



Ánfora

ISSN: 0121-6538

anfora@autonoma.edu.co

Universidad Autónoma de Manizales

Colombia

Duque García, Nacho

Por si aún fuera necesario: Una aproximación a Cioran

Ánfora, vol. 14, núm. 23, 2007

Universidad Autónoma de Manizales

Caldas, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357834254009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Por si aún fuera necesario:

UNA APROXIMACIÓN A CIORAN

**AS IF IT WERE NECESSARY:
AN APPROACH TO CIORAN**

Nacho Duque García*

Palabras Clave: Cioran, filosofía, postmodernidad, sujeto, historia, instante.

Key words: Cioran, philosophy, postmodern, subject, history, instant.

ABSTRACT:

Cioran, philosopher, literati, author of provocative syllogisms, Romanian and Parisian, is one of the most interesting and individualistic thinkers of the prolific twentieth century. Today, as a new cultural horizon, post modernism, seems definitively established on a global level, it is worth revisiting his work and his reflections since, within them one finds a reaffirmation of some of the values that, in large part, the present lacks. Beyond a point of view, beyond our own time's ultimate perspective, salvaging of the present moment is dealt with by Cioran through filling every instant of a person's existence with life, suspended from his or her status as a subject and distanced from history's inviolable devices. There, Cioran finds a place for friendship, absolute recovery of liberty and the unpredictability of the individual, and for us, a new route to continue to delve into alternative possibilities in the face of the current state of things.

*Ignacio Duque García es Doctor en Filosofía por la Universidad de Zaragoza, España. Especialista en Ciencias de la cultura por la Scuola Internazionale di Alti Studi Scienze della Cultura, Italia. Licenciado en Historia por la Universidad de Zaragoza.



RESUMEN:

Cioran, filósofo, literato, autor de silogismos provocadores, rumano y parisino, es uno de los pensadores más interesantes y particulares del prolífico siglo veinte. Hoy, cuando un nuevo horizonte cultural, ese al que llamamos postmodernidad, parece definitivamente asentado a un nivel global, resulta interesante volver a rescatar su obra y sus reflexiones puesto que en ella encontramos una reafirmación de algunos de los valores de los que, en buena medida, la actualidad carece. Más allá de una perspectiva finalista propia de nuestros días, la reivindicación del instante presente se torna en Cioran en una manera de llenar de vida cada pequeña vivencia del individuo, desprendido de su condición de sujeto y alejado de los mecanismos inviolables de la historia. Ahí encuentra Cioran un espacio para la amistad, reivindicación absoluta de la libertad y de la alteridad del individuo, y nosotros una nueva vía para seguir profundizando en las alternativas posibles frente al actual estado de cosas.

«Alguien para quien el universo es horrible, o trágicamente transitorio e imperfecto. Porque no hay una felicidad absoluta, pensaba. Apenas se nos da en fugaces y frágiles momentos, y el arte es una manera de eternizar (o querer eternizar) esos instantes de amor o de éxtasis; y porque todas nuestras esperanzas se convierten tarde o temprano en torpes realidades; porque todos somos frustrados de alguna manera, por ser la frustración el inevitable destino de todo ser que ha nacido para morir; y porque estamos solos o terminamos solos algún día».

Ernesto Sábato,
Abaddón, el exterminador.

Al igual que ocurriría con cualquier otro autor, sobre todo si se trata de esos a los que solemos denominar como «uno de los grandes», acercarse a Émile Michel Cioran supone adentrarse en un universo complejo, particular y, en este caso concreto, oscuro. Cuando uno se siente con fuerzas para escribir sobre él lo hace desde la lectura de algunas de sus obras, desde el escalofrío que genera el pensar que acaso Cioran tuviera razón. Y, sin embargo, conviene leer a Cioran, aun



cuando sea una sola vez en la vida, aunque sea una muesca en el cinturón de las lecturas, un retazo minúsculo que nos recuerda a ciertos días de otoño, pisando la madera que sostiene el Pont des arts, sin importarnos si habitamos en un verano perpetuo, sin importarnos tampoco si todavía no anochecimos en París. Y es que la lectura de este pensador nos concede la posibilidad de entender que no estamos solos en el mundo, que la tristeza, la soledad y la enfermedad, situaciones de subjetividad delirante e, incluso también, egoísta, es compartida por muchos otros, lo que nos permite pensar en una solidaridad trazada mediante ese hilo tan literario como real que es la melancolía. Cada página que pasamos es un acercamiento a la conciencia de los días de niebla y frío que seguro esperan amenazantes a cada uno de nosotros. Cioran es un escritor enorme y un pensador sin igual: nadie como él puede explicar mejor lo que todos hemos sentido alguna vez y no hemos sabido explicar.

Pero no todo es tristeza y oscuridad. En las páginas de este trabajo intentaremos aproximarnos a la propuesta filosófica de Cioran, una propuesta que tiene un profundo carácter solidario. El análisis de sus escritos nos remite a numerosos autores que conforman una aparente línea oscura que está salpicada de flujos de esperanza, pequeños focos que alumbran un camino demasiado interesante para que resultase sencillo. Esto es lo que pasa con autores como Maurice Blanchot o Ernesto Sabato, a los que también nos referiremos en estas páginas. No serán, obviamente, las únicas referencias que manejemos aquí. El objetivo de las líneas que siguen no es otro que el de rastrear algunas de las salidas que en Cioran se dilucidan y desde las cuales podemos replantearnos ciertos paradigmas contemporáneos. El contexto postmoderno, a menudo señalado con un tono peyorativo —más por desconocimiento que por otros motivos—, nos obliga a retornar a ciertos pensadores que, en su momento e incluso en nuestros días, fueron imaginados en los márgenes que la cultura y la propia filosofía dilucida. Cioran es uno de estos casos y, por ello, acercarse a él al tratar dicho marco cultural no resulta del todo descabellado. Veremos los motivos, volveremos a esas páginas que otrora quisimos olvidar y que ahora refrescamos en nuestra memoria. Volvamos pues a Cioran y, con él, a los días en los que parecía claro que la libertad, en su sentido más amplio y universal, pasaba sin duda por el derecho que todos nosotros tenemos a habitar París.



Negar el tiempo

¿Cuál es el valor de Cioran a la hora de enfrentarnos a la problemática postmoderna? Podría ser ésta la pregunta inicial para comenzar a analizar todas estas cuestiones. Recientemente, en un diálogo mantenido con el escritor italiano Nanni Balestrini, afirmaba éste que «la literatura, el arte en general, si tienen un valor, están siempre fuera del sistema de su época» y lo justificaba diciendo: «Porque nos muestran la realidad que los sistemas de poder intentan ocultar y mistificar para poderla dominar, porque nos permiten una óptica no adulterada sobre las cosas y sobre su devenir, porque nos conceden también, sólo en breves instantes, romper la costra de conformismo opaco en la cual vivimos inmersos»¹. Añadiría el valor del pensamiento y de la filosofía, que Balestrini no menciona aquí —porque, por otra parte, la pregunta que se le formulaba no lo requería así—, y que, sin ninguna duda, podría aplicarse en términos muy similares a los formulados por el escritor italiano. No consiste en posicionarse en una burbuja ajena al mundo que nos rodea, a la temporalidad en la que habitamos, sino, más bien, de lo que se trataría es de configurar líneas de pensamiento y una producción estética que se mantenga crítica frente a la hegemonía y frente a las voces dominantes. En este sentido, Cioran, como literato y como pensador —si es que tal distinción existe—, es un buen ejemplo mediante el cual podemos recorrer los márgenes y las fronteras que desde mediados del siglo pasado se pueden adivinar en la cultura contemporánea. En este sentido, Cioran es en sí mismo una alternativa a lo que entendemos por postmodernidad. Pero, antes de precipitarnos en palabras y conceptos, tengamos presente una cosa, y es que este autor nos puede servir tanto como alternativa a la postmodernidad como a la propia modernidad y, en general, a toda la historia, por eso debemos tomar precauciones al hablar de Cioran como una alternativa, porque tal vez no lo sea. Su obra, seguramente, está más cerca de la disidencia y de la ruptura, de la voluntad de no tomar ningún camino, de pensar incluso en la inexistencia de caminos o de sendas que nos lleven a eso que se han empeñado en llamar progreso. Estamos ante un verdadero azote contra la historia, y no olvidemos que sin la noción de historia, fundamentalmente la que asoma con los ilustrados, nunca hubiéramos tenido esa cosa llamada modernidad y, sin ella, tampoco su hija —bastarda, claro está—, la postmodernidad, sería imaginable.

1 En Riff-Raff, Revista de pensamiento y cultura, nº 35 – 2^a época, Otoño 2007.



Pero qué es la postmodernidad. Para empezar, se acepte de mejor o de peor grado, es un término que delimita un período cultural concreto, esto es, el nuestro. Decir que la cultura contemporánea es postmoderna no es de ningún modo exagerado, puesto que entendemos ya que la postmodernidad es algo mucho más profundo y sólido que una moda o que un estilo determinado. Pero, para seguir manejando dicho término, deberemos atender a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, la presencia del prefijo *post*, en tanto que componente novedoso, nos indica que inevitablemente tendremos que definir la modernidad para entender a qué nos referimos cuando hablamos de postmodernidad; y, en segundo lugar, como consecuencia de ello, advertiremos que, al igual que las versiones que de la modernidad tenemos son casi ilimitadas, la heterogeneidad y el debate interminable son los rasgos continuados que se superponen a toda aspiración de una definición identitaria. En cualquier caso, teniendo en cuenta esta disparidad intrínseca a la cuestión postmoderna, lo cierto es que, por muy lejanas que se presenten las opiniones que sobre el asunto se versan, algunos rasgos parecen ya asumidos y comunes. En términos generales la postmodernidad supone el cuestionamiento de una forma de pensar y de ver el mundo que tenía su origen en la ilustración, movimiento con el que se asientan las nuevas concepciones de sujeto y de historia. La postmodernidad es también la herida que no se cierra y que fue causada por una duda con respecto a uno de los grandes lemas de la ilustración, a saber, el kantiano *sapere aude*. Esto no significa tanto que el hombre haya dejado de tener el valor de servirse de su propio entendimiento, sino que, más bien, lo que se plantea aquí, la herida que no deja de sangrar, es si ese entendimiento nos conduce siempre a espacios en los que la razón es sinónimo de un mundo mejor. Auschwitz, sin ser el único, es el más desgraciado de todos los ejemplos que podamos recordar. Ya lo advirtió Adorno: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos que ver en toda afirmación de la posibilidad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino».²

Ese fue el trágico y vergonzoso epitafio para el proyecto ilustrado. El hombre ya no era un niño porque la ilustración le había enseñado un nuevo camino, el de la razón. La razón, que todo lo podía, iba a guiar al hombre hacia un progreso aún mayor. Y es que, con el apogeo de la

2 Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p. 361.



modernidad, de la mano de la razón, otros componentes se fueron añadiendo al marco teórico y práctico: la extensión del modelo capitalista como sistema económico hegemónico, la consolidación de los estados nacionales y el establecimiento de nuevas identidades —desde el proletariado, hasta la burguesía de clase media, pasando, por qué no, por esos urbanitas que la estética del XIX inmortalizó para siempre, tales como el dandy baudeleriano, las prostitutas de Toulouse Lautrec, ese lumpen tan oscuro de las novelas de Dickens, etc.— venían a configurar un novedoso paisaje que rompía paulatina pero diametralmente con el añejo sistema conocido como Antiguo Régimen. Rastreando la modernidad, comprobaremos cómo detrás de todas estas mutaciones se encuentra un giro fundamental que ataña no sólo a la naturaleza discursiva de la modernidad, sino también a los principios de ordenación de la vida del hombre. Este principio no es otro que el de la secularización. El proyecto ilustrado desprende ejemplos notables en los que el anhelo libertario pasa sin tapujos por la culminación del proceso secular. Condorcet, por ejemplo, soñaba con un hermoso día «en que el sol ya no alumbrará sobre la tierra más que a hombres libres, que no reconocerán a más señor que su razón; en que los tiranos o los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán más que en la historia y en los teatros».³

Ahora bien, estaríamos falseando en gran medida todo este brevísimo recorrido por las entrañas de la modernidad si omitiéramos que el propio proyecto tuvo fracturas desde sus orígenes. Bertrand Russell ya señaló el fracaso de la ilustración en su intento de desprenderse de las supersticiones y, sobre todo, de esas creencias que, más que la razón, sostiene la fe.⁴ Heidegger, en uno de sus textos más brillantes, afirmó que la secularización no hizo sino ampliar el marco cristiano hasta unos límites que sobrepasan lo meramente religioso, alcanzando así un status universal como es ese de «la imagen del mundo».⁵ Desde este punto de vista, resultarán más claras las razones por las cuales, en ocasiones, los distintos metarrelatos que en la modernidad se esbozan, desde la noción de historia de Hegel, pasando por el positivismo comteano o el materialismo histórico de Marx, sean vislumbrados como simples variantes de una lógica similar que, insistamos, desde este punto de vista, no hace sino variar la terminología y los protagonistas, pero no tanto la propia estructura discursiva que el cristianismo sostenía desde muchos siglos antes.

3 Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 230.

4 Fundamentalmente en *Sobre Dios y la religión*, Alcor, 1992.

5 Asistimos a ese momento en el que «la imagen del mundo se cristianiza y, por tanto, el cristiano transforma su cristianidad en una imagen del mundo» Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1999, p. 76.



Estas reflexiones suponen el punto de partida fundamental para llegar a una caracterización de la postmodernidad puesto que las diferentes opiniones se basan, por lo general, en un posicionamiento con respecto a la vigencia o no de estas grandes narraciones. Lyotard, en *La condición posmoderna*, afirmaba que el rasgo distintivo de la postmodernidad no es otro que la «incredulidad con respecto a los metarrelatos»,⁶ esto es, que el hombre postmoderno o bien no necesita de las grandes narraciones para justificar sus actos o para explicar su ser en el mundo, o bien que dichos discursos ya no tienen su antigua capacidad de ordenación y articulación de los individuos en el interno de la sociedad. En el lado opuesto, contrario al anuncio del descreimiento promovido por el filósofo francés, encontramos la postura del norteamericano Fredric Jameson quien, lejos de admitir la pérdida de vigencia de los metarrelatos y del propio discurrir histórico, se adscribiría a los estudios que afirman la existencia de una nueva fase en el desarrollo capitalista, esa que Ernest Mandel denominó como tercera fase o «fase tardía del capitalismo» y que Giovanni Arrighi caracterizó años después por su emblemático desarrollo «financiero».⁷ Para Jameson la postmodernidad es, en definitiva, «la lógica cultural del capitalismo avanzado».⁸ Entre un pensador y otro encontramos a un amplio espectro de filósofos, sociólogos, estudiosos y analistas en general que añaden nomenclaturas y caracterizaciones ahondando en la impresión de que nos hayamos ante una de esas cuestiones que prevalecen en la historia de la filosofía con el signo perpetuo de la duda y con la necesidad de prolongar el debate. Un debate del que, aclarémoslo, no toma parte Cioran.

Y, sin embargo en Cioran encontramos una posible vía alternativa. Para él, el meollo de la cuestión no se encuentra ni en la modernidad, ni en la postmodernidad, ni siquiera en el debate que entre ambas se establece. Por el contrario, la problemática tiene un origen mucho más antiguo, y este no es otro que el que marca la propia historia. Pensar en la historia supone pensar en períodos, en ciclos, en evoluciones y, en definitiva, en el tiempo, es decir, como iremos viendo, en todo aquello en lo que Cioran no puede creer, todo aquello que ha encadenado al hombre a su desgracia al convertirlo en un sujeto anclado a un discurso concreto. La postmodernidad, en este caso, no sería más que una última consecuencia de todo ello, pero, ¿es necesario volver a los parámetros marcados por la modernidad? Tal vez sólo importe despertar de este

6 Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 10.

7 Ernest Mandel, *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era, 1979; Giovanni Arrighi, *El largo s. XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra era*, Madrid, Akal, 1999.

8 Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.



absurdo sueño que es la historia, tal y como dice Cioran en sus *Cuadernos*: «Mi misión es sacar a la gente de un sueño eterno, aún sabiendo que cometo un crimen y que valdría mil veces más dejarlos preservar en él, ya que, además, cuando despierten no tengo nada que proponerles»⁹. Semejante tesis, que sin duda podría pasar por otra de esas afirmaciones envalentonadas y grandilocuentes con las que, de vez en cuando, Cioran golpea a sus lectores, muestra con bastante exactitud su planteamiento principal. Con eminente tono poético, el pensador mexicano Leobardo Villegas señalaba que «la Filosofía de la historia de E. M. Cioran germina a la sombra de ese astro semimuerto; es una carcajada que ensombrece todos los optimismos que aún osan intentar afirmarse sobre las ruinas de las antiguas concepciones históricas»¹⁰.

Cioran desprecia toda forma de periodizar que es, en su sentido más profundo, una manera de encajonar al individuo en categorías estáticas, tales como las de sujeto e identidad. Ni siquiera la promesa de un progreso histórico podría hacer cambiarle de parecer, puesto que éste no podrá ser alcanzado sin sacrificar una buena parte de la subjetividad más absoluta del individuo, su libertad individual, su, digámoslo con un término filosófico muy recurrente, diferencia ontológica. El discurso de Cioran tiene dos ventajas para no quedar asimilado por el sistema hegemónico: en primer lugar no se presenta a sí mismo como un teórico —nada más alejado de su deseo—, de manera que su propuesta pasa por entenderse en numerosas ocasiones como pura literatura, lo cual, no se puede negar, abre los márgenes explicativos y permite que la metáfora deje de ser una excepción; por otra parte, Cioran no lucha contra un contexto concreto, sino que se enfrenta a toda la historia del pensamiento y a la historia en general. De este modo, el camino de Cioran no es una alternativa porque no se opone a otras ideas, a lo que se opone es al sustento de toda idea que pretenda teorizar o conducir hacia un supuesto progreso. Estamos ante un verdadero disidente, un hombre que no cree en la tradición filosófica europea, ante la que proclama que «no comenzamos a vivir realmente más que al final de la filosofía, sobre sus ruinas, cuando hemos comprendido su terrible nulidad, y que era inútil recurrir a ella, que no iba a sernos de ninguna ayuda».¹¹

Pero la invitación a la que estamos intentando acercarnos no sólo se sustenta en la oposición contra la historia. A esta cuestión debemos

9 E. M. Cioran, *Cuadernos*. 1957- 1972, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 174.

10 Leobardo Villegas, *El profeta de la decepción*, Universidad de Zaragoza, 2005, p. 30.

11 En E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1995.



añadirle un nuevo elemento: la consideración de la individualidad, de la diferencia y de la relación con el *otro*. No podemos entender a Cioran sin tener en cuenta su apuesta por el individuo, así lo ve Esther Seligson, quien dice de él que es «un humanista que odia a los hombres y que confía en el individuo, un idealista que cree en el poder de la idea y niega todos los sistemas filosóficos».¹² Parece éste un buen resumen para ubicar la obra de este autor dentro de la cuestión de la postmodernidad y entender que con él estamos ante una alternativa posible que, más que dar cuenta de todo aquello que nuestro presente parece habernos despojado, opta por afirmar las posibilidades que nuestro tiempo, seguramente sin quererlo, nos ha concedido.

La enfermedad, el instante, el insomnio

Hemos hablado de la oposición frente a la historia y frente a todo lo que responda a las ideas de sistema o de teoría. A esto deberemos añadir ahora el componente con el que cerrábamos el epígrafe anterior, la individualidad. La síntesis última de la individualidad del hombre está, según Cioran, en la enfermedad, o, más concretamente, en la figura del enfermo. El enfermo es el diferente, el individuo que nunca es asimilable, ni por el sistema ni por el otro. El enfermo es el que sufre, el que vive acompañado de la tristeza, de la desesperanza, de la soledad; es el infeliz, aunque sea de manera momentánea. Pero la enfermedad, lejos de ser un estado susceptible de diagnósticos médicos, de recetas y de curas, es una situación de conciencia de la naturaleza que ha venido sosteniendo a la propia condición humana, de ahí que esa infelicidad pueda acechar a los despiertos y a los reflexivos, a los que todavía buscan una explicación a partir de su condición de sujetos: «infelices aquellos que saben que respiran, más infelices aún los que saben que son hombres».¹³ El enfermo, el diferente, es interesante en tanto que se sabe conocedor de su situación, porque la enfermedad de ser hombres, de haber sido y, seguramente, de seguir siendo sujetos de la historia. Ahí se encuentra la verdadera tragedia: «nadie se cura del mal de nacer, plaga capital si es que existe una»,¹⁴ nos dice Cioran. La individualidad frente al proyecto común que nos conduce a un progreso inexistente, puesto que el progreso como tal no podrá nunca partir desde otro lugar que no sea la libertad absoluta del individuo, la enfermedad frente a la historia, por eso, al dilucidar tales oposiciones, Cioran afirma, sin complejo alguno, lo siguiente: «Si debiera escoger entre la existencia

12 Esther Seligson, «Cioran, el filósofo de la lucidez alucinada», prólogo a E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Caracas, Monte Ávila, 1977, p. 8.

13 V. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, op. cit., p. 35.

14 Ibíd., p. 50.



del mundo y la mía propia, eliminaría sin dudarlo la primera con todas sus luces y sus leyes para planear totalmente solo en la nada. A pesar de que la vida me resulta un suplicio, no puedo renunciar a ella, dado que no creo en absoluto en los valores por los que debería sacrificarme».¹⁵

Cioran habla de la tristeza, de la desgracia que supone saberse un engranaje más de la máquina de la historia. Entiende la tristeza, además, como ese síntoma de la enfermedad que permite aflorar el pensamiento lúcido, mientras caminamos distraídos entre cientos de personas, atendiendo por igual cada paso que damos, cada bocanada de aire que tomamos para continuar. Es así, en ese estado de individualismo exacerbado y de melancolía desgastada, cuando se produce el verdadero encuentro con el otro. En este sentido, son muchas las veces en las que Cioran habla de Beckett en sus *Cuadernos*. A él se refiere siempre en términos de verdadera amistad y sus escritos así lo demuestran. La afinidad con Beckett es tal que en varias ocasiones Cioran nos cuenta cómo lo vio leyendo solo en los Jardines de Luxemburgo y no se acercó a saludarlo, al considerar que son personalidades demasiado afines, con lo que el encuentro supondría el riesgo de asumir dos diferencias, de articularlas en un diálogo, en voces y en palabras. La casi teatral anécdota esconde la idea que tiene Cioran del encuentro con el otro. Cuando dos afinidades se encuentran en medio de París nada pueden decirse porque todo lo importante ha sido dicho ya o, en cualquier caso, no puede mencionarse sin correr el riesgo de asumir a la alteridad y, por tanto, anularla en su sentido más ontológico. En el fondo, nos encontramos ante la exaltación del hombre como diferencia radical: «La libertad es el derecho a la *diferencia*»,¹⁶ dirá sin reparos y con el convencimiento de que él mismo ejerce su libertad en la medida en que su encuentro con Beckett o con otros no supone asumirlo como un minúsculo átomo más de la historia. Tal vez sea ésta la verdadera y más certera propuesta de Cioran: el reconocimiento del valor de la diferencia, de la individualidad y, claro, del valor de la enfermedad, pues de ella surge el pensamiento: «es un error confundir abatimiento y pensamiento. Según eso, el primer venido que tuviese una depresión se convertiría automáticamente en un pensador. El colmo es que llega a serlo, efectivamente»¹⁷. En esa misma línea señalará que «sufrir es producir conocimiento»¹⁸. La enfermedad va más allá de la transitoria tristeza y la asimila como una actitud ante la vida. Porque la vida es entendida como un completo *absurdo*, un hecho innecesario

15 E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1999, p.63.

16 E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, Madrid, Taurus, 1984, p. 34.

17 Ibíd., p. 109.

18 Ibíd., p. 112.



porque sólo se puede vivir de verdad sin fijarse una meta, algo que nuestro autor ve sólo al alcance de los místicos y de la sabiduría oriental, a los que vuelve constantemente en sus *Cuadernos*. La carencia de un final es la apertura a todos los fines.

De este nuevo sujeto particular que emana del pensamiento de Cioran, y que podríamos sin duda llegar a equiparar con el esquizo deleuzeano o con el preso de Foucault, se desprende también el que a buen seguro es el rasgo más radical y, a su vez, más interesante de todos, a saber, el insomnio. Se trata de un problema central en toda la obra de Cioran, porque es el síntoma más evidente de la enfermedad:

Para el ser humano que goza de buena salud —es decir, el animal— es inútil interrogarse sobre el insomnio: él ignora la existencia de individuos que lo darían todo por adormecerse, seres obsesos de la cama que sacrificarían un reino por hallar la inconsciencia que la terrorífica lucidez de la vigilia le ha brutalmente arrebatado. El vínculo que existe entre el insomnio y la desesperación es indisoluble.

¿Quién de nosotros no ha sufrido en alguna ocasión esta situación descrita por el rumano? ¿Quién no conoce las noches en vela a la espera de no se sabe qué, a la espera de que caigan las horas superando una levedad que parece sostenerlas en el tiempo, en el reloj de arena? El instante, constituido como el reducto básico del tiempo, nos obliga a volver la mirada a la cuestión del «eterno presente». Afirma Cioran que «el tiempo sólo puede anularse viviendo el instante íntegramente, abandonándose a sus encantos. Se realiza sí el *eterno presente*: el sentimiento de la presencia eterna de las cosas»²⁰. El insomnio se presenta como el instante detenido, porque en una noche de insomnio no hay un transcurrir de sucesos o acontecimientos que nos permitan fragmentar el tiempo en instantes, por eso, el insomnio hace de la noche una eternidad y del sujeto moderno un enfermo iluminado. No es de extrañar por ello que Cioran defina con rotundidad al hombre como «animal insomne»²¹. Y es que, frente a dicho marco, como tantas veces repetirá, no hay sistema filosófico que resista el envite de la impaciencia y del anhelo del sueño, espacios o secuencias en las que se multiplican las preguntas sin respuesta, la reflexión acerca de esas cuestiones que la tradición filosófica no ha sabido resolver. De entre todas ellas, la más importante, el suicidio.

19 E. M. Cioran, En las cimas de la desesperación, op.cit., pp. 147-148.

20 Ibíd., p. 150.

21 Ibíd., pp. 147-148.



Ya hemos señalado que Cioran se opone a todo intento de periodizar la vida del hombre, sus hechos y su transcurrir diario. Está en contra de la idea de tiempo como presente, pasado y futuro, categorías que son estáticas y que poco pueden hacer para explicar estados de felicidad y de tristeza, de alegría o amargura, pues estos estados sólo pueden ser asumidos por otra categoría: *el instante*. A este respecto nos señala que «aquellos que viven en la idolatría del mañana no tienen futuro»²². Ni anhelos por el mañana, ni lamentos por el ayer, el instante es el espacio propio de los que viven sumidos en su propia condición de existencia, en la enfermedad en definitiva, porque «el sufrimiento te hace vivir el tiempo detalladamente, instante tras instante»²³. Y, en realidad, el instante evoca pequeños momentos que, seguramente son los constituyentes de la alegría o la tristeza de cada uno. El tema ha sido sumamente recorrido por la filosofía y la literatura de todo el siglo XX, desde Joyce o Proust, pasando por Bataille, Deleuze y, desde luego, también por Ernesto Sabato, quien, en su segunda novela, *Sobre héroes y tumbas* (1961), como ya sucediera en *El túnel*, incidía en el carácter casi esquizofrénico en el que viven sumido algunos de sus personajes: «así se da la felicidad [...]. En pedazos, por momentos [...]. Parecen fruslerías: una conversación apacible con un amigo. A lo mejor esas gaviotas que vuelan en círculos. Este cielo. La cerveza que tomamos hace un rato».²⁴

La felicidad, como la tristeza, la alegría y la pena, quedan reducidas al estrecho margen del instante. La temporalidad general se convierte así en el marco en el que los momentos se suceden, adquiriendo cada uno vida propia, en sí mismos absolutos, llenos de vida y también de muerte, como sucedía en el relato blanchotiano titulado *El instante de mi muerte*: «tan sólo permanece el sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte desde entonces siempre pendiente».²⁵ En cierto modo nos estamos aproximando a una concepción que roza el elogio a la esquizofrenia y la negación de tiempos que precedan y sucedan al propio instante. Ahora bien, a diferencia de ese sesgo esquizofrénico con el que muchos de los analistas contemporáneos han venido analizando a la postmodernidad, en este caso, el momento, la omnipresencia del presente es, aún en forma de negación como en el caso de Cioran, una indiscutible apuesta por la vida. Tal vez desde esta perspectiva se puedan entender esos encuentros con la música de

22 E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, op. cit., p. 29.

23 E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, op. cit., p. 102.

24 Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*, Madrid, 2001, p. 162.

25 Maurice Blanchot, *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 26.



Johann Sebastian Bach: momentos de plenitud y de felicidad para Cioran —y, seguramente, para cualquiera que aún se emocione con la música—, instantes que justifican una vida y que, por ende, aportan algunas de las páginas más brillantes a sus mencionados *Cuadernos*.

Necesario Cioran

La perspectiva negativa que hemos venido mostrando en estas páginas dejarían poco margen a una posible recuperación de la figura de Cioran en términos de necesidad. Y, no obstante, sus escritos nos muestran algunos puntos que debieran ser retomados en nuestros días de las promesas incumplidas. Su obra, por tanto, adquiere así un carácter de urgencia al que nos acercaremos a continuación. Como ya señalamos con anterioridad, la cultura contemporánea —llamémosla postmoderna, hipermoderna, espectacular, hiperreal, de los simulacros, postindustrial, multinacional, global..., poco importa en este momento— ha venido siendo caracterizada, entre otras cosas, por un sesgo esquizofrénico que parece dar una preeminencia absoluta al tiempo presente en detrimento a la consideración histórica que se deduce del pasado y a los anhelos utópicos más propios de la mirada capaz de contemplar el futuro. El presente perpetuo al que nos vemos abogados en nuestros días tiene poco que ver, sin embargo, por aquel *eterno presente* reivindicado desde el ocaso de la modernidad, primero por Nietzsche —obviamente la referencia imprescindible— y después, entre otros, por Cioran. Muy al contrario, la *esquizofrenia* contemporánea tiene más que ver con una condena injusta que nos ata a la lógica sistémica impuesta por el capital. Nuestro tiempo no contempla un pasado que vaya mucho más allá de los atentados contra las Torres Gemelas —frontera temporal definitiva que ha venido a sustituir en el imaginario colectivo a aquélla que constituyese años antes la caída del muro de Berlín—, todo lo queatrás quedó forma parte de la historia, como disciplina científica o como referente casi mitológico para las estrambóticas novelas y películas que cada cierto tiempo inundan los escaparates y los cines. Del futuro, por otra parte, no se espera nada más que nuevos giros que, dentro de la lógica estructural en la que habitamos, hagan del mundo un lugar un poco menos despreciable: esperamos que nuestro equipo gane la liga, que el próximo contrato de trabajo sea fijo y estable, que nos mire aquella chiquilla de sonrisa marina, etc.; ahora bien, nuestra confianza es nula



si nos planteamos que nuestra selección gane el mundial —al menos la mayoría de nosotros ni lo soñamos siquiera— y, ni que decir tiene que, en el mejor de los casos, apenas una risa burlona se nos escapará si alguien anuncia un día sin hambre ni guerras, sin pobreza ni desigualdades, un día de justicia para todos, pero hecha por todos. La temporalidad que nos sostiene supone, en definitiva, una sucesión de engaños y de promesas incumplidas, una sucesión, también, de compras y de ventas, y también de añoranzas, la mayor de las veces, de aquello que no podemos alcanzar. El instante, tal y como lo sostiene Cioran, es un canto a la vida y al individuo, a las posibilidades que cada uno tiene de desprenderse de ciertas nociones que nos *sujetan* a discursos que, tal y como se ha desvelado en tantas y tantas ocasiones, no conducen a otro lugar que a la muerte, discursos en los que, en cualquier caso, aún empleamos numerosos esfuerzos por descubrir la posibilidad de la libertad absoluta.

«Las especulaciones de Cioran, vehementes y expuestas con gran tensión, resumen brillantemente las premuras declinantes del pensamiento occidental, pero no nos brindan ningún alivio que no sea el que emana de las considerables satisfacciones de la comprensión», señalaba Susan Sontag, quien añadía después que «por supuesto, la intención de Cioran no consiste precisamente en brindar alivio. Lo que él se propone es diagnosticar. Es posible que para encontrar alivio debamos renunciar al orgullo de saber y de sentir tanto... orgullo local que a esta altura nos ha costado a todos un precio espantoso»²⁶. Ciento que la propuesta de Cioran, si es que existe tal propuesta o, al menos, podemos hablar levemente de ella aunque sea en un sentido un tanto hermenéutico, pasa indisolublemente por el cambio radical en el interno de la concepción del individuo como tal. El mismo acto de pensar por uno mismo es parte intrínseca de la enseñanza que podemos extraer de sus escritos y de su vida, pero también la reivindicación de la diferencia como valor absoluto para establecer un nuevo modo de articulación ético-política en la que la libertad del hombre no sea nunca más cuestionada.

El principal problema que plantea este aprendizaje a partir de la obra de Cioran es que, en sí mismo, traiciona el legado del pensador rumano. Puesto que en el momento en el que pretendemos hacer de su obra un ejemplo, casi a modo de manual, desde el que estamos en disposición

26 Susan Sontag, "Penser contre soi: reflexiones sobre Cioran", Estilos radicales, Madrid, Punto de Lectura, 2002, p. 151.



de extraer una nueva codificación ética y moral, esta aspiración se hace utópica y confirma la principal contradicción irresoluble —«antinomia»— vislumbrada por Jameson en su estudio del horizonte contemporáneo, y ésta no es otra que la consideración de que también «los argumentos más poderosos en contra de la Utopía son ellos mismos utópicos».²⁷ De ahí que, por si quedaba alguna duda, al aproximarnos de nuevo a Cioran, no lo haremos buscando un Mesías ni un líder que nos redima de nuestro propio tiempo y que nos abra una puerta de salida, sino que, más bien, reinterpretamos sus escritos y los extrapolamos a nuestros días con el fin de recomponer, paulatinamente, ese espacio en el que otrora se encontraba la vida, el otro, la amistad. Servirá, por tanto, fundamentar una ética del compromiso mediante la cual Cioran deje de ser un extraño en la postmodernidad. Toda ayuda es poca en nuestros días, retomemos pues la obra de quien no eludió enfrentarse a su tiempo. «No he escrito sangre, he escrito todas las lágrimas que nunca he derramado»²⁸, dijo Cioran, demostrando que del dolor y de la fatalidad siempre estamos a tiempo de generar pensamiento, que, no conviene olvidar, es siempre la más sólida de las resistencias.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO. Theodor W. , *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984.

BLANCHOT Maurice , *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Madrid, Tecnos, 1999

CIORAN E. M. , *Cuadernos. 1957- 1972*, Barcelona, Tusquets, 2000

CIORAN E. M., *El aciago demiurgo*, Madrid, Taurus, 1984.

CIORAN E. M. , *La caída en el tiempo*, op. cit.

CIORAN E. M. , *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 1999.

CIORAN E. M. , *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1995.

CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

27 Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 58.

28 E. M. Cioran, *Cuadernos. 1957-1972*, op. cit., p. 175.



En Riff-Raff, Revista de pensamiento y cultura, nº 35 – 2^a época, Otoño 2007.

JAMESON Fredric , Teoría de la postmodernidad, Madrid, Trotta, 1996.

JAMESON Fredric , Las semillas del tiempo, Madrid, Trotta, 2000.

LYOTARD Jean-François, La condición posmoderna, Madrid, Cátedra, 1984.

MANDEI Ernest , El capitalismo tardío, México, Ediciones Era, 1979.

GIOVANNI Arrighi, El largo s. XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra era, Madrid, Akal, 1999.

SÁBATO Ernesto , Sobre héroes y tumbas, Madrid, 2001.

SELIGSON Esther , "Cioran, el filósofo de la lucidez alucinada", prólogo a E. M. Cioran, La caída en el tiempo, Caracas, Monte Ávila, 1977.

SONTAG Susan , "Penser contre soi: reflexiones sobre Cioran", Estilos radicales, Madrid, Punto de Lectura, 2002

VILLEGRAS Leobardo , El profeta de la decepción, Universidad de Zaragoza, 2005.

