persuadido de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me presenta, ha existido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son ficciones de mi espíritu. ¿Qué, pues, podría estimarse verdadero? Acaso nada más sino esto: que nada hay cierto en el mundo”.²

Descartes, mediante una suerte de profilaxis intelectual, quiso limpiar toda la suciedad de su pensamiento: incluso se libró de sí mismo. No

¹ Cf. Platón, *República*, 516b.

² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 98.

obstante, conquistó su primera y mayor certeza (su duda) a partir de su autoconciencia. A juicio suyo, si dudaba pensaba y, como corolario de su fluctuación, existía. Efectivamente, debe haber alguien -o algo- que dude y que posibilite la incertidumbre. Paradójicamente, su única certidumbre fue su perplejidad. Su duda era su punto de apoyo para mover el mundo. “Arquímedes, para levantar la Tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré yo derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable”.¹ Al final de sus breves intelectuales, Descartes concluye: “Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensamiento; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al propio tiempo de existir”.²

Bien examinado el axioma cartesiano *pienso luego existo* no expresa la preeminencia temporal del pensamiento sobre el existir, pero sí su prioridad ontológica. Para Descartes el pensamiento es la condición de posibilidad de la existencia: si se es capaz de dudar es porque se piensa. Luego, pensar y existir se dan a la par. La existencia no sólo está supeditada al pensamiento, es su consecuencia lógica. Lo anterior no deja de ser sospechoso, pues, a mí (que me muevo dentro de los estrechísimos límites del sentido común, y, ya que, a decir de Descartes: “[...] el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”³) me da la impresión de que las cosas suceden justamente del modo contrario; a saber, primero existo y luego pienso. Después de todo, ¿qué habría de pensar el pensamiento sin objeto al cual remitirse? (En fin, dejaré para otro momento mis dudas sobre la duda cartesiana.)

Vuelvo a Descartes. Después de que el filósofo francés se deshiciera del mundo, se pregunta: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es

¹ *Ibidem.*

² *Idem.*, p. 100.

³ René Descartes, *Discurso del método*, p. 33.

una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente”.¹ En la atalaya de su odisea ideática él afirma que es una cosa que piensa (¡nada más natural!) Pero, ¿acaso alguien alguna vez podrá pensar -mediante el puro pensamiento- al pensamiento pensándose a sí mismo, desprovisto de todo referente, en una suerte de prístina pureza? Ciertamente, la elucubración cartesiana es tan grácil como demencial. La alegoría del pensamiento pensándose a sí mismo es como un enorme ojo autocontemplándose. Confieso que para representarme a la cosa que se piensa a sí misma (a través de la imagen del ojo) ya no estoy echando mano del puro pensamiento, pues, me ha sido necesario valerme de la imaginación. En otros términos, no estoy pensando, sino imaginando.

Sin embargo, parece que no soy el único que se vale del concurso de las imágenes en auxilio del pensamiento. También Descartes se sirve de ellas cuando su pensamiento no puede continuar ideando por sí mismo. “Entre mis pensamientos unos son como las *imágenes* de las cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de idea: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios”.² A decir verdad, hay un momento en el que las abstracciones empujan al pensamiento a guarnecerse en la imaginación. No obstante, Descartes continúa:

Estoy seguro de que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también cuáles son los requisitos precisos para estar cierto de algo? Desde luego, en este mi primer conocimiento nada hay que me asegure su verdad, si no es la percepción clara y distinta de lo que digo, la cual sería, por cierto, suficiente para asegurar que lo que digo es verdad [...]; por lo cual me parece que ya puedo establecer esta regla general: que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas.³

¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 101.

² René Descartes, *Discurso del método*, p. 102. (Énfasis mío).

³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 106.

Una vez más nos topamos frente a una grácil abstracción cartesiana que lleva al límite al pensamiento, ya que, más que incitar a seguir pensando, orilla al confín imaginativo. Tras escuchar la demanda cartesiana de no admitir por verdadero nada que no se presente como *claro y distinto*, he de revelar que jamás dejará de inquietarme la incertidumbre de si alguna vez ha habido (o habrá) ideas claras y distintas. Pese a las escaramuzas de su filosofar, parecía que Descartes al fin había realizado el sueño filosófico por antonomasia. ¿En verdad había diseñado los anteojos intelectivos más perfectos con los que ver el mundo? Leyéndolo da la impresión de que él mismo hubiese vuelto a nacer. Tan diferente era su nueva percepción de las cosas que cabría preguntarse si, con anterioridad, había mirado o palpado algo. Sin embargo, ¿contempló efectivamente las parcelas de la verdad, y que son el recinto de las ideas fundantes? (El mismo Descartes afirma: “[...] he tratado de encontrar en general los principios o primeras causas de todo lo que hay o puede haber en el mundo”.¹)

Infortunadamente, no fue el héroe platónico que abandonando las sombras vislumbró la luz. Al examinar sus conclusiones, podemos decir que regresó tan obnubilado como se fue de su expedición intelectual (¡y puede que aun más!) Sus meditaciones no fueron más que un ardid tan novedoso como el silogismo que demuestra la validez apodíctica de una tautología. Para ser honestos, (mediante su duda metódica) sólo demostró aquello que de antemano ya sabía. A saber, hipostasiar la idea de Dios como causa primera y las certezas matemáticas como evidencias claras y distintas: “[...] la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me presentan sustancias finitas”.² En el fondo, poco importan las distinciones que hizo entre las ideas innatas (Dios, alma,

¹ René Descartes, *Discurso del método*, p. 151.

² René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 95.

matemáticas) y las ideas adventicias (aquellas adquiridas a través de la escuela de la experiencia). Su trajinar dubitativo terminó exactamente donde comenzó, con las mismas incertidumbres y con los mismos prejuicios que se propuso demoler. En el método del filósofo francés es más lo que se deja desear que lo que propiamente se conquista. Quien comenzó como un aventurero de la duda terminó menesteroso de certezas.

Conviene examinar la paradoja de que Descartes se jacte de dudar de todo y aun así le sea *lícito* construir su sistema filosófico, como si no hubiese dudado en absoluto. Como apuntó Kierkegaard: “Si alguien, para despertar la duda en otro, quisiera hablarle de la duda, precisamente por ello podría suscitarle la fe, del mismo modo que, a la inversa, la fe podría suscitar la duda”.¹ Esta aporía es comprensible si se tienen en cuenta al menos dos aspectos. Por un lado, a la duda le es imposible auto-suspenderse: no hay axioma que la paralice; no es posible detenerla, ni siquiera ralentizarla. Cada vacilación conduce a otra con una voracidad insaciable. Pero, por otro lado, es posible instalarse definitivamente en la duda.

Si bien es cierto que la filosofía es inconcebible sin una mínima dosis de duda, también es verdad que no se puede dubitar perpetuamente. No se construyen teorías con dudas y no se filosofa prescindiendo de ellas. Llevadas hasta sus últimas consecuencias, se corre el riesgo de que las dudas aniquilen a la filosofía y de que la filosofía excluya de sí (cual larvas indeseables) a las dudas. Teóricamente hablando, dudar y filosofar se autoaniquilan. Una debe marchitarse para que dé frutos la otra. Sin embargo: “Basta un momento de distracción, un instante de flaqueza en la consciencia, para que de inmediato nos reinstalemos en el más antiguo y vital de los errores”.² En efecto, el ser humano está incapacitado para existir sin metas. No sabe apoltronarse en el sinsentido. Es un animal teleológico que no sobreviviría a la pérdida total de sus ideales, no importa cuán

¹ Sören Kierkegaard, *Johannes Climacus, o de todo hay que dudar*, p. 97.

² *EX*, p. 37.

descabellados sean. “Todo hombre que actúa proyecta un sentido. Atribuye un sentido a lo que hace, *es absolutamente inevitable* y lamentable. No se puede vivir sin proyectar un sentido, pero la gente que actúa cree implícitamente que lo que hace tiene un sentido. Si no, no se agitarían”.¹

Quizá por ello no resulta del todo *ilegítimo* que Descartes retornase provisto de certidumbres de su aventura intelectual. Cabe sospechar que su lucidez flaqueó y que incorporó algo distinto a ella; a saber, la voluntad -que es un elemento emocional, no racional. Tengamos en cuenta que, si llevásemos la duda hasta el límite nos veríamos obligados a proseguir interminablemente cada asociación de ideas, quedando abrumados por un inmenso entramado de conexiones. Una vez que se comienza a dudar, se corre el riesgo de retroceder indefinidamente escrutando los porqués y los por consiguientes de cada aseveración.

Es de suponer que Descartes, tras una suerte de agotamiento mental, decidiera suspender sus cavilaciones. No obstante, el énfasis está aquí propiamente en el hecho de *suspender* la duda. El quid de la cuestión es que Descartes jamás se pronunció sobre semejante procedimiento. “A este respecto [a Kierkegaard], le parecía mucho más consecuente el comportamiento de los escépticos griegos que la moderna superación de la duda. Ellos comprendían muy bien que la duda residía en el interés, y por eso pensaban que era completamente consecuente abolir la duda transformando el interés en apatía”.² En efecto, la duda no se supera racionalmente; a lo sumo, se suspende voluntariamente.

El escepticismo griego era reservado; dudaban no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad (negaban la aprobación). De ello se sigue que *la duda sólo puede ser suprimida por la libertad, por un acto de voluntad*, lo que todo escéptico griego comprendería, puesto que se comprendía a sí mismo, pero no suprimiría su escepticismo, justamente porque *quería* dudar. Eso le atañe a él, pero no puede imputársele la tontería

¹ CO, p. 53. (Énfasis mío).

² Sören Kierkegaard, *Johannes Climacus, o de todo hay que dudar*, p. 103.

de pensar que dudaba por necesidad ni, lo que sería todavía más necio, que si así fuera, la duda podría ser suprimida.¹

No carece de importancia el hecho de que una cantidad considerable de filósofos se pavoneen de dudar de todo y, sin embargo, se atrevan a carraspear cantidades ingentes de credos, como si sus dudas fuesen gratuitas. “¿Es que un filósofo particular había dudado por todos, al igual que Cristo había sufrido por todos, de manera que ahora sólo había que creerlo, en lugar de dudar por uno mismo?”² Ahora bien, no se vaya a caer en la cándida hipótesis de creer que aquí terminan todos los inconvenientes a que conduce la duda cartesiana, pues -como señala Descartes-, si verdaderamente dudar de todo es un requisito obligado para comenzar a filosofar, ello nos llevaría a afirmar que la filosofía jamás ha comenzado: la condición de su posibilidad liquida todo inicio.

Cada vez que alguien duda rompe con la filosofía anterior. Dentro esta rigurosa lógica, cualquier duda es una inauguración y una clausura: apertura y cierre coinciden a un tiempo. De modo que, si fuésemos consecuentes con los postulados cartesianos (axiomas que -como he señalado- ni el mismo filósofo francés desarrolló por completo), la filosofía estaría condenada a no moverse, como la flecha de Zenón de Elea. Lo cual significaría que los poco más de dos milenios de tradición filosófica no son más que simulacros. La duda apolilla las raíces del árbol del conocimiento y todos los frutos del saber caen podridos. Como se ve el escepticismo no puede ser considerado como una pieza más del tinglado del saber porque representa la aniquilación total del edificio del conocimiento.

Ahora bien, aunque Cioran únicamente habló de Descartes de manera anecdótica o indirecta (“Mi escepticismo es inseparable del vértigo, nunca

¹ Sören Kierkegaard, *Migajas filosóficas*, p. 89. (Énfasis mío).

² Sören Kierkegaard, *Johannes Climacus, o de todo hay que dudar*, p. 82.

he comprendido que se pueda dudar por *método*".¹⁾, la intención de hacerle objeto de las anteriores consideraciones obedece a cuatro motivos principales. Primero: quise mostrar cómo mediante la duda metódica es imposible pensar a las ideas en su prístina magnificencia. Siempre que se nos presenta la idea como límite del pensamiento echamos mano de la imaginación: proyectamos una imagen para tapan el vacío que el pensar puro nos deja. Sólo trampeando a través de las telas de araña de la imaginación es como caemos en la engañifa de la pureza del pensamiento.

Segundo: con la duda cartesiana asistimos a la anulación de la realidad (una suspensión ficticia, claro está). En tercer lugar, a mi entender, las ideas claras y distintas de Descartes nada clarifican y en nada difieren de los vetustos principios que se propuso destruir. Por último, pretendí evidenciar que al ser humano le es imposible vivir sin credos o muletas mentales pues, es, en definitiva, el animal dogmático por antonomasia. Tal como señala Cioran: "Ninguna crítica de ninguna razón despertará al hombre de su «sueño dogmático». Podrá quebrantar las certezas irreflexivas que abundan en la filosofía y restituir las afirmaciones rígidas por otras más flexibles, pero, ¿cómo, por un método racional, logrará sacudir a la criatura, adormecida sobre sus propios dogmas, sin hacerla perecer?"²⁾

¹ *CU*, p. 17. (Énfasis del texto).

² *BP*, p. 97.

IV.II. *Epoché* griega: de la ignorante credulidad a la docta apatía

¿Oh anciano, oh Pirrón, cómo y dónde hallaste liberación de la servidumbre de las opiniones y de la vacuidad de los sofistas, y desataste las cadenas de cualquier engaño y persuasión?

Timón, *Pitón*

Gracias a los fragmentos y a los testimonios que Diógenes Laercio divulgó en las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, estamos al tanto de algunos de los razonamientos “presumiblemente” atribuibles a Pirrón de Élide (el escéptico griego más laureado). Enfatizo la expresión presumiblemente porque, hasta donde se sabe, Pirrón fue ágrafo, al igual que Sócrates, su guía espiritual. Antes de deliberar a propósito del escepticismo clásico, deseo señalar que la historia del pensamiento suele encontrar en la figura de Sócrates al precursor de las más variopintas filosofías, tales como la platónica, la peripatética, la cirenaica, la estoica, la cínica, la epicúrea, la de Megara y la escéptica.

Estas escuelas -por más antitéticas que parezcan- participan del común espíritu combativo y del rechazo hacia las farsas instituidas (morales, políticas, religiosas, filosóficas, etcétera.) Todas ellas encontraron su bastión en la duda socrática. Recordemos que el Sócrates referido -y preferido- por Platón, especialmente en los *Diálogos* aporéticos, no se avergüenza al sentenciar que nada sabe, por el contrario, se ufana de su falta de saber. Con magistral ironía hizo de su ignorancia el instrumento para demoler cualesquiera convicciones. Por mor de sus interrogatorios redujo a pavesas los sofisticados argumentos de sus interlocutores.

Sócrates no se propuso fundar doctrinas, antes bien, tuvo como finalidad quebrar las rodillas de los dogmatismos a través de una inflexible

lógica de preguntas. El ironista ateniense interrogaba para agrietar las murallas mentales de sus contertulios. ¡En los *Simposios* platónicos Sócrates no dejó títere con cabeza! El diálogo socrático procura evidenciar el vacío encubierto por el velo de las fes más aplaudidas. Sin embargo, Sócrates no aspira a encontrar *la verdad oculta* en las mentiras, únicamente quiere constatar que nada hay que encontrar. No hay verdad alguna, sus diálogos son un callejón sin salida: concluyen en una aporía. Afuera de la caverna no hay despejada claridad: la realidad -como la vida- sólo es un juego de sombras. Después de todo: “Si la vida fuera una realidad, ¿quién la soportaría? En cuanto que sueño, es una mezcla de encanto y terror, una descomposición perfumada a la que nos abandonamos”.¹

Vuelvo a los escépticos. De ordinario se aplica el mote de sectario a todo aquel que se abraza a un cúmulo de principios para guiar su vida. Empero, difícilmente podría hablarse del escepticismo bajo el estribillo de secta. Los escépticos no se guarecieron en verdad alguna -ni siquiera en aquella de que nada es verdad. Lo propio de sus reflexiones consistió en desmentir y criticar los constructos ideológicos que sustentan la realidad. “Su drama consiste en no poder condescender en ningún momento a la impostura, como hacemos todos cuando afirmamos o negamos, cuando tenemos el descaro de emitir cualquier opinión. Y porque es incurablemente honesto, el escéptico descubre la mentira siempre que una opinión ataca la indiferencia y sale triunfante”.² Por tal motivo, lo más atinado es, en todo caso, dar razón de ellos en virtud del rechazo que manifestaron frente a cualquier ortodoxia. “Un escéptico griego, teniendo tras de sí todo el pensamiento antiguo y asediado por las religiones orientales en plena invasión, ¿por qué podía decidirse en un mundo de divergencias igualmente

¹ *LS*, p. 165.

² *CT*, p. 62.

justificadas? Así nace el placer de deambular por entre las ideas y los mundos”.¹

Insisto en que la única base compartida del escepticismo fue su desprecio por la idiotez mayoritaria porque, a diferencia de las doctrinas más ortodoxas, procuraban suspender su juicio. Eran conscientes de que el conocimiento (sobre todo el de índole moral) es artificioso y provisional: producto de prejuicios, afectos y opiniones antes que de certezas plausibles. “Sólo se pueden prever con seguridad sucesos que discurren según rigurosas leyes naturales, como los eclipses de Sol y de Luna, previsibles matemáticamente”.² Mientras que del comportamiento humano nada puede saberse con seguridad. Ascanio de Abdera, por ejemplo, “[...] aseguraba que nada es bueno ni malo ni justo ni injusto. Y de igual modo que en todas las cosas nada es verdad, sino que los hombres actúan en todo por convención y costumbre, pues no es cada cosa más lo uno que lo otro”.³ Puesto que para el escepticismo la verdad es inalcanzable (o al menos incognoscible), su sabiduría consiste en deslizarse de la ignorante credulidad a la docta apatía. “Para actuar efectivamente importa creer todavía en la realidad del bien y del mal, en su existencia distinta y autónoma. Si asimilamos uno y otro a convenciones, el contorno que los individualiza se esfuma: no más actos buenos o malos, es decir, no más actos, de manera que las cosas, así como los juicios que tenemos sobre ellas, se anulan en el seno de una mustia identidad”.⁴

Pero (¡siempre hay un pero!), habremos de tomar con cautela el veredicto de algunos exégetas que con harta pedantería suelen considerarlos como una caterva de débiles mentales o indolentes bonachones: “El escepticismo era la consolación del hombre perezoso, puesto que muestra

¹ LS, p. 68.

² Wilhelm Nestle, *Historia del espíritu griego*, p. 314.

³ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Libro IX, 61.

⁴ CT, p. 61.

que el ignorante es tan sabio como el hombre de reputado saber”.¹ De ninguna manera comulgo con el dictamen anterior. Si el escepticismo se granjeó un reputado sitio en la historia del pensamiento no fue a causa de su modorra, sino porque con sus embates pudrieron los frutos agoreros con que los tiranos (auxiliados por algunos filósofos) cebaban a las masas ingentes. “Los escépticos calificaban de bobos a los filósofos dogmáticos, considerando que lo que se concluye por medio de hipótesis no tiene carácter de investigación real, sino de mero tema”.²

Dejemos a un lado los tiquismiquis de cátedra y volvamos al escepticismo de Pirrón. Ciertamente, no fue él el inventor del escepticismo: ¿acaso es posible datar con precisión irrefutable dónde y con quién principian las humanas reflexiones? Asimismo, ¿es síntoma de cordura atribuir la autoría de tal o cual razonamiento a Fulano o a Zutano? Quienes defienden la patente del pensamiento rayan en el ridículo. Ya lo he dicho: el común razonar de nadie es exclusivo porque es patrimonio de cualquiera. Me parece más sensato argüir (no en favor de Pirrón, que para nada necesita de mis favores) que, si bien es cierto que él no fue el forjador del escepticismo sí supo, en cambio, formular con clarividencia las perplejidades que roen a quien posea la osadía de abandonar sus tapias mentales.

Consiste pues la doctrina de Pirrón, según dice Enesidemo en su *Introducción a la filosofía de Pirrón*, en una denuncia de las apariencias o de las cosas pensadas en cualquier forma, en la que enfrenta todas a todas, y en esa contraposición descubre que presentan una dificultad y confusión enormes. Respecto a las contradicciones que se revelan en los exámenes críticos, primero expone los argumentos persuasivos de los objetos y luego con estos mismos destruyen la creencia en los mismos objetos.³

Así pues, al abordar el escepticismo conviene tener presente que, más que ser una actividad epistemológica, es una actitud ética. “Los escépticos

¹ Bertrand Russell, *Historia de la filosofía*, p. 277.

² Diógenes Laercio, *op. cit.*, Libro IX, 91.

³ *Idem*, Libro IX, 78.

afirman que el bien moral es la suspensión de juicio, a la que sigue a modo de sombra la imperturbabilidad, según dicen los discípulos de Timón y Enesidemo”.¹ El conocimiento sólo les interesa en la medida en que queda supeditado al actuar o, mejor dicho, a la inacción. Los escépticos no buscan el saber por el saber: para su sabiduría contemplativa, la erudición es secundaria, incluso accesoria. Tal como refiere Rodolfo Mondolfo: “Los primeros escépticos, Pirrón y Timón, plantean tres problemas capitales para el sabio: cuál es la naturaleza de las cosas: qué actitud debemos asumir respecto a ellas: qué resulta de esa actitud”.² De ello se desprende que, para Pirrón, la actitud del sabio se caracterice por una suerte de despreocupación o imperturbabilidad del alma.

Si del actuar humano nada puede saberse con inquebrantable seguridad, porque todas las convicciones son parciales y azarosas, más vale no fatigarse con las ficciones de los congéneres. “Pirrón (que acompañó a Alejandro a las Indias y que seguramente conoció a los gimnosofistas hindúes) declara que hay que rechazar toda opinión y creencia para alcanzar la indiferencia feliz, la ataraxia, la sabiduría silenciosa”.³ Adelanto que la simpatía de Cioran por el escepticismo griego, y por el pensamiento hindú, se explica, en gran medida, a la luz del desprecio por los disparates oficiales. “¡Esa otoñal manera de contemplar el mundo, esa expresión de felicidad desencantada, esa cálida manera de no participar, sin resentimiento, como una afección sin consecuencias! El escepticismo -sombra delicada del espíritu y floración de todos los ocasos culturales- dio a los conceptos una gratuidad poética y un diletantismo seductor en relación a los grandes problemas”.⁴

¹ *Idem*, Libro IX, 107.

² Rodolfo Mondolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, p. 75.

³ Jean Brun, *El estoicismo*, p. 38.

⁴ *LS*, p. 68.

En efecto, sólo aceptando la pequeñez de nuestro conocimiento y la nimiedad de nuestra existencia es posible acariciar cierta tranquilidad anímica. Por ello, a decir del pensador rumano-francés, dimitiendo del ideario normalizado caemos del tiempo en una suerte de paradisiaco sosiego. “La negación de la historia es, a fin de cuentas, la filosofía hindú: la acción considerada como algo insignificante, inútil. Lo único que cuenta es la suspensión del tiempo y, en efecto, si reflexionamos sobre las cosas, deberíamos cesar de actuar, de movernos”.¹ Recordemos que, para la sabiduría hindú, los deseos desmesurados generan suplicios, luego, el espíritu que consigue deshacerse de sus quimeras cae de la tortura temporal en un vacío liberador. Sin embargo, no mutilamos impunemente nuestras esperanzas, extirpándolas nos liquidamos a nosotros mismos, pues: “[...] el escepticismo es un conocimiento sin esperanza”.²

Quizá uno de los aspectos más fascinantes del escepticismo griego sea su temeridad en despotricar contra la fetichizada honorabilidad de la existencia. En este tenor, Wilhelm Nestle señaló que: “[...] rebasa de hecho ampliamente la «abstención» de principio de su escuela, y pone en tela de juicio no sólo las formas tradicionales de la religión y de la moral, sino sus últimos fundamentos”.³ No obstante, para Cioran, el mayor mérito de los escépticos clásicos fue el viraje que dieron de una filosofía preocupada por la verdad, hacia una ocupada en el sentido existencial. “¿Qué es la verdad?» es una pregunta fundamental, pero que no es nada al lado de: «¿Cómo soportar la vida?». Y este último interrogante también palidece junto a este otro: «¿Cómo soportarse *uno mismo*?» Ésa es la pregunta capital a la que nadie está en condiciones de dar una respuesta”.⁴ De lo expuesto por el pensador apátrida se deduce que las filosofías y las teorías del conocimiento que no comprometen su propia existencia sólo son gimnasias intelectuales.

¹ CO, p. 54.

² LS, p. 65.

³ Wilhelm Nestle, *op. cit.*, p. 315.

⁴ DE, p. 136. (Énfasis del texto).

“Por lo demás, la ciencia no es más que una suma de dudas vulgares para una estupidez cultivada”.¹

Ahora bien, el extraño escepticismo de Cioran oscila entre la duda cartesiana y la *epoché* griega (no es ni la una ni la otra): su lucidez desmiente cualesquiera ideologías y sus viscerales fluctuaciones propenden hacia una sabiduría impasible -a sabiendas de su imposibilidad para alcanzarla. “El hombre lo tiene todo, salvo la sabiduría. Por ejemplo, conozco a mucha gente que se siente tentada por ésta, pero son monstruos negados para la sabiduría, y yo mismo soy más negado que los demás. Somos todos la negación de la sabiduría”.² Cioran se reconoce como un obseso de la duda más que como un dubitante imperturbable. Sabe que hay demasiada pasión en él para poder acariciar la renuncia absoluta. “El valor del escéptico en la antigüedad se medía según la calma espiritual y la imperturbabilidad del ánimo. ¿Por qué no crearíamos nosotros, que vivimos en la agonía de la modernidad, un *ethos* trágico en el que la duda y la desesperación se combinen con la pasión, con una llama interior, en un juego extraño y paradójal?”.³ A través de su duda existencial, Cioran percibe su insignificancia y su no pertenencia al mundo. Insisto en repetirlo, las consecuencias de su peculiar visión de las cosas más que ser estrictamente intelectuales, son anímicas: le *desaniman* en virtud de que anulan sus bríos. “En su caso, la abdicación, que es su única salida, trae consigo no tanto la suspensión del juicio como la de la voluntad, no tanto la derrota de la razón como la de los órganos. A estas alturas, el escepticismo es inseparable de un achaque fisiológico”.⁴

El escepticismo existencial es, en definitiva, la ventana hacia dos nada: la interior y la exterior. Si la duda metódica es el mecanismo más

¹ *LS*, p. 65.

² *CO*, p. 80.

³ *SD*, p. 195.

⁴ *CT*, p. 68.

eficaz para cimentar el mundo y fortificar los lazos que nos engarzan a él, la duda existencial es la manera más certera para separarnos del constructo llamado realidad. En el primer caso se trata de una sutura, en el segundo de una ruptura. La conclusión a la que arriba Cioran es la siguiente: “Es fácil pasar de la incredulidad a la creencia o inversamente. Pero ¿a qué convertirse y de qué abjurar, en medio de una lucidez crónica? Desprovista de sustancia, no ofrece ningún contenido del que se pueda renegar; está vacía y no se reniega del vacío: la lucidez es el equivalente negativo del éxtasis”.¹

No deseo concluir esta exposición sin señalar que también Alfredo Abad Torres (profesor colombiano estudioso del pensamiento de Cioran) advirtió que la duda metódica y la duda existencial se sitúan en las antípodas. (Si el escepticismo de Cioran es visceral, porque en él se juega su existencia, el dudar cartesiano es mero malabarismo intelectual pues, no pasa de ser un divertimento mental.) “Mientras que para Descartes el escepticismo fue un método cuyos fines serían clarificados una vez se cambiara tal postura por una metafísica fundamentalista como la que se evidencia en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas*, en Cioran el escepticismo no es una técnica filosófica sino un carácter por el cual no sólo se filosofa, sino que se vive”.²

¹ *MD*, p. 15.

² María Liliana Herrera y Alfredo Abad Torres, *op. cit.*, pp. 123-124.

IV.III. Notas sobre la herejía existencial cioraniana

La filosofía hindú persigue la liberación; la griega, a excepción de Pirrón, Epicuro y algunos inclasificables, es decepcionante: no busca más que la... verdad.

Emil Cioran, *Ese maldito yo*

A Cioran le han tildado, con cierta razón, de apático. Una vez que lo leemos no es difícil advertir su deleite por la anemia axiológica. “Liberado de todos los prejuicios, se convierte en el hombre inutilizable por excelencia, al cual nadie recurre y a quien nadie teme, porque lo admite y lo repudia todo con el mismo desapego”.¹ Ya lo he dicho, Cioran es una suerte de apologista de la pereza, más afín (espiritualmente hablando) a los monjes budistas, a los contemplativos hindúes, a los escépticos griegos, a los místicos y a los santos medievales, que a los filósofos coetáneos. A la par de los primeros, considera que el fin último de la clarividencia es conquistar el desapego. De sus letras se desprende la aporía según la cual el despertar de la conciencia ha de despertarnos de los ensueños temporales: ¡no para actuar, sino para reposar! “Lo único que cuenta es la suspensión del tiempo y, en efecto, si reflexionamos sobre las cosas, deberíamos cesar de actuar, de movernos”.²

Del fragmento anterior se deriva que el infecto de lucidez está condenado a una suerte de esperanza desesperanzada (o, lo que es lo mismo, a una espera sin ilusiones): dejará de ser frenético para convertirse en apático. Pues: “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”.³ Dicho de otro modo, el lúcido,

¹ *BP*, p. 99.

² *CO*, p. 54.

³ *LQ*, p. 42. (Énfasis del texto).

embotado en glacial indiferencia, desdeñará al mundo y a su propia existencia. Su apatía es la manifestación de su escepticismo corporal. “El espíritu que duda de todo llega, al cabo de mil interrogaciones, a una apatía casi total, a una situación que justamente el apático conoce ya de entrada, por instinto”.¹

Para Cioran, apatía y lucidez son vocablos que guardan una carga semántica equivalente: el edén no se erige con acciones ni con proyectos, se conquista con la serenidad. El paraíso se haya en el interior. De ahí su antipatía por el progreso -y por las utopías. Del inmenso manicomio en que se ha convertido la humanidad: “No escapan más que los escépticos (o los perezosos y los estetas), porque no *proponen* nada, porque -verdaderos bienhechores de la humanidad- destruyen los prejuicios y analizan el delirio”.² Frente a su desfascinada mirada, la civilización es un monumental desastre y nada puede hacerse para interrumpir su ruina. “La Historia, marco donde realizamos lo contrario a nuestras aspiraciones, donde las desfiguramos sin cesar, no es, evidentemente, de esencia angélica. Al considerarla, sólo concebimos un deseo: promover la agrura a la dignidad de una gnosis”.³ No es que la humanidad no merezca la salvación, sino que aun teniendo a su alcance sabidurías salutíferas le sería imposible practicarlas. “Subvertir el mundo no podemos; aceptarlo, todavía menos. Este conflicto es la fórmula de la vida sobre la tierra, cuya índole irreparable asume el carácter de única solución”.⁴ Cioran, sabe que el género humano no puede (ni desea) apoltronarse en la deliciosa inactividad: la quietud, más que su Edén, es su infierno. Sólo así se explica su prisa por desertar de la idílica ociosidad en que vegetaba en compañía de las demás bestias.

¹ *DI*, p. 43.

² *BP*, p. 27. (Énfasis del texto).

³ *HU*, p. 69.

⁴ *LS*, pp. 76-77.

En todo caso, si en sus textos las alusiones a los holgazanes y a los criminales rayan en la obsesión es porque considera que: “*El hombre es inaceptable*”.¹ Podría decirse, a modo de certeza escéptica, que estas líneas reflejan buena parte del fondo de sus tormentos. Es innegable que Cioran sentía náuseas de pertenecer a la ralea humana. Incluso no dudó en sentenciar que: “Él único mérito de los filósofos es haberse avergonzado *a veces* de ser *hombres*. Platón y Nietzsche son una excepción: ellos se avergonzaron *siempre*”.² Y es precisamente por ese talante execrable que le fascinaban los individuos que fueron la negación tajante del Hombre. Para él, los contemplativos y los tiranos son símbolos de *no-hombres* porque experimentan el voluptuoso goce del autoaniquilamiento. Son modelos de la renuncia y de la no pertenencia al mundo en la medida en que se regodean en la nada: los primeros por deficiencia anímica, los segundos por sobreabundancia. No obstante, en ambos casos se percibe la repugnancia por formar parte de la ralea humana.

Siguiendo este razonamiento, Cioran afirma que también las mujeres públicas (por exceso de placer) y las santas (a través de la renuncia a su sexualidad) buscan arruinar su Humanidad y disgregar la identidad de su yo. “En la inclinación hacia el absoluto hay un gusto por la autodestrucción. De ahí la imagen del convento y del burdel acudiendo a la mente a un mismo tiempo. «Celdas» por un lado y por el otro. Mujeres, siempre. El disgusto por la vida crece tanto a la sombra de las putas como a la sombra de las santas”.³ Estas inverosímiles singularidades de *seres humanos* persiguen el adormilamiento de su conciencia: ansían un vacío liberador. Su lucidez es una herida que no cesa de sangrar sino a través de los excesos. Por paradójico que parezca, el libertinaje y la santidad coinciden en sus fines. Son sendas antitéticas de renuncia a la humanidad. Asimismo, son vías a

¹ *DE*, p. 168. (Énfasis mío).

² *LS*, p. 69. (Énfasis del texto).

³ *Idem*, p. 90.

través de las cuales se busca la ruina de la identidad del yo. “El problema del yo, de la identidad, el deseo de disolución, la nostalgia del paraíso, sea Edén o indiferenciación; todo lo anterior son metáforas del malestar de ser, del ser, de la inusitada y paradójica situación del hombre en el mundo”.¹

Cambio de escenario (aunque no completamente). A mi entender, Cioran comulga con algunos de los postulados del *caballero de la renuncia* kierkegaardiano. Obviamente sin la almohada divina. Mientras que Cioran se lanzó sin protección alguna al abismo de la nada, Kierkegaard se abrazó a su Dios. (“¿Por qué Kierkegaard no se atrevió a titular a su ensayo “*Terror y Temblor*”? Sólo encuentro un motivo, y es que entonces la palabra “Dios” se hubiera caído inmediatamente de su discurso. Pero sin embargo esa cobardía, esa profunda falta de atrevimiento, cobró en su obra una dimensión valiente y hasta suicida”.²)

No olvidemos que el caballero de la renuncia es un individuo que ejecuta acciones cotidianas sin sentir apego alguno, pues, tiene las miras puestas en la eternidad. Absurdamente, renunció a su vida temporal y apostó por una vida eterna; es decir, cesó a ser hombre. “A la caída de la tarde se fuma una pipa, cualquiera que lo viese juraría que era el salchichero del piso de arriba vegetando en el crepúsculo. Parece tomar todo con la mayor despreocupación, como si fuese indiferente y descuidado, y, sin embargo, está pagando por cada instante de su vida el más alto de los precios, pues no lleva a cabo ni la más pequeña acción sino en virtud del absurdo”.³ ¡También Kierkegaard se sentía a disgusto como Hombre!

Recapitulemos. Previamente reseñé algunas de las concordancias espirituales de Cioran con el *hombre del subsuelo* y con *el hombre ridículo*, del novelista ruso Fiodor Dostoievski. Ahora sólo me interesa traer a cuento las siguientes premisas: dudar en demasía imposibilita cualquier faena; la

¹ María Liliana Herrera, *op. cit.*, p. 180.

² José Blanco Regueira, *Estulticia y terror*, pp. 58-59. (Énfasis del texto).

³ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 32.

lucidez arruina la espontaneidad e impide el goce cotidiano; una delgada línea separa a la clarividencia de la apatía, pero, sobre todo, un cuerpo lúcido patentiza su escepticismo a través de la pereza. En casi todos sus textos Cioran habló de su no pertenencia al mundo. Cual *caballero ateo de la renuncia*, afirmó ser una presencia ausente que actuaba sin apegarse: se retiró del mundo porque no se sintió copartípe de los ensueños de sus congéneres. “Me comporto como los demás, ejecuto los mismos actos que ellos, pero no me engaño ni con mis palabras ni con mis gestos, me inclino ante las costumbres y las leyes, hago como que comparto las convicciones - es decir, las manías- de mis conciudadanos, sabiendo que, en última instancia, soy tan poco *real* como ellos”.¹

En efecto, arruinados nuestros ardores nos excluimos del tiempo y caemos en un presente eterno, en el que nada transcurre. El tiempo se dilata en una espera sin objeto ni objetivo. Una vez caídos del tiempo nos invaden la abulia, el tedio y el aburrimiento (de ello hablé en el subapartado: *III.II. Cioran y Dostoyevski: el despertar de la conciencia y la lasitud de estar despierto*). Para Cioran, el hastío, aunque derivado de la reflexión, es una categoría afectiva, no gnoseológica. En este punto, el paso que se ha dado es el deslizamiento hacia el sinsentido existencial: las razones para vivir se tornan irracionales, incluso insignificantes. El escepticismo existencial acarrea la muerte espiritual -y puede que hasta orgánica de aquel que lo padece. “El escepticismo que no contribuye a la ruina de la salud no es más que un ejercicio intelectual”.² No obstante, Cioran es plenamente consciente de que el ser humano precisa de ejecutar acciones para sobrevivir. “Es cierto, formo parte del lote, de esta locura. No puedo hacer otra cosa. También tomo el metro. Hago todo lo que hacen los demás”.³ Previamente, al ocuparme de la duda cartesiana, he dicho que no se puede dudar

¹ *DE*, p. 132. (Énfasis del texto).

² *SA*, p. 71.

³ *CO*, p. 128.

continuamente. Pues bien, sucede lo mismo respecto a las ilusiones, aunque teóricamente es posible vivir sin ellas, prácticamente es imposible. Mientras vivamos, no podremos dejar de elegir, ni de actuar.

Si sacamos la conclusión práctica de mi visión de las cosas, nos quedaríamos aquí hasta nuestra muerte, no nos moveríamos, no tendría el menor sentido abandonar el sillón en el que estamos sentados. Mi existencia como ser vivo está en contradicción con mis ideas. Como estoy vivo, hago todo lo que hacen los que están vivos, pero no creo en lo que hago. La gente cree en lo que hace, porque, si no, no podría hacerlo. Yo no creo en lo que hago, pero, aun así, creo un poco en ello: ésa es más o menos mi visión.¹

Por supuesto que una vida sin ilusiones, libre de fantasías, es viable solamente en la teoría. Tal como señaló Fernando Savater: “[...] el más escéptico de nosotros flota en la fe como el feto se empapa en el licor uterino; nos es tan necesario creer como respirar; en realidad, ambas tareas son dos modos de una sola actividad afirmativa”.² Ahora bien, un ejemplo literario del escepticismo llevado hasta sus últimas consecuencias lo encontramos en *Bartleby*, el escribiente, protagonista de la novela del mismo nombre de Herman Melville.³ Este personaje *prácticamente* se dejó morir de hambre: comenzó por claudicar de sus labores como copista, más tarde cesó de asearse, luego le abandonaron las ganas de volver a su casa y, finalmente, renunció a alimentarse.

Es bien sabido que Cioran no se mató de hambre; no obstante, si me viese en la necesidad de compendiar su perspectiva desengañada, recurría a estas líneas: “A veces he pensado que se puede tener *una visión postsexual del mundo*, una visión que sería la más desesperada posible: el sentimiento de haberlo invertido todo en algo que no vale la pena. La sexualidad es una inmensa impostura, una gigantesca mentira que invariablemente se

¹ *Idem*, p. 53.

² Fernando Savater, *Ensayo sobre Cioran*, p. 57.

³ Cf. Herman Melville, *Bartleby*, Fontamara, CDMX, 2018.

renueva”.¹ Huelga decir que la empresa en la que se ha invertido todo es la propia vida. Sin embargo, escrutada con lucidez resulta una mala inversión. Si tenemos en cuenta que moriremos y que nada ni nadie nos sobrevivirá más nos valdría tirarnos al piso y berrear. ¡Es absurdo afirmar que el único sentido de la vida es la muerte! (Aunque lo sea). Y, sin embargo, los más de los mortales, aun sabiendo que morirán actúan como si fueran eternos. Quizá sólo obviando el terror de fondo de la vida (la muerte) es como nos animamos a actuar. De otra manera cualquier faena sería imposible: ¡incluso respirar sería una hazaña... un triunfo!

IV.IV. Cioran *versus* su maldito yo

Un *nombre*... es lo único que queda de una persona. Me deja estupefacto que se pueda sufrir y atormentarse por tan poca cosa.

Emil Cioran, *Cuadernos*

Pocos pensadores hay en la tradición filosófica más desengañados que Emil Cioran. Entre otras cosas, él sabía que los desbarros a los que nos aferramos sólo son ilusiones y que la vida es la suma de nuestras obsesiones. Ahora bien, uno de los síntomas más evidentes y recurrentes de su descreimiento fue su avidez por pasar desapercibido. De ahí “[...] sus fantasías de gasterópodo: «mi habilidad era la del caracol: esconderme, retraerme, no *salir* excepto en caso de necesidad»”.² Su gusto por el anonimato le aguijó a dimitir de la engañifa de su nombre (y de su otrora ansiada fama). Fue enteramente consciente de que su consagración literaria era una ficción, como cualquier otra. “¡Qué extraordinaria sensación, para un escritor, la de ser *olvidado*! Ser póstumo en vida, no ver ya tu nombre en parte alguna.

¹ CO, p. 94. (Énfasis mío).

² Ion Vartic, *op. cit.*, p. 254. (Énfasis del texto).

Pues toda literatura es una cuestión de nombre y nada más. Pues bien, tal vez valga más no tener ya nombre, si es que se ha tenido alguna vez, que tenerlo”.¹ (Por otro lado, Cioran amaba su perfil bajo porque de esa manera sus vagabundeos por los senderos parisinos le resultaban más plácidos: así evitaba el acoso de sus impertinentes admiradores.)

Sea como fuere, las letras de Cioran son fiel testimonio de la violenta guerra que mantuvo consigo mismo para desmontar la quimera de su nombre. “Siempre se parece por el yo que se asume; llevar un nombre es reivindicar un modo exacto de hundimiento”.² Por ello, no mostró empacho en afirmar que cuanto escribía lo hacía para sí mismo y como pensador privado. “Siempre me he considerado un... decir «pensador privado» sería tal vez excesivo, pero algo por el estilo, a pesar de todo. En cierto modo, como lo que se dijo de Job de que había sido un «pensador privado». Toda mi ambición estribaba incluso en ser un pensador privado, un epígono de Job”.³ Me gusta pensar que sus letras pueden entenderse como una suerte de *egocidio*, en tanto que comprometen la integridad del ego que las profiere. Son un ultimátum contra su maldito *yo*: ese nódulo proveedor de extravíos.

Para Cioran un pensador lúcido (entiéndase desengañado), no ha de celebrar con el baladí malabar intelectual de poner en entredicho tan sólo aquellas teorías del conocimiento idolatradas por las galantes estrellas del saber. (¡Como si, imbuidos en el embravecido mar de la vacilación, únicamente se tratara del risible espectáculo de asirse a un leño, o de trampear de una idea a otra, cual hábiles saltimbanquis!) Por el contrario, los herejes de las certezas, además de desmontar sus dogmas, arremeten contra sí mismos y contra su propia persona: prestidigitadora de cualesquiera desbarros. “Sólo es subversivo el espíritu que pone en tela de

¹ *CU*, p. 138. (Énfasis del texto).

² *TE*, p. 9.

³ *CO*, p. 198.

juicio la obligación de existir; todos los otros, empezando por el anarquista, pactan con el orden establecido”.¹

Por lo demás, aquel aspirante a escéptico que al final de su empresa de zapa termine en una sola pieza (salvaguardando la integridad de su *yo*), no será más que un falaz y su pretendido escepticismo mero cotilleo de vecindad. El hereje existencial, en su inmisericorde manía dubitativa, será incapaz de hacer indulto alguno a sus supersticiones, no se permitirá dejar montada idea sobre idea. No obstante, el colofón de sus dudas es el autoaniquilamiento. Cioran expresa su duda existencial en los siguientes términos: “Si aspiro a una carrera metafísica, no puedo a ningún precio guardar mi identidad; debo liquidar hasta el menor residuo que me quede de ella”.² Sin embargo, una de las pocas concesiones que se permitió fue cuando (tan anónimo como indolente) se imaginaba deslizándose cual gasterópodo sobre el filo de una navaja, en una suerte de deliciosa indiferencia. “Arrastrarse despacio como un caracol y dejar su rastro, con modestia, aplicación y, en el fondo, indiferencia... con la voluptuosidad tranquila y el anonimato”.³

Es indudable que Cioran dudaba de la realidad de su *yo* (incluso despreciaba su ecuménica *realeza*) pues confiar en su existencia equivaldría al estropicio de su lucidez. “Sin nuestras dudas sobre nosotros mismos, nuestro escepticismo sería letra muerta, inquietud convencional, doctrina filosófica”.⁴ No obstante, su clarividencia le impedía fiarse de que en verdad había conseguido matar a su *yo*: “[...] la venganza contra uno mismo, ocupación absorbente, no es destructiva puesto que prueba que se está vivo, que uno se adhiere a la vida, justamente a través de la autotortura”.⁵ Y es que, en el fondo, todo rechazo es un apego camuflado, así como cualquier

¹ *MD*, p. 100.

² *TE*, p. 9.

³ *CU*, p. 36.

⁴ *SA*, p. 12.

⁵ *HU*, p. 110.

odio es una forma aviesa de devoción. “La mente nos dice que el yo no es nada, y este yo nos responde que él es todo -¿cómo?: no lo sabemos-. Nuestra impersonalización -que sería la conclusión lógica de cualquier reflexión filosófica- es rechazada por todo lo que en nosotros es más normal. Ningún argumento, ninguna filosofía pueden impedirnos que seamos todo para nosotros mismos”.¹

Porque nos apegamos a la idea de desapego, debemos desprendernos de la idea de desprendimiento. Lo anterior no implica pleonasma ni juego de palabras. Cioran nos recuerda que incluso los místicos y los mendigos compiten, cual frenéticos, en la carrera por el desapego. Luego entonces, el ejercicio del anonimato equivale a la avidez taimada de la vanagloria. “La voluptuosidad de ser desconocido o incomprendido es rara; no obstante, si bien se mira, ¿no equivale acaso al orgullo de haber triunfado sobre las vanidades y los horrores, sobre el deseo de un renombre inhabitual, al orgullo de una celebridad *sin público*? Lo cual constituye la forma suprema, el *summum*, del apetito de gloria”.² Quizá la idea de desprendimiento sea de las más peligrosas, pues: “Qué gran locura es la de apegarse a los seres y a las cosas, pero aún es mayor la de creer que podemos despegarnos de ellos. ¡Haber querido renunciar a toda costa y seguir siendo sólo un *candidato* a la renuncia!”.³

¹ *EX*, p. 48.

² *HU*, p. 99. (Énfasis del texto).

³ *DE*, p. 165. (Énfasis del texto).

Conclusiones

La apatía lúcida de Cioran, fruto de su escepticismo existencial, aparentemente colaboraría con el caos organizado. Pues, como señaló Fernando Savater -en la lectura política de su *Ensayo sobre Cioran*- toda maquinaria (también la ideológica) precisa de piezas fijas que permitan a las demás moverse. Sin embargo, ¿Cioran es realmente un reaccionario (una pieza inmóvil) que, sabiendo lo que sabe, tolera que el ideario dominante pisotee miríadas de vidas? Contestar afirmativamente sería sólo una verdad a medias, lo que es tanto como decir que no es cierto en absoluto. Aunque todo armatoste requiere de engranes inmóviles, el quietismo cioraniano mueve (cual motor inmóvil) a aquellas conciencias que no están del todo estropeadas por el frenético devenir. Sus letras agujijonean y demandan no participar de la orgía cotidiana. Por paradójico que parezca, la pasividad de Cioran actúa: su fluctuar es ya un hacer, un hacer despertar. “Me rebelo contra la generalización de la mentira, contra los que exhiben su pretendida «salvación» y la apuntalan con una doctrina. Desenmascararlos, hacerlos descender del pedestal en el que se han izado, ponerlos en la picota, es una campaña a la que nadie debería permanecer indiferente”.¹

De acuerdo con Cioran: “Nacemos para apegarnos a las cosas y a las ideas; vivimos para desaprendernos de unas y de otras. La vida es la muerte diaria de la convicción”.² Para él, el hereje existencial se precipita hacia la rotura de los embelecos que aparentemente le colmaron de dicha pero que en realidad estropean sus días: es el asesino de sus propios ensueños. Está claro que Cioran prefiere el dolor del despertar de su conciencia que la lasitud de sus sueños. Su escepticismo se torna *anti-vital* en la medida en que corroe los ideales que solían embriagarle. “Solamente son felices quienes no piensan nunca, es decir, quienes no piensan más que lo estrictamente

¹ *TE*, pp. 12-13.

² *EX*, p. 102.

necesario para vivir. El pensamiento verdadero se parece a un demonio que perturba los orígenes de la vida, o a una enfermedad que ataca sus raíces mismas”.¹ Por ello, no vacila en subrayar el talante autófago del discernimiento. Después de todo, nada le es más natural al pensamiento que devorarse a sí mismo.

La duda se fija a la conciencia cual lepra a la carne: reseca nuestras ensoñaciones, nos trueca en despojos. Es imposible salir ilesos de una lucidez lacerante. “Si reflexionando bien, he puesto cierta complacencia en destruir, ello fue, contra lo que pueda usted pensar, siempre a mis expensas. Uno no destruye, sino que se destruye uno. Me he odiado en todos los objetos de mis odios, he imaginado milagros de aniquilamiento, he pulverizado mis horas, he experimentado las gangrenas del intelecto”.² No hay pensador que se precie sin su fuerte dosis de masoquismo. En la medida en que nos ensañamos desentrañando las mentiras de nuestras ilusiones, y el sinsentido de nuestras convicciones, resulta forzoso descubrir en nosotros mismos a nuestro propio verdugo: presas de la fluctuación, cada cual es su rehén y su celador.

Desde la perspectiva de Cioran, el colofón de la lucidez no ha de ser otro que un desierto tan encantador como desencantado. “La lucidez es el único vicio que hace al hombre libre: libre *en un desierto*”.³ La imagen del desolador páramo, como pináculo de la clarividencia, es frecuente en sus escritos. En múltiples ocasiones, y bajo innumerables fórmulas, renueva esta metáfora: para él, más que una simple alegoría, es una obsesión que atraviesa por completo su pensamiento. “La verdad, como todo lo que implique escasez de ilusión, solamente aparece en el seno de una vitalidad comprometida. Los instintos, al no poder alimentar la magia de los errores en los que se baña la vida, colman sus huecos con una lucidez desastrosa.

¹ *CD*, p. 75.

² *TE*, p. 95. (Énfasis del texto).

³ *Idem*, p. 17. (Énfasis del texto).

Sin errores, la vida es un bulevar desierto en el que deambulamos como si fuéramos peripatéticos de la tristeza”.¹

Es importante señalar que al interior de las páginas cioranianas no hay concordia entre clarividencia y júbilo, sino hostilidades intestinas. “La conciencia es un vacío en el deliro de la vida, una protesta contra sus ilusiones, una herida abierta en el seno de los engaños vitales. La ebriedad de la existencia había logrado convencernos de que la vida lo es todo; ¿para qué vino la conciencia a despertarnos de un error de fondo, indispensable para los mortales?”.² El escepticismo existencial es el deslizamiento hacia una lucidez estéril y es radical en tanto que pudre las raíces de la cándida vitalidad. “En relación a cualquier acto de vida, el espíritu tiene el papel de aguafiestas”.³ En este tenor, Clément Rosset, hacia el final de *La fuerza mayor*, expone la cruel antípoda (entre la dichosa inconsciencia y la desdichada lucidez) trazada por el pensador apátrida del modo siguiente: “De todos los problemas que haya podido conocer la filosofía, el que aquí plantea Cioran es sin duda el más grave y el más serio: ¿hay alguna alianza posible entre la lucidez y la alegría?”.⁴ La respuesta no puede ser más que negativa, claro está. Pues: “Conocimiento y regocijo no son en absoluto términos correlativos. Conocer es desenmascarar, hacer vacilar cimientos, encaminarse triunfalmente hacia el vértigo, y ése es el único ingrediente positivo que dicha actividad implica”.⁵

Ahora bien, puede que los puristas en Cioran (¡porque los hay; nunca faltan quienes se jactan de serlo!) me recriminen la brevedad de este ensayo. Sin embargo, debo recordarles que el hecho de escribir una tesis sobre el pensador rumano-francés implica -en múltiples sentidos- traicionar su pensamiento. Además, como no carezco de humor para considerarme un

¹ *OP*, p. 129.

² *LS*, p. 194.

³ *DI*, p. 53.

⁴ Clément Rosset, “Post-scriptum: El descontento de Cioran”, en *La fuerza mayor*, p. 125.

⁵ *EA*, p. 210.

experto en sus letras (y, como soy consciente de lo grosero que sería extenderse explicando a quien tuvo por modelos de estilo el juramento, el telegrama y el epitafio), únicamente me circunscribiré a declarar mi simpatía por sus letras, al tiempo que externo mi deseo de que este ensayo contribuya, aunque sea ínfimamente, a animar el interés de cualesquiera de sus posibles lectores. Finalizo, pues, esta tesis transcribiendo las líneas que iluminaron mi peregrinar por el derrotero del pensamiento cioraniano: “Sólo se debe utilizar esto para corregir las extremosidades del corazón y del pensamiento, como una escuela del límite, del sentido común y del buen gusto, como una guía que nos evite caer en el ridículo de los grandes sentimientos y las grandes actitudes. Su medida debe curarnos de los vagabundeos patéticos y fatales. Así, su acción esterilizante pasará a ser saludable”.¹

¹ *SF*, pp. 41-42.

Post scriptum: Hacia una visión postsexual del mundo

Si bien es cierto que Cioran fue un escéptico -más o menos recalcitrante-, no lo es menos que sus dudas (y también sus certezas, porque las tenía, como todos) se caían frente a la evidencia de su propia muerte. Cualquier convicción, como cualquier sentido, se torna absurdo -o insignificante- una vez que se piensa en la inminente finitud. De ahí que su visión postsexual, a la que hago referencia, sea el equivalente de su enfoque desengañado. No olvidemos que cuando se es presa de las pasiones es imposible discernir lo irrisorio de las acciones: tal como les sucede a los enamorados cuya obnubilada visión les impide descubrir sus espeluznantes fisonomías. “*El amor es una fuga lejos de la verdad. Y amamos verdaderamente sólo cuando no queremos la verdad. El amor contra la verdad*, he ahí una lucha por la vida, por nuestros propios éxtasis y por nuestros propios yerros. Al ser que amamos lo conocemos verdaderamente sólo cuando hemos dejado de amarlo, cuando hemos vuelto lúcidos, claros, secos y vacuos”.¹ En síntesis: ¡El mundo es tan maravilloso (o espantoso) como nuestra capacidad para divagar! Sin embargo, terminado el enamoramiento -porque no hay enamorados clarividentes-, el encanto se desgarrá. “¡Comenzar poeta y acabar ginecólogo! De todas las condiciones, la menos envidiable es la de amante”.² En otros términos, el lúcido (como el desenamorado) es incapaz de ofuscarse: lo que antes le embelesaba ahora le parece vomitivo. Al respecto, Cioran narra la siguiente historia:

Un día yo me había enamoriscado de una muchacha. Un amigo había visto que yo estaba muy seducido por ella y me dijo: «Es absolutamente insensato». Yo acababa de conocerla, fue un flechazo, él lo sabía, pero continuó: «¿Le has visto la nuca?». Yo respondí que no había comenzado por ahí. «Mira bien», me dijo y, aunque me pareció una imbecilidad total, una mezquindad inaudita, lo hice, a pesar de todo, miré y descubrí un grano en su nuca: me había mandado todo por el aire.³

¹ LQ, p. 58. (Énfasis del texto).

² SA, p. 110.

³ CO, p. 229.

Aunque la anécdota es grotesca, tiene un doble mérito: por un lado, nos arranca una carcajada y, por otro, nos muestra que el punto en que comulgan el lúcido y el desenamorado es precisamente el desengaño de lo que otrora parecía envuelto en férrea ilusión. Lo que significa que el mundo palpita en consonancia con nuestros devaneos. “Estás triste, la tierra y el cielo están tristes; estás alegre, contigo ríe la materia entera. El alma generaliza a una velocidad a la que ninguna deducción se ha alzado nunca; un estremecimiento extrae conclusiones de las que el silogismo se espanta”.¹ En efecto, una vez que se es presa de la lucidez cualesquiera ilusiones se desbaratan: puesto que el universo humano está entretejido por ideas (y, éstas, a su vez, están animadas por afecciones) al liquidarlas el mundo se desploma. Al caer en la cuenta de que no se es más que mera apariencia, y de que la muerte nos asecha por doquier, se sabe que no importa cuánto nos esforcemos, al fin y al cabo, nadie sobrevivirá. Esta contundente evidencia, además de asesinar dudas y certezas, exhibe el sinsentido existencial de quienes rogamos por un sentido. La conciencia de la propia muerte es, por así decirlo, el grano en la nuca de nuestras vidas. Una vez descubierto, es inútil pretender volver a mirarla con ojos enamorados.

¹ *EX*, p. 55.

Bibliografía

A) Textos rumanos de Emil Cioran

-(1931-1944) *Soledad y destino*; [*Singurătate și destin*], Hermida Editores, Madrid, 2019 [1ª ed.].

-(1934) *En las cimas de la desesperación*; [*Pe culmile Disperari*], Tusquets, D.F., 2012 [1ª ed.].

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

-(1936b) *La transfiguración de Rumania*; [*Schimbarea la Față a României*], Disponible en: <https://es.scribd.com/document/369481215/Cioran-Emil-1936-La-Transfiguracion-de-Rumania.pdf>.

-(1937) *Lágrimas y santos*; [*Lacrimi și Sfinți*], Hermida Editores, Madrid, 2017 [1ª ed.].

-(1940) *El ocaso del pensamiento*; [*Amurgul gândurilor*], Tusquets, D.F., 2009 [1ª ed.].

B) Textos franceses (escritos en rumano) de Emil Cioran

-(1941) *Sobre Francia*; [*De la France*], Siruela, Madrid, 2011 [1ª ed.].

-(1941-1944) *Breviario de los vencidos*; [*Îndreptar Patima*] Tusquets, D.F., 2010 [1ª ed.].

-(1944) *Ventana a la nada*; [*Fereastra spre nimic / Fenêtre sur le rien*] Tusquets, Barcelona, 2021 [1ª ed.].

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

C) Textos franceses de Emil Cioran

- (1949) *Breviario de podredumbre*; [*Précis de décomposition*], Taurus, D.F., 2014 [1ª ed.].
- (1952) *Silogismos de la amargura*; [*Syllogismes de l'Amertume*], Tusquets, Barcelona, 2014 [6ª ed.].
- (1960) *Historia y utopía*; [*Histoire et Utopie*], Tusquets, D.F., 2012 [1ª ed.].
- (1964) *La caída en el tiempo*; [*La Chute dans le temps*], Laia/Monte Ávila, Barcelona, 1988 [2ª ed.].
- (1969) *El malvado demiurgo*; [*Le Mauvais démiurge*], Terramar, La Plata, 2012 [1ª ed.].
- (1972) *La tentación de existir*; [*La Tentation d'exister*], Taurus, Madrid, 1973 [1ª ed.].
- (1973) *Del inconveniente de haber nacido*; [*De l'inconvénient d'être né*], Taurus, D.F., 2015 [1ª ed.].
- (1977a) *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*; [*Essai sur la pensée réactionnaire*], Montesinos, Barcelona, 2000 [1ª ed.].
- (1977b) *Ejercicios de admiración*; [*Exercices d'admiration*], Tusquets, Barcelona, 2007 [4ª ed.].
- (1979) *Desgarradura*; [*Écartèlement*], Tusquets, D.F., 2013 [1ª ed.].
- (1987) *Ese maldito yo*; [*Aveux et anathèmes*], Tusquets, D.F., 2010 [2ª ed.].

D) Compilaciones y textos póstumos de Emil Cioran

- (1957-1972) *Cuadernos*; [*Cahiers*], Tusquets, Barcelona, 2000 [1ª ed.].
- (1966) *Cuaderno de Talamanca*, Pre-textos, Valencia, 2002 [1ª ed.].

- (1976) *Contra la historia*, Tusquets, Barcelona, 1983 [3ª ed.].
- (1988) *Adiós a la filosofía y otros textos*, Alianza, Madrid, 2009 [6ª reimp.].
- (1995) *Conversaciones; [Entretiens]*, Tusquets, D.F., 2012 [1ª ed.].
- (2005) *Ejercicios negativos; [Exercices négatifs. En marge du «Précis de décomposition»]*, Taurus, Madrid, 2007 [1ª ed.].
- (2015) *Antología del retrato. De Saint-Simon a Tocqueville; [Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville]*, Hueders, Santiago, 2015 [1ª ed.].

E) Obras y artículos especializados sobre Emil Cioran

ABAD TORRES, Alfredo y HERRERA ALZATE, María Liliana (2009), *Cioran en perspectivas*, UTP, Pereira.

ÁLVAREZ LOPEZTELLO, José Luis (2018), *Emil Michel Cioran: El drama de la caída en el tiempo. (La nostalgia del paraíso perdido)*. JustFiction Edition, Berlín.

ANGERER, Thomas; GUTU, George; KOTHANEK, Gertrude (2014), *Emil Cioran L'agonia dell'Occidente*, Edizioni Bietti - Società della Critica Srl, Milano.

ARRANZ, Manuel (2002), "Cioran y la España del desencanto", en "Prólogo" a E. M. Cioran, *Cuaderno de Talamanca*, Pre-textos, Madrid.

ASTIER, Ingrid (2007), "Un lirismo de la negación", en "Posfacio" a E. M. Cioran, *Ejercicios negativos*, Taurus, Barcelona.

BARDET, Marie (1997), "Pensar en el suicidio ayuda a vivir", en *El suicidio*, Editorial Paradigma, Madrid.

BARRERA ENDERLE, Víctor (2015), "La lucidez vertiginosa", en *Nadie me dijo que habría días como estos*, An.alfa.beta, Nuevo León.

BOUÉ, Simone (2000), “Prefacio” a E. M. Cioran, *Cuadernos*, Tusquets, Madrid.

-(1994), “Entrevista con Simone Boué”, en Gabriel Liiceanu *E. M. Cioran. Itinerarios de una vida. El apocalipsis según Cioran*, Ediciones del Subsuelo, Madrid.

CAÑEQUE, Carlos y GRAU, Maite (2007), *Cioran: el pesimista seductor*, Sirpus, Barcelona.

CARANNANTE, Irma; ROTIROTI, Giovanni; VĂLCAN, Ciprian (COORDONATORI) (2021), *Emil Cioran. Zile de studiu la Napoli/Giornate di studio a Napoli 2019-2020*, Editura Universității de Vest Timișoara, Criterion Editrice, Milano.

CONSTANTINOVICI, Simona (2020), *Dicționar de termeni cioranieni, Volumul I: A-M*, Editura Universității de Vest Timișoara, criterion Editrice, Milano.

-(2020), *Dicționar de termeni cioranieni, Volumul II: N-Z*, Editura Universității de Vest Timișoara, criterion Editrice, Milano.

CUESTA, José Albert (2011), “El cinismo negativo de Cioran”, en *Ecocinismos*, Ediciones de Intervención Cultural, Madrid.

DOBRE, Catalina Elena (2007), *Encuentro con Cioran*, Corinter, D.F.

DOMÍNGUEZ, Alberto (2014), *Cioran. Manual de antiayuda*, Alrevés, Barcelona.

Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea, No. 49, *Emile Cioran. Lirismo filosófico*. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/view/38744094/elementos-na-49-cioran-el-manifiesto>.

GAMUCIO, Rafael (2015), “Prólogo” a E. M. Cioran, *Antología del retrato. De Saint-Simon a Tocqueville*, Hueders, Santiago.

HERRERA ALZATE, María Liliana (2017), (Compiladora) *Encuentro Internacional Emil Cioran. Ponencias 2014-2015-2016*, UTP, Pereira.

INTEGLIA, Mirko (2019), *Tormented by God: The Mystic Nihilism of Emil Cioran*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano.

JACCARD, Roland (2019), *Cioran y compañía*, Moho, Ciudad de México.

LIICEANU, Gabriel (2014), *E. M. Cioran. Itinerarios de una vida. El apocalipsis según Cioran*, Ediciones del Subsuelo, Madrid.

LÓPEZ MANZANEDO, Faustino Manuel (2014), *E. M. Cioran: Fragmentos de una estética imposible*, Universidad de Valladolid, Valladolid.

MALISHEV, Mijail (2014), “Emil Cioran: Destronamiento de ilusiones de la existencia humana”, en *Variaciones de antropología filosófica en la perspectiva de la unidad del ser del hombre*, Torres Asociados, D.F.

-(2018), “Emil Cioran: un escéptico apasionado por la lucidez”, en *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, Plaza y Valdés, CDMX.

MATTHEUS, Bernd (2019), *Cioran. Ritratto di uno scettico estremo*, Edizioni Lemma Press, Bergamo.

MUÑOZ REDÓN, Josep (2009), “La sabiduría de los desesperados”, en *Good bye, Platón*, Ariel, Barcelona.

PARIUT, Alain (2011), “La metamorfosis”, en “Prólogo” a E. M. Cioran, *Sobre Francia*, Siruela, Madrid.

PAZ, Octavio (2014), “Francia de Octavio Paz: Cioran, Emil”, en *Una patria sin pasaporte. Octavio Paz y Francia*, Fondo de Cultura Económica, D.F.

PEREIRA, Armando (1985), “E. M. Cioran o el fin de la historia”, en *La (otra) memoria del cuerpo*, UAM, D.F.

RIZZACASA, Aurelio (2007), *Sentinella del nulla Itinerari meditativi di E.M. Cioran*, Morlacchi Editore, Perugia.

RODDA, Fabio (2006), *Cioran, L'antiprofeta. Fisionomia di un fallimento*, Associazione Culturale Mimesis, Milano.

RODRÍGUEZ, José Luis (1993), "Las «claves» de Cioran", en *Pliegues de la razón moderna. (De Descartes a Cioran)*, Mira, Madrid.

ROSSET, Clément (2000), "El descontento de Cioran", en *La fuerza mayor*, Acuarela, Madrid.

ROTIROTI, Giovanni (2014), *Emil Cioran Il nulla lettere a Marin Mincu (1987-1989)*, Mimesis Edizioni, Milano.

-(2005), *Il demone della lucidità. Il «caso Cioran» tra psicanalisi e filosofia*, Rubbettino Editore, Milano.

-(2008), *La comunità senza destino Ionesco, Eliade, Cioran all'ombra di Criterion*, www.ilcounseling.it, Firenze.

SALAS ALARCÓN, Manuela (1997), "Recordando a Cioran", en *Pensamiento*, año 4, número 4, UAEMéx, Toluca.

SANTACROCE, Christian (2018), "Prólogo" a E. M. Cioran, *Extravíos*, Hermida Editores, Madrid.

-(2017), "Prólogo" a E. M. Cioran, *Lágrimas y santos*, Hermida Editores, Madrid.

SAVATER, Fernando (1992), "Cioran: el último Dandy", en *Ensayo sobre Cioran*, Espasa Calpe, Madrid.

-(1989), "Dos heterodoxos ejemplares: E. M. Cioran y A. García Calvo", en *Heterodoxias y contracultura*, Montesinos, Barcelona.

-(2009), “E. M. Cioran: El alma alerta”, en “Prólogo” a E. M. Cioran, *Adiós a la filosofía y otros textos*, Alianza, Madrid.

-(2014), “El asombro de Cioran”, en *Figuraciones mías. Sobre el gozo de leer y el riesgo de pensar*, Ariel, D.F.

-(1992), *Ensayo sobre Cioran*, Espasa Calpe, Madrid.

-(2014), “Sobre E. M. Cioran”, en “Prólogo” a E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, D.F.

SELIGSON, Esther (2003), *Apuntes sobre Cioran*, Conaculta, D.F.

SLOTERDIJK, Peter (2011), “El revanchista desinteresado (Apunte sobre Cioran)”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid.

SONTAG, Susan (2007), “Pensar contra sí mismo: reflexiones sobre Cioran”, en *Estilos radicales*, Random House Mondadori, Barcelona.

STEINER, George (2009), “En abreviatura (1984)”, *George Steiner en the New Yorker*, Fondo de Cultura Económica, D.F.

STOLOJAN, Sanda (2012), “Prefacio” a E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, Tusquets, D.F.

THOMA, Friedgard (2019), *Por nada del mundo. Un amor de Cioran*, Hermida Editores, Madrid.

VÂLCAN, Ciprian (2016), *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran*, UTP, Pereira.

-(2019), *Cioran, un aventurero inmóvil. (Treinta entrevistas)*, UTP, Pereira.

VANINI, Paolo (2015), *Cioran e l'utopia Prospettive del grottesco*, Mimesis Edizioni, Milano.

VARTIC, Ion (2009), *Cioran ingenuo y sentimental*, Mira, Madrid.

VILLEGAS MARISCAL, Leobardo (2017), “Emil Cioran. Del escepticismo a la enfermedad”, en *El pensamiento fragmentado y otros textos*, Taberna libraria editores, Zacatecas.

VISNIEC, Matei (2017), *Los rodeos de Cioran o Buhardilla en París con vistas a la muerte*, Universidad de Valencia, Valencia.

VON DER HEIDEN-RYNSCH, Verena (2002), “Prefacio” a E. M. Cioran, *Cuaderno de Talamanca*, Pre-textos, Valencia.

F) Obras complementarias

AGULLES, Juanma (2016), *Piloto automático. Notas sobre el sonambulismo contemporáneo*, Salmón, Madrid.

ALFIERI, Carlos (2008), *Conversaciones*, Katz, Madrid.

ARIAS CAREAGA, Raquel; BECERRA MAYOR, David; RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio y SANZ, Martha, *Qué hacemos con la literatura* (2013), Akal, Madrid.

AUSTER, Paul (2019), *Aquí y ahora. Cartas 2008-2011*, Anagrama, CDMX.

BADIOU, Alain (2010), *La filosofía, otra vez*, Errata Naturae, Madrid.

BLANCO REGUEIRA, José (2002), *Estulticia y terror*, IMC, Toluca.

-(1997), “El cielo de Delfina Careaga”, en Delfina Careaga, *El cielo. Obra de teatro en un acto*, IMC, Toluca.

-(1999), *La camisa de Mister Garland*, UAEM, Toluca.

-(2011), “La operación farsante”, en “Prólogo” a Delfina Careaga y Esvón Gamaliel, *La representación bastarda. Trilogía dramática*, Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal, Toluca.

-(1997), *Odisea del liberto*, IMC, Toluca.

-(1981), *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, UAEM, Toluca.

CALASSO, Roberto (2013), *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, D.F.

CHÉJOV, Antón (2012), *Los mejores cuentos*, Alianza, Madrid.

COSSERY, Albert (2000a), *La violencia y la burla*, Octaedro, Barcelona.

-(2000b), *Los colores de la infamia*, Octaedro, Barcelona.

-(2011), *Mendigos y orgullosos*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

-(2013), *Una ambición en el desierto*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

CRAVERI, Benedetta (2005), *Madame Du Deffand y su mundo*, Siruela, Madrid.

DAGERMAN, Stig (2007), *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

DESCARTES, René (1984), *Discurso del método*, Sarpe, Madrid.

DE CIRENE, Sinesio (2008), *Elogio de la calvicie*, Errata Naturae, Madrid.

DEL ÁGUILA, Rafael (2008), *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Anagrama, Madrid.

DOSTOYEVSKI, Fiodor (1991), *Obras completas*, 3 tomos, Aguilar, D.F.

ECKHART (2011), *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid.

EPIFANIO JULIÁN, Noé (2018), *Razón común. Despersonalizando a Agustín García Calvo (Lógica, Física y Política)*, Tesis, UAEM, Toluca.

ESQUILO, *Tragedias* (2006), Gredos, Madrid.

ESQUIVEL MARÍN, Sigifredo (2017), *Estancias críticas. Trayectos desde Velarde, Reyes y Paz*, Universidad Autónoma de Zacatecas, UAZ, Zacatecas.

GARCÍA CALVO, Agustín (1981), *Cartas de negocios de José Requejo*, Lucina, Zamora. [3ª ed.].

-(2016), *Comunicado URGENTE contra el despilfarro*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

-(2006), *Contra la pareja*, Lucina, Zamora.

-(2004), *Diálogos de gente*, Lucina, Zamora.

-(2014), *El individuo*, An.alfa.beta, Nuevo León.

-(1973), *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*, Siglo XXI, Madrid.

-(1998), *Que no, que no*, Lucina, Zamora.

-(2013), *Sólo de lo negado*, An.alfa.beta, Monterrey.

-(1980), *Tres farsas trágicas y una danza titánica*, Lucina, Zamora.

-(2006), *20 ventanas y 36 adolescencias*, Lucina, Zamora.

GOMBROWICZ, Witold (2015), *Contra los poetas*, Tumbona, D.F.

HADOT, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid.

HESÍODO (2000), *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid.

HOMERO (1995), *Ilíada*, Lucina, Zamora.

KIERKEGAARD, Sören (1984), *La enfermedad mortal*, Sarpe, Madrid.

-(2004), *Migajas filosóficas*, Trotta, Madrid.

-(2006a), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida 1*, Trotta, Madrid.

-(2006b), *Sobre el concepto de ironía*, Trotta, Madrid.

-(1994), *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona.

LAERCIO, Diógenes (2013), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid.

LA BIBLIA (1998), Terranova, Pereira.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS (2008), 3 tomos, Gredos, Madrid.

MCLEOD, Kembrew (2014), *Contra el copyright*, Tumbona, D.F.

MELVILLE, Herman (2018), *Bartleby*, Fontamara, CDMX.

MONDOLFO, Rodolfo (1974), *Breve historia del pensamiento antiguo*, Losada, Buenos Aires.

MURDOCH, Iris (2018), *La salvación por las palabras*, Siruela, Madrid.

NESTLE, Wilhelm (1944), *Historia de la literatura griega*, Labor, Barcelona.

-(2010), *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona.

ONFRAY, Michel (2005), *Antimanual de filosofía*, Edaf, Madrid.

OTTO, Rudolf (2014), *Mística de oriente y occidente. Sánkara y Eckhart*, Trotta, Madrid.

PASCAL, Blaise (1984), *Pensamientos*, Sarpe, Madrid.

PIMENTA, Alberto (2014), *Discurso sobre el hijo-de-puta*, Pepitas de calabaza, La Rioja.

PLATÓN (2008), *Diálogos*, 9 tomos, Gredos, Madrid.

ROSSET, Clément (2000), *La fuerza mayor*, Acuarela, Madrid.

-(2010), *Escritos sobre México*, Ediciones de Medianoche, Zacatecas.

-(2008b), *Principios de sabiduría y de locura*, Marbot, Barcelona.

-(2012), *Schopenhauer, filósofo del absurdo*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.

RUSSELL, Bertrand (2008), *Historia de la filosofía*, RBA, Madrid.

SÁBATO, Ernesto (2016), *Antes del fin*, Planeta, Buenos Aires.

SADE, MARQUÉS DE (2005), *Instruir deleitando o escuela de amor*, Lucina, Madrid.

SAFRANSKI, Rüdiger (2014), *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, D.F.

-(2013), *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, Tusquets, D.F.

SAVATER, Fernando (1973), *Apología del sofista*, Taurus, Madrid.

-(2007), *Apóstatas razonables*, Ariel, Barcelona.

-(1987), *A decir verdad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

-(2009), *Contra las patrias*, Tusquets, D.F.

-(1978a), *La filosofía tachada*, Taurus, Madrid.

-(2003), *Mira por dónde*, Taurus, Madrid.

-(1978b), *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid.

-(2008), *Palabras cruzadas*, Pre-textos, Valencia.

-(1984), *Para la anarquía y otros enfrentamientos*, Ediciones Orbis, Barcelona.

SEGUÍ, Josep Lluís (1993), *La amante fea*, Tusquets, Barcelona.

SHAKESPEARE, William (2015), *Macbeth*, Penguin Random House, Barcelona.

SVENDSEN, Lars (2008), *Filosofía del tedio*, Tusquets, D.F.

TSÉ, LAO (2015), *Tao Te King*, Colofón, D.F.

VALÉRY, Paul (2016), *Filosofía de la danza*, Casimiro, Madrid.

VERNANT, Jean-Pierre (2009), *El universo, los dioses, los hombres*, Anagrama, Madrid.

WEISCHEDEL, Wilhelm (1974), *Los filósofos entre bambalinas*, Fondo de Cultura Económica, D.F.

ZAMBRANO, María (2013), *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, D.F.

-(1988), *La confesión: género literario*, Mondadori, Madrid.