

Universidad de Poitiers
UFR Ciencias Humanas y Artes
Departamento de Filosofía

*La concepción del hombre
dentro de la obra de Emil Cioran*

CARLOS ANDRÉS ULLOA RIVERO

Tesis de primer año de Maestría
realizada bajo la dirección de
Alexandra Roux
Maestra de Conferencias de la Universidad de Poitiers
Francia
2012

Universidad de Poitiers
UFR Ciencias Humanas y Artes
Departamento de Filosofía

Año universitario 2011 – 2012

*La concepción del hombre
dentro de la obra de Emil Cioran*

CARLOS ANDRÉS ULLOA RIVERO

Trabajo de grado realizado
dentro del marco del convenio bilateral entre la
Pontificia Universidad Javeriana
y la Universidad de Poitiers

CONTENIDO

PRIMERA PARTE	11
El hombre en el paraíso.....	11
1.2 La condición negativa del hombre.....	15
1.3 La entrada en la historia.....	20
SEGUNDA PARTE.....	23
El hombre fuera del paraíso.....	23
2.1 La historia como un desarrollo fatal	24
2.2 Civilización e idea de progreso.....	27
TERCERA PARTE.....	35
El hombre en el no-lugar.....	35
3.1 El acontecimiento de la lucidez	36
3.2. La vía del renunciamento	40
CONCLUSIONES GENERALES	47
BIBLIOGRAFÍA.....	51

“No descubras, que puede no haber nada. Y nada no se vuelve a cubrir”
Antonio Porchia

INTRODUCCIÓN

No deja de ser gesto curioso de nuestra sociedad occidental el enorme gasto de energía y esfuerzo que empleamos día a día para asirnos a la eficacia; cómo, a través diferentes tipos de vigilancias y censuras, vamos encaminando el curso de nuestras acciones hacia el ideal de lo eficaz y la ambición de control. El modelo de la causalidad, que otrora hacía inteligible el darse autónomo de la naturaleza, hoy en día, bajo el imperio mundo moderno y la tecnificación, representa únicamente el esquema de nuestras ambiciones: hablar hoy causa y efecto no es más que una forma de aludir al juego de los medios y los fines que nuestra ambición dicta y que nuestro poder impone. Y al final, ¿qué es aquello que subyace al ejercicio de nuestra soberanía sobre el planeta? Nuestra obsesión por el tiempo, nuestra profunda fascinación por la productividad.

Si tomamos por ejemplo el ejercicio de la lectura y la escritura académica claramente podemos constatar los controles de la eficacia y nuestra obsesión por el tiempo. ¿Es siquiera posible hoy en día tomar una publicación cualquiera sin saber de antemano adónde nos va conducir su autor, cuáles fueron sus motivaciones y las conclusiones a las que llegó? Nunca más la escritura y la lectura serán una aventura para quien se aproxima a ellas, si en nuestro presente no hacemos otra cosa que calificar con los más altos reconocimientos las publicaciones que respetan ese acuerdo -a veces implícito, a veces explícito pero siempre malsano- en el que nos comprometemos a *ganar* tiempo, o cuando menos, a evitar *perderlo*. Oponer la claridad conceptual a la natural contradicción del discurso, anteponer la determinación temática al camino imprevisible de la duda, son algunas de las cláusulas incuestionables de este acuerdo en que todos parecemos participar masivamente.

¿Mas qué es realmente eso que se gana cuando *ganamos* tiempo? ¿Qué es realmente eso que *perdemos* cuando el éste se nos escabulle? Si continuamos con el ejemplo de la lectura y la escritura académica podríamos responder que, atados a la idea de la productividad, ganar tiempo significa para nosotros avanzar de manera más eficiente en el camino hacia el conocimiento. Así, cuando afirmamos que una obra responde a una

estricta metodología de investigación (que da como resultado un trabajo sistemático y coherente), es porque asumimos que este trabajo nos va a permitir un acceso más simple a un tema en específico, permitiéndonos a su vez un avance más veloz en el conocimiento. Sostenemos, pues, de forma casi inconsciente, una concepción objetiva del acto de conocer, entendiendo por este último un proceso neutro, casi del todo exterior al sujeto que conoce. Partimos de la idea que el conocimiento es un proceso que, como cualquier otro, es susceptible de ser acelerado, optimizado y perfeccionado. Fascinados por esta idea, hemos llegado a transformar tanto la escritura como la lectura en una acción plenamente mecánica y no creativa, dado que estas actividades ya no representan para nosotros el lugar de la sorpresa o de una aventura personal, sino el simple el ejercicio de un intercambio objetivo de información.

En consecuencia, para el escritor de nuestros días, en lugar de reposar en las ideas que lo acogen, se trata entonces de someter su tono y su pensamiento a los estándares de lo productivo; se trata pues de cumplir con los quisquillosos estándares de concreción y pulcritud que la responsabilidad por el tiempo (tanto el suyo como el aquel del otro) le imponen. A su vez, la acción del lector también deviene una acción sumisa: la mera aprehensión de información ha remplazado al fecundo diálogo que implicaba la lectura, haciendo que hoy en día no nos quede sino consumir vorazmente las producciones académicas como si se tratara de consumir objetos comerciales, avanzando en el conocimiento con la misma ansiedad de quien trata por ejemplo de estar siempre vestido a la moda. ¿Tendremos siquiera el valor de aceptar que en nuestra sociedad actual el tiempo del conocimiento está fundamentalmente determinado por el tiempo de la eficacia, que no es otro al final que el ritmo que imponen las dinámicas económicas?

Estas reflexiones no alcanzarían la luz de la consciencia de no ser por la presencia disonante de ciertos autores para los cuales el conocimiento no tiene nada de impersonal, sino que al contrario, representa un movimiento interior, demasiado íntimo como para ser acelerado; ciertos autores para quienes el tiempo del lector, e incluso el destino de su sensibilidad, no ha sido jamás una preocupación. Autores lo suficientemente valerosos y mordaces como para despoblar de hipocresía el acto

aventurado de escribir, y para quienes la escritura no es sino el contacto y posterior resultado de una angustia metafísica.

He ahí, pues, la estirpe de Emil Cioran, la estirpe de los pensadores marginales, los orgullosos portadores de un saber *triste*. He ahí también lo perentorio de asumir la tarea de incorporar a estos pensadores al canon –en ocasiones tan estrecho- de la filosofía. Y he ahí finalmente, el fracaso anticipado (como ya lo decía Fernando Savater en su libro *Ensayo sobre Cioran*) que supone realizar una aproximación académica a la obra de este pensador intempestivo.

Cioran es un pensador que escapa con facilidad a cualquier clasificación ingenua que se quiera hacer de sus ideas. No siendo ni completamente filósofo, ni completamente literato, mejor sería comprender la imagen de Cioran como un aquella de un marginal, de un extranjero a todas las causas defendibles.¹

Si Cioran es un marginal es debido a su carácter irreparablemente escéptico, aquel que le hace tomar distancia del objeto de su desconfianza: la sociedad occidental y su obsesión con la idea del progreso. Si Cioran es un extraño frente al estereotipo de un intelectual es porque su vocación es la de metafísico, aquel que encarna las preguntas más fundamentales; y finalmente, si su espíritu se nos presenta de manera subversiva, es porque su pensamiento, detractor de cualquier principio axiológico, no reposa sobre el paliativo de ninguna esperanza: desterrado de todas respuestas, Cioran no se preocupa sino por volver más incisivas y amargas nuestras dudas más perentorias. Y pese que todos estos rasgos de su obra y su vida puedan confrontarnos con un paisaje tan problemático como angustiante, la justificación más pertinente para saltar a ciegas hacia el estudio de la obra de Cioran reposa en el carácter que estructura su obra: la honestidad.

Si comprendemos la honestidad intelectual como el compromiso que un autor debe tener con sus ideas, se haría difícil imaginar a un hombre más honesto que Cioran: un

¹ Siendo esta precisamente la tesis que defiende Sylvie Jaudeau en su libro *Cioran ou le dernier homme*. Paris: Éditions José Corti, 1990

escéptico atormentado por la búsqueda de sentido, un ateo constantemente hostigado por el silencio de dios, un hombre que vive en sí mismo el estima de las grandes preguntas existenciales, sin caer por ello rendido ante la facilidad de una apresurada respuesta. Nada es gratuito en la obra de quien utiliza la escritura como medio para exorcizarse de la angustia, en la obra de quien, como gustaba decir el Zaratustra de Nietzsche, escribe con su propia sangre.

La obra de Cioran es el resultado de su aventura personal, de los ritmos de su misma vida, interpelada sin cansancio por la pregunta sobre la posibilidad de Dios. Y esta pregunta no es otra al final que la pregunta por la existencia de un *principio* que subyazca a la existencia y la justifique. Se trata de una cuestión universal, claro está, en el sentido en que cada uno de nosotros somos susceptibles a planteárnosla, conmovidos por ejemplo ante el advenimiento de una situación límite, la presencia de la muerte o el sufrimiento. Mas es precisamente la forma de asumir esta pregunta lo que establece una separación clara e irreductible entre los hombres.

Por un lado estamos los muchos, los que ante la presencia de la pregunta por el sentido, buscamos afanosamente defendernos del sin sentido tras la estabilidad de un discurso o de una creencia colectiva. Pero por otro lado están los menos, aquellas personas tan excepcionales como desdichadas que jamás llegan a desembarazarse del fardo de la duda y su acción corrosiva, legándonos con su testimonio vital un terrible atisbo de la nada que cimienta nuestra cotidianidad.

Uno de los fundamentos principales, sino el único, que sostiene la visión escéptica que Cioran sostiene sobre las cuestiones fundamentales, corresponde a su reflexión sobre el ser humano. Esta reflexión, que se nutre de igual manera tanto de la observación crítica como del autoconocimiento, oscila pues entre lo biográfico y lo abstracto. Para Cioran pensar al hombre (que es lo mismo que pensarse como hombre) no es más que una actividad inútil y nefasta, fruto de una obsesión. Y es por esta misma razón por la cual la reflexión antropológica es, a mi juicio, el eje toda su obra, puesto que para Cioran el hombre no es un simple objeto de estudio sino un objeto de odio, odio hacia sí y odio

hacia los otros, odio por la condición humana que se revela como la causa fundamental del exilio forzoso que el hombre ha de padecer de cualquier estado de plenitud.

El odio, que no es más que un matiz de la frustración, es el único sentimiento al que está condenado todo hombre que avance en la consciencia de su naturaleza monstruosa, naturaleza que no es sino el lugar de una contradicción insuperable, la cual podríamos intentar condensar en una breve silogismo: el corazón del hombre no busca más que la plenitud, pero su condición de *ex-istencia* lo obliga a afirmarse en la huida de cualquier realidad, lo que nos deja que el destino del hombre no pueda más que tristeza, añoranza y fracaso.

En aras encontrar dotar a esta monografía de una disposición orgánica que permita exponer cabalmente la reflexión antropológica dentro de los textos de Cioran, he escogido la siguiente pregunta como hilo conductor: ¿Cuál es, pues, el lugar del hombre dentro del mundo, asumiendo de entrada que, para Cioran, la naturaleza del hombre no es sino la contradicción y la huida?

Para intentar una respuesta a esta pregunta dividiremos la marcha de esta trabajo en tres momentos: un primer momento en donde se expone la interpretación que Cioran realiza del pasaje bíblico de la Caída, en donde se examina la concepción de la natura humana confrontada a la noción de pecado original junto con las razones por las cuales el hombre no sería compatible con un ideal de paraíso. Un segundo momento en donde se examina la relación del hombre con la historia, ésta última entendida como el resultado de la Caída y a su vez como el desarrollo del destino trágico del hombre, el cual lo condena, finalmente, a estar en ninguna parte. Y en consecuencia, el tercer y último momento en el que se analiza al hombre y su no-lugar, ese espacio estéril que abre el ejercicio de la lucidez y la plena consciencia de sí. También es el momento donde se examinará si es que es posible extraer de la obra de Cioran una vía de redención para el hombre a partir del rechazo de sí y de su propia condición.

Para finalizar esta introducción, un breve comentario acerca de las obras consultadas. Como bibliografía de Cioran escogí un ensamble de seis obras: *Breviario de podredumbre* (1949) primer libro de Cioran escrito en francés y que corresponde a una

de sus obras capitales en tanto que permite establecer una imagen bastante precisa de la dimensión del pensamiento de nuestro autor. En seguida, *Silogismos de amargura* (1952), obra que guarda una relación temática muy estrecha con el *Breviario*, pero que denota un ejercicio autocrítico mucho más notorio. También fueron revisados *Historia y Utopía* (1960), particularmente en su alusión a la Edad de oro, y *La caída en el tiempo* (1964), texto central para este trabajo al tratarse casi en su totalidad de una reflexión antropológica a partir de una interpretación del Génesis bíblico. Por lo demás, *Del inconveniente de haber nacido* (1973) y *Desgarradura* (1979), también fueron tomados en cuenta en aras de aclarar puntos ambiguos así como para traer en evidencia una imagen más cabal del autor rumano.

En lo que concierne a la bibliografía sobre Cioran, mi decisión fue mucho más modesta. Fueron consultadas únicamente dos obras dentro de los comentadores más representativos: por una parte el ensayo de Sylvie Jaudeau : *Cioran ou le dernier homme* (1990) junto con *Ensayo sobre Cioran* (1974) de quien fuera su amigo y traductor Fernando Savater.

PRIMERA PARTE

El hombre en el paraíso

1.1 El conocimiento humano: entre el Saber y el Vacío

Podemos distinguir dos formas según las cuales Emil Cioran comprende el acto por el cual hombre adquiere conocimiento, dos formas que, paradójicamente, se implican al mismo tiempo que se oponen. La primera forma se refiere a una acción dinámica que tiene lugar en la consciencia del hombre, una acción que bien puede ser desatada ya sea por el éxtasis o por el sufrimiento pero que en todo caso tiene como consecuencia de su movimiento confrontar al hombre con el límite de sus capacidades comprensivas, abriéndose así a aquello que Cioran llama lo Esencial.² Este término, tan célebre dentro de la historia de la filosofía, no se utiliza aquí para designar precisamente la substancia, lo fundamental, aquello que subyace a la mutabilidad que sufre una cosa cualquiera. Todo lo contrario, el sentido que Cioran da a esta palabra es un sentido negativo: lo Esencial es la revelación misma del Vacío, al cual se accede si el curso destructivo de una pregunta es prolongado hasta sus últimas consecuencias. Ir a lo Esencial, traduce dentro de la obra de Cioran, una sucesión excesiva de interrogaciones que encierran al intelecto dentro de un estado donde las preguntas y las respuestas se equiparan, se aniquilan para finalmente fundirse en un espacio sin horizonte. Si la curiosidad del hombre no se detiene dentro en el seno de alguna creencia, ésta lo hará desembocar, tarde o temprano, en lo Esencial, epifanía del sin-sentido, transformando pues el acto de conocer en un ejercicio estéril, un estado de duda hiperbólica que, a diferencia de aquel que nos es propuesto en las *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes, jamás encontrará un

² Fernando Savater explica el término esencial de la siguiente manera: “Por esencial debe entenderse aquí lo que no remite a ningún proceso discursivo ulterior, lo que no es comienzo, punto medio ni conclusión de ningún razonamiento; lo esencial es aquello que desvanece los fundamentos más remotos y las causas primeras de todo lo que el verbo del mundo nos había enseñado.” (Savater 1974, pág.18)

punto de cesación y no consistirá que en un eterno acto de caída dentro del cual el espíritu se ahoga y se enmudece.³

Ahora bien, si el acto humano de conocer corresponde a un movimiento que, de ser sobreexcitado, es capaz de romper todos los tejidos de sentido que anteriormente reconocíamos como ciertos, y que en su movimiento de superposición de respuestas y preguntas aclara de manera trágica el esencial sinsentido de la realidad, ¿cómo es posible explicar los numerosos sistemas que componen la historia de la filosofía, cada uno de ellos pretendiendo participar de la Verdad?

Es precisamente respondiendo a esta pregunta que llegamos a la segunda forma como Cioran comprende el conocimiento humano: todo aquello que no corresponde al silencio propio de la experiencia del vacío, corresponde pues a la *palabrería*. La palabrería nace en el momento donde la filosofía detiene el flujo ciego de la duda para edificar sus certitudes. En lugar de confrontarse con el fatalismo que supone afrontar la caída abismal de la interrogación, el filósofo, para Cioran, prorroga indefinidamente su encuentro con lo Esencial, detiene su marcha a mitad de camino, justo ahí donde ve el suelo propicio para instalar sus conceptos con los cuales más tarde va pretender, bajo una mezcla de ingenuidad y ambición, dar cuenta de la totalidad. Sólo prospera en filosofía quien se instala y tolera “la limitación y el confort de un estado razonable de inquietud”. La consecuencia es entonces que la filosofía esté condenada a no ser más que una transmisión de palabrería elevada al título de verdad:

La historia muestra que los pensadores que subieron hasta el final por la escala de las preguntas, que pusieron el pie en el último escalón, el del absurdo, no han legado a la posteridad más que un ejemplo de esterilidad, mientras que sus colegas, que se pararon a medio camino, han fecundado el curso del espíritu; han servido a sus semejantes, les

³ Descartes prefiguraba el paisaje angustioso que supone la caída en la duda en sus *Meditaciones*: “He sido arrojado a tan grandes dudas por la meditación de ayer, que ni puedo dejar de acordarme de ellas ni sé de qué modo han de solucionarse; por el contrario, como si hubiera caído en una profunda vorágine, estoy tan turbado que no puedo ni poner pie en lo más hondo ni nadar en la superficie.” Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*, Traducción José Antonio Mígues, Edición electrónica recuperada en www.philosophia.cl.

han transmitido algún ídolo bien trabajado, algunas supersticiones cortesas, algunos errores disfrazados de principios y un sistema de esperanzas.⁴

Toda la originalidad de la filosofía corresponde para Cioran a la simple creación de términos que complejizan las renunciaciones obligatorias que éste debe hacer frente a lo que hay de Esencial; la filosofía enmascara la inaptitud del hombre frente a las cuestiones fundamentales. Obstinación propiamente humana, la filosofía interviene en el encuentro ineludible entre el hombre y el silencio absurdo que yace en los límites de su comprensión: “El ser es mudo y el espíritu charlatán. Eso se llama *conocer*. (...) Estamos abismados en un universo pleonástico, en el que las interrogaciones y las réplicas se equivalen”⁵

Ahora bien, si la filosofía no es más que la mistificación arbitraria de la realidad, su historia, la historia de sus sistemas y sus conceptos, no puede pretender erigirse como una progresión real del conocimiento: si la relación del hombre con lo Esencial se limita al descubrimiento estéril de la nada que subyace a la realidad, comprendemos entonces la conclusión de Cioran: “El Saber -en lo que tiene de profundo- no cambia nunca: sólo su decorado varía”⁶

El “argumento” que Cioran opone a la filosofía consiste más bien en una denuncia y en un rechazo hacia su tentativa de querer explicar la realidad por medio de la creación de conceptos, los cuales únicamente consiguen instaurar la intuición de la nada a la altura de una discusión virulenta y arbitraria. Para quien posee una visión escéptica sobre las capacidades del conocer humano, toda explicación que se adelante sobre el mundo se anula a sí misma *ipso facto* en el seno de la ambición que la animó en un primer momento. Para el hombre que quisiese guardar una suerte de decencia intelectual sería pues menester asumir una actitud pasiva frente al mundo, reconociendo la falsificación

⁴ Para las citas concernientes a las obras de Cioran en adelante se indicará únicamente el nombre del texto junto con la referencia a la página. *Breviario de podredumbre*, pág. 57

⁵ *Ibid.*, pág. 32

⁶ *Ibid.*, pág. 84

disimulada, y en cierto sentido violenta, que se esconde detrás del ideal de una historia que progresa necesariamente hacia un conocimiento cada vez más amplio y vasto.

La filosofía no progresa porque “no se puede eludir la existencia con explicaciones, no se puede sino soportarla, amarla u odiarla, adorarla o temerla, en esa alternancia de felicidad y horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres.”⁷ Para el escéptico la realidad nunca hace concesiones, lugar de misterios por siempre irresueltos que le muestran al hombre su verdadero destino de proscrito del conocimiento absoluto.

Roto el encantamiento en el cual nos hunde esa visión demasiado optimista de la filosofía, el verdadero saber humano es puesto en evidencia como un tesoro modesto y lánguido, un tesoro que se custodia de mala gana y cuyo valor –por siempre negativo– se muestra además intemporal.⁸ Es por eso que Cioran afirma que con respecto a las cuestiones fundamentales, ya sea el mal o la muerte, nosotros nunca llegaremos a saber más que nuestros antepasados, lo cuales, incluso se encontraban en situación de ventaja con respecto a nuestro mundo actual, lleno hasta más no poder de ocupaciones y preocupaciones; ellos por el contrario tenían el *tiempo* para pensar. Si se deja de lado el decorado del saber, las brillantes tautologías a las que corresponden los sistemas filosóficos y si se va directamente a lo fundamental, se puede concluir que el hombre *supo* todo lo que debería saber y *descubrió* todo cuanto había por descubrir. Es en ese sentido que Cioran reconoce por ejemplo en las lamentaciones de Job o en los personajes de Shakespeare un saber que posee un estatus de invariante, una constatación que se ubica fuera de la progresión de la historia. Aquellas exclamaciones guardan en sí la sustancia misma de todo el saber humano: un tumulto de preguntas imposibles y un inventario de respuestas siempre ausentes.

⁷ *Ibíd.*, pág. 31

⁸ A su vez Cioran encuentra criticable el hecho de que toda la filosofía sea concebida desde una aspiración optimista y conciliatoria, que el filósofo, aquel que debería ponerlo todo en términos de duda, sea precisamente el ser más ávido por respuestas, y por lo tanto el más susceptible de falsificarlas.

Ahora bien, en lo que concierne propiamente a la naturaleza humana, su inclinación hacia el mal y su destino en la historia, Cioran considera que todo está dicho en el libro del Génesis: la incapacidad del hombre para la felicidad, su escogencia errónea por el conocimiento y el drama que se desencadena y que *es* su historia, todo esto ya estaba presente. Cioran llega incluso a afirmar que la noción de pecado original se nos muestra como indispensable a la hora de intentar comprender la historia universal, ya que, si bien no se trata de reconocer el carácter de Revelación de este pasaje bíblico, sí se trata de poner en evidencia la naturaleza malsana del hombre, su vocación inherente al desastre.

En suma, Cioran se apega al sentido literal del relato bíblico para realizar una exégesis que no deja de ostentar una postura irónica, como si se tratase de la actitud de un “teólogo no creyente, de un teólogo ateo.” Y es que para Cioran la verdadera naturaleza del hombre sólo emerge en su relación con la divinidad, con todo aquello que lo excede, aun si esta relación no conlleva al final sino a la revelación del Vacío, la omnipresente ausencia de Dios. La actitud atea de Cioran representa una invitación a ahondar en las preguntas fundamentales sin por ello buscar afanosos las respuestas a tales preguntas. Se trata de confrontar el misterio sin la ayuda de la fe. Y es siguiendo este análisis que Cioran hace de la Caída bíblica que nosotros podremos hacernos a una imagen sobre la concepción del hombre que está presente en su obra.

1.2 La condición negativa del hombre

No es difícil comprender por qué el relato bíblico de la Caída es una de las imágenes fundacionales de la humanidad: y es que al margen de su carácter de “palabra de Dios”, este relato contiene en sí mismo un valor simbólico casi universal, al poner en juego el encuentro de dos estados completamente antagónicos que terminan de distinguirse al separarse por la fuerza de una falta, la cuál es seguida de un castigo. Este pasaje de la biblia recrea una situación de drama primordial, oponiendo a la imagen de la inocencia del hombre, de su vida dentro de un paraíso –extranjero al dolor, a la muerte o al esfuerzo físico– con la imagen del exilio, de la penuria, de precariedad donde el

hombre debe valerse por sí mismo, luchar por prolongar su existencia y sucumbir finalmente al deterioro de la muerte. La situación en el paraíso representa arquetípicamente la esperanza toda del hombre, es lado inverso del mundo, aquél lugar donde el hombre por fin logra redimirse del sufrimiento y la muerte: es la comunión con el principio, es el diálogo directo con Dios. A la inversa, la situación del hombre fuera del paraíso corresponde a la crueldad de la vida, su deficiencia, su carácter absurdo. Si el episodio bíblico de la Caída se renueva como arquetipo de la humanidad es porque pone en juego el encuentro de estos dos contrarios y porque además nos permite hacer inteligible una posible explicación del mal, el cual será representado como el resultado de una decisión libre del hombre, como la caída en la tentación, como la consecuencia de un gesto de rechazo hacia la felicidad. Aún más, el relato bíblico deja abierta la esperanza de ese paraíso *perdido*, marca el curso de los pasos del hombre como una constante vuelta a casa, periplo nostálgico al lugar extraviado.

Ahora bien, el ejercicio de Cioran consiste en intentar imaginarnos la situación de nuestro premier ancestro en el paraíso –ese hombre a la vez todos los hombres– ; a partir de ese ejercicio mental irán surgiendo las nuevas evidencias que irán dilucidando la imagen de nuestra especie.

Sabemos que la vida apacible del premier hombre sucedía sin problemas. Sabemos que fue otorgada a él gratuitamente, dada su naturaleza de creatura. Sabemos que él disponía del paraíso, no obstante, bajo una sola condición, una sola quisquilla por parte del Dios generoso y creador: “Podrás comer de todos los árboles del jardín pero tu no comerás del árbol del conocimiento del bien y el mal, porque el día que de él comas, tu morirás.” Las preguntas pues comienzan a asaltar nuestra mente: Cómo es que, siendo así claro el único mandato que Dios le imponía al hombre, éste último no fue capaz de soportar la tentación? ¿Por qué el cede tan fácilmente a la transgresión hallándose en el seno mismo de la dicha? ¿Es que acaso había algo que le impedía permanecer en el paraíso? ¿Por qué él hombre se apresura a atentar contra sí mismo, despreciando su propia felicidad?

Sobre este punto Cioran nos ofrece una respuesta capaz de hacer palidecer cualquier catequismo católico:

Insatisfecho de sí mismo, más lo estaba de Dios a quien envidiaba sin estar consciente; iba a estarlo gracias a los buenos oficios del tentador, auxiliar, y no autor, de su ruina. Antes, vivía con el presentimiento del saber, en una ciencia que se ignoraba a sí misma, en una *falsa* inocencia, propicia al estallido de los celos, vicio engendrado por el comercio con seres más afortunados; ahora bien, nuestro ancestro congeniaba con Dios, lo espiaba y era espiado por él. Nada bueno podía resultar.⁹

El hombre no se sentía cómodo en el paraíso porque él era la única creatura que no participaba realmente de la inocencia. El hombre vivió desde el comienzo una *falsa* inocencia; en el mismo instante en que sus ojos vieron por primera vez la luz, una distancia irreductible ya lo separaba de las otras creaturas animales –sus compañeros– como si se tratara de la lenta germinación de una maldición que le haría insoportable la extática armonía de la creación divina.

Cioran llama falsa inocencia precisamente ese desfase entre el hombre y las otras creaturas, esa sensación de vacío interior que ya lo arrastraba hacia el árbol del conocimiento mucho antes que el seductor siseo de la serpiente. El hombre no se sentía bien consigo mismo, sentía en el fondo de su cuerpo un ensordecedor deseo de salir, de proyectarse, de buscar fuera de sí, siempre fuera, allá en los desconocido. El hombre cae en la tentación porque la inmortalidad le es insuficiente. Al contrario, paradójicamente acentuada por Dios en su mandato, la muerte comienza a tentar al hombre, esa idea pintoresca de morir va generar en él curiosidad y envidia, componentes del malestar humano que ya estaba presente desde el primer hombre:

(...) relato de la caída nos permite entrever que ya en el corazón del Edén el promotor de nuestra raza resentía un *malestar*; de otra forma no se explicaría la facilidad con que cedió a la tentación. ¿Cedió a ella? Más bien la llamó. Ya se manifestaba en él esa incapacidad para la dicha, esa incapacidad de soportarla que todos hemos heredado.¹⁰

⁹ *La caída en el tiempo*, pág. 14

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 16

El núcleo del malestar que el primer hombre sintió desde el momento mismo de la creación no se encuentra sólo en la incomodidad de una curiosidad exacerbada y orientada sobre los frutos de la desobediencia. En efecto, para Cioran hay una raíz mucho más profunda en dicho malestar, dentro de los cuales la curiosidad y el deseo de conocer son sólo sus síntomas. Para Cioran el sufrimiento del hombre coincide con su propia naturaleza, con su condición de hombre, aquella que en el momento mismo de su creación ya lo había elevado a categoría de “monstruo”. Antes de la Caída misma, el hombre ya había sido expulsado de la “beatitud estacionaria” del paraíso: el hombre sufre de una carencia ontológica, de una falta de existencia que le hace imposible la identificación con él mismo o bien con la realidad del instante presente. La naturaleza humana se nos muestra como una naturaleza negativa, paradójica y contradictoria. Eso que puso en evidencia Adán fue la incapacidad *inherente* del hombre a encontrar en sí mismo un razón para ser. Es así como la metáfora de la expulsión del hombre fuera del paraíso es un también una imagen para mostrar la expulsión del hombre del reino del ser:

Si Dios pudo decir que él era «aquel que es», el hombre, por oposición, podría definirse como «aquel que no es». Y justamente esa ausencia, ese déficit de existencia es lo que, despertando por reacción su altivez, lo incita al reto o a la ferocidad. Al desertar de sus orígenes, canjear la eternidad por el devenir, maltratar la vida proyectando en ella su joven demencia, el hombre emerge del anonimato mediante una serie de reniegos que lo convierten en el gran tráfuga del ser. Ejemplo de antinaturaleza, su aislamiento sólo es comparable a su precariedad. Lo inorgánico se satisface a sí mismo; lo orgánico es dependiente, amenazado, inestable; el consciente es quintaesencia de caducidad.¹¹

La falsa inocencia del hombre se explica desde su incapacidad para identificarse una realidad. El pecado original, aquella ruptura con Dios, estaba ya precedida por una ruptura del hombre con él mismo, acción desgarradora de un “miedo *virtual*” que nace de un corazón que descubre que es capaz de tolerar el objeto de su más profundo deseo.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 18

¹²El miedo *virtual* fue la semilla de la conciencia humana, semilla que va a germinar gracias a la luz nueva que entrará por los ojos abiertos por árbol del conocimiento. La conciencia es la etapa final del confinamiento, el aislamiento de la existencia, un estado de completo extrañamiento que pone una barrera indestructible entre el consciente y el mundo. Ahora bien, si es la conciencia la que nos distancia del mundo, fue el miedo fundamental el que alistó nuestros pasos y nos puso en marcha para recorrer esta distancia: el miedo nos obliga a afirmarnos *en la huida*.

La conciencia se nos muestra como un miedo que no tiene objeto fijo, un miedo que flota entre lo pasado, paseándose por lo futuro, impidiéndonos con ello permanecer en el presente. Desprovisto de toda realidad, el hombre se alza como el más miserable de todos los animales, como un animal *anormal*. El hombre es la creatura condenada a sufrir mucho más que cualquier otra creatura, condenada por siempre a la encrucijada de su indeterminación.

Curiosamente esta constatación, en lugar de hacer más humildes sobre nuestras capacidades, incuba en nosotros un profundo resentimiento. Aún cuando el hombre es “poco dotado para subsistir y afirmarse, violento por desfallecimiento y no por vigor, intratable debido a su posición de debilidad, agresivo a causa de su misma inadaptabilidad,” éste se niega a aceptar su condición dentro de la naturaleza, e incluso se las arregla para encontrar en ella una sensación de control. Evitando así desde su nacimiento el desafortunado encuentro consigo mismo, el hombre estuvo desde siempre inclinado hacia el árbol del conocimiento, bien por sus carencias ontológicas o bien por su ambición de igual a su Creador, y como él, ser el dueño de su propio *destino*.¹³

A pesar de sus esfuerzos por ocultarlo, el hombre no es sino el rastro de su propia existencia contradictoria: durante el resto de su vida, el hombre va lamentarse por aquel

¹² “Cuando, apaciguado, parece encaminarse hacia lo inerte, es el miedo quien sube a la superficie y destruye su equilibrio. Incluso el malestar que resentía en el paraíso quizá sólo era un miedo *virtual*, principio, esbozo de «alma». No hay forma de vivir simultáneamente en la inocencia y en el miedo, sobre todo cuando este último es sed de tormentos, apertura hacia lo funesto, codicia de lo desconocido.” *Ibíd.* pág. 6

¹³ El animal más inmundado *vive*, en cierto sentido, mejor que nosotros. Sin necesidad de ir a buscar en las cloacas recetas de sabiduría, ¿cómo no reconocer la ventaja que nos lleva una rata, precisamente porque es rata y nada más? *Ibíd.*, pág. 10

paraíso que él mismo decidió perder; le rezará a ese mismo dios que decidió traicionar; va buscar dentro del conocimiento ese excedente de realidad que le falta sin saber que su vanidad no le dejará jamás salir del juego de espejismos.

1.3 La entrada en la historia

La imagen del hombre que Cioran nos ha presentado hasta aquí pone en evidencia el carácter negativo de la naturaleza humana, el cual consiste en un estado de fundamental de contradicción: el hombre se constituye a partir de lo que él no es, más aún, de lo que se le escapa de sus manos y de su corazón, resultando esto en un malestar inherente al hecho mismo de existir. Sin embargo, Cioran remarcará también que si bien la caída del hombre en la tentación no fue tanto una caída como una búsqueda de éste para evadirse de su malestar, la preferencia del hombre por el árbol del conocimiento también correspondía a su vez a un deseo desmesurado de poder:

Doble desde su raíz, crispado y tenso, su duplicidad, al igual que su crispación y su tensión, proceden de su falta de existencia, de la deficiencia sustancial que lo condena a los excesos del querer. Mientras más se *es*, menos se *quiere*¹⁴

El hombre lo ansia todo porque de cierta manera se sabe fundado sobre la nada. El hombre busca a Dios porque en la magnitud de su fracaso comprende pues que el absoluto es su único interlocutor: “El solitario va hacia lo que está más solo, hacia *el solo*”. Si la idea de Dios no seduce con semejante facilidad es porque en ella proyectamos nuestra situación esencial: Dios es aquel que es a la vez todos y nadie. Mas el hombre concibe a Dios como la expresión idealizada de su condición negativa, como su cumplimiento, o bien, su redención. Paradójicamente, son las plantas y los animales los que, desde el comienzo, han estado más próximos a Dios, en cuanto que, ajenos a la pregunta, sí fue suyo permanecer en la inocencia: por tanto su vida se desarrolla dentro de un curso estable que jamás los empuja a ir *más allá*. La proximidad con el Ser adviene de manera natural justamente ahí donde la presencia de la muerte no ha

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 18

asumido aún el estatus de *irreversible*, como es el caso cuando la conciencia está presente. La conciencia fractura al ser transformando al ente en individuo, poniendo así entre éste y la realidad, una distancia tan infranqueable como atroz.¹⁵

La inclinación del hombre hacia el árbol del conocimiento es, pues, la consecuencia de un deseo que una naturaleza débil exagera, un deseo que ambiciona poder. El conocimiento representa el poder temporal del hombre, representa el suelo deliberadamente fijo en donde por fin su angustia encuentra consuelo. El hombre busca el conocimiento porque el conocimiento es en sí mismo una búsqueda, un movimiento: actividad casi frenética que se opone al extatismo del paraíso:

«...Pero Elhoin sabe que el día en que comiereis de ello vuestros ojos se abrirán.»
Apenas abiertos, el drama dio comienzo. Mirar *sin comprender*: eso es el paraíso. El infierno será, pues, el lugar donde se comprende, donde se comprende demasiado...¹⁶

Incorporada al gesto de una decisión, la partida del hombre del paraíso responde más bien a la dinámica de una reacción, una reacción de rechazo. Un malestar oculto ya anticipaba la deserción, un miedo irreparable ya anticipaba el nacimiento de la conciencia. El hombre nació como proscrito de las esencias. Esa naturaleza reactiva a los estados de plenitud, ese debilitamiento y ese malestar fueron los componentes que prepararon el desarrollo de la historia del hombre: el cumplimiento de su destino trágico.

Del paraíso el hombre mudará a la historia. Ésta es el terreno que su crueldad allana y que su ambición construye. La historia es el terreno baldío donde el hombre desplegará su condición, donde dominará la técnica y se pensará poseedor del conocimiento. Todo en la historia es sinónimo de su exaltación, así como todo en ella se presenta como una forma de autoengaño. Nada es inocente en el hombre: nos bautizamos porque “¿cómo

¹⁵ Vale más ser animal que hombre, insecto que animal, planta que insecto, y así sucesivamente. ¿La salvación? Es todo lo que disminuye el reino de la conciencia y compromete su supremacía. *Del inconveniente de haber nacido*, pág. 36

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 20

se va a morir uno cuando se llama Pedro o Pablo?”, nos vestimos porque “¿cómo puede uno morir cuando lleva corbata?”¹⁷

La historia, nacida entre impulsos de debilidad y arrogancia, será la senda que dejen los pasos confusos del hombre, el cual partirá del paraíso con la plena intención de perfeccionarse, guiado por una acérrima esperanza en sí mismo construida a partir de la confianza que sus primeras victorias le otorgan. Pero el caminar del hombre en la historia no será sino un lento tambaleo entre la ilusión y la locura: aspirando a la felicidad, el hombre no va a desarrollar sino los propios mecanismos de su autodestrucción.

¹⁷ *Breviario de podredumbre*, pág. 98

SEGUNDA PARTE

El hombre fuera del paraíso

La imagen del hombre en el paraíso nos ha permitido hasta aquí desarrollar lo que Cioran comprende como la naturaleza del ser humano y que corresponde a una esencia negativa: el hombre se define por su consciencia siendo ésta una distancia irreductible entre el espíritu y el mundo, una constante situación de marginalidad. El hombre está condenado a la existencia a razón de su incapacidad inherente para identificarse con una realidad diferente de él mismo, para sumirse en un estado de plenitud. Esto nos revela además que el hombre es la ausencia absoluta de realidad, hecho que se camufla por bajo las ilusiones que crea su espíritu. Concluíamos con Cioran que la Caída del hombre se revela como un hecho casi ineludible a partir del momento en el cual el hombre comienza a percibir el malestar de su naturaleza, es decir, cuando comienza a hacerse más y más consciente de su existencia.

Cuando el hombre se inclina hacia el conocimiento marca pues el comienzo de la historia. Pero de la misma forma como su expulsión del paraíso ya estaba condicionada por su falsa inocencia, la historia que apenas nace también va a estar determinada bajo el signo de la tragedia, aquella que dicta que su deseo más profundo corresponda siempre a su imposibilidad más certera. Uno de los puntos que Cioran remarca, pues, es que si el hombre hubiese tenido la fuerza y la humildad necesaria para hacer frente a lo contradictorio de su existir, habría podido permanecer en un estado de tranquilidad metafísica, de indiferenciación entre las otras creaturas; en suma, abstenerse de rivalizar con Dios. Pero sucede todo lo contrario. Para Cioran la historia del hombre nace un estado ciego de orgullo y vanidad, desde una vocación irrefrenable a lo trágico y un agresivo amor propio. En lugar de encaminarse hacia la aceptación de sí, el hombre prefiere el conocimiento de las cosas suponiendo que allí logrará encontrar una redención, una suerte de igualación a Dios, una forma de escapar a sí mismo.

2.1 La historia como un desarrollo fatal

Para Cioran la historia universal condensa la condición humana y su deficiencia ontológica. Extraño de toda realidad, el hombre se haya en constante búsqueda por dotar de sentido sus acciones: en aras de poseer un suelo firme sobre el cual desplazarse el hombre debe atribuir un estatus de realidad único a cada una de sus acciones.¹⁸ Ya habíamos señalado que para Cioran el hombre es un animal *anormal*, mucho más monstruoso que no importa que otra creatura. La rareza del animal humano radica en el hecho en que éste necesita imperiosamente inventar una justificación a sus acciones, ubicándolas dentro de una red de relaciones de implicación y de causalidad que las dota de sentido. Existe, pues, en cada uno de nosotros, una relación indestructible entre la creencia y el acto, entre el sentido y la acción que termina siempre por cegándonos de nuestras verdaderas motivaciones, ubicándonos por costumbre siempre en el centro de todo.

Siendo una mezcla entre orgullo y debilidad, el hombre intenta constantemente escapar de la idea de la nada, del pensamiento de la nada, nociones que sin embargo revienen a él por tratarse de sus intuiciones más íntimas, la pura evidencia de su naturaleza. Pensar en la nada, meditar sobre el hecho de que quizás *nada valga la pena* es una acción igual de intolerable que el hacer consciencia del hecho de ser un hombre y encontrarse por ello en la ausencia absoluta de sentido. Para Cioran, permanecer en esta idea, como lo hicieron los sabios de oriente inscritos en la tradición budista, hubiese sido suficiente para impedir que la historia existiera dado que “si pudiéramos abstenernos de desear, de inmediato estaríamos a salvo de un destino”¹⁹ Pero como la verdadera vocación metafísica es tan rara en la especie humana, el hombre caerá en la historia como si se tratase de un insecto embelesado por la luz.

Comenzando su carrera como “el creador de valores” por excelencia, el hombre no pudo sino transformar la historia en una discusión, porque el conflicto entre las

¹⁸ Sobre este punto se puede confrontar “La interpretación de los actos” en el *Breviario de Podredumbre*.

¹⁹ *La caída en el tiempo*, pág. 15

voluntades, ya sean individuales o colectivas, pero que se empeñan siempre en ostentar la razón es, pues, un curso inevitable:

Idólatras por instinto, convertimos en incondicionados los objetos de nuestros sueños y de nuestros intereses. La historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos elevados a pretextos, un envilecimiento del espíritu ante lo Improbable.²⁰

Animados por las ideas que nuestra “vocación al fanatismo” transforma en idolatría, la historia se construye lentamente como una sucesión de sistemas de verdad, de ensambles de valor y de creencias todos tenidos como absolutos. Pero las representaciones, pese a lo complejas que ellas sean, terminan al final por ser desechadas al perder su vigencia, siempre dejando el espacio para una nueva desquicia.

Ahora, si bien para Cioran la historia no tiene un *sentido* en ella misma, dado que por definición ésta no es más que una fabricación arbitraria de sentido, la historia ostenta, no obstante, *curso*, un curso que determina precisamente bajo la presencia del conflicto.

Siendo claro que “cada generación vive en el absoluto: se comporta como si hubiese llegado a la cima, o al fin, de la historia” o que “Cualquier pueblo, en determinado momento de su carrera, se cree elegido”²¹ se comprende entonces porque para Cioran el conflicto es el único curso inteligible de la historia. Pero una vez más, la crítica de Cioran sobre este punto está dirigida hacia la condición humana, contra la naturaleza defectuosa del hombre que se manifiesta en una ambición reactiva, y por tanto desmesurada, de poder y gloria. El conflicto es pues la consecuencia que resulta de una turba humana incapaz de modestia; el marca el ritmo violento por el cual cada pueblo – y al mismo tiempo cada individuo, puesto que al final no se trata sino del despliegue de la naturaleza humana– lucha por conquistar el centro, la posición privilegiada. Es en este sentido que comprendemos porque la historia es para Cioran no solamente un

²⁰ *Breviario de podredumbre*, pág. 6

²¹ *Del inconveniente de haber nacido*, pág. 139

fenómeno sucedáneo de la Caída, sino más bien una encarnación de caídas cotidianas en las que el hombre recae puesto que al final:

¿Qué es la Caída sino la búsqueda de una verdad y la certeza de haberla encontrado, la pasión por un dogma, el establecimiento de un dogma? De ello resulta el fanatismo -tara capital que da al hombre el gusto por la eficacia, por la profecía y el terror-, lepra lírica que contamina las almas, las somete, las tritura o las exalta...²²

De la misma forma como la Caída representa una decisión contradictoria en el corazón del hombre –decisión por la cual rechaza lo que su corazón anhela– el desarrollo de la historia será a su vez un movimiento ciego, circular por estar cerrado en sí mismo. La historia crea una ilusión de renovación constante cuando en realidad ella, en lo que posee de fundamenta, permanece siempre constante, la misma oscilación del hombre entre sus crímenes y sus sueños, una tentativa desesperada de la humanidad por escapar de ella misma.

Cioran sostiene esta visión si fatalista de la historia al no ver en ella que la deliberada negación de los valores morales que nacen también, forma deliberada. Un historiador optimista es a los ojos de Cioran una contradicción de términos porque la violencia, la única constante dentro de la historia humana, pone en evidencia el hecho que ésta está condenada a ser un desarrollo fatal.²³

Durante los siglos de los siglos el hombre muere y da muerte por defender sus creaciones temporales, sus sistemas ilusorios, aquellos que alimentan el espejismo de su control, el gesto vacío de su libertad. La historia es para Cioran la constante evasión del hombre a sí mismo, la eterna distracción que aparta la atención del verdadero problema. En cambio, el hombre se concentrará allá donde su mano cambia la faz del mundo, allá

²² *Breviario de podredumbre*, pág. 6

²³ “(...) pas une invention, quand bien même serait-elle destinée au bien, qui ne soit agent du mal. Tel est le fond de la pensée de Cioran lorsqu’il affirme que “l’histoire est l’ironie en marche”. (Jaudeau 1990, pág. 34)

donde sus valores se imprimen con sacrificio de su carne, allá donde sus civilizaciones florecen entre las ruinas de olvidados ancestros. Pero basta un poco de distancia para que entonces, desde el seno mismo de la idea de progreso o de utopía, comience a emerger la barbarie:

Al interior del círculo que encierra los seres dentro de una comunidad de intereses y de esperanzas, el espíritu enemigo de las falsificaciones se labra un camino del centro hacia la periferia. Ya no puede más escuchar de cerca el bullicio de los hombres; se va entonces a observar desde lo más lejos posible la simetría maldita que los une. Ve mártires por doquier: los unos sacrificándose por necesidades invisibles, otros por necesidades incontrolables, todos listos a enterrar sus nombres bajo una certeza; y como todos no puede lograrlo, la mayoría expiran en la banalidad ese excedente de sangre con el que han soñado. Sus vidas están hechas de una inmensa libertad de morir que ellos no han sabido utilizar: inexpresivo holocausto de la historia, la fosa común los digiere.²⁴

2.2 Civilización e idea de progreso

Una civilización corresponde, para Cioran, a un núcleo de construcción de sentido donde sucede el tránsito entre el hombre consciente de su propia vida hacia el individuo anónimo y perdido dentro de una estructura social. Es en el seno de una civilización donde las “sensaciones” y las “ideas” componentes esenciales de la vida como tal, devienen pues “sentimientos” y “valores” elementos estrictamente sociales: “La actividad de una civilización en sus momentos fecundos consiste en sacar las ideas de su nada abstracta, en *transformar los conceptos en mito*” En el interior de una civilización el hombre cultiva los valores por ellos mismos; a partir de allí él ya no vive más guiado por las urgencias de su propia vida sino que subsume su existencia a las formas construidas de manera colectiva. Esta estructura mitológica, este ensamble de valores que constituyen el suelo donde el hombre proyecta su existencia, lugar donde creará encontrar también el sosiego de sus angustias. La fuerza de la civilización reside en aquello que ya habíamos mencionado anteriormente, a saber, la tendencia humana hacia el fanatismo, el orgullo que hace al hombre percibirse como el centro de todo.

²⁴ (Jaudeau 1990, pág. 21) La traducción es nuestra.

Sin embargo, la calma que el hombre encuentra dentro de una civilización es temporal sino falaz dado que el dinamismo propio de una civilización es el conflicto. Se trata de un conflicto interno manifestándose en el hecho que, para prosperar, cualquier civilización debe mantener una constante creación de nuevos valores, una renovación de los valores de antaño. Esto finaliza en una actividad persecutoria que complejiza inútilmente la vida del hombre, abonando, paradójicamente, en su miseria:

La civilización, con todo su aparato, está fundamentada en nuestra propensión a lo irreal y a lo inútil. Si consintiéramos en reducir nuestras necesidades, en no satisfacer más que las indispensables, ésta se hundiría de inmediato. Así, para durar, se reduce a crearnos siempre nuevas necesidades, multiplicándolas sin descanso, pues la práctica general de la ataraxia le traería consecuencias más graves que las de una guerra de destrucción total. La civilización, al agregarle a los inconvenientes fatales de la naturaleza los inconvenientes gratuitos, nos obliga a sufrir doblemente, diversifica nuestros tormentos y refuerza nuestras desgracias.²⁵

Contrariamente a lo que podríamos pensar de una civilización, ésta no es el espacio donde el hombre habrá de liberarse de su miedo. Podría pensarse que sí, que gracias a la solidez de la arquitectura, la riqueza de la cultura, el hombre hubiera podido desembarazarse de los peligros que lo abundan. Pero si de una cierta manera la civilización aporta bienestar, ella lo hace infligiendo un mal aún más grande. Para desarrollarse, una civilización no puede restringirse a la satisfacción de las necesidades más inmediatas de los hombres, Al contrario, ella nace en problematización de nuestros deseos bajo el aumento de nuestras necesidades, creando así un conflicto llamado a actualizarse constantemente. El verdadero resultado de una civilización es el crecimiento de nuestros terrores, un cambio entre un miedo fundamental por una ansiedad de base. Al elevar nuestro miedo psicológico al nivel simbólico, no nos queda sino perdernos al interior de una falsa seguridad provista por la vida en sociedad en donde, sin embargo “ya no temblamos a ratos, temblamos sin parar.”²⁶

²⁵ *La caída en el tiempo*, pág. 12

²⁶ *Ibíd.*, pág. 14

En una civilización, la incapacidad del hombre a la felicidad a causa de su exilio en la consciencia se transforma en estructura social dinamizada por el conflicto, por la lucha humana para sobrepasar su propia condición, para escapar de sí. Por consiguiente, la civilización es también el lugar corruptor por excelencia, donde cada victoria que el hombre puede obtener sobre el mismo, por más minúscula que ella sea, termina por excitar en él su orgullo y su violencia, violencia que se además se expandirá más allá de los límites de lo civilizado para modificar incluso el paisaje humano: “El encarnizamiento por borrar del paisaje humano lo irregular, lo imprevisto y lo deforme, linda con la indecencia.” Esto nos lleva a la segunda manifestación del conflicto implícito en una civilización y que se trata de la intolerancia manifestada en el afán de conversión.

La intolerancia es otra característica de la civilización en cuando que ésta, concebida como la ocupante del centro de la verdad, supone un conflicto potencial con todas aquellas otras formas de cosmovisión que a ella se oponen: cuando se trata de valores, el extranjero siempre es un detractor. Apoyada por la seguridad y la confianza que nacen del sentimiento de certidumbre, el hombre desencadena el paso sangriento del Espíritu, el desarrollo fatal de la historia:

En cuanto nos rehusamos a admitir el carácter intercambiable de las ideas, la sangre corre... Bajo las resoluciones firmes se yergue un puñal; los ojos llameantes presagian el crimen.²⁷

La intolerancia es sinónimo de la conducta humana tanto individual como colectiva en cuando que el hombre se afirma únicamente por la exclusión. La historia universal se revela como un conflicto a gran escala puesto que todo el hombre mismo es un conflicto de exclusiones entre todo lo que desea y todo lo que no es. Esto resulta en una angustia que devora su corazón, que suscita en él la fe ciega, el fanatismo, la violencia de la imposición. “Toda conquista -espiritual o política- implica una pérdida; toda conquista es una *afirmación... asesina.*”²⁸

²⁷ *Breviario de podredumbre*, pág. 6

²⁸ *Ibíd.* pág. 102

Para Cioran, esta intolerancia, mezclada con la debilidad y el orgullo, encuentra su punto más agudo en la idea de progreso. El progreso es el mito que anima el corazón de Occidente, es la esperanza más encarnada y la ilusión más vehemente por la cual el hombre escapa de sí mismo y de la confrontación con su naturaleza. Ya sea estando presente e la idea de humanismo, ya sea justificando el desarrollo científico, ya sea el alentando la concepción de nuevas tecnologías, la idea de progreso sostiene cada uno de los actos del hombre, ella representa el suelo donde la acción del hombre cobra un sentido, el suelo en donde puede mantenerse de pie a lo largo de la historia:

No es posible prescindir de la idea de progreso, y, sin embargo, no merece la pena. Es como el «sentido» de la vida. Es necesario que la vida tenga uno. ¿Pero existe acaso uno solo que, examinado, no se revele irrisorio?

La idea de progreso es el hilo conductor de la historia, ella alimenta las acciones del hombre, ella constituye el eje sobre el cual el hombre proyecta las variaciones de su miedo y su esperanza, su orgullo y su ambición. Bajo ella, el hombre impone también el objetivo de sus acciones siempre fuera de él mismo, transformando así su vida en un pasaje permanente, en la justificación de su movimiento de huida. Al final, poco importa la forma que adquiera la idea de progreso cuando un vistazo sobre la historia nos revela que los ideales cambian como nuestras pasiones. Lo que está a la base de la idea de progreso en general es la creencia que tiene el hombre de ser capaz de se redimir a sí mismo a través del proceso de perfeccionamiento al que se somete. Mas lo que hace esta idea es proyectar su atención siempre al exterior de sí, lo que revela que en realidad la idea de progreso es la forma como el hombre a la consciencia de sí mismo, una consciencia que lo desgarrar:

En los momentos en los que la ilusión de progreso se debilita en nosotros, surge incontenible el horror de la sangre y dolor que llamamos Historia Universal.²⁹

²⁹ (Savater 1974, pág, 119)

¿Cuáles son los signos verdaderos del progreso? En que medida podríamos evaluarlo mientras que en el hombre persisten la ansiedad y la incomodidad que le deja su propia existencia? Para Cioran, el dinamismo de la civilización y de la idea de progreso que ella conjura, alejan todavía más al hombre de la pasividad y de la simpleza que reflejarían una verdadera calma del espíritu. Por progreso no vemos en cambio sino las consecuencias de un movimiento ilusorio que replica y estampa formas de ansiedad dentro del paisaje urbano, el paisaje que el hombre llena de artificialidad hasta la aberración:

¿Quién, de buena fe, podría *escoger* entre la edad de piedra y la de los útiles modernos? Tan cerca del mono el uno como el otro, escalamos las nubes por los mismos motivos que trepábamos a los árboles: sólo los medios de nuestra *curiosidad* -pura o criminal- han cambiado, y -con reflejos disfrazados- somos más diversamente rapaces. Es un simple capricho aceptar o rechazar un período: hay que aceptar o rechazar la historia *en bloque*. La idea de progreso hace de todos nosotros fatuos sobre las cimas del tiempo; pero no existen tales cimas: el troglodita que temblaba de espanto en las cavernas, tiembla aún en los rascacielos. Nuestro capital de desdicha se mantiene intacto a través de las edades; empero tenemos una ventaja sobre nuestros ancestros: el de haber *invertido* mejor ese capital, al haber organizado mejor nuestro desastre.³⁰

Si tomamos el ejemplo del hombre moderno y su relación con la tecnología rápidamente nos daremos cuenta de la crítica que Cioran sostiene frente a la civilización y la idea de progreso. Como ya se mencionó en la introducción, la sociedad en la que vivimos está obsesionada por el tiempo. Toda nuestro ingenio está dispuesta para desarrollar una sociedad cada vez más eficaz y eficiente. Aceleramos el ritmo de nuestra vida a través de aparatos más y más dinámicos para así acceder a un flujo cada vez más grande de información. Pero el hecho que resulta imperceptible para quien mira con buenos ojos el gesto de este “avance” es que cada vez que generamos una nueva tecnología, en realidad estamos generando una nueva dependencia, estamos en el fondo, cambiándole el rostro a nuestra ansiedad:

¿Es realmente para ganar tiempo que se inventaron esos aparatos? Más desprovisto, más desheredado que el troglodita, el hombre civilizado no tiene un instante para sí; incluso

³⁰ *Breviario de podredumbre*, pág. 102

sus ocios son enfebrecidos o agobiantes: un presidiario con licencia que sucumbe en el aburrimiento de no hacer nada y en la pesadilla de las playas. Cuando se han recorrido comarcas donde el ocio es de rigor y donde todos lo ejercen, se adapta uno mal a un mundo donde nadie lo conoce ni sabe gozarlo, donde nadie respira. El ser esclavizado por las horas, ¿es todavía un ser humano? ¿Tiene derecho a llamarse *libre* cuando sabemos que se ha sacudido todas las esclavitudes salvo la esencial? A merced del tiempo que alimenta y nutre con su propia sustancia, el hombre civilizado se extenúa y debilita para asegurar la prosperidad de un parásito o de un tirano.³¹

Se nos escapa comprender que en una sociedad cada vez más eficaz, el hombre se condena a sí mismo a llegar cada vez más *tarde*. En la ciencia, la tecnología o la educación, en fin, en todos los dominios donde percibimos el efecto de un progreso, no hacemos como hombres sino recrear el curso imaginario de las paradojas de Zenón de Elea: cada paso que pensamos nos acerca a nuestro bienestar —esa redención que le demandamos a la idea de progreso— nos más que un avance ilusorio dentro de una distancia que se replica al hacerse más compleja. De nuevo una distancia irreductible entre nuestra felicidad y nosotros mismos se hace patente. Pero a diferencia de la reducción al absurdo en que el terminan las paradojas de Zenón, las cuales al final de cuentas demuestran la existencia de infinitos teóricos dentro de conjuntos finitos, nuestra caminar como hombres no se dilatará en la eternidad. Habitantes de un planeta finito, cada vez que realizamos este movimiento paradójico para aproximarnos al objeto que nuestra condición misma repele, vamos degradando nuestro entorno hasta el acabamiento y la ruina. El hombre destruye el suelo mismo que crea para inventarse: la fuerza contradictoria de su condición se patentiza en cualquiera de sus gestos.

El hombre fuera del paraíso es el hombre que se debate en el suelo de la historia, es el hombre que se empeña día y noche por imponer su voluntad, su voluntad atormentada y hacedora de conflictos: “Historia Universal: Historia del Mal. Quitar los desastres del devenir humano vale tanto como querer concebir la naturaleza sin estaciones. Si no habéis contribuido a una catástrofe, desaparecéis sin dejar huella.”³² El mal

³¹ *La caída en el tiempo*, pág. 15

³² *Breviario de podredumbre*, pág. 63

corresponde, para Cioran, a la acción humana, así, sencillamente, porque aunque ésta nazca de una motivación creativa, o animada por nobles sentimientos, en cada acción siempre termina por imponerse la violencia inherente de la ansiedad y la destrucción que anidan en el corazón del hombre. Además, cada ilusión de movimiento, de progreso, aleja al hombre del conocimiento de su verdadera esencia, esa lucidez que lo haría capaz de contemplar su naturaleza problemática. Gracias a esta lucidez, él podría intentar un nuevo la búsqueda por su lugar en el mundo, un lugar más acorde que aquél que se supone como maestro de la naturaleza.

* * *

Hasta aquí nuestro desarrollo ha sido negativo. Siguiendo las reflexiones de Cioran hemos conquistado un punto donde se hace casi imposible sacar una conclusión afirmativa en nuestra búsqueda. La concepción del hombre dentro de la obra de Cioran es una concepción fuertemente pesimista, que emerge claramente en la constatación del no-lugar que le corresponde al hombre dentro del mundo:

El paraíso no era un lugar soportable, de lo contrario el primer hombre se hubiera adaptado a él; este mundo tampoco lo es, ya que en él se añora el paraíso o se da otro por seguro. ¿Qué hacer? ¿Dónde ir? No hagamos nada, no vayamos a ningún sitio, así, sin más³³

Y sin embargo no podemos detenernos allí; la aporía es final insoportable para el hombre. No nos queda entonces sino continuar la marcha, quizás extralimitando las reflexiones de Cioran para continuar, para realizar el simple gesto de continuar. No nos queda más alternativa que pensar ese escenario donde el hombre se desarrolla en el *no-lugar*. Durante su vida Cioran fue muy influenciado por su conocimiento de las tradiciones orientales, el taoísmo y las diferentes escuelas budistas, aquellas que proponen la pasividad y el renunciamiento a la acción. Aquella corresponde precisamente para Cioran al culminación de la lucidez, lucidez por la cual el hombre adquiere consciencia de su naturaleza negativa y aprende a coexistir con la nada y la

³³ *Del inconveniente de haber nacido*, pág. 16.

muerte, sin agravar por ello su situación actual en el mundo, sin empeorar con ello el sufrimiento, llegando incluso a una suerte de redención a través de la aceptación del ser contradictorio que somos. Aprendiendo a morir, aprendiendo a dar muerte al ego, el hombre se abre para ocupar su verdadero lugar en el universo.

TERCERA PARTE

El hombre en el no-lugar

La imagen del hombre que hemos reconstruido a partir de diferentes fragmentos de la obra de Cioran se nos muestra como un retrato bastante entristecedor: hemos visto cómo el hombre caer del paraíso, incapaz de soportar la felicidad a causa del peso muerto de su consciencia. Hemos visto también al hombre intentar afirmarse sobre el suelo de la historia, pero allí no hemos constatado sino una marcha vacilante entre el orgullo y el pánico, en donde el mal, entendida como la acción humana, se mantiene como la única constante. Hasta aquí hemos constatado porque para Cioran la esencia del hombre es la contradicción, la conjunción monstruosa entre apetitos antagónicos que están a la base de su soledad y su sufrimiento. Cioran cultiva en sus obras la imagen negativa de un hombre incurable, completamente perdido en un mundo desconocido por Dios. No hay nada que hacer por un hombre que no tienen ningún lugar para establecerse. La extinción pareciera ser la única redención a la que el hombre debería, tarde o temprano, conquistar.

Sin embargo, no podríamos asumir la verdadera dimensión de esta visión pesimista y fatalista del hombre sin mostrar también los minúsculos destellos de esperanza que rutilan en las páginas de Cioran. Estos destellos dormitan dispersos en las periferias del paisaje humana, estos emergen en sus escritos como una suerte de pensamiento consolador, como una sabiduría escondida quizás demasiado altiva para el hombre occidental.

El budismo, doctrina que Cioran admiraría durante toda su vida, alimentó en él esta visión de un realismo suficientemente tenaz para inspirar al hombre la renuncia que su propio autoconocimiento le impone. Y así como la caída del hombre suele entenderse como el resultado de una mala decisión, de igual forma podríamos figurarnos la salida de su destino trágico por el gesto de una decisión, esta vez, por la renuncia.

3.1 El acontecimiento de la lucidez

Criticando la idea de civilización y la idea de progreso, Cioran ya había mostrado que el hombre es un “enfermo de esperanza”, un “creador de valores” lo que significa que el actuar humano necesita inscribirse dentro de un universo de sentido, una red de esperas y hábitos. Este universo inteligible de sentido constituye la mediación entre el hombre y la realidad: ningún recién nacido podría desarrollar sus capacidades normales como humano sin un contacto directo con este universo discursivo. Vivimos de manera humana porque nuestro actuar se eleva sobre el suelo de nuestras certezas; privados de este suelo el hombre no podría más que terminar paralizado por la ansiedad de verse arrojado en lo desconocido:

La realidad es una creación de nuestros excesos, de nuestras desmesuras y de nuestros desarreglos. Un freno en nuestras palpitaciones: el curso del mundo se hace más lento; sin nuestros ardores, el espacio es de hielo. El tiempo mismo no transcurre más que porque nuestros deseos engendran este universo ornamental que desnudaría un ápice de lucidez. Una pizca de clarividencia nos reduce a nuestra condición primordial: la desnudez; un punto de ironía nos desviste de ese disfraz de esperanzas que nos permiten engañarnos e imaginar la ilusión: todo camino contrario lleva fuera de la vida.³⁴

Al elevar sus caprichos a la instancia de esencia de la realidad, el hombre se procura la seguridad que necesita para vivir, ya sea animado por valores que su vida en sociedad crea, ya sea por los decorados con que ornamenta el saber, de todas formas el hombre actúa perpetuamente refiriéndose a algo exterior de sí mismo: el hombre es el único animal que no construye su paso a la medida de su marcha, sino que su avance necesita rutas.

Pero la situación del hombre dentro esta red de creencias no se trata de una inmersión absoluta, como podría ser por ejemplo, la situación de un pez en el agua. Para un pez sería imposible definir que es el agua dado que toda definición requiere el contraste con lo que lo definido no es. El pez ignoraría aquello que es el agua por la simple razón que de no conocer su contrario, el aire, puesto que éste es su límite, su muerte. La situación

³⁴ *Breviario de podredumbre*, pág. 12.

del hombre dentro de la red de creencias no es la misma que la del pez, dado que el hombre posee los medios para poner una distancia entre él y su creación, dado que él posee un recurso para poner una distancia entre su mirada y el ambiente que habita. Aquel que adquiere una perspectiva de la construcción de valores, que los comprende como creaciones, accede a una realidad más profunda pero al mismo tiempo más estéril. Cioran irá más allá afirmando incluso que el hombre no se hace verdaderamente hombre sino cuando sucede este distanciamiento que pone en evidencia la arbitrariedad de la farsa en la que la vida humana se desarrolla. El hombre existe gracias a la lucidez:

Conciencia no es lucidez. La lucidez, monopolio del hombre, representa la culminación del proceso de ruptura entre el espíritu y el mundo; es necesariamente conciencia de la conciencia, y si nos distinguimos de los animales es sólo gracias a ella, o por su culpa.³⁵

La lucidez es la acción por la cual el hombre adquiere una plena consciencia de la distancia irreductible que lo separa del mundo. La lucidez levanta el velo que esconde la soledad irremontable que supone la existencia humana. Ella implica una ruptura definitiva entre el espíritu y el mundo porque ella es el acto por el cual el hombre se encuentra completamente apartado de lo real, sostenido ya únicamente por su universo discursivo, aquel que otrora él asumía como estando ligado de manera íntima con el mundo.³⁶

El lúcido es aquel que comprende que la acción arbitraria es el único mecanismo que puede controlar la marcha de un universo que, fuera de la ilusoria estabilidad que adquiere en el discurso, no es más que un flujo irrefrenable donde nada es permanente, donde no existe ninguna ligazón entre los instantes que parten para siempre del presente. Lúcido es aquel que comprende que todos los productos del espíritu humana no existen sino para esconder el carácter transitorio del mundo. Extraído de la fuerza centrípeta con que las acciones humanas tienden todas hacia un centro determinado,

³⁵ *La caída en el tiempo*, pág. 25

³⁶ « El que despierta no abre los ojos a una realidad positiva, sino que más bien percibe los vacíos que agujerean el texto del mundo (...) Dejar de estar engañado, despertar, es constatar hasta qué punto toda explicación encubre una apología, toda coherencia una falacia.» (Savater 1974, pág. 46)

abandonado por la locura que anima al tiempo, el lúcido no puede más que adherirse a la exclamación del Eclesiastés “Vanidad de vanidades, todo es vanidad”; y así, libre de toda fuerza, no le resta sino permanecer en la quietud y silencio de su soledad:

(...)la fiebre desaparece y te sientes otra vez desencantado, normal *en exceso*. No más ambiciones, no más posibilidades, pues, de ser algo o alguien; la nada en persona, el vacío encarnado: glándulas y entrañas clarividentes, huesos desengañados, un cuerpo invadido por la lucidez, puro en sí mismo, fuera de juego, fuera del tiempo, sujeto a un yo congelado en un saber total *sin conocimientos*. ¿Dónde encontrar el instante que se escapó?, ¿quién te lo devolverá? Por todas partes, frenética o embrujada, hay una muchedumbre de anormales a quienes la razón ha abandonado y vienen a refugiarse cerca de ti, el único que comprendió todo, espectador absoluto, perdido entre los engañados, reacio para siempre a la farsa unánime.³⁷

La lucidez es el estado más *normal* del hombre porque ésta es el grado último de realismo al que hombre puede aspirar: un realismo donde sus proyecciones reconfortantes son pulverizadas por la única y verdadera evidencia que se puede extraer el mundo sin falsificarlo: la futilidad universal. Porque, a pesar de su inscripción al interior del cambio conste que sufre la realidad, la mayor de los hombres dejan pasar este hecho con una facilidad enorme: transformamos la gravedad de esta evidencia convirtiéndola en una verdad que todos admiten y con la que nadie se conforma. Portamos un carácter inmunizado contra la renuncia.³⁸ La lucidez constituye pues por definición una ruptura, una experiencia en suma dolorosa que confronta al hombre con la caducidad y la finitud que él mismo intenta arduamente de esconder. Ella no se conquista sino guiado por la fuerza destructora del sufrimiento y no se desarrolla sino en la templanza de los espíritus más sensibles y más profundos; aquellos que son

³⁷ La caída en el tiempo, pág. 46

³⁸ “El espanto de una verdad última ha sido aprisionado; convertido en estribillo, los hombres no vuelven a pensar en ello, pues se han aprendido de memoria una cosa que, entrevista solamente, debería precipitarles al abismo o a la salvación. (...) Los hombres dicen «todo pasa», pero ¿cuántos captan el alcance de esta aterradora banalidad?, ¿cuántos huyen de la vida, la cantan o la lloran? ¿Quién no está imbuido de la convicción de que todo es vano? Pero ¿quién osa afrontar sus consecuencias?” *Breviario de podredumbre*, pág. 30

capaces de alimentar su corazón al mismo tiempo con la compasión la más vasta y el orgullo más encarnado.³⁹

El sufrimiento se refiere aquí tanto al dolor físico como psicológico. Es aquel que experimentamos por la vía de una enfermedad o de un acontecimiento trágico que nos pone de cara con la muerte, acontecimientos que en todo caso generan una ruptura, una dislocación de nuestra perspectiva habitual, la cual está entrenada para minimizar los rastros del sufrimiento y del no sentido. El sufrimiento que causa la lucidez no es del todo un sufrimiento purificador, porque la lucidez para Cioran no es una suerte de salvación. La lucidez es el despertar que no termina con nuestras pesadillas sino que las hace reales. Ella es el desencantamiento del mundo: la redención que ella produce no es sino una liberación negativa que nos revela, por la acción del dolor, la irrealidad del mundo⁴⁰.

Vemos entonces cómo el aburrimiento es, por ejemplo, uno de los sufrimientos que para Cioran conllevan a la lucidez.⁴¹ Lúcido es aquel que no puede escapar a la prolongación de una tarde dominical, aquel momento quieto de la marcha frenética del hombre donde la inquietud es reemplazada por detenimiento; ahí donde la actividad se transforma en pereza, donde la euforia de la acción cede su lugar a la ansiedad que nos deja un tiempo

³⁹ Sobre este punto es interesante ilustrar la manera como Cioran comprende esta conjunción de cualidades en un espíritu complejo, en la imagen de aquel que es el lúcido por antonomasia: Buda. Encontramos pasajes donde Cioran remarca la sensibilidad de Buda en contraste con la insensibilidad del hombre ordinario: “Le bastó a un príncipe indio ver un inválido, un viejo y un muerto *para comprenderlo todo*; nosotros que también les vemos no comprendemos nada, pues nada cambia en nuestra vida.” Sin embargo, más adelante Cioran abordará el mismo tema desde otra perspectiva, esta vez indicando como la verdadera amplitud de la idea de la Nada sólo puede desarrollarse en un espíritu orgulloso, capaz de sentir la muerte como una *ofensa personal*: “El mismo Buda, superior a todos los sabios, no fue más que un presumido *a escala divina*. Descubrió la muerte, *su* muerte, y, herido, renunció a todo e impuso su renuncia a los otros. Así, los sufrimientos más terribles y más inútiles nacen del orgullo maltrecho, el cual, para hacer frente a la Nada, la transforma, por venganza, en Ley.” *Ibíd.* pág. 87.

⁴⁰ “Sufrimos: el mundo exterior comienza a existir...; sufrimos demasiado: desaparece. El dolor lo suscita únicamente para desenmascarar su irrealidad.” *Silogismos de la Amargura*, pág. 30

⁴¹ “Quien no conoce el aburrimiento se encuentra todavía en la infancia del mundo, cuando las edades esperaban aún para nacer; permanece cerrado a este tiempo fatigado que se sobrevive, que ríe de sus dimensiones y sucumbe en el umbral de su mismo... porvenir, arrastrando con él a la materia, ascendida súbitamente a un lirismo de negación. El aburrimiento es el eco en nosotros del tiempo que se desgarrar..., la revelación del vacío, el cese de ese delirio que sostiene -o inventa- la vida...” *Breviario de podredumbre*, pág. 12

demasiado lento. El aburrimiento, esa pausa entre obstinadas actividades, nos revela el *dolor de ser* que, hasta entonces, había permanecido escondido detrás de la agitación del hombre:

En estos domingos interminables, *el dolor de ser* se manifiesta plenamente. A veces uno llega a olvidarse en alguna cosa; pero ¿cómo olvidarse en el mundo mismo? Esta imposibilidad es la definición del dolor. El que esté aquejado por él no se curará nunca, aun cuando el universo cambiara completamente. Sólo su corazón debería cambiar, pero es inmodificable; también para él, *existir* no tiene más que un sentido: zambullirse en el sufrimiento, hasta que el ejercicio de una cotidiana nirvanización le eleve a la percepción de la irrealidad...⁴²

Este *dolor de ser* no es otra cosa que la condición humana misma, la cual se revela a la consciencia bajo la fuerza de una contradicción subyacente a todo lo que en apariencia es pero que en realidad no esconde sino vacuidad. La lucidez es pues una forma superior de sufrimiento porque ella es el acto por el cual el hombre se hace consciente de su propia nada. A partir de allí, podemos comprender porque delante de estas evidencias Cioran concluía que en suma no hay nada que hacer por, y con, el hombre; que no hay ningún lugar donde podamos ubicarle, o bien, escapar de él. El hombre, para ser, debe ser consciencia, y la consciencia no es sino consciencia del sufrimiento.

Sin embargo, esta visión fatalista del hombre reposa sobre una última ilusión, una ilusión que reviene por su misma irrealidad: que el hombre sea capaz de tomar la evidencia de su condición como un aprendizaje, como la lección más difícil, y quizás, la única que valga la pena aprender. El hombre debe entonces aprender a hacer nada, a vivir en ningún lugar, a renunciar del fruto mismo de sus acciones y en fin: el hombre debe aprender a renunciar a sí mismo.

3.2. La vía del renunciamento

Es claro que el pensamiento de Cioran estuvo siempre bastante influenciado por la tradición india, particularmente budista. Fácilmente encontramos dentro de su obra

⁴² ídem 18

menudas alusiones a esta doctrina, la cual, como muchas otras, él va a abrazar para eventualmente sobrepasar.⁴³ Aquello que atrae a Cioran hacia el budismo es su reflexión sobre el sufrimiento y sobre la muerte, su realismo tenaz frente a las insuficiencias de la vida y su carácter doctrinalmente ateo. Sin embargo, al tratarse precisamente de una doctrina, aquella no deja de detentar dogmas que el espíritu escéptico de Cioran no puede tolerar. No obstante, lo que nos interesa acá es mostrar únicamente el efecto que la idea de renunciamiento tiene sobre la concepción que éste se hace del hombre.

El budista, al igual que el lúcido que ya habíamos descrito anteriormente, descubre la insubstancialidad e mutabilidad del mundo, la nada sobre la cual el universo entero se apoya. Pero, a diferencia del lúcido, para quien la revelación del vacío corresponde al peor de los males, para el budista, la total comprensión de esta evidencia coincide con la salvación, la liberación del error, la conquista de un estado de absoluta serenidad. Esta diferencia radica en el hecho de que el budismo, al igual que ser una doctrina, es también un método, un método con el cual se pretende el aprendizaje del renunciamiento, a través de ejercicios de concentración y de inmovilidad condensados en la práctica de la meditación. Así, apoyándose todo esto en el fortalecimiento de ideas altruistas y compasivas, el budista va limpiando de sus acciones la vanidad y el egocentrismo. Un Buda es, pues, aquel que es capaz de permanecer tranquilo en el instante de plena conciencia de su condición como hombre; aquel que es capaz de arrostrar el vacío y la nada sin por ello desesperar, aumentar el sufrimiento en el mundo.

⁴³ El siguiente es un extracto de una entrevista realizada a Cioran por parte de Michael Jakob reunida en un tomo llamado “*Entretiens*” de la editorial Gallimard, del cual realizamos una traducción directa:

“M. J. : ¿El pensamiento indio ha penetrado, por así decirlo, su obra? ¿Es que el nirvana, del cual usted habla frecuentemente, marca un renunciamiento con respecto a la lucidez y a la nostalgia de una filosofía del espejismo?”

C. : Yo ya estoy más allá de eso, y sin embargo aquello ha jugado efectivamente un rol importante desde hace una centena de años, este entusiasmo por el budismo. Yo he sido siempre un poco budista, si es que uno puede ser un poco. A decir verdad: si yo hubiera podido escoger, si hubiera que optar por una religión entre todas, yo sería budista. Haciendo de lado algunos puntos, el budismo me parece aceptable e incluso comfortable.”

Cioran, *Entretien*, Col. Arcades, Gallimard, 1995, p. 312.

De igual manera podemos encontrar en la obra de Sylvie Jaudeau, pág. 123, un pasaje enteramente dedicado a la relación entre el budismo y el pensamiento de Cioran: “Un espíritu como Cioran, adepto de lo desapasionado no puede dejar de encontrar la doctrina que hace eco a sus propias obsesiones. Su obra se presta singularmente a la ilustración de los grandes temas sobre los cuales se funda la enseñanza de Buda: el sufrimiento, la ilusión, el deseo y la salvación.

Finalmente, Buda es todo aquel que es capaz de hacer frente a la nada, *su* nada, con una sonrisa:

Desapego, serenidad -palabras vagas, casi vacías, excepto en esos instantes en los que habríamos respondido con una sonrisa al anuncio de que sólo nos quedan algunos minutos de vida.⁴⁴

Para el budismo, la lucidez se muestra entonces como una herramienta en la liberación. Tener plena consciencia de quien se es corresponde al único medio para liberarse de la ilusión de control que nos abre al sufrimiento. Ciertamente para Cioran esta actitud no escapa de la crítica, dado que cualquier pensamiento de salvación para el hombre responde al mismo deseo y esperanza falsificadora de la fe. Pero la intuición que nos dice que la lucidez puede tener un carácter positivo para el hombre, se configura como uno de los minúsculos destellos de optimismos que se pueden extraer de la obra de Cioran y de su concepción del hombre.

Los efectos de la lucidez no conducen únicamente al desapego por el mundo, a la inmovilidad de aquel que de repente se ve fuera de la vida de los hombres, fuera de su tiempo y de sus ilusiones. La lucidez comporta además un aprendizaje por el cual el hombre se encamina hacia el renunciamiento de su propia naturaleza, hacia la búsqueda de una nueva inocencia que le permita remontar la distancia que lo separa del paraíso. Si la lucidez supone la no acción, a fuerza del pavor que desencadena la consciencia de la vacuidad, se trataría entonces para el hombre de buscar el valor suficiente para sacar de esta intuición las últimas consecuencias:

Todas las verdades están contra nosotros. Pero continuamos viviendo porque las aceptamos en sí mismas, porque nos negamos a sacar las consecuencias. ¿Dónde hay alguien que haya traducido -en su conducta- una sola conclusión de la enseñanza de la

⁴⁴ *Desgarradura*, pág. 30. Habría que remarcar lo que para Cioran representa la célebre sonrisa de Buda, ese símbolo de los hombres que se acercan a la inocencia primordial, inocencia que podría verse retratada en las existencia de las plantas en general: “Acostumbrados a un Salvador torcido, deshecho, gesticulante, somos incapaces de saborear la desenvoltura de los dioses antiguos o la inagotable sonrisa de un Buda, sumergido en una beatitud vegetal. Pensándolo bien, ¿no habrá tomado el nirvana su secreto esencial de las plantas? Sólo accedemos a la liberación tomando como modelo una forma de ser opuesta a la nuestra.” *Ibíd.* pág. 38

astronomía, de la biología, y que haya decidido no volver a levantarse de la cama por rebelión o por humildad frente a las distancias siderales o a los fenómenos naturales? ¿Hubo alguna vez un orgullo vencido por la evidencia de nuestra irrealidad? Y ¿quién fue lo bastante audaz como para no hacer nada, ya que todo acto es ridículo en lo infinito? Las ciencias prueban nuestra nada. Pero, ¿quién ha sacado de esto la última lección? ¿Quién se ha convertido en héroe de la pereza total? Nadie se cruza de brazos: somos más afanosos que las hormigas y las abejas. Pero si una hormiga, si una abeja - por el milagro de una idea o por una tentación de singularidad- se aislase del hormiguero o del enjambre, si contemplase *desde fuera* el espectáculo de sus penas, ¿se obstinaría todavía en su trabajo?⁴⁵

No se trata pues de hacer emerger del seno del hombre una dignidad escondida que lo haga merecedor de la redención, cuando todo lo contrario, se trata de que el hombre renuncie a sí mismo, renuncie a la empresa de construirse minimizando con ello el germen de mal que anima su vida: para Cioran el certero destino del hombre sería llegar a ser una “planta *consciente*”. Reconocer en la voluntad el vehículo de todo el sufrimiento implica pues abandonar cualquier esperanza de redención; que el hombre acepte que es incapaz de la felicidad es quizás la forma de serenidad más profunda a la que el hombre mismo podría llegar. Se trata de una salvación por lo negativo, por la renuncia a la salvación misma. Esto no implica que el hombre deba acelerar los medios que lo harán desaparecer como especie en este planeta, no es así porque el planteamiento de Cioran va mucho más lejos como lo vemos en su posición frente al suicidio.

El suicidio, para Cioran, al igual que las tentativas por “sobre pasar” al hombre, orientándolo hacia una idea de súper hombre, son ambas alternativas que se equiparan en tanto que ellas siempre terminan empeorando los males que pretenden ingenuamente sanar. Pensar en un súper hombre, por ejemplo, es empujar hasta el paroxismo los defectos de la condición humana, es avivar el fuego del orgullo y estimular el frenesí de nuestro destino orientado la masacre de la historia hacia horizontes *teóricamente* más nobles. En paralelo, la acción del suicida se aleja también de la vía del renunciamiento por tratarse de una acción que comporta una determinación vigorosa de la voluntad. Entonces se trata de nuevo en lo que ya había expuesto anteriormente, el desarrollo de

⁴⁵ Breviario de podredumbre, pág. 29

una acción que conlleva al orgullo desmesurado del hombre y su afán por afirmarse, así sea por la negación absoluta misma. En cambio, permaneciendo como una idea, el suicidio deviene sinónimo de liberación espiritual, un estimulante para la vida lúcida, para la vida asumida en su plena finitud. La idea de suicidio consiste pues en una idea que se asume pero que no se desarrolla, una idea que potencia y que, paradójicamente, permite vivir.

Lo mismo sucede entonces con la idea del hombre: la única manera como el hombre puede encontrar un lugar en el mundo es aprendiendo a no desarrollarse, a mantenerse como una idea que se asume pero que no se desarrolla. El hombre debe aprender a soportarse sin afirmarse, esa es su única alternativa, saber que puede actuar y sin embargo abstenerse. Si una redención negativa es posible para el hombre, ésta debe comprender el mismo gesto con el que se instaura en su carne el pecado original, el hombre debe *escoger* no ser hombre.

Es gracias a la lucidez que el hombre podría recuperar todo aquello que perdió acercándose al árbol del conocimiento, optando por él mismo, creyendo en su destino fatídico. No queda ningún otro aprendizaje para el hombre que el que lo llevaría a no ser nadie, a su victoria sobre la individuación, donde finalmente el hombre podría volver a asumir su muerte desde el anonimato, como el resto de animales. Sólo es a partir de allí que el hombre podría acceder de nuevo a la inocencia, lucidez que cerraría sus ojos abiertos por la ambición, para finalmente hacerse apto para contemplar el paraíso que jamás estuvo alejado de él:

Si nos está prohibido recobrar la inocencia primordial, podemos, por el contrario, imaginar otra, e intentar acceder a ella merced a un saber desprovisto de perversidad, purificado de sus taras, transformado en profundidad, «arrepentido». Una metamorfosis semejante equivaldría a la conquista de una segunda inocencia que, llegada después de milenios de duda y de lucidez, tendría la ventaja de no dejarse engañar por el prestigio, ya gastado, de la Serpiente. Una vez llevada a cabo la disyunción entre ciencia y caída, y que el acto de conocer no envanezca ya a nadie, ningún placer demoníaco acompañará más a la indiscreción necesariamente agresiva del espíritu. Nos comportaremos como si no hubiésemos violado ningún misterio, y encararemos nuestras empresas con

alejamiento, si no es que con desprecio. Se trataría nada menos que de *recomenzar el Conocimiento*, es decir, de edificar otra historia, una historia desagraviada de la antigua maldición, y en la que nos fuera dado reencontrar esa marca divina que llevábamos antes de la ruptura con el resto de la creación. No podemos vivir con el sentimiento de una culpa total, ni con ese sello de infamia sobre cada uno de nuestros actos. Como es nuestra corrupción la que nos hace salir de nosotros mismos, la que nos vuelve eficaces y fecundos, la prisa por producir nos denuncia, nos acusa. Si nuestras obras atestiguan en nuestra contra, ¿acaso no es porque emanan de la necesidad de disfrazar nuestra caída, de engañar al otro, y, más aún, de engañarnos a nosotros mismos? El *hacer* está mancillado por un vicio original del cual el *ser* parece exento. Y puesto que todo lo que llevamos a cabo procede de la pérdida de la inocencia, no es sino mediante la denegación de nuestros actos y el asco de nosotros mismos como podemos reivindicarnos.⁴⁶

El advenimiento de la lucidez le revela al hombre su condición contradictoria y maldita, intrínsecamente ligada al desastre y al sufrimiento. Por la lucidez el hombre se hace consciente de aquello que anima verdaderamente a la historia: su afán por escapar de sí mismo. Por la lucidez se comprende también que, como creatura, el hombre no tiene un lugar en la naturaleza y tampoco en el mundo. Ser hombre es no coincidir con nada, es vagabundear en torno a un no-lugar. He ahí la imagen negativa que Cioran elabora sobre el hombre. Sin embargo, esta negatividad existe porque en el fondo está contrastada con otra posibilidad, con otra opción que pareciera conciliar la situación del hombre y su errar: la vía del renunciamiento. Cioran deja ver pues en su escritura destellos de una posible redención para al hombre conquistada desde la lucidez, una redención negativa. El lúcido, que comprende a cabalidad la naturaleza del hombre, se enfoca pues en renunciar a sí mismo, a renunciar al hombre y sus formas de afirmación. El grado más alto de salvación al que puede aspirar el hombre es, pues, el odio hacia sí mismo, el desprecio por su condición.

A partir de una nueva elección, el hombre podría entonces enmendar su decisión precedente, la decisión por el conocimiento, inspirada en su afán por imponer su destino único diferente de las plantas y los animales. El hombre debe entonces renunciar a su espíritu para salvar en él la inocencia, una inocencia que jamás será completa y que

⁴⁶ *La caída en el tiempo*, pág. 33

supone un ejercicio de constante vigilancia para que pueda perdurar. Mas convencido del inconveniente que supone ser hombre, éste debe llegar a hacer prevalecer la virtualidad sobre el acto, la contemplación sobre la acción, para así abrirse paso hacia el paraíso perdido, que otras cosas, no es otro que el planeta que habita.

CONCLUSIONES GENERALES

1. La reflexión de Cioran gira en torno de los problemas metafísicos los cuales son vividos primeramente como experiencias personales, lo que dificulta una aproximación meramente conceptual a la obra de este autor. Más aún cuando en su obra encontramos un rechazo abierto a la sistematización y a la idea de objetividad. Sus libros deben pues ser abordados desde la óptica en que fueron concebidos, como urgencias vitales, aventuras del pensamiento que proponen un medio de sanación o catarsis por medio de la escritura.
2. Cioran vivió la mayor parte de sus inquietudes metafísicas bajo la forma de la pregunta antropológica: qué es el hombre. Esta pregunta Cioran la formula desde una consciencia cada vez mayor de su propia naturaleza y en general de una comprensión extensiva de lo que significa ser un hombre. Así pues, la respuesta que Cioran va a elaborar a lo largo de su obra literaria será marcada por un carácter oscuro y pesimista afirmando que el hombre es un animal *anormal*, más cercano a la monstruosidad que al milagro. Sin duda el caso más fascinante de la naturaleza, por su naturaleza problemática.
3. Cioran afirma pues que todo lo profundo que hay en el hombre corresponde a una naturaleza problemática en el sentido en que el hombre comporta una contradicción en sí mismo. El hombre es una *unidad de desastre* en el que se conjuran elementos antagónicos e irreductibles. El hombre no puede coincidir plenamente con ninguna realidad sin aniquilarse, lo que exige que para que el hombre sea debe haber un distanciamiento, una lejanía experimentada bajo la forma de soledad. Continúa Cioran analizando la forma como el hombre pretende, a través del conocimiento, subsanar esta distancia que lo margina del mundo, en su afán de finalmente identificarse plenamente con alguna esencia inmutable bien sea un valor o un estado absoluto. Cioran afirmará que esta empresa humana, además de inútil, resulta tremendamente nociva, dado que el débil corazón del hombre no tolera ninguna

forma de adulación. Permaneciendo todas las verdades inalcanzables para el hombre, éste se entrega casi sin restricciones al autoengaño.

4. Sin adherirse en ningún momento al dogma de la fe católica Cioran retomará en varios de sus libros la imagen bíblica de la Caída. Ésta, analizada a manera de un arquetipo, le permitirá a Cioran mostrar cómo el hombre carece de lugar dentro de la naturaleza, cómo la naturaleza humana, una vez hecha consciente, es igualmente ineludible, como insoportable.
5. Así pues, la primera parte de esta tesis giró en torno a la imagen de la Caída, al análisis que Cioran hace sobre el hombre en el paraíso. ¿Por qué el hombre rechaza el paraíso tan fácilmente? La respuesta para el pensador rumano es debido a que el hombre es incompatible con la felicidad, el hombre carece de la inocencia que supone una vida plena. El símbolo de la tentación y de la opción del hombre por el árbol del conocimiento, Cioran lo interpretará después como la opción del hombre por él mismo, sea como una acción reactiva de la única creatura que no se toleraba a sí misma. Éste es el verdadero motor del destino humano concretado en la historia universal, que no puede ser substancialmente buena para aquel que la ve como el fruto de un defecto.
6. Posteriormente, la segunda parte del trabajo giró entonces en torno a los conceptos de historia, civilización, barbarie e ideales de progreso. Todos estos como elementos dinámicos del darse del hombre y su destino trágico. Se habla de tragedia cuando sucede la contraposición de dos fuerzas que terminan en el aniquilamiento. Así pues el hombre engendra este movimiento contradictorio en la historia que consiste en la creación incesante de valores llamados posteriormente a ser transgredidos o pasados al desuso. Lo que Cioran reconoce como elemento clave es la constante evasión que el hombre hace de sí mismo, su fatua ilusión de control y su idea de perfeccionamiento siempre ocultando de vista la naturaleza humana, en lo que sería un avasallante autoconocimiento. Más allá del furor violento de la historia, constatamos siguiendo las reflexiones de Cioran que el hombre carece de sitio, que la imagen del hombre se dibuja sobre la nada, dado que ni la utopía ni la historia son

ambientes que lo inviten a perdurar, sino que son únicamente lugares de paso que aceleran su errar.

7. La tercera y última parte trabaja sobre el concepto de lucidez, sinónimo de autoconsciencia. El hombre que se despierta de los juegos ilusorios de la sociedad se despierta a la lucidez. Ésta, no obstante, se representa para Cioran como una desgarradura, como la máxima prueba de sufrimiento que puede experimentar el hombre, dado que consiste en la coronación de todos los males tendenciales del hombre. Pero en esta tercera parte también se trabajó sobre el la renuncia, sobre aquella vertiente orientalista que está presente en las obras de Cioran y que son un llamado hacia una vida cada vez menos humana. La vía del renunciamiento, invitación que de ser aceptada implica finalmente la renuncia del hombre a sí mismo, y que de esta manera, por medio del gesto de una decisión, cerraría el círculo narrativo dentro del destino del hombre subsanando la anterior decisión errada que dio pie a la historia.

8. Sin embargo, la pregunta que nos lega este trabajo es de saber si el hombre sería capaz de tomar esta decisión. He ahí la verdadera interrogante a la que nos conduce el final de esta investigación. La concepción del hombre que Cioran construye a lo largo de su obra aborda el problema de la libertad y se cuestiona si el hombre es realmente libre en sus acciones, y mucho más, si éste es libre de escoger el destino que protagoniza. Desafortunadamente es muy difícil extraer una respuesta positiva a este problema desde la perspectiva de Cioran, ya que la idea de fatalismo nos conduce a resolver de manera negativa el problema de libertad: el hombre no es libre de constituirse como hombre, para el hombre no hay más que el padecimiento de su propia condición humana. La perspectiva de una salida positiva al problema del hombre pasa de utópica a ridícula dentro del paisaje moderno que Cioran criticará violentamente. El hombre moderno es para Cioran un hombre agotado, hastiado hasta más dentro del tedio y su ineptitud para la vida. El hombre moderno es un espíritu extenuado que atiende de forma pasiva a la caída de los grandes relatos, las grandes religiones, los últimos baluartes, llamados a ser sucedidos por manipulaciones cada vez más vulgares y anodinas. Si quisiéramos permanecer fieles

al pensamiento de Cioran, cualquier planteamiento positivo sería únicamente un parangón para medir la capacidad de fracaso que nos abunda; aguardar aprehendidos de lo que aún no hieda, contemplar con extraña ironía el paisaje humano y esperar impacientes, pues, el advenimiento de la catástrofe.

BIBLIOGRAFÍA

Cioran, Emil. *Breviario de podredumbre.* Traducido por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1972.

—. *Del inconveniente de haber nacido.* Traducido por Esther Seligson. Madrid: Taurus, 1981.

—. *La caída en el tiempo.* Traducido por Esther Seligson. Barcelona: Tusquets, 1998.

—. *Silogismos de la amargura.* Traducido por Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets, 1990.

—. *Desgarradura.* Barcelona: Tusquets, 2004.

Jaudeau, Sylvie. *Cioran ou le dernier homme.* Paris: Éditions José Corti, 1990.

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