



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Conocimiento de sí, mística y escritura fragmentaria en

E. M. Cioran

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

GERMÁN CORTÉS BAIZABAL

DIRECTOR

DR. RODRIGO GARCÍA DE LA SIENRA PÉREZ

Xalapa-Enríquez, Veracruz.

Agosto de 2013

INDICE

| | |
|---|-----|
| <i>Introducción</i> | 6 |
| Capítulo I.- <i>Sobre el concepto de filosofía y sus prácticas o la filosofía como ascésis</i> | 10 |
| Capítulo II.- <i>Teresa de Ahumada y E. M. Cioran: El conocimiento de sí como puente</i> .. | 23 |
| II.1.- <i>El saber propio en la oración teresiana</i> | 26 |
| II.2.- <i>En las inmediaciones de los santos y los místicos</i> | 45 |
| II.3.- <i>Virtudes del desequilibrio</i> | 59 |
| II.3.1.- <i>Insomnio e introspección</i> | 61 |
| II.3.2.- <i>Enfermedad y transfiguración</i> | 70 |
| II.3.3.- <i>Tedio y vacuidad</i> | 79 |
| Capítulo III.- <i>Escritura y pathos o de la escritura fragmentaria en E. M. Cioran</i> | 91 |
| III.1.- <i>Del rumano al francés</i> | 94 |
| III.2.- <i>Sobre las esquirlas de sentido de la escritura fragmentaria cioraniana</i> | 97 |
| <i>Consideraciones finales</i> | 111 |
| <i>Bibliografía</i> | 119 |

RECONOCIMIENTO

Extiendo el presente agradecimiento al Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias por haberme considerado y formar parte del Proyecto 102477 Sep-Conacyt Ciencia Básica 2008. Teoría Literaria Latinoamericana. Revisión histórica y recuperación crítica. Gracias a ello y a la paciente dirección del Dr. Rodrigo García de la Sierra Pérez esta investigación pudo lograr sus objetivos.

AGRADECIMIENTOS

Una vez llegado a este punto no me queda más que agradecer y reconocer el apoyo que directa e indirectamente catedráticos y compañeros de la Maestría en Filosofía de la Universidad Veracruzana me proporcionaron. En primera instancia, al Dr. Rodrigo García de la Sierra Pérez quien como director de tesis fue un gran interlocutor, acción que posibilitó el que vislumbrara ideas e interrogantes que dieron mayor forma y sentido a las inquietudes que originaron este trabajo. Y de la misma manera, agradezco su sincera y agradable amistad. Por otra parte, he de agradecer las instructivas conversaciones con el Dr. Julio Quesada Martín, y por su participación como co-director de esta tesis.

Así también, mi más sincero agradecimiento al inmejorable apoyo recibido por parte de la Mtra. Angélica Salmerón, la Mtra. Mercedes Lozano Ortega y al Mtro. Enrique Sánchez Ballesteros, los cuales dedicaron su tiempo a la lectura y análisis de este trabajo de investigación; y que con sus aportaciones críticas favorecieron de manera rotunda el mejor acabamiento de la inquietudes vertidas en estas páginas.

De igual modo, me resulta imposible guardar silencio a propósito de las constantes e inesperadas charlas mantenidas con el Dr. Marcelino Arias Sandí, las cuales fungieron como pequeñas dosis que me motivaron a salir del desánimo en el que ocasionalmente me encontraba y que yo solo no veía como salir de ello. Por todo eso, mi más profundo agradecimiento.

Por último, y no menos importante, no me resta más que agradecer el haber tenido la fortuna de encontrarme y formar una sincera amistad con las diversas personalidades de nuestro posgrado.

A mi hija Diana.
Y también para Sofía,
mi hermosa sobrina.
A mis padres,
A mis hermanos,
A Mariana.

Introducción

Las interrogantes e inquietudes que la vida y obra de E. M. Cioran han generado se bifurcan por caminos de lo más diversos. Tanto en Rumania como en Francia, así como en los países hispano-parlantes, donde ha sido traducida, la obra de este dacio enfurecido ha sido objeto tanto de encomio así como de frontal rechazo. Algunos ven en él a uno de los escritores filosóficos más importantes del siglo XX, y en esta misma perspectiva, también se le cuenta entre los pensadores más iconoclastas surgidos en los últimos tiempos, frente al cual, por ejemplo, según la exagerada -y absolutamente discutible- opinión de algunos de sus fervientes apologetas, Nietzsche raya en la ingenuidad. Por otro lado, también se ha dicho que su pensamiento –en el ámbito político- adolece de cierto grado de conservadurismo, y que el nihilismo y negatividad que se respira de su obra no permiten sacar partido alguno, salvo el acentuar y reiterar que el hombre no es precisamente una bendición, tanto por el rumbo que le ha dado a la historia como por el uso y las nefastas consecuencias que éste ha sacado de cierta idea de razón.

Es complicado inclinarnos de manera unilateral tanto por una u otra percepción, más bien nos situamos en un punto medio, pues aunque sin duda alguna Cioran pretendió –muy a su modo- filosofar a martillazos o derribar ídolos, es decir, vivir y pensar allende una visión *sub specie aeternitatis*, no por ello podríamos suscribir a pie juntillas -según se verá más adelante- los alcances del desengaño a los que pretende haber llegado mediante la experiencia del tedio (sobre este delicado e importante problema sólo nos limitaremos a dar testimonio y mostrar las discrepancias que en este punto nuestro autor mantiene con la mística teresiana, esto dado que los objetivos de la presente investigación van hacia otros derroteros, pese a esto, permítasenos señalar únicamente que nos parece que hace falta un trabajo realmente crítico al interior de la lucidez cioraniana); por otro lado, tampoco podríamos decir que el conocimiento de sí cioraniano carece de interés alguno por el sólo hecho de desembocar en una visión de la nada, pues las aristas que articulan dicho conocimiento, esto es, las virtudes del desequilibrio y la escritura fragmentaria, poseen la virtud, desde nuestra perspectiva, no sólo de apropiarse, rehabilitar y redescubrir tradiciones tanto filosóficas como místico-religiosas que han sido marginadas del ámbito del pensamiento hegemónico en Occidente, sino también porque permiten cultivar y ejercitar

otro rostro del pensador y del pensamiento que, a su vez, posibilitan otra forma de aproximación a sí mismo y al mundo.

En consecuencia, con la presente investigación pretendemos indagar sobre el conocimiento de sí y la escritura fragmentaria. Temáticas íntimamente relacionadas, pero que guardan cierta distancia de la que más adelante hablaremos. Ahora bien, en relación con el primero de estos elementos nuestro objetivo es dar cuenta del sentido que adquiere el conocimiento de sí cuando el escritor y pensador rumano-francés cae presa de una crisis místico-religiosa, pero ante semejante situación, y dado que los conocimientos e intereses de nuestro autor no se delimitan a una tradición mística en específico, circunscribiremos nuestra exploración al interior de la mística española. En este tenor las preguntas que responderemos son, en términos generales, las siguientes: ¿Cuáles son los elementos de la mística española de los que se sirve nuestro autor y cómo los ensambla en su estética hagiográfica? ¿Tales elementos que se apropia son asumidos en el mismo sentido que se presentan en la mística a la que recurre o adquieren otro carácter (secularizado, cuasi-religioso, etc.) al interior de su planteamiento, y de ser así, qué sentido adquieren? ¿Dicho conocimiento de sí al tomar tales elementos se instala, sólo por eso, en una búsqueda propiamente mística, es decir, en un camino de perfección?

Son, pues, éstas algunas de las preguntas que nos servirán de eje para internarnos en las avenidas tanto del conocimiento de sí cioraniano así como en la mística española. Aunado a esto, y con la intención de que el problema no se nos escurra de las manos y termine por aplastarnos, puesto que al interior de la mística española hay una variedad exquisita de autores y problemáticas, y dado que el pensador de Rasinari recurre a más de uno de los místicos españoles, hemos optado por delimitar aún más nuestra indagatoria a una de las figuras más emblemáticas y ricas del Siglo de Oro español, a saber, la monja carmelita descalza Teresa de Ahumada. El porqué de tal elección estriba tanto en el interés que nuestro autor manifiesta por la obra de esta infatigable y enfermiza monja, así como en ciertas afinidades temáticas que hemos vislumbrado y en las cuales centraremos nuestra atención. Y por añadidura, también hurgaremos en el carácter de la religiosidad y acercamiento que este creyente “sin la gracia” posee, lo cual le da un sello característico y personal al conocimiento de sí forjado por nuestro pensador. De igual modo, también es nuestra intención abrir un pequeño espacio de discusión en torno a la afirmación que hace

Alfredo A. Abad Torres sobre la cuestión de la mística en Cioran, en donde, se hará ver que, en contra de lo que el colombiano afirma, el pensador rumano-francés no se adscribe al vacío pleno místico, sino que sus derroteros se orientan hacia otras latitudes.

Por otro lado, en lo que respecta a la escritura fragmentaria, nuestra labor consistirá en mostrar el carácter complementario o más bien, en destacar y articular otro de los recursos de los que se vale nuestro autor para ejercitar el conocimiento de sí, recurso que se orienta hacia otros derroteros de los que se presentan en las virtudes del desequilibrio de las que se vale Cioran. Sobre el recurso del fragmento cioraniano nos proponemos dilucidar el carácter existencial de dicha escritura, pasando revista a algunos de los registros en los que tal escritura se emplea (la epístola, el retrato, el fragmento, etc.), esto con el objetivo de mostrar que, pese a las consecuencias de la experiencia del tedio, la escritura fragmentaria irrumpe eficazmente como otra manera de cultivar el conocimiento de sí. Así también mostraremos, en relación con el fragmento cioraniano, la relación existente entre la adopción de un estilo de escritura y el contenido de una concepción filosófica.

Dicho lo anterior, el itinerario que hemos ideado para desarrollar lo aquí esbozado se articula de la siguiente manera:

En el primer capítulo titulado: *Sobre el concepto de filosofía y sus prácticas o la filosofía como ascesis*, nos hemos propuesto mostrar de la mano de Michel Foucault y Pierre Hadot, la revaloración o redescubrimiento de la filosofía antigua como inquietud de sí o ejercicio espiritual. Esto obedece en primera instancia, al hecho de que el carácter de la filosofía, tal como se presenta en las investigaciones de estos filósofos franceses, posee muchas afinidades, aunque también cierta distancia, con la práctica de la filosofía de E. M. Cioran; además de que también esto nos sirve como basamento para evidenciar, hasta cierto punto, el carácter de la espiritualidad teresiana. Por otro lado, porque en la filosofía como inquietud o ejercicio de sí existe toda una serie de prácticas no complementarias, sino constitutivas de ese modo de filosofar, las cuales adquieren igual atención e importancia tanto en la espiritualidad teresiana como en la apuesta vital cioraniana.

Ya en nuestro segundo capítulo que hemos titulado: *Teresa de Ahumada y E. M. Cioran: El conocimiento de sí como puente*, nos volcamos hacia los asuntos que dan forma y sentido al conocimiento al que apelan nuestros autores. Aquí nuestro centro de gravedad será, en primera instancia, el inmiscuirnos al interior del castillo teresiano, para dar cuenta

de los elementos e importancia que posee la oración o el saber propio teresiano para con la vida o riqueza interior del místico. Y como segundo momento de nuestro paso a través del puente señalado, nos aventuramos en un pequeño bosquejo sobre el carácter de la crisis místico-religiosa del pensador de Rasinari. Y, en última instancia, pasaremos a desarrollar los elementos y la redescipción de la mística tal como se presenta en Cioran, para así poder apreciar de mejor manera las afinidades y contrapuntos que se presentan entre el saber propio teresiano y el conocimiento de sí en Cioran y, aunado a esto, mostraremos las razones de por qué creemos que Abad Torres incurre en un desatino al decir que Cioran se adscribe a la nada plena mística. Todo este desarrollo para responder a las preguntas antes planteadas.

Y en el último de nuestros capítulos: *Escritura y pathos o de la escritura fragmentaria en E. M. Cioran*; se desarrollarán los elementos antes esbozados, para hacer ver, entre otras cosas, que la escritura fragmentaria es, en gran medida, una prolongación del ejercicio de introspección o conocimiento de sí en nuestro autor.

Cerraremos con nuestras consideraciones finales.

El Chico, Ver.
Verano del 2013
Germán Cortés Baizabal

Capítulo I.-

Sobre el concepto de filosofía y sus prácticas o

La filosofía como ascesis

Hemos llegado a un punto de la historia en que es necesario, creo, ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo? El primero que llegue roído por interrogaciones esenciales y contento de estar atormentado por una lacra tan notable.

E. M. Cioran

Los decepcionados de la filosofía recurren a la sabiduría. Es totalmente apropiado. Si bien es cierto que hay que comenzar por la filosofía, hay que poder también separarse de ella. Tal vez sea el deber supremo incluso. Seguramente ésa es la razón por la que la sabiduría antigua me causó tan fuerte impresión, esa filosofía de los antiguos que cesó precisamente de ser una filosofía en el sentido en que Aristóteles, por ejemplo, la entendía.

Conversaciones

E. M. Cioran

Hoy en día lo que se entiende bajo el nombre de filosofía dista mucho de lo que los primeros filósofos orales tenían como el centro de sus preocupaciones, pese a ello, hay un subsuelo que nos vincula y del cual es imposible deslindarnos: La absoluta necesidad, una vez caídos en el tiempo, de hacer frente a nuestro acaecer y entorno mediante el cultivo de acuciantes preguntas e inquietudes que podemos llegar a sentir casi físicamente. Una vez que la obsesión del “por qué” se instaló en el interior de aquellos primeros filósofos, nosotros, como sus herederos, insistimos en continuar su insigne tarea y, convencidos, o más bien, seducidos por su sana obstinación, hemos abonado a sus problemas los nuestros. El hombre y la filosofía, en tanto que viven y se desarrollan en el tiempo, se ven condicionados históricamente, sin embargo, ello no significa que se sea un esclavo irrestricto de tal condicionamiento, dado que al haber cierto margen de indeterminación, por mínimo que sea, nos posibilita a crear-nos e indagar nuevos sentidos y prácticas en esa historia que nos constituye. Una de estas re descripciones que ha tenido lugar ya desde

épocas pasadas, pero que en nuestra contemporaneidad se ha rescatado con gran ímpetu en ciertas latitudes, es precisamente el sentido de la filosofía como ascésis o ejercicio espiritual, es decir, no ya como una labor pertrechada únicamente en el ejercicio de la *ratio*, sino como una tarea de *transfiguración de sí*.

El porqué de nuestro interés por la revaloración de la filosofía como forma de vida descansa en las siguientes razones: En primera instancia, porque nos sirve de pretexto para internarnos en un problema que se presenta alrededor del pensador rumano-francés E. M. Cioran, el cual es una de las figuras centrales de la presente investigación, tal problema estriba en la imputación que se le hace de no ser filósofo, problema que por lo demás no creo que haya sido objeto de preocupación en sus ruminaciones insomnes, pero dada la brecha o amplitud de la noción de filosofía que se gesta en la actualidad esto nos sirve para inscribirlo en cierta tradición de pensamiento, si se quiere marginal o marginada, pero no por ello exenta de valor; y de igual modo, nos sirve de pretexto para apreciar y tender un puente –en determinados aspectos- entre el conocimiento de sí del pensador de Rasinari y el saber propio de la otra figura que constituye el objeto del presente escrito, a saber, la monja carmelita descalza Teresa de Ahumada; y en última instancia, porque la filosofía como ascésis o ejercicio espiritual, tal como se presenta en las investigaciones de Michel Foucault y Pierre Hadot, revelan la imprescindible importancia que poseen la *escritura como terapéutica* o *escritura de sí* y la *introspección* o *vigilancia del corazón*, prácticas que para nuestros autores conforman unos de los pilares del andamiaje en el que se sostiene su conocimiento de sí, es decir, que tales prácticas les fueron tan necesarias como el respirar.

El vocablo *philosophia* reviste una variopinta serie de significados según una época y lugar determinado, y en ocasiones, el sentido y el contenido que los filósofos han atribuido a su quehacer es tan dispar que se hace imposible una reconciliación satisfactoria. Preguntarse y responder a la pregunta ¿Qué es la filosofía? supone, después de haber comparado las diferentes definiciones que se encuentran en la historia del pensamiento, que existe un rasgo común a todas ellas, y a su vez, que es posible conciliar tales definiciones sin transgredir el sentido de cada una de sus posiciones, pero ¿Es acaso posible analogar lo que Aristóteles y las escuelas helenístico-romanas entendían por filosofar o lo que el medievo y la Modernidad comprendían por la misma? Y al interior de esta última, por ejemplo, ¿será posible darle el mismo estatuto y finalidad al escepticismo de un Descartes,

Montaigne o Hume, etc.? El panorama de la historia conceptual de *philosophia* no permite dar un sentido unívoco al ejercicio nacido en las costas de Asia Menor, en tal caso, quizá sería más acertado hablar de “filosofías” y no de “filosofía”, aunque también es posible argüir que lo que es el filosofar se constituye en lo insoluble de su hacer y pensar, y que su dignidad consiste en no saber que es ella misma y que ese no saber definitivo es el motor que le dona un rostro siempre en construcción. Sin embargo, es cierto que el sentido que ha predominado en Occidente de *philosophia* es sinónimo de una búsqueda desinteresada por el conocimiento –que se dice neutral- para dar con la patente de la naturaleza del Ser, pero ese amor al saber por el saber mismo, en su búsqueda y posicionamiento frente a lo real, implica a su vez, la marginación y el olvido de otros modos de ser y de adentrarse en el mundo y en sí mismos. Este desenlace es fruto, nos dice Foucault¹, del privilegio que el hombre teórico ha dado al *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) sobre la noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí).

En relación con esta forma de pensamiento marginada, el filósofo e historiador Wilhelm Dilthey observa, en *La esencia de la filosofía*, que en todas las épocas de la historia del pensamiento en que se han dado momentos de profunda mutación surgen formas de pensamiento no sistemáticas –a las que denomina: *filosofías de la vida*– caracterizadas por ser formas de reflexión más cercanas a la experiencia de la vida, en donde vida y obra conforman una unidad orgánica, semejante a la sabiduría Antigua, al moralismo de Montaigne e incluso a escritores y poetas como Tolstoi y Carlyle, así como al pensamiento fragmentario de Nietzsche, lista en donde cabe situar con todo derecho a E. M. Cioran. Sobre esta modalidad subjetiva de pensamiento dice que:

Su mirada está concentrada sobre el enigma de la vida pero desesperan descifrarlo por medio de una metafísica universal, sobre la base de una teoría de la conexión del mundo; es menester interpretar la vida por sí misma, éste es el gran pensamiento que enlaza a estos filósofos de la vida con la experiencia del mundo, con la poesía. Desde Schopenhauer, este pensamiento se ha ido desenvolviendo cada vez con mayor animadversión contra la filosofía sistemática (...).²

Esta perspectiva no privilegiada de la filosofía ni para Hadot ni para Foucault reside en un simple interés histórico, sino que les permite desvelar y poner en práctica otro rostro de la filosofía antigua y, en consecuencia, contrarrestar la imagen ideal de la Grecia Antigua

¹ Cfr. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, pp. 29-30.

² Wilhelm Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 175.

alimentada no sólo por los renacentistas³, sino también por la lectura clasicista de Hegel y Schleiermacher. De este modo, es que frente al *gnothi seauton* los filósofos franceses hurgan y rehabilitan la filosofía como inquietud de sí o ejercicio espiritual, además de que ambos convergen en que la historiografía contemporánea no ha reparado en la relevancia y riqueza de estas nociones tan presentes en la filosofía antigua⁴. Es por ello que, por ejemplo, Foucault afirma:

Me parece que la apuesta, el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se comprometa incluso nuestro modo de ser sujetos modernos⁵.

Para abrir brecha en este otro territorio de la filosofía estos filósofos e historiadores se plantean y responden a la siguiente pregunta: ¿En qué momento de la historia y cuáles fueron las razones por las que se privilegió el precepto delfico en detrimento de la inquietud o ejercicio de sí? Uno y otro se ocupan de problemas análogos, Foucault, por ejemplo, restituye la figura de Sócrates desligándolo del *gnothi seauton* al que se le asocia normalmente y Hadot hurga en las representaciones que del filósofo griego se hicieron Kierkegaard y Nietzsche; ponen atención en las diferentes prácticas que se gestaron tanto en la Antigüedad como de la espiritualidad cristiana, etc. Sin embargo, en la opinión de Hadot, tienen profundos desacuerdos⁶, los cuales quedaron sin ser debidamente discutidos y dialogados debido a la triste y prematura muerte de Michel Foucault.

En lo que respecta a la pregunta antes planteada Hadot expresa que es precisamente en este punto donde existe una gran diferencia entre sus observaciones, pero en nuestra opinión no es del todo así. Ambos consideran, contrario a lo que éste opina⁷, que fue en la Edad Media donde se produjo tal ruptura en el momento en que la filosofía pasó a ser sierva de la teología, dado que al dotarse del aparato conceptual de la filosofía el discurso teológico

³ Cfr. Francisco Javier Gómez Espelosín, *Historia de la Grecia Antigua*, Ediciones Akal, Madrid, España, p. 6.

⁴ Cfr. Michel Foucault, Op. Cit., p. 17; y también véase: Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, España, 2006, p. 56, 241.

⁵ *Ibíd.*, p. 26.

⁶ Cfr. Pierre Hadot, Op. Cit., pp. 251-256, 265-273.

⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 255.

pasó a convertirse en una actividad puramente formal y teórica⁸, separándose así, según un vocablo ocupado por Hadot, del ejercicio de la *prosoche* (centrar la atención en uno mismo) o *epimeleia heautou*, al decir de Foucault. El lento proceso de disolución y descrédito de la filosofía como forma de vida tuvo como origen y desarrollo, antes de presentarse en la modernidad, en el discurso teológico. Al respecto, Foucault advierte lo siguiente:

(...) al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, funda al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo⁹.

Este proceso de disolución tuvo como consecuencia un conflicto entre la espiritualidad y la teología. En este punto, es en donde también, pese a las reservas de Hadot, podemos encontrar convergencias entre ambos filósofos. Dada la auto-delimitación de la teología los ejercicios de transfiguración de sí –nos dice Hadot- son relegados e integrados a la espiritualidad cristiana, tanto en el Maestro Eckhart como en los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola¹⁰. El porqué de ello estriba en que la espiritualidad, en tanto búsqueda y puesta en práctica de ejercicios y experiencias significantes para tener acceso a la verdad, no se da sin más *por un mero acto de conocimiento*, sino que antes es prioritario que se produzca una transformación progresiva del individuo. La espiritualidad “postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad”¹¹. Y, como segunda característica de la espiritualidad, nos dice Foucault, se encuentra el hecho de que tal conversión¹² es posible gestarla desde diferentes ángulos, entre los que se encuentran, por ejemplo, el *eros* y la *askésis*¹³, los cuales producen a su vez efectos que son la consecuencia de tales trabajos, a saber: La bienaventuranza y la *tranquillitas animi*¹⁴;

⁸ Cfr. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, España, 2006, p. 242. Y también véase: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, p. 40.

⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 40.

¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 243; también véase: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, pp. 26-28.

¹¹ Cfr. Michel Foucault, *Op. Cit.*, p. 33.

¹² Sobre el sentido tanto religioso como filosófico de este concepto véase: Pierre Hadot, *Op. Cit.*, pp. 177-188.

¹³ Cfr. Michel Foucault, *Op. Cit.*, p. 34.

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*

elementos que se hacen patentes en la espiritualidad teresiana, tal como veremos en el capítulo siguiente.

Por otro lado, uno más de los momentos en los que nuestros autores reparan, para que se diese el crepúsculo de la filosofía como forma de vida, lo ubican en la Modernidad, en la que la filosofía queda circunscrita a una inquietud puramente epistemológica. Al respecto de esto Hadot menciona: “Reducida la filosofía, como hemos visto, a mero discurso, acaba por desarrollarse definitivamente en otro ambiente, en una atmósfera distinta a la filosofía antigua”¹⁵. Aunque advierte que tales aspectos de la filosofía antigua no quedaron relegados del todo en el pensamiento Moderno, un claro ejemplo para él, se ubica en el hecho de que Descartes escribiese sus *Meditaciones*, lo cual demuestra, en su opinión, que para éste sólo se puede llegar a la indubitable evidencia mediante la práctica de un ejercicio espiritual¹⁶. En lo que respecta a Foucault la razón “más seria” –después de la teología- para que se descartara y se echara por tierra la práctica de la *epimeleia heautou* del ámbito filosófico es lo que denomina el “momento cartesiano”, expresión que plantea, según sus palabras, “con un montón de comillas y puntos suspensivos”, e igualmente como una suerte de formula general que encierra ciertos alcances de lo Moderno. Pese a las enormes distancias que hay entre el *gnothi seauton* antiguo y la evidencia cartesiana como acceso claro y distinto a la verdad, Foucault apunta lo siguiente: *Pero podrán comprender bien por qué, a partir de ese rumbo, el principio de “gnothi seauton” como momento fundador del proceder filosófico pudo, desde el siglo XVII, entonces, aceptarse en una serie de prácticas o actitudes filosóficas*¹⁷. Ese “momento cartesiano” del que habla Foucault evidencia que la época Moderna tiene su génesis en el instante mismo en que lo único que permite tener acceso a la verdad es el conocimiento y, sólo y únicamente mediante el conocimiento, y no, como afirma Hadot, en señalar como responsable al propio Descartes de tal ruptura¹⁸; además de que también hace ver, al igual que Hadot, que en la Modernidad existen lazos entre el espíritu teórico de la filosofía y las exigencias de la espiritualidad o inquietud de sí¹⁹, aunque, si bien no

¹⁵ Cfr. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, España, 2006, p. 244.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 244, 255, 318.

¹⁷ Cfr. Michel Foucault, *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁸ Cfr. Pierre Hadot, *Op. Cit.*, p. 255. Al respecto de la acotación de Foucault véase: Michel Foucault, *Ibid.*, p. 36. Allí dice: *Me parece que ése es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el “momento cartesiano”, sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que él fue precisamente su inventor y el primero en hacer eso.*

¹⁹ Cfr. Michel Foucault, *Ibid.*, pp. 41-43.

desapareció ese espíritu, también es cierto que no volvió a alcanzar la misma intensidad y prioridad que tenía en la Antigüedad.

Así también, Foucault considera que otras de las razones para que fuese posible el olvido de la noción *epimeleia heautou* al interior de la filosofía descansa en la profunda transformación de los principios morales de la sociedad occidental, en la que: *Tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien egoísmo o el repliegue, y que durante tantos siglos fue, al contrario, un principio positivo, (...)*²⁰; así lo fue, por ejemplo, para Sócrates y para Gregorio de Nisa. Otra de las razones que externa es que: *el cristianismo y el mundo moderno fundaron todos estos temas [praemeditatio malorum, epimeleia heautou, prosoche, etc.], todos estos códigos del rigor moral, en una moral del no egoísmo, cuando en realidad habían nacido dentro de ese paisaje tan fuertemente marcado por la obligación de ocuparse de sí mismo*²¹. En resumen, en Occidente aconteció una inversión valorativa que va en detrimento de la *epimeleia heautou* y que favorece, bajo otros ropajes conceptuales, al precepto délfico *gnothi seauton*; valoración que en la antigüedad y en la espiritualidad, como veremos, revestían un valor del todo contrario.

Ahora, en lo que respecta al *gnothi seauton*, precepto grabado sobre piedra en el santuario a Apolo, Foucault señala algo muy relevante en lo que se refiere a su relación con la *epimeleia heautou*. Menciona no sólo la sabida relación que el precepto délfico ha tenido con Sócrates, sino también y, sobre todo, que cuando el precepto délfico aparece se lo relacionaba de manera significativa con la *epimeleia heautou*, pero tal relación se presenta, más bien, como una relación de subordinación del primero sobre el segundo, aparece como una de las consecuencias o aplicación práctica del deber de preocuparse y ocuparse de sí mismos. Para hacer notar la relevancia de dicha noción se vale, entre otros textos antiguos, de tres pasajes de la *Apología de Sócrates* (29d, 31a-c, 36b-c) en los que el filósofo griego dice que tiene como tarea u oficio –impuesto por los dioses– incitar a los otros a preocuparse de sí mismos y, por tanto, a que no se ignoren. Además, se encuentra con que en el diálogo *Alcibíades*: *la epimeleia heautou es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del “conócete a ti mismo”*²²; con lo

²⁰ Cfr. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2009, p. 31.

²¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 32. Lo que está entre corchetes es nuestro.

²² Cfr. *Ibíd.*, p. 24.

cual, a su vez, restituye la figura de Sócrates como “el hombre de la inquietud de sí”. Por otro lado, evidencia que esta noción no sólo tuvo lugar en la vida y pensamiento de Sócrates, sino que se extendió, como principio o actitud fundamental, a lo largo de toda la filosofía Antigua hasta llegar a ser un elemento importante para la espiritualidad alejandrina, así como en el ascetismo cristiano, aunque en estos últimos enmarcado en un horizonte de sentido distinto: El cuidado de sí pasa a ser una renuncia o desasimiento de sí mismos, del mundo y de los placeres de la carne, para que así, como veremos con Teresa, sea posible la unión con lo sagrado. Al respecto de este sentido del cuidado de sí Gregorio de Nisa, por ejemplo, titula uno de los capítulos de su tratado sobre *La virginidad: Que el cuidado de sí mismo comienza con la liberación del matrimonio*²³, esto es, la práctica del celibato.

Ahora bien, una vez esbozado esto lo que nos resta por hacer es dilucidar algunos contornos de la valoración positiva del sentido de la filosofía como ascésis o ejercicio espiritual, y aunado a esto, dar cuenta de algunas de las prácticas que la constituyen, limitándonos únicamente a los ejercicios que en un principio señalamos en relación con Teresa de Ahumada y E. M. Cioran.

Las connotaciones místico-religiosas de este otro rostro de la filosofía quizás pudieran hacer creer que apelamos a un regreso hacia la vida monástica, pero nada más alejado de nuestro propósito, puesto que si atendemos a las investigaciones realizadas por estos pensadores nos encontramos con que dichos vocablos adquieren, como ya se ha dejado ver, otro horizonte de sentido al interior de la filosofía Antigua, pese a esto, existe un punto de convergencia: El cultivo y creación constante de la propia existencia.

En *Los usos de los placeres* Foucault dice melancólicamente: “si la filosofía fuera al menos en la actualidad tal como era antaño, es decir, una ascesis”; aquí el vocablo *askesis* al que se refiere Foucault no es la ascesis cristiana, sino a la ascesis filosófica, la cual se distingue con mucho de la primera. No es, pues, el sometimiento del individuo a la ley divina o renuncia a sí mismo en tanto abstinencia completa o regulada de la alimentación, bebida, sueño, vestido o continencia sexual, sino, por el contrario, se trata de un ejercicio interior del pensamiento y la voluntad destinada a recobrase y construir para sí mismo una *paraskeue* (equipamiento) que permita al individuo estar listo para afrontar todos los

²³ Cfr. Michel Foucault, Op. Cit., p. 27.

acontecimientos de la vida. El objeto de la ascesis filosófica es construir, como primer basamento, una *paraskeue* para que el individuo se construya a sí mismo y no renunciar a sí, es decir, a las posibilidades de su propia existencia. Y en lo que respecta a la expresión “ejercicios espirituales” surge de manera inmediata la pregunta: ¿Lo que está proponiendo Hadot es un vuelco a los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola? La palabra “ejercicios” equivale en griego a *askesis* o a *melete* (meditación), lo cual, después de nuestra sucinta aclaración, no representa mayores inconvenientes, pero ¿Por qué “espirituales”? Es cierto que bien pudo haber utilizado otras formulaciones como “ejercicios éticos”, “ejercicios de pensamiento”, etc., para no prestarse a malentendidos, pero al respecto de esto él mismo nos dice: “La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas” (...)²⁴. El porqué del uso de dicha expresión se debe a que los *Exercitia spiritualia* ignacianos no son, de acuerdo a la opinión de Paul Rabbow que a su vez sustenta Hadot, más que la versión judeo-cristiana de los ejercicios que se encuentran presentes en la tradición filosófica Antigua. En suma, ambos filósofos recurren a tales vocablos por las connotaciones que revisten en la tradición helenístico-romana, es decir, no a un ejercicio filosófico contemplativo o abstracto, como es el caso en Platón o Aristóteles, sino a un arte, actitud o forma de vida que afecta y compromete a cada intersticio de la propia existencia.

La filosofía como forma de vida, como ejercicio espiritual o ascesis, ambas formulaciones planean sobre los mismos fenómenos: La filosofía Antigua y la espiritualidad occidental. Ambos, como tratamos de hacer ver a pesar de la opinión de Pierre Hadot, ubican fenómenos análogos como la razón por la cual la filosofía dejó de ser *epimeleia heautou*, e igualmente, ambos se dan a la tarea de sacar a flote las diferentes prácticas que dan forma y sentido a este pensar y actuar marginado o marginal.

Al igual que en Cicerón, Erasmo de Rotterdam o Montaigne filosofar, tal como lo entienden los filósofos franceses, no es más que la *praemeditatio malorum* o ejercitación para la muerte. La finitud de la existencia, única verdadera certeza, es uno de los fenómenos que se presentan de manera insistente en el pensar antiguo para hacer de ésta un motivo más para pensar la vida, se presenta como una especie de acicate para verter todo

²⁴ Cfr. Pierre Hadot, Op. Cit., p. 24.

nuestro tiempo y atención en el cuidado de sí. O bien, el tener siempre presente la máxima *carpe diem* (vivir cada día como si fuese el último) o como dice Nietzsche: Vivir a tiempo para morir a tiempo. Los problemas que se circunscriben al interior de este inquietarse o ejercitarse son un conglomerado o mosaico de actitudes y esfuerzos perseguidos con celo que reemplazan las edificaciones abstractas: “Así –afirma Hadot-, cualquier coherencia sistemática era sacrificada en beneficio de la eficacia espiritual”²⁵. En este modo de vivir la filosofía la preocupación por el sistema, por una construcción clara y precisa en una unidad de conceptos que pretendan explicar la vida representa el realizar un diálogo entre sordos o para expresarme en imágenes, esto sería como querer racionalizar el acto sexual, en donde lo vital son los instintos, la pasión que se desborda hacia el cuerpo del otro, en donde los amantes intentan desesperadamente fusionarse en un sólo cuerpo, en fusionar sus aislados éxtasis en una sola sinfonía llena de quejidos y sudor. El filósofo inquieto de sí es aquél que expresa: “no quiero ser en existencia lo que no soy en pensamiento”²⁶. Cada pensamiento o reflexión emana de la experiencia vivida, de un pasar y repasar la vida para mejorarse y ser más de lo que se es.

El suelo común en el que se asienta la filosofía surgida de la *epimeleia heautou* es, pudiéramos decir, que cada modo de asimilar la vida crea una manera de pensarla y cada modo de pensar constituye un modo específico de vivirla; de ahí que surjan las diferentes escuelas grecorromanas, así como las diferentes modalidades de espiritualidad. En todas éstas el no omitir esfuerzo alguno en sus diferentes registros de prácticas van encaminadas a conseguir un progreso espiritual, ya sea hacia un estado ideal de sabiduría o para estar en cercanía con lo sagrado y vivir en bienaventuranza. Unos se ejercitan interiormente como un atleta griego ejercita su cuerpo y, los otros, por poner el caso de los anacoretas, se ejercitan en el desierto, son “atletas de Dios”. En términos generales, todo su hacer y meditar implica un esfuerzo continuo de voluntad mediante lo cual se hacen cargo de sí mismos para dominarse, modelarse, desasirse de toda esclerosis interior, en suma, para *devenir otro*.

Cada uno de sus ejercicios tienen por objeto el generar un permanente y sano desasosiego que les permita mantenerse “despiertos” y atentos con el fin de evitar ser

²⁵ Cfr. Pierre Hadot, Op. Cit., p. 219.

²⁶ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 119.

dominados por la ira, el temor, la tristeza o, según el decir de Teresa, para desasirse de toda hacienda, vanidad u honra. Este mantenerse despierto o atento es lo que los pitagóricos, epicúreos o estoicos denominaban *prosoche* (la atención para consigo), y que en la espiritualidad cristiana vuelve aparecer de manera muy significativa en Basilio de Cesarea, así como en Teresa de Ahumada; en esta tradición la *prosoche* filosófica deviene, arropada bajo las virtudes cristianas, atención, vigilancia del corazón o examen de conciencia. Esta atención para consigo en la tradición filosófica permite el ser conciente de lo que se hace y mantenerse en constante rectificación de su actitud para consigo, para con lo otros y para con el mundo, así como de su lugar en el *kosmos*. Y en lo que respecta a la espiritualidad el examen de conciencia o introspección espiritual permite, tal como lo veremos más detalladamente en Teresa, el cultivar y prestar atención a la hermosura y dignidad del alma y, mediante el saber propio o introspección espiritual, mejor asirse a todo bien y a la presencia divina. En el caso de Cioran, la atención para consigo o introspección juega un papel igualmente importante, salvo que para éste la introspección no es generada por un acto voluntario, sino suministrada por los padecimientos del insomnio y la enfermedad; estos factores de orden fisiológico se imponen en nuestro autor como un cuestionamiento por la propia existencia, en donde cobran especial relevancia la temporalidad y su crisis religiosa en el caso de insomnio y, en la enfermedad, lo que él denomina la *conciencia de los órganos*. Estos elementos van encaminados a producir un conocimiento de sí, en el que de fondo se encuentra la fórmula: *Sufrir es producir conocimiento*. Fórmula que tiene como antecedente el *Páthei máthos* de la Tragedia griega, así como el Eclesiastés.

De igual modo, otra de las prácticas de sí que los filósofos franceses recalcan es la escritura (íntimamente ligada a la lectura y relectura en voz alta) como ejercicio de meditación. Esto se deja ver, por ejemplo, en Marco Aurelio, Séneca o Epicteto. En éstos la escritura se convierte y se afirma como un ejercicio de sí, ya sea en la epístola o las notas personales que los filósofos hacían sobre sus lecturas o conversaciones, a las cuales se les denominaba *hypomnemata*. La relevancia del acto de escribir residía en dos aspectos íntimamente relacionados. En primer lugar, tenía una gran valía para el que escribía en tanto que mediante la práctica de la correspondencia y los *hypomnemata* o “soportes de recuerdos” se asimilaba de manera cuidadosa lo que se pensaba o sentía respecto de cualquier cosa. Mediante este ejercicio, y su diaria ejercitación, la meditación se inscribía

en el interior del escribiente, se volvía un hábito que permitía que lo meditado se adhiriera a su espíritu y, en consecuencia, esto permitía el tener presente el grado de virtud o espiritualidad en el que se encontraba. En segundo lugar, estos escritos, además de servir a sí mismos, también servían a los otros, pues, en el caso de la correspondencia entre Séneca y Lucilio, por ejemplo, las respuestas que el filósofo daba a Lucilio servían de consejo para que éste las meditara y las convirtiera en actos para su propio provecho. Pero a fin de cuentas, este carteo no sólo era en beneficio de Lucilio, pues al mismo tiempo permitía al filósofo ejercitarse y reafirmar para sí los consejos que daba al otro, es decir, que este ejercicio de escritura, meditación y consejo era una especie de juego de espejos en donde el que aconsejaba también se aconsejaba a sí mismo y, en cierta medida, vale decir que se escribía a sí mismo. Así también, en la tradición espiritual la escritura adquiere un papel de gran importancia. En el monje Antonio, por ejemplo, la escritura se presenta como la ejercitación del examen de conciencia. Ejemplo de ello es ésta exhortación que hacía a sus discípulos: “Que cada uno anote por escrito las actividades y movimientos de su alma, como si fuera a darlos a conocer a los demás”²⁷. De igual modo, en Doroteo de Gaza la escritura adquiere un papel relevante al servirse de ella, según observa Hadot, por el valor terapéutico de la misma. Dicho carácter terapéutico se percibe cuando éste declara que siente *alivio y provecho*²⁸ por el sólo hecho de escribir a su director espiritual. De igual modo, tanto en Teresa de Ahumada como en E. M. Cioran la escritura adquiere un papel preponderante. Y aunque la temática de la escritura no será abordada en Teresa, permítasenos decir lo siguiente: En ella la escritura no sólo toma un carácter íntimo y autobiográfico, sino también, en semejanza con Séneca, su escritura está destinada a instruir tanto a sus hermanas descalzas como a sí misma y, en este sentido, sus escritos se presentan como un ejercicio de introspección espiritual, escribir es para ella ejercitarse o si se quiere, rezar. En el caso de Cioran, como Teresa, la escritura se torna íntima y autobiográfica, escribir para él es escribir-se. Con la diferencia que en él la escritura es además una escritura fragmentaria y terapéutica, se sirve de ella tanto en la carta, el aforismo, el retrato o el ensayo para atenuar sus obsesiones, para postergar la muerte

²⁷ Cfr. Pierre Hadot, Op. Cit., p. 70.

²⁸ Cfr. Ibídem.

voluntaria. Y es en estos puntos donde ahondaremos para mostrar, entre otras cosas, que su escritura es también una extensión y complemento de su conocimiento de sí.

Dicho esto, emprendemos nuestro recorrido en las inmediaciones del saber propio teresiano y el conocimiento de sí del pensador rumano-francés.

Capítulo II.-

Teresa de Ahumada y E. M. Cioran: El conocimiento de sí como puente

El foco de atención del presente capítulo tiene por objetivo una doble labor. Por una parte, dar cuenta del saber propio en la oración teresiana y, por otra parte, hurgar en los intersticios que articulan la estética hagiográfica del escritor y pensador rumano-francés E. M. Cioran. El porqué de esto último estriba en que creemos que la preocupación central de su pensamiento –el conocimiento de sí-, si bien se deja ver ya de forma articulada desde su primera obra bajo lo que denomina *filosofía lírica*, no por esto el tipo de conocimiento que propugna mantiene un mismo semblante a lo largo de toda su obra, sino que dicho saber va adquiriendo matices de acuerdo con sus preocupaciones interiores. Con esto no queremos decir que las añadiduras sean radicales cada vez que nuestro autor sea alcanzado por alguna otra influencia o experiencia significativa, pero si creemos –y esto se puede cotejar desde su segunda obra en adelante- que el saber perseguido adquiere nuevos matices cuando los santos y los místicos irrumpen en nuestro autor al grado de tomar el papel que antes poseía la poesía en el pensar lírico, aunque sin que por ello dicho giro signifique el abandono total de la pertinencia de la poesía.

Queda claro entonces que nuestra investigación parte del supuesto de que la búsqueda del conocimiento de sí a la que nuestro autor se aventura no queda agotada en su versión lírica, sino que va adquiriendo nuevos horizontes en los que ahora penetraremos. Semejante tarea nos exige indagar los elementos bajo los que se presenta el conocimiento de sí cuando nuestro autor es presa de una «crisis religiosa», lo cual, a su vez, nos demanda una atenta lectura de los matices añadidos al pensar lírico, es decir, el rastrear, articular e interpretar los aspectos que Cioran recoge de su experiencia –libresca e interior- con los santos y los místicos para con su estética existencial.

Analizaremos su particular interpretación de la mística, influida tanto por su formación intelectual, sus intereses personales, como por el *ethos* cultural del Este de Europa del que procede nuestro autor. Ahora, teniendo en cuenta el espinoso problema de

que ninguna interpretación es clara y distintamente transparente, es decir, que la naturaleza de la “recepción” que se haga de alguna tradición de pensamiento no se nos da con el mismo sentido que se le imprimió en el “contexto de su creación”, puesto que tanto el “contexto de recepción”, así como el “individuo receptor” le imprimen nuevos sentidos o amplifican el sentido de dicha tradición de pensamiento; teniendo en cuenta estos detalles tan absolutamente insoslayables, nos es necesario formular las siguientes preguntas para abrir claros que nos permitan dar los primeros pasos en el puente que nos hemos dispuesto recorrer: ¿Cuáles son los elementos de la mística española de los que se sirve nuestro autor y cómo los ensambla en su estética?, ¿Tales elementos que se apropia son asumidos en el mismo sentido que se presentan en la mística a la que recurre o adquieren otro carácter (secularizado, cuasi-religioso, etc.) al interior de su planteamiento, y de ser así, qué sentido toman?, ¿La propuesta del “Conocimiento de sí” al tomar tales elementos se instala, sólo por eso, en una búsqueda propiamente mística, es decir, en un camino de perfección?, ¿Qué busca de manera permanente, y a su vez, qué encuentra en las prácticas de los santos y los místicos?, ¿Qué sentido adquiere el “Conocimiento de si” cuando el tedio toma un papel tan preponderante? Estas son parte de las preguntas que tendremos como faros para orientarnos y hacer frente al entrecortado pensamiento que se vierte en una escritura igualmente discontinua y exaltada, lo cual, dicho sea de paso, constituye uno de los mayores inconvenientes y atractivos de la problemática que ahora nos apremia. Una muestra de su escritura y el color de su pensamiento se refleja en el siguiente fragmento que muestra -en gran medida- tanto el tono de la religiosidad de Cioran, así como gran parte del problema a dilucidar en la presente investigación:

Cuando te acercas a Dios por la maldad y a la vida por las sombras, ¿Adónde puedes llegar si no es a una mística negativa y a una filosofía nocturna?²⁹

A pesar de que nuestro autor no ha sido objeto de la atención que se le presta en la actualidad a autores como Heidegger, Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze, Foucault, etc., tampoco podemos decir que sea una selva virgen, pues tan sólo en lo que se refiere al espectro de lo religioso existen algunas lecturas³⁰. Al margen de esto, lo que podemos decir

²⁹ E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 181.

³⁰ Al respecto tengo presentes los trabajos de los filósofos colombianos M. Liliana Herrera A. y Alfredo A. Abad T. (*Cioran en perspectivas*, publicado por la Universidad de Pereira y, el libro en el que participan junto

en favor nuestro es que, buscando otras rutas de abordaje a dicha temática, en modo alguno agotada, nos detendremos en un asunto de gran relevancia para la oración o meditación teresiana, asunto al que curiosamente –según afirma Sancho Fermín³¹- los estudiosos de la espiritualidad teresiana no le han prestado la atención que merece, a saber: El saber propio teresiano; esto para mostrar y trazar los puentes que vemos entre el “Socratismo teresiano” y el conocimiento de sí cioraniano. Todo esto con una doble intención: En primera instancia, mostrar las aristas, así como el sentido y el contraste que se presenta entre Teresa y la *mística sin absoluto* en Cioran, y a propósito de esto, abrir un espacio de discusión sobre la exégesis que sobre éste asunto hace Alfredo A. Abad Torres, en donde, se hará ver que, en contra de lo que el colombiano afirma, el pensador rumano no se adscribe al vacío pleno místico.

Y sin más preámbulo, emprendemos los primeros pasos hacia el puente que pretendemos cruzar.

con otros interpretes tanto rumanos como franceses: *Cioran, ensayos críticos*). Del mismo modo, algunos artículos de otros exegetas que han publicado sus trabajos en la revista colombiana: Paradoxa.

³¹ Sobre esta falta de atención al “Saber propio teresiano” F. J. Sancho Fermín señala que ha sido tal esta desatención que dicho término no aparece en el *Diccionario de Santa Teresa* publicado por la Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2000. Y que por el contrario, en el *Diccionario de San Juan de la Cruz* si se le da espacio a éste término. Por otro lado, aunado a tal señalamiento por parte de F. J. Sancho, éste ha dedicado un ensayo sobre este asunto en el libro colectivo: *La meditación teresiana*, CITEs, Ávila 2002. Cfr. www.citesavila.org/.../ConocimientodeSí%20en%20la%20medit.%20...

II.1.- *El saber propio en la oración teresiana*

Pues pensar que hemos de entrar en el cielo, y no entrar en nosotros, conociéndonos y considerando nuestra miseria (...), es desatino.

Castillo interior o Las Moradas
Teresa de Ávila

Santa Teresa de Ávila (la mujer que rehabilita a todo un sexo condenado) me ha enseñado de las cosas terrestres, pero sobre todo de las celestiales, más que todos los grandes filósofos. Me molestaría que me llamaran discípulo de Schopenhauer o de Nietzsche; ¿pero acaso podría refrenar mi alegría si me llamasen el discípulo de las santas?

El libro de la quimeras
E. M. Cioran

Cuando los místicos se disponían a escribir lo que en soledad o en comunidad experimentaban en su interior no sólo era motivado por petición de su confesor –como en el caso de Teresa-, sino sobre todo porque ya antes habían vivido y sufrido los esfuerzos que la vida interior exige. Un clarísimo ejemplo de esto se encuentra en el *Castillo interior o Las Moradas*, es decir, en la última obra que la monja española escribe sobre la oración; escrito en el que –dicho sea de paso- expone más clara, didáctica y sistemáticamente –al menos en comparación con su *Camino de perfección-*, la doctrina sobre los grados de oración que ejercitó con la lectura del libro de Osuna (*Tercera parte del libro llamado Abecedario Espiritual*) que su tío le obsequió cuando estaba convaleciente en casa de su hermana. Escribe, pues, estas *Moradas* porque ya sabía por sí misma lo que implica el transitar de un aposento a otro al interior del castillo; las escribe, en fin, por motivos interiores tanto para consigo misma, así como para con sus amadas hermanas descalzas y, además porque tales escritos resultaban ser una puesta en práctica del acto introspectivo que en gran medida representa la oración, aspecto indisociable de una vigilancia autobiográfica, muy al modo de las *Confesiones* de su muy querido San Agustín.

Y es precisamente el carácter experiencial de este saber³² –además del papel que ocupa el sufrimiento en sus ejercicios espirituales, así como por lo bien que escribían-, una de las razones centrales por las que Cioran se acerca a Teresa, a los místicos. En lo concerniente al acercamiento de nuestro autor al fenómeno místico-religioso y al abordaje que nosotros realizaremos sobre esta perspectiva cioraniana surgen –inevitablemente- una serie de preguntas que nos resulta imposible dejar de lado y a las que es preciso hacer frente para dejar en claro el por qué hemos elegido a Teresa de entre la diversidad de místicos y demás figuras religiosas –en ocasiones un tanto dispares³³ - que conforman un elemento importante en el pensamiento de este místico sin fe.

Algunas de las preguntas que cualquier lector de Cioran quizá se haría y me haría podrían ser las siguientes: ¿Por qué abordar la sinuosa y variopinta temática mística en Cioran sólo desde la figura de Teresa cuando el pensador rumano-francés se denomina a sí mismo *el discípulo de las santas*? ¿Y por qué no en vez de recurrir a Teresa para el propósito buscado se acude a Margarita Ebner, de cuyas crisis, descritas en sus *Revelaciones* decía sentirse celoso o a Angela de Foligno a la que cita reiteradas veces en un ensayo titulado: *El comercio de los místicos*, y de la que dice que posee un “temperamento sanguíneo”, lo cual, no es más que otra manera de referirse a lo que él denomina *virtudes del desequilibrio*; o también, por qué no recurrir a Catalina de Génova de la que esperaba haber recibido una gota de lo que ella sentía –según una declaración de la santa- para “devenir otro” o a Rosa de Lima, a Hildegarda de Bingen, a Liduina de Schiedam, y demás santas a las cuales acudió antes de que dejara de interesarse por ellas? O también se me puede preguntar si ¿El hecho de tomar a Teresa es una manera de decir que en ella se encuentra depositado todo lo que Cioran tomaba para sí o tal decisión es sólo un modo –entre muchos otros- de abordar la temática de la mística en nuestro autor?

Ante tales preguntas –y otras más que el problema sugiere- nos restringiremos a decir lo siguiente: Que el disponerse a realizar un escrutinio pormenorizado de cada una de las santas –sin considerar a figuras como San Juan de la Cruz, Ángelus Silesius, el

³² Cfr. Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Colección Austral, Argentina, 1946, p. 12. En donde Teresa dice: *No diré cosa que en mí u en otras no la tenga por experiencia, u dada en oración a entender por el Señor.*

³³ Un ejemplo de esto lo podemos ver en los juicios que Cioran hace alrededor de Lutero (Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 157-159), los cuales, son totalmente desemejantes a la opinión de Teresa (Cfr. Teresa de Jesús, *Op. Cit.*, p. 15).

Peregrino querubínico o al maestro Eckhart, entre otras personalidades que figuran en su obra-, exigiría un trabajo sin duda deseable por todo lo que puede arrojar una investigación de esta envergadura, pero dicha tarea no sólo excede nuestras fuerzas, sino sobre todo los objetivos del presente capítulo. Por otro lado, y en relación con nuestra última pregunta, podemos decir –de la mano de Cioran- que “entre Santa Teresa y las otras mujeres no habrá entonces más que una diferencia en la capacidad de delirar, una cuestión de intensidad y dirección de los caprichos”³⁴, con esto queremos dejar ver que existe –al menos desde la perspectiva de nuestro autor- una especie de vasos comunicantes que llevan hacia un mismo cauce: la vida interior.

En síntesis, son estas las razones del porqué hemos optado por Teresa de Ávila para adentrarnos en nuestra problemática, y además por las diversas y vehementes declaraciones que Cioran hace sobre la santa española, que dan muestra de la proximidad que nuestro autor tenía para con esta monja de salud escasa y energía abundante –según las muy atinadas palabras de Patricio Peñalver³⁵. Una muestra de tal cercanía se evidencia desde su segunda obra apenas escrita a sus veinticuatro años, en la que dice:

Y si intentara aislar del pasado los momentos de mi vida más difíciles de definir, me detendría necesariamente en los que pasé leyendo a santa Teresa. Su delicado ardor de sed celestial; una tierna pasión por el desapego terrenal; el erotismo divino transfigurado en profetismo y caridad. Si no hubiese estudiado la obra de esta santa española jamás habría entendido el mundo que nos desvela el éxtasis y, sobre todo, las sensaciones que le suceden³⁶.

Ahora bien, alrededor de la figura de Teresa se han emitido toda una serie de juicios que van de ver en ella a una monja ultra-ortodoxa al servicio de la ideología imperial³⁷ o también, a una inofensiva e inculta mujer³⁸ que sólo buscaba la libertad interior que le proporcionaba la vida enclaustrada al lado de sus queridas hermanas descalzas; estos juicios –por mencionar sólo algunos- no resisten los análisis históricos, ni filológicos, ni literarios³⁹. Y es que la imagen tradicional que se ha querido transmitir de ella –como sucede con otras personalidades históricas- se puede desmentir desde las opiniones que la

³⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, Argentina, 1991, p. 146.

³⁵ Cfr. Patricio Peñalver, *La mística española (siglos XVI y XVII)*, Ediciones Akal, Madrid, 1997, p. 59.

³⁶ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 242.

³⁷ Cfr. Patricio Peñalver, *Ibidem*.

³⁸ Sobre la formación literaria de Teresa o más bien, sobre su formación autodidacta véase: Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, Madrid, 1976, p. 218-219.

³⁹ Cfr. Patricio Peñalver, *Ibidem*.

monja causaba en su época, y en lo que respecta a su supuesta incultura –reputación que ella misma se encargó de crear- todo parece indicar que no era más que un perfecto “teatro de humildad”⁴⁰ –según la expresión de Peñalver- para pasar desapercibida frente a los hombres letrados (o sesudos teólogos) de su época⁴¹, y así gozar de la libertad espiritual de examinarse y hurgar dentro de sí en pos de alcanzar la unión del alma con lo sagrado, lo cual, constituye la finalidad última del camino de perfección que la vida interior tiene por objetivo.

Además, cabe decir que esta supuesta monja iletrada no sólo fue muy conciente de los conflictos concernientes a su época: Sabía del trato del que eran objeto los nativos de las recién descubiertas tierras de América, así como de la Reforma protestante. También fue totalmente conciente de los conflictos que tuvo que soportar por haber nacido en una época en que la cultura y el saber dominante se encuentran bajo la batuta de los hombres, los cuales, además escribían en la rigidez científica del latín; es parte de una familia de mercaderes y no de las clases dominantes, es hija de judíos conversos en una época en que se impone el estatuto de limpieza de sangre⁴².

Más allá de todas estos prejuicios en torno a Teresa, lo que queremos resaltar es que las características de la vida interior forjada por nuestra monja poseen novedades en materia de oración, que atraían las sospechas de la Inquisición. Normalmente se dice de la oración que es para la vida espiritual lo que para el cuerpo una sana alimentación y ejercicio, con la diferencia de que para el místico tal ejercicio espiritual da como resultado un alimento para que al alma le sea posible la unión para con lo sagrado, pero sucede que en este camino de perfección se hace necesario, al menos para la meditación teresiana, un saber previo para que el desposorio místico sea efectivo. Y es en torno al carácter e importancia de este saber sobre el que hurgaremos a continuación.

⁴⁰ Teatro en el que echa mano de ardidés de como por ejemplo: El escribir a voluntad con faltas de ortografía, una gran modestia en conocimientos sobre materias y bibliografía religiosa (lo cual podemos verificar que es todo lo contrario en su “Alma”, modo en que se refiere al *Libro de la Vida* en sus muchas cartas escritas), o el referirse a sí misma como: «mujer ruin, flaca, y de poca fortaleza», etc. Artificios, todos estos, en los que se puede escuchar entre líneas una risilla irónica para –insisto- despistar los ojos vigilantes y castigadores de la Inquisición.

⁴¹ Cfr. Ludwig Pfandl, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*, Editorial Araluce, Barcelona, 1959, pp. 82-88.

⁴² Cfr. Teresa de Jesús, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, p. 12; en “Introducción biográfica y crítica” de Otger Steggink.

* * *

¿Se ha observado bien hasta qué punto resulta necesaria para una vida auténticamente religiosa (y tanto para nuestro predilecto trabajo microscópico de análisis de nosotros mismos como para aquella delicada dejadez que se llama «oración» y que es una preparación constante para la «venida de Dios») la ociosidad o semiociosidad exterior, quiero decir la ociosidad con buena conciencia, desde antiguo, de sangre, a la cual no le es totalmente extraño el sentimiento aristocrático de que el trabajo «deshonra», -es decir, que nos vuelve vulgares de alma y de cuerpo?

**Más allá del bien y del mal
Friedrich Nietzsche**

La historia de las religiones se ha encargado de mostrarnos la diversidad de estilos de vida que los *homines religiosi* han forjado para con su necesidad y búsqueda de lo sagrado, entre los que se encuentran, por poner un ejemplo, las formas de vida eremíticas surgidas de la mística del desierto, como son: Los anacoretas, de entre los cuales Antonio es un ejemplo emblemático-; los cenobitas, cuyo fundador fue Pacomio-; así como los Estilitas, de entre los cuales se distingue Simeón, el cual vivió cuarenta años sobre su columna. Estos ascetas o “atletas del desierto” son una muy representativa muestra de las modalidades que estos hombres han creado para sostener su existencia en algún “algo” que los eleve por encima de su condición de criatura hacia la desbordante plenitud que representa su Dios. Así las cosas, lo que engarza a Teresa con estos “atletas del desierto” es el fin perseguido, pero no los medios a los que recurre (esto, a pesar de que las mortificaciones son un elemento importante para la monja española), lo cual nos sitúa en un *modus vivendi* un tanto diferente –diferencia que es más bien de grado-, pues mientras que los ascetas se caracterizan por sus proezas físicas⁴³, Teresa se entrega –según lo formula Nietzsche- a esa delicada dejadez llamada oración o dicho en otras palabras, al microscópico trabajo de análisis de sí misma.

⁴³ Sobre tales proezas Isabel Cabrera señala que: Hay relatos de monjes que durante décadas comen sólo una o dos veces por semana, en general sólo pan y agua a lo largo de su vida; que viven encerrados por años sin ver la luz del sol –Antonio, por ejemplo, se pasa ocho años en una tumba y 18 más en una fortaleza abandonada. Otros se quedan semanas inmóviles en las oquedades de árboles o acurrucados en pequeñas grutas, sin hablar meses y a veces años sin ver a nadie. Duermen siempre poco, a veces dos o tres horas diarias –Pacomio, por ejemplo, duerme de pie y sin apoyarse en nada y Sisoos pasa días parado al borde de un precipicio para vencer el sueño. Cfr. Isabel Cabrera y Elia Nathan (Compiladoras), *Religión y sufrimiento*, UNAM, México, 1996, p. 87.

Así también, es bien sabido que la España del siglo de Oro, frente al resto de Europa, era vista como una zona de rezago, de resistencia al cambio y a la ruptura histórica que atravesaba la Europa moderna. De este modo, por un lado se tiene el rigor y precisión del pensamiento matemático-científico en el que Bacon y la *Meditatio* cartesiana constituyen unos de los núcleos generativos más relevantes, y por el otro lado, encontramos la *Meditatio* religiosa⁴⁴ del espíritu español, protegido e incentivado por Felipe II y los Austrias. Y de igual modo, al interior del pueblo español se nos ofrece una comparación que puede ilustrar muy bien el carácter de los místicos frente al espíritu de conquista español: Por una parte, se encuentra Cristóbal Colón, el explorador y navegante de nuevas tierras del mundo exterior, y por otra parte, nos encontramos a Teresa, la monja cuya imperiosa necesidad estribaba en penetrar en el alma y sus confines, y en este sentido, podría decirse –sin ningún titubeo- que Teresa es “un Cristóbal Colón de la sinuosa y escarpada geografía del mundo interior”. Y es apropiado del carácter de tal espíritu que nosotros nos adentraremos en sus *Moradas*, así como en algunos pasajes de su *Alma* y de su *Camino de Perfección*, con la intención antes señalada.

Por otro lado, desde hace ya algunos siglos la oración se ha concebido como el vehículo por excelencia de comunicación del hombre-criatura con lo sagrado⁴⁵, diálogo que se gesta en un rumiar íntimo (o *Meditatio*) de las Escrituras. Para Teresa la oración es también comunicación con lo sagrado, pero antes de tratar con tan tremendísimo interlocutor es prioritario un diálogo consigo misma para conocerse en tanto criatura.

Desconozco con exactitud desde hace cuánto tiempo se estudia a esta monja española, pero sin duda no es poco, y es precisamente ese “no poco tiempo” de estudios teresianos lo que llama nuestra atención, puesto que dentro de la oración forjada por ella el propio conocimiento es un elemento imprescindible, tal como puede cotejarse, por ejemplo, desde el primer capítulo de sus *Moradas*. Uno de los posibles motivos por los que el saber propio no ha sido tan estudiado puede deberse –entre otras cosas- a las breves y escasas

⁴⁴ Sobre la distinción y sentido de la *Meditatio* en su sentido religioso e intelectual véase: Paul Poupard, *Diccionario de las Religiones*, Herder, Segunda edición, España, 2003, pp. 1150-1151.

⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 1310. En donde André Dodin apunta que: *Para san Agustín (354-430) la oración es «un impulso afectuoso hacia Dios» (Sermón, IX, n.º 3). Para san Juan Damasceno (finales del siglo VII-749) es una «ascensión del alma hacia Dios» o «la petición a Dios de las cosas convenientes» (De fide orthodoxa, I, III, c. 24; PG, XCIV, 1090). San Gregorio Nazianceno (335-395) declara que la oración es «una conversación con Dios» (Orat., I: De oratione Domini, PG, XLIV, 1124). El pequeño catecismo de París enuncia sencillamente: «Orar es dirigirse a Dios para adorarle, rendirle gloria y pedirle sus gracias.»*

apariciones explícitas en sus obras, además de que no hay una sola obra de la que pueda decirse que Teresa se determinó a escribir todo lo que habría que decir sobre tal cuestión. Prueba de ello es que en las *Moradas* sólo se extiende un poco más en la primera de ellas, y en algunas de las demás vuelve aparecer más escuetamente, aunque eso sí, mostrando vínculos que el saber propio tiene con virtudes como la humildad (de la cual llega a afirmar que es el cimiento del Castillo⁴⁶), o también llegan a aparecer señalamientos como este: *Plegue a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento*; petición en la que no se detiene a hacer los prudentes señalamientos que aparecen en su *Alma*. Quiero reiterar con esto que la *Meditatio* teresiana –como ya se mencionó atrás- dista mucho de la *Meditatio* cartesiana, pues a pesar de que Teresa hace una gradación de los tipos de oración, no existe en ella una necesidad de decirlo todo al modo de pequeño tratado. Ante esto, el espectro de la vida interior teresiana se ha de construir en el entretrejimiento y complementariedad que se dan entre sus obras, en las que el estilo autobiográfico de la monja tiene todo que ver.

A través del paso del tiempo el *homines religiosi* ha emprendido de diversos modos su camino a lo que considera lo plenamente perfecto, ya sea retirándose al desierto o a una cueva, así como el rezar sobre su tumba o dentro de ella (como se hacía en los hipogeos) o el estar en su celda, pero sea del modo que sea, el religioso concibe su caminar como una ardua serie de ejercicios en los que todo su ser ha de estar volcado sólo a esto, para así, lograr la *tranquillitas animi* que lo precipite ante la presencia de lo sagrado. Y esto, en el caso de Teresa –como heredera de toda una tradición religiosa y filosófica⁴⁷- se cumple de manera plena, lo cual se deja ver en las variopintas metáforas con las que describe los ejercicios interiores que escribió para sus hermanas; ya sea el gusano en su crisálida o el sacar el agua del pozo o el llegar a la pieza central del castillo, entre otras. Pero además de estas imágenes, también podríamos verlo –por poner el caso- como la tarea de pelar una cebolla, en la que la superficie de ésta representaría el ejercicio de limpiar la tierra (o según Teresa, el quitar la arenilla de los ojos que impiden ver la luz que emana de la cámara

⁴⁶ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 186; en donde Teresa dice: (...) *porque todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad*; (...). También véase: *Camino de perfección*, Colección Austral, Argentina, 1946, p. 28; donde sentencia diciendo: (...) *verdadera humildad, que aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas*.

⁴⁷ Sobre esto Pierre Hadot refiere al estudio que Paul Rabbow realiza sobre la continuidad de ejercicios espirituales que se dan entre la filosofía antigua y los ejercicios de Ignacio de Loyola. Cfr. Pierre Hadot, *Op. Cit.*, p. 59.

principal), lo cual implica a su vez, el empezar a formarse el hábito de una “determinada determinación” para no dejar empezado el camino, y así, una vez limpiada la superficie de esta cebolla, empezar a rasgar cada una de las capas que la constituyen para poder llegar y saborear su jugoso núcleo o también podría ejemplificarse con la imagen de un individuo que se encuentra en un laberinto oscuro en el que el azoro y desesperación de verse ahí le impiden la calma que le permita encontrar una salida; y una vez recobrada esa calma, sondear el terreno y sensibilizarse para –en analogía con las *Moradas*- poder escuchar el *suave silbido*⁴⁸ o el *agua (o fuente) del manantial*⁴⁹ u oler la suave fragancia del *bracero perfumado*⁵⁰ que lo conduzca a conquistar la ruta de su salida y salvación. En fin, más allá de estas muy trilladas imágenes que esbozo, es un hecho que el ejercicio espiritual de la oración, esta preparación constante, es un quehacer sin el cual no es posible la vida interior, puesto que la oración es considerada como la vida interior en acto. Por otro lado, es de notar que son escasos los individuos que llegan a tal estadio o bien, como dice Cioran en alguna parte: Por un místico realizado, hay miles de místicos frustrados.

Si nos situamos en el contexto de las *Moradas*, el que habita o mejor dicho, el que *es* el cerco del castillo (al que analoga con el cuerpo⁵¹) está preñado de tantas inercias que, aunque quiera estar al cuidado de su alma mediante la oración, su apego a lo mundano (hacienda, negocios, vanidad u honra, según el decir de nuestra monja) le impide –de acuerdo al andamiaje en el que se para Teresa⁵²- ocuparse del mayor de sus bienes, esto es, su alma. Y sucede, al interior del individuo que se encuentra en tal obnubilación, que cuando por alguna circunstancia o razón posee el tiempo y el espacio (que para el caso de místico es su celda) para meditar sobre lo que ha hecho, pero también sobre lo que no ha hecho, pasa que este individuo está –de acuerdo al léxico místico- tan “asido” al mundo que, ese reparar y repasar la propia vida se le vuelve insoportable, lo cual le puede llevar –como un medio de evasión de sí- a enchufarse con todos sus conectores al mundo. Y es de este modo que el alma se encuentra tan absorbida y dominada por lo exterior que es posible compararle –y aquí nos valemos de una imagen de Nietzsche- a un mosquito, en el sentido

⁴⁸ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 57.

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 53.

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*

⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 9.

⁵² Algunas de estas verdades teológicas son, por ejemplo: Que el ánima posee gran dignidad, hermosura y tiene grandes capacidades, así como que Dios habita en lo más íntimo del alma. Cfr. *Ibíd.*, pp. 8-9 y 57.

de que éste no puede vivir de la propia sangre, sino que le es necesaria la sangre de los otros, es decir, que dicho mosquito (u habitante del cerco del castillo) necesita de lo exterior a sí para poder mantenerse. Y es precisamente la necesidad de ese vuelco hacia sí, donde la oración funge como la puerta de entrada⁵³, y el saber propio, por su parte, posee un papel de primer orden en dicho ejercicio⁵⁴.

En la tarea de tejer los hilos que se encuentran en los diversos pasajes de su obra podemos encontrar importantes puntos de dicha temática desde las primeras páginas de las *Moradas*. Puntos que dan forma y sentido a declaraciones como la que aparece en el penúltimo de los aposentos del castillo: (...) “primero da el Señor un gran conocimiento propio” (...); en dicha declaración es de distinguirse que Teresa considera como prioritario el primero pasar por este aposento, pues si esto se practica como se debe, todo lo demás – según las convicciones teresianas- vendrá por añadidura.

Tal prioridad se deja ver más rotundamente en el segundo capítulo de la primer morada cuando dice:

Y así torno a decir que es muy bueno y muy rebueno tratar de entrar primero en el aposento donde se trata de esto, que volar a los demás, porque éste es el camino; y si podemos ir por lo seguro y llano, ¿para qué hemos de querer alas para volar?⁵⁵

Las razones que la reformadora del Carmelo esgrime para afirmar que es prioritario primero entrar al aposento donde se trata del propio conocimiento estriban, antes que nada, en que tal ejercicio permitirá al alma penetrar en un estado de introspección espiritual en el que es posible poner en consideración la propia vida, esto es, vigilar la propia alma y corazón, y así, darse cuenta de los actos, sentimientos, intenciones, etc., que provocan el descuido y desapego de sí. Y si a esto añadimos el rigor que exige tanto la Regla primitiva del Carmelo que dice: “Que cada uno permanezca en su celda..., meditando día y noche en la ley del Señor y velando en oración, en tanto que no sea impedido por otros trabajos”⁵⁶, así como las dos horas de oración en comunidad que Teresa señala en las *Constituciones*,

⁵³ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 11.

⁵⁴ Sobre el posible origen del ejercicio del análisis de sí -en la tradición judeo-cristiana- Hadot menciona que, al parecer esto surge en el comentario que Orígenes dedica a un pasaje del *Cantar de lo cantares*: “Si tú no te conoces, oh la más hermosa de las mujeres”. Cfr. Pierre Hadot, *Op. Cit.*, p. 69-70. Por otro lado, en relación al surgimiento del ejercicio mencionado, aún si no fuese su origen el comentario de Orígenes es bastante probable que Teresa haya puesto gran atención a dicho pasaje, dado el especial interés que la monja demuestra por dicho texto bíblico.

⁵⁵ Cfr. Teresa de Jesús, *Op. Cit.*, p. 17.

⁵⁶ Cfr. Edith Stein, *Escritos espirituales*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001, p. 187.

es de suponer que este primer ejercicio había de ser plenamente llevado a cabo en la soledad y el silencio que tanto los muros del claustro como de la propia celda permitían.

Aunado a lo anterior, hay un pasaje que –por su claridad y el tono en el que lo dice– pudiera parecer un regaño o si se quiere, una muy fuerte llamada de atención a procurar no sólo no relajar jamás el propio conocimiento, sino también, a desasirse de lo que no le es propio. Pasaje en el que sintetiza en gran medida el cometido de este importante ejercicio, el cual dice así:

No es pequeña lástima y confusión que, por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos, ni sepamos quién somos. (...) Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras, cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas. Mas qué bienes puede haber en esta alma, o el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos, y así se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura. Todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos.⁵⁷

Es de notar aquí, la denuncia de lo miserable que sería la vida de quien sólo se ocupase de atender sus necesidades más próximas –o del natural, según una expresión suya-, y más aún, si se trata de personas que buscan ser amadas y amar lo sagrado; en tal caso, dichas personas han de volcar todas las potencias de su alma en la indagatoria y conquista de las virtudes que atribuyen a su ser más íntimo e inmaculado. Y es que en la tarea de mantener despierta el alma se debe de perseverar indefinida y constantemente para no llegar al grado de una esclerosis interior que le haga creer que ha esclarecido todos los rincones o secretos del alma⁵⁸, que según dice nuestra monja, son muchos⁵⁹.

Este es, en gran medida, el motor o primer gran impulso para pasar a ser, de un cuerpo tullido y un alma esclerotizada, a una criatura transfigurada que se sienta en la vida interior como su elemento nutricio, o dicho en pocas palabras, al alma le es tan necesario el conocimiento de sí como el respirar al cuerpo, para, en últimos términos, devenir otro.

Así también, señala Teresa que esto es una gran ganancia para el alma, puesto que “nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios; **pues** si nunca salimos de nuestro cieno de miserias, es

⁵⁷ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 9.

⁵⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 41. Sobre estas almas dice: (...) *y es mucho consuelo para las almas que Dios llega allí, y confusión para las que les parece que lo tienen todo, (...)*

⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 52.

mucho inconveniente”⁶⁰. Pero para que tales efectos sean producidos es necesario una serie de “primeras determinaciones” para que, al igual que pasa con la humildad⁶¹, la nobleza y aparejo a todo bien por parte del alma sea realmente tal, y no sólo un efecto de los ardides de Luz Vell. Y más aún, si tenemos presente que en la primera pieza “no tienen la fuerza los vasallos del alma que son los sentidos y potencias, que Dios les dio de su natural, y fácilmente estas almas son vencidas” (...) ⁶², puesto que entran muchas sabandijas (o lastres) y el alma está tan asida al mundo.

Es, pues, por este estado de cosas, que Teresa aconseja irse acostumbrando poco a poco y día a día en fortalecer el alma y desembarazarse de todo desasosiego que no deje con ganancia, y no pensar que todo esto surge –como suele decir- de presto. Y para este recoger los sentidos le parece menester, por una parte, hacerse del ánimo y determinación suficientes para no volver atrás (al cerco del castillo o a no sacar agua del pozo, etc.), y de igual modo, exhorta tanto a procurar la amistad⁶³ como la conversación⁶⁴ con personas que se ocupen de lo mismo, y de igual modo, el tomar “pasatiempos santos” (o recreaciones) como la lectura o el ir al campo⁶⁵, o el “estar en soledad y, apartados, pensar su vida pasada”⁶⁶; todo esto, entre otras muchas recomendaciones dadas en sus obras y cartas, para tornar más fuertes a la oración y repeler sin titubeo los aprietos en que se ve metida el alma.

Dicho lo anterior, es evidente que para Teresa –e igualmente corroborado por Stein⁶⁷- que la primera morada consiste en un minucioso y detallado ensimismamiento de la práctica del saber propio, aunque esto no significa que en el subsiguiente paso a los demás aposentos tal saber sea dejado de lado, sino que este debe de estar presente aún estando en las piezas donde se trate de cosas sobrenaturales. Ahora, en relación con el pasar de uno a otro aposento cabe pronunciar la siguiente pregunta: ¿Cuánto tiempo es propicio estar en cada recámara, y a su vez, cómo saber cuando el alma ya está preparada para continuar? Ante tales cuestionamientos, Teresa hace algunos señalamientos que muestran

⁶⁰ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 18.

⁶¹ Sobre esto véase: Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, p. 391.

⁶² Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 19.

⁶³ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, p. 155.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 194.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 189. Sobre este ejercicio, al igual que con el conocimiento propio, Teresa dice en este mismo pasaje que: (...) *esto, primeros y postreros, todos lo han de hacer muchas veces, hay más y menos de pensar en esto, como después diré.*

⁶⁷ Cfr. Edith Stein, *Op. Cit.*, p. 42.

el sentido que implica la estancia en cada uno de los grados de oración. En relación con esto dice, por ejemplo: “Verdad es que no en todas las moradas podéis entrar por vuestras fuerzas, aunque os parezca las tenéis grandes, si no os mete el mismo Señor del castillo”⁶⁸; aquí se deja ver, por un lado, aunque de modo un tanto escueto, que el paso de un aposento a otro es concebido como una perpetua lucha consigo mismo y con los ardidés que pone el demonio, y así también, señala que no todo depende de la criatura, sino de la gracia divina para pasar a lo postrero, aunque esto no significa –como es bien sabido- que necesariamente haya que pasar de un aposento a otro en un orden creciente⁶⁹, tal como anota desde la primera morada. Pese a esto último, es en esa encarnizada lucha consigo mismo en la que el ser-finito tiene que probarse el grado de virtud que posee para sopesar la determinada determinación de su propio conocimiento.

Además de esto, hay otros pasajes –en la IV morada por ejemplo- donde menciona que: “Parecerá que para llegar a estas moradas se ha de haber vivido en las otras mucho tiempo”, (...), y en el primero de los aposentos nos encontramos que dice: (...) “no se estruje en estar mucho tiempo en una pieza sola”⁷⁰. Esta última declaración parece que contradice lo que menciona en la anterior, pero en modo alguno es así, dado que –como se puede cotejar en los párrafos 14 y 15 del capítulo 13 del *Libro de la Vida*- no hace otra cosa que advertir de la prudencia y el tacto –que ha de adquirir mediante la experiencia- tanto el confesor como el que se confiesa, para que la estancia en cada grado de oración no resulte contraproducente para el aprovechamiento del alma. Esto lo decimos tanto para dar respuesta a la pregunta de cuánto tiempo requiere el alma estar en cada aposento, así como por lo que Teresa pudo percibir con el trato que tuvo con una de sus hermanas, a la que su confesor la tuvo ocho años sin salir del propio conocimiento, por lo cual Teresa señala:

Y aunque esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar, ni hay alma en este camino tan gigante que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar (y esto jamás se olvide, quizá lo diré más veces, porque importa mucho), porque no hay estado de oración tan subido que muchas veces no sea necesario tornar al principio; (...). Mas hase de comer con tasa, que después que un alma se

⁶⁸ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 191.

⁶⁹ Sobre esta falta de orden, en la IV morada dice esto: (...) y aunque lo ordinario es que se ha de haber estado en la que acabamos de decir –se refiere a la III morada-, no es regla cierta, como ya habréis oído muchas veces; porque da el Señor cuando quiere, y como quiere, y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie. Cfr. *Ibíd.*, p. 45.

⁷⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 17.

ve ya rendida y entiende claro no tiene cosa buena de sí, (...) ¿qué necesidad hay de gastar el tiempo aquí?, sino irnos a otras cosas que el Señor pone delante; (...)”⁷¹.

De este modo, el tiempo de estancia en cada recámara residirá en la medida en que el que se ejercita ha sido capaz de adquirir –mediante la introspección o propio conocimiento- la capacidad de darse cuenta de qué es lo que más le fortalece o resulta más sano para sí; y en lo que respecta a saber si ya se está capacitada para proseguir, diremos que esto también depende de la capacidad adquirida para hacer frente a los problemas propios de cada pieza o grado de oración, que para el caso de la primer pieza (o saber propio), será la capacidad de tomar distancia del cerco del castillo para volver la cabeza hacia sí y, de este modo, estar más determinada a más amar y ser amado por lo sagrado.

En relación con este vencer y desembarazo “del natural” para un pulcro cuidado de sí, Teresa enarbola una serie de virtudes y estrategias con la finalidad de alcanzar el recogimiento y quietud que al alma le es propia para la unión mística. Es en función de esto que afirma: (...) “no basta lo que leemos, y nos aconsejan”, (...)”⁷² sino que, “mas es menester y quiere Su Majestad que tomemos medios y nos entendamos, y lo que hace la flaca imaginación y el natural y demonio, no pongamos la culpa al alma”⁷³. En torno a esto, algunas de las estrategias a las que exhorta son, por un lado, y antes de que Dios así lo haga⁷⁴, el *probarse a sí mismas*, esto es, mantener una lucha sin tregua con las sabandijas y ponzoñas que en vez de sangre tienen pus⁷⁵, para que de este modo, *veamos qué hacen* [las almas] *por Dios*⁷⁶, y así medir hasta dónde llegan las propias virtudes que cada uno por cuenta propia esta llamado a cultivar, tanto por obediencia, amor a Dios y propia determinación. Y como ya lo hemos insinuado, lo sagrado también participa en este probar las almas haciendo que les aflijan malos pensamientos sin poder echarlos fuera de sí, así como el mantener en sequedad al alma, todo esto –entre otras cosas- tanto para que “entiendan ellos su falta muy claramente”⁷⁷, y “para que nos sepamos mejor guardar después y para probar si nos pesa mucho de haberle ofendido”⁷⁸. Por otro lado, en una vida

⁷¹ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, pp. 209-210.

⁷² Cfr. *Ibíd.*, p. 50.

⁷³ Cfr. *Ibíd.*, p. 51.

⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 37.

⁷⁵ Esto dado que: *Terribles son los ardides y mañas del demonio para que las almas no se conozcan ni entiendan sus caminos*. Cfr. *Ibíd.*, p. 19.

⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 35. Lo que esta entre corchetes es nuestro.

⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 37.

⁷⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 28.

tan abrumadora y trabajosa, al igual que falta de seguridad⁷⁹, afirma Teresa que *harto bien será que nos perdamos*⁸⁰, esto, para que una vez que se ha deambulado en el camino imperfecto, encontrarse mejor, y con más firmeza y soltura, aparejarse a la voluntad divina, y así, poseer libertad de espíritu.

En lo que incumbe a las virtudes, son tres las que se consideran de absoluta prioridad para la vida espiritual: “la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; otra, verdadera humildad”⁸¹. Tales virtudes son los pilares que han de sostener a cada monasterio reformado y a cada alma enclaustrada en ellos, aunque, según afirma en varios lugares⁸², es la humildad la que mayor peso carga. Pero cuando éstas son fingidas o dadas por el demonio vienen con vanagloria⁸³, desasosiego o turbación del alma, y es, no sólo para poder discernir entre la falsedad y perfección de las mismas donde el saber propio ocupa un importante papel, sino que es mediante este motor o primer impulso –como dijimos líneas arriba- que tales virtudes afloran con el riego y poda constante. Así, el amor sensual y pasional que domina en el cerco, cuando se va avanzando al interior de las piezas deviene amor espiritual o perfecto⁸⁴ (amor *dei*); y lo mismo pasa con el desasimiento o desprecio del mundo y de sí mismos⁸⁵, pues conforme va uno interiorizando más este propio conocimiento mayor es la claridad con que se le va desvelando que tan automatizados están por las inercias del mundo y la propia flaqueza; y de igual modo ocurre con la humildad a la que define como el *andar en verdad*⁸⁶, esta virtud se presenta como una autocrítica en la que la soberbia de la criatura, al creerse realizada, es orillada a *no fiarse de sí*⁸⁷, ni ha considerarse esclarecida del todo, pues este saber es infecundo y limitado si sólo se pretende escalar por cuenta propia, ya que para tal empresa es necesario el saber de Dios, tal como ella misma lo dice:

⁷⁹ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, p. 31.

⁸⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 39.

⁸¹ Cfr. Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Colección Austral, Argentina, 1946, p. 28.

⁸² Véase por ejemplo: *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 186; así como: *Camino de perfección*, Colección Austral, Argentina, 1946, p. 28.

⁸³ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 83.

⁸⁴ Cfr. Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Colección Austral, Argentina, 1946, pp. 31, 37.

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 49.

⁸⁶ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 157.

⁸⁷ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, p. 157. Sobre este “no fiarse de sí” dice que es “un género de humildad”.

(...); y a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, sino procuramos conocer a Dios: mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes⁸⁸.

Este pasaje es fundamental, puesto que nos dice que lo que el saber propio dona al que se fortalece en su ejercicio, son las virtudes y estrategias que le hacen comprender, siendo esto su fruto esencial: *La miseria o nonada de la criatura*. Constitución ontológico-teológica que reafirma y comprueba cada vez que el alma hurga tan dentro de sí que ésta es uno con lo sagrado, y así, ante la presencia de lo Infinito (o Nada plena) es cuando más claramente se le esclarece su naturaleza miserable y finita.

De este modo, puede decirse, por un lado, que: Cuando el alma ha probado las “gracias” divinas queda más fortalecida en todas sus virtudes para mejor “asirse” o bien, para sólo ser-en-Dios, y así mismo, su desprecio del mundo y de todo lastre será igualmente proporcional para poder llegar a ser *más Señora de sí*⁸⁹, y en consecuencia, ser una digna esposa. Así entonces, cabe resaltar que entre el saber propio y el saber de Dios existe una necesidad dialéctica, en la que, en cuanto mayor y más claramente sea la certeza del alma de saberse criatura miserable, más inmaculado será el conocimiento de la plenitud tan sin tasa de la Nada plena, y viceversa.

Alrededor de la necesidad de conocerse a sí para conocer a Dios son varios los lugares en donde lo deja dicho⁹⁰, así como la hermandad y preponderancia que con todo esto posee la humildad⁹¹, todo esto, en pos de tener presente –mediante la vigilancia del corazón- hasta donde llega la hermosura, dignidad y capacidad del alma, y el cómo participa lo sagrado en este proceso de la vida interior.

* * *

Una vez atendida la primera parte de nuestro itinerario, esta temática –en modo alguno agotada, puesto que puede ser mejor articulada en los puntos hasta aquí abordados-, pasaremos a tratar el tópico del sufrimiento y la vida interior en Teresa, asunto que está totalmente relacionado con la perspectiva de nuestro pensador rumano-francés.

⁸⁸ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, pp. 17-18.

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 61.

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 37, 61, 93, 97, 124-125; y también véase: *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, p. 191.

⁹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 19, 124.

Si nos asomamos de manera panorámica en la historia podremos darnos cuenta que el sufrimiento ha sido uno de los personajes que han marcado el curso de la misma, ya sea manifestándose bajo el rostro de la enfermedad, el hambre, el dominio de naciones, pueblos o individuos, así como en el amor, sacrificios de orden religioso o en el trato que hemos mantenido con las demás especies animales, etc., el caso es que el sufrimiento es uno de los fantasmas que hemos materializado en diversas formas y grados. Ha sido tal su papel que el hombre lo ha asimilado e incorporado en su visión del mundo y la vida atribuyéndole causas y sentidos diversos, como se evidencia en el variopinto carácter que ha tomado al interior del pensamiento filosófico y religioso tanto oriental como occidental. Sea bajo la perspectiva del hinduismo, el sermón de Buda en Benarés⁹², el Pathei Mathos trágico⁹³, la tradición judeo-cristiana (Job, Eclesiastés⁹⁴), Schopenhauer, Nietzsche, etc; el punto es que al sufrimiento se le ha dotado de sentido. Entonces, si hacemos memoria sobre lo hasta aquí dicho, y además se indagan los acontecimientos ocurridos alrededor de la vida de los hombres y mujeres que tomaron la ruta de la experiencia mística como *su* camino, podemos darnos cuenta que sus vidas están plagadas de toda clase de infortunios: Buena parte de ellos fueron perseguidos por autoridades políticas y eclesiásticas⁹⁵, padecieron graves enfermedades, eran insomnes, entre otras cosas. Por todo esto, y demás acontecimientos no mencionados aquí, podría afirmarse que mística y sufrimiento conforman un binomio casi indiscernible, esto, ya sea que el sufrimiento se interprete como una prueba divina, un medio de pagar o purificar los pecados cometidos para presentarse “limpio” ante su Dios, o como un mal que la religión puede contrarrestar o enseñar a soportar, etc.

⁹² Sermón cuyas primeras palabras rezan así: *He aquí, oh monjes, la noble verdad sobre el dolor (duhkka): el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo que no se ama es dolor, la separación de lo que se ama es dolor; en fin, toda la trama de nuestro ser (skandas) es dolor.* Citado por Humberto Martínez en “Un atisbo a la metafísica del dolor: Buda y Schopenhauer”; véase: Isabel Cabrera, Elia Nathan (Compiladoras), Op. Cit., p. 48.

⁹³ Cfr. Esquilo, *Tragedias*, Editorial Gredos, Madrid, 1993, p. 380. En donde dice uno de los coros: *Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento.*

⁹⁴ Eclesiastés, capítulo 1, versículo 18: *Porque en la abundancia de sabiduría hay abundancia de irritación, de modo que el que aumenta el conocimiento aumenta el dolor.*

⁹⁵ Teresa, como ya hemos mencionado, estuvo en la mira de la Inquisición; Juan de la Cruz también fue perseguido y encarcelado. Por otra parte, los primeros místicos del desierto fueron desertores del Imperio Romano (al parecer “anacoreta” significa: “Evasor de impuestos”). Sobre esto último: Cfr. Isabel Cabrera, Elia Nathan (Compiladoras), *Ibid.*, p. 88.

En lo que a Teresa respecta lo que queremos apuntalar –brevemente- es a qué clase de sufrimientos se refiere y cuáles son los efectos que estos producen, es decir, si contribuyen o no a la vida interior.

Es verdad, como afirma Sancho Fermín, que en la primera parte del *Libro de la Vida* Teresa narra su vida poniendo especial énfasis tanto en el binomio miseria-criatura y misericordia-Dios, así como en la fractura que representa su conversión, pero jamás se detiene a mencionar, y menos aún, a comentar –a menos que lo presuponga o le parezca algo allende al saber propio- la pertinencia que posee el sufrimiento al interior de la vida espiritual y, por añadidura a esto, en el propio conocimiento. Y es que me parece que dicho asunto es de gran ingerencia, dada la relación que se presenta entre sufrimiento y conocimiento en la tradición judeo-cristiana (Job, Francisco de Padua, etc.).

Cabe distinguir, primero que nada, los sufrimientos exteriores de los sufrimientos interiores. En el primer caso, se encuentran las mortificaciones, el don de lágrimas⁹⁶, el no tener confesor y cuando los tenía el que no sean letrados y sin experiencia⁹⁷, además de la incredulidad de éstos y algunas de sus hermanas sobre sus visiones místicas, así como sus enfermedades, y su desconsuelo por la muerte de sus seres queridos. Si bien el pesar por la muerte de sus padres, y el escepticismo y rechazo de confesores y condiscípulas no tienen tanto peso como los sufrimientos interiores, no por eso carecen de valía para su fortaleza espiritual, puesto que tales sinsabores fueron una especie de incentivos para irse desembarazando de su enemistad de ser monja, y –tal como dice en la primera morada- no quedar hecha estatua de sal *por no volver la cabeza hacia sí, así como lo quedó la mujer de Lot por volverla*⁹⁸. Y en lo que respecta a la pugna con confesores y condiscípulas, esto también le sirvió para reconsiderar autocríticamente si sus convicciones pudiesen modificarse o –tal como sucedió- reafirmarlas con más ahínco.

En lo que incumbe a la práctica de la mortificación, este lacerar el cuerpo era hecho con la intención de dominar las pasiones y refrenar la voluntad (aunque Teresa recomendaba hacerlas con medida para no dañar la salud⁹⁹), para así –como ya se a dicho- ser más señora de sí. Alrededor de la enfermedad –sufrimiento exterior en el que más se

⁹⁶ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, pp. 128-130.

⁹⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 95.

⁹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 11.

⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 39.

explaya, seguramente porque padeció muchas y con gran intensidad-, nos dice que sus dolores eran *en un sér*¹⁰⁰ (es decir, continuamente y de pies a cabeza). O bien, podría decirse –según una expresión que Cioran dice sobre sí- que Teresa era *un universo de pesares*: Sufrió desmayos, vómitos, “cuartanas dobles”¹⁰¹ (calenturas que se repetían cada dos días), mal del corazón que le hacía perder el sentido¹⁰², tres meses de insoportables tormentos con la curandera de Becedas, en fin, toda una serie de males que –nos dice- “yo no sé cómo las pude sufrir”¹⁰³.

A modo de ejemplo sobre el provecho que Teresa veía en todo esto citamos el siguiente pasaje:

Estava una monja entonces enferma de grandísima enfermedad y muy penosa, porque eran unas bocas en el vientre, que se le havían hecho de opilaciones, por donde echava lo que comía. Murió presto de ello. Yo vía a todas temer aquel mal; a mí hacíame gran envidia su paciencia; pedía a Dios que, dándomela ansí a mí, me diese las enfermedades que fuese servido. Ninguna me parece temía, porque estava tan puesta en ganar bienes eternos, que por cualquier medio me determinava a ganarlos¹⁰⁴.

Es, pues, la paciencia –que igualmente reitera en su última obra¹⁰⁵- la que considera un gran bien en medio del sufrimiento, pues mediante ésta Dios le ayudará a “tener oración y llevarla con gran conformidad”¹⁰⁶, además de “determinarse a tragar (o soportar) la falta de salud”¹⁰⁷. De igual modo, estas circunstancias la llevaron, por un lado, a frecuentar buenos libros y animarse a tomar el hábito¹⁰⁸, así como el deseo de soledad y necesidad de tratar y hablar de Dios¹⁰⁹, el tener “mucho guarda de mi conciencia cuanto a pecados mortales”¹¹⁰. En resumidas cuentas, sobre el sufrimiento exterior y sus favorables efectos para la vida

¹⁰⁰ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Editorial Castalia, Madrid, 2001, pp. 128 y 397. Lo que está entre paréntesis son parte de las valiosas aclaraciones de sentido que hace Otger Steggink en la edición citada.

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 132. Aquí también la aclaración de sentido puesto en los paréntesis corresponden a Steggink.

¹⁰² Cfr. *Ibíd.*, p. 130. Sobre esto dice que le dio un *pajarismo* (paroxismo) de enfermedad que le hizo perder el sentido durante cuatro días; *pajarismo* que hizo creer que había muerto, pues su padre había mandado abrir la fosa para sepultarla.

¹⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 117

¹⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 123.

¹⁰⁵ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, España, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, p. 94. en donde dice: (...), *que, en fin, no da Dios más de lo que se puede sufrir, y da Su Majestad primero la paciencia, (...)*.

¹⁰⁶ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Madrid, Editorial Castalia, 2001, p. 129.

¹⁰⁷ Cfr. Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Argentina, Colección Austral, 1946, p. 53. Lo que está entre paréntesis es nuestro.

¹⁰⁸ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Madrid, Editorial Castalia, 2001, pp. 112-113.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 134.

¹¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 136.

interior nos dice: “Gran cosa fue haverme hecho la merced en la oración que me había hecho, que ésta me hacía entender qué cosa era amarle; porque de aquel poco tiempo vi nuevas en mí estas virtudes”, (...) ¹¹¹. Y es por todo esto que tenía muy presentes estas palabras de Job: “Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?” ¹¹².

Ahora, la otra naturaleza del sufrimiento al que se refiere Teresa no es aquel que viene dado por mortificación, enfermedad o cosa exterior, sino el sufrimiento que hace sitio en la interioridad del alma. Éste posee dos vertientes: Una, el padecer causado por amor místico, el cual, afirma Teresa: “es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma, (...), estar muriendo de este mal” ¹¹³; otro, es el dolor que tortura e indispone al alma a la oración, y es que es tal la sequedad y el dolor que parece que “andan los demonios como jugando a la pelota con el alma, y ella que no es parte para liberarse de su poder” ¹¹⁴.

Este “primer dolor” –expresión con la que se refiere también al dolor místico ¹¹⁵- tiene la característica de dejar una estela de excesiva suavidad que deja al alma con tanta paz y consolación, así como gusto interior y certidumbre que el alma queda con gran fortaleza en el desasimiento del mundo y de sí, así el alma se encuentra totalmente predispuesta para sólo ser en “soledad con lo sagrado”. Y en cambio, las sequedades del alma como son la melancolía ¹¹⁶ –de la que previene Teresa reiteradas veces en la VI morada-, así como la acedia (o tedio monástico) son consideradas por el *homines religiosi* como un mal más dañino de lo que lo fue la peste o la lepra; mal del cual puede ser un remedio para mejor soportarlo –según el perecer de nuestra monja- las obras de caridad o el esperar la intervención de la misericordia divina ¹¹⁷, pero no sólo eso, sino también, la “determinada determinación” que Teresa considera como *la* consigna para que el alma de la

¹¹¹ Cfr. Teresa de Ávila, *El Libro de la Vida*, Madrid, Editorial Castalia, 2001, p. 134.

¹¹² Job, cap. 2, 10. Esta formulación del versículo es una paráfrasis de Teresa.

¹¹³ Cfr. Teresa de Ávila, Op. Cit., p. 382. Véase también: *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, España, p. 99.

¹¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 393.

¹¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 383.

¹¹⁶ Una de las razones por la que la melancolía es considerada un temple de ánimo inconveniente para la vida interior, puede ser por lo que menciona Robert Burton al respecto: *Agrippa y Lavater están persuadidos de que el humor bilioso, si es abundante, atrae al demonio y que son las personas melancólicas las más expuestas a las tentaciones demoníacas y las que más se prestan a sus maldades y engaños*. Cfr. Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, Colección Austral, Argentina, 1947, p. 67.

¹¹⁷ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, España, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, p. 98.

criatura no se vea alejada de todo bien y eche por tierra todos los esfuerzos que ha tenido que enfrentar en su paso de un aposento a otro, todo esto, para que el alma no caiga abatida en un desasosiego interior que le haga sentir fastidio y falta de goce tanto de su celda como de la vida monástica.

Dicho todo lo anterior, sólo cabe reiterar lo insoslayable del saber propio y los efectos del sufrimiento para que al alma le sea posible aprovechar sus secretos y ganar todos los bienes eternos a los que con tanto fervor aspira. O también, podríamos cerrar este apartado con las siguientes palabras de Teresa:

En fin, sea la conclusión en esto que procuremos siempre ir adelante, y si esto no hay, andemos con gran temor, porque sin duda algún salto nos quiere hacer el demonio; pues no es posible que habiendo llegado a tanto, deje ir creciendo, (...). Porque alma que ha pretendido ser esposa del mismo Dios, (...) y llegando a los términos que queda dicho, no se ha de echar a dormir¹¹⁸.

Una vez recorrido, de la mano de Teresa, la primera mitad de nuestro puente, pasamos sin más hacia el resto del camino que constituye el conocimiento de sí en E. M. Cioran, el cual, se construye con maderos que componen un andamiaje un tanto distinto y distante del camino de perfección teresiano.

II.2.- En las inmediaciones de los santos y los místicos

Con ansia y amargura, he intentado cosechar los frutos del cielo y no he podido. Se elevaban hacia no sé qué otro cielo cuando les tendía mis manos golosas de su abundancia.

**Breviario de los vencidos
E. M. Cioran**

En la Antigüedad se creía que el resultado de las reflexiones sobre la naturaleza del mundo y del hombre en modo alguno eran afectadas por el contexto en que tales ideas tuvieron origen, de ahí también que se considere que este tipo de reflexión posee un carácter marcadamente atemporal, y en dirección a la construcción de un saber en el que todo insterticio de la realidad sea explicado y validado exclusivamente bajo la batuta del *logos*; de igual modo, esta idea ha contribuido a pensar que el tipo de vida que haya llevado algún

¹¹⁸ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, España, Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960, p. 89.

buscador con estos fines –ya sea filósofo, poeta o pensador religioso¹¹⁹- nada tiene que ver con su visión de las cosas, puesto que tal ejercicio es considerado allende todo juicio subjetivo y determinación histórica y, por esto mismo, poseedora de una neutralidad teórica respecto de la realidad. Y así mismo, estos pensadores consideran que el problema primero y último de su tarea filosófica consiste en indagar la naturaleza del Ser, de modo que su preocupación fundamental la encuentran en develar cuáles y cuántas son las categorías en las que se comporta el mundo, y no –según una formulación de nuestro autor- en dar cuenta de las “verdades de temperamento”. Ante esto cabe preguntar, entre otras muchas cosas: ¿A qué le damos la espalda cuando se considera un tipo determinado de problemas como el centro de gravedad de toda preocupación filosófica? Tal pregunta nos sitúa, por un lado, en el problema no menor de qué puede ser lo más importante, y en consecuencia, a qué volcar todo nuestro tiempo y esfuerzo; por otro lado, también nos invita a reconsiderar dicha pregunta –teniendo presentes las consecuencias teórico-prácticas de la metáfora óptica¹²⁰ en la filosofía-, y así dirigir la mirada hacia *otros* problemas que dicha tradición de pensamiento ha menoscabado.

En la introducción a su *Teoría de la Ciencia* Fichte dejó dicho lo siguiente: *Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.* Con esta sentencia el filósofo idealista caracteriza y reafirma el carácter de su idealismo, pese a ello, podemos dejar al margen la mención sobre el “sistema filosófico” e interpretarla de un modo más literal, y así llevarla al punto de que efectivamente el tipo de hombre que se sea reflejará el tipo de filosofía que se haga; en función de esto, podemos imaginar –por poner un burdo

¹¹⁹ Sobre las relaciones y objetivos de estas figuras en la antigüedad remito a: Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2006, pp. 139-140.

¹²⁰ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 67; en donde dice: *Es la vista la que ha desempeñado el papel principal en el dominio de la filosofía y en la formación de sus conceptos.* Y para tener una perspectiva panorámica de esto sólo basta con voltear la mirada hacia la historia de las ideas que han dominado a Occidente, sobre esto, considérese, que: el verbo *theorein*, es sinónimo de contemplación, de donde a su vez procede el término *teoría*; de igual modo el verbo *idein*, es origen de la palabra *idea*, la cuál, significa ver. En este mismo aire de familia se encuentran conceptos como: *especulación, evidencia*; así mismo, el absoluto papel que Parménides posee como el padre fundante del lenguaje y cosmovisión del pensar de Occidente con las distinciones que hace entre *noche y día, luz y oscuridad* y, como derivado de éste, se encuentra el mito de la caverna y el ascenso de los hombres desde su estancia cavernaria hacia la luminosa libertad que representa el sol en la alegoría platónica, y ya en la Modernidad la *claridad y distinción* cartesiana, así también considérese el periodo de la *Ilustración*, etc.

ejemplo- a un Kierkegaard perdido en la Antigua Grecia pretendiendo entrar al círculo platónico y que, por la naturaleza de su pugna, hubiese sido relegado de tal círculo y terminara siendo considerado como aquél *Sócrates enfurecido* que no estaba en disposición de defender las doctrinas del divino Platón (y en el caso de Kierkegaard, Hegel), sino todo lo contrario, dado que para éste tales doctrinas eran objeto de escarnio. Ahora bien, el tipo de hombre y de filosofía que tiene por objeto la presente investigación habrá de ubicársele en una línea semejante al pensamiento de aquél Sócrates enfurecido o de Kierkegaard, los cuales, tuvieron la necesidad de girar la mirada –en el sentido mencionado líneas arriba- y reconsiderar la pregunta señalada para así volcarse hacia los “otros” problemas que fueron el motor de sus intereses, esto es, los problemas que incumben a la vida en su acontecer concreto.

Con la finalidad de mostrar –a vuelo de pájaro- estos problemas, a continuación realizaremos un somero rastreo que va de su lirismo a la «crisis religiosa» de la que fue presa nuestro autor, para así emprender los primeros pasos hacia la segunda mitad de nuestro puente.

* * *

Lo escarpado y sinuoso de los acontecimientos históricos y culturales que van del antiguo pueblo Dacio hasta la Rumania en la que nació nuestro autor se presentan -en comparación con Occidente- como un proceso histórico discontinuo que ha dado como resultado una forma muy particular de adherirse al devenir de la historia¹²¹, para así, forjar un rostro que podríamos ver -por la diversidad de dictaduras de las que a sido objeto- como un pueblo que posee un subsuelo con placas tectónicas más móviles que las de otras latitudes, con esto quiero referirme a su identidad siempre cambiante o como muy atinadamente ve Cotofleac a Rumania –a través de una imagen de Bachelard–, es decir, como un pueblo sin “patria geométrica”, en el sentido de que no posee contornos bien delimitados¹²².

¹²¹ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 191. En donde al respecto de esto Cioran dice: *Yo procedo de Rumania, circunstancia importante para la comprensión de la historia. Procedo de un país en el que no haces la historia, sino que la padeces simplemente, en el que eres, por tanto, objeto y no sujeto de la historia. En Occidente resulta difícil comprender esa situación.*

¹²² Cfr. Vasilica Cotofleac, *Dimensiones Espirituales*, p. 3; en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11//index.html>.

En relación con la atmósfera del discurso filosófico surgido en Rumania habrá que decir que dicho pensamiento está compuesto por un híbrido de elementos tanto occidentales como orientales en el que el folklore posee un papel insustituible para los filósofos ahí nacidos; así también, se deja ver que, desde sus comienzos aristotélico-bizantinos hasta finales del siglo XIX, el estudio de la lógica ha tenido un lugar privilegiado en el quehacer filosófico rumano¹²³, pero dicho interés sufre un cisma –aunque sin desembarazarse del todo de sus intereses aristotélico-bizantinos- en el siglo XX cuando filósofos de esa época – algunos de los cuales fueron maestros de Cioran-, vuelcan su estudio de manera más preponderante por el pensamiento occidental, ya sea francés, inglés o alemán. Es así que en este periodo, si bien siguen presentes filósofos como Descartes, Kant o Hegel, también es cierto que entran en su horizonte filósofos como Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Bergson o Spengler, por citar los más representativos. Este periodo tuvo –antes del enorme lastre que significó la aparición del socialismo en Rumania¹²⁴- una etapa de intensa y variada actividad filosófica al grado de ser precisamente la filosofía una práctica dominante sobre las demás manifestaciones culturales de la época¹²⁵.

Líneas arriba decíamos que antiguamente se consideraba que el quehacer filosófico nada tenía que ver con la vida del filósofo dado que se suponía que el resultado de sus reflexiones eran producto de su sola razón (desembarazada de toda clase de prejuicios), pero sucede que en el caso de nuestro autor –y demás pensadores afines- existe una concomitancia absolutamente indiscernible entre su vida y su obra, lo cual, es un factor imprescindible de tener en cuenta para comprender su pensamiento, y más aún cuando el autor en cuestión dice de sí mismo lo siguiente: (...) “no quiero ser en existencia lo que no soy en pensamiento”¹²⁶. Juicio en el que sin duda tuvieron mucho que ver sus tempranos encuentros con la tradición de los labradores (que dieron cuerpo al folklore religioso y la poesía popular), así como con los pastores (que encarnan la expresión lírica y filosófica), tradiciones que representan las corrientes espirituales que le dieron forma y sentido al *ethos*

¹²³ Cfr. Vasilica Cotofleac, *Dimensiones Espirituales*, p. 8; en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>.

¹²⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 10. Sobre esto Cotofleac nos dice: *Todo este promisorio proceso se vio repentinamente frenado por la instauración del régimen socialista. La capacidad de análisis, el espíritu crítico fueron relegados, y la filosofía reducida a una sombra.*

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 119.

rumano, y por las cuales Cioran, según sus propias palabras, “sentía como un culto por ellos”¹²⁷.

Teniendo en cuenta las influencias de las que se va alimentando el espíritu del joven rumano¹²⁸ no es difícil vislumbrar el rumbo que tomarían sus futuras creaciones en el mismo campo: Por un lado, su pugna contra la filosofía logocéntrica, es decir, su distancia con la obsesiva necesidad de categorización y sobrevaloración de problemas que atañen a la naturaleza y posibilidad de un conocimiento apodíctico del mundo y de la condición humana; por otro lado, y como contrapartida de dicha filosofía, la rehabilitación sin cortapisas del valor y la forma de hacer frente a la vida en su facticidad, así como el reconsiderar los engarces que estos asuntos no menores tienen con el arte en diferentes de sus manifestaciones, para así, hacer de la filosofía un ejercicio y una experiencia personal o bien, tal como se caracterizó la filosofía en el anterior capítulo: Un ejercicio espiritual o inquietud de sí. Este *pathos* filosófico se deja ver en gran medida en una entrevista de 1992 concedida a Georg Carpat Focke, en la que Cioran dice:

Yo me digo que la Universidad liquidó la filosofía. No totalmente tal vez, pero casi... No voy a llegar hasta el punto de exagerar como Schopenhauer, pero tiene mucha razón en sus críticas. En mi opinión, la filosofía debería ser algo personalmente vivido, una experiencia personal. Debería hacerse filosofía en la calle, imbricarse la filosofía y la vida¹²⁹.

Dicha opinión no es en modo alguno nueva en el horizonte de la filosofía occidental, dado que ya desde la antigüedad semejante manera de vivir y hacer filosofía se presenta de manera natural y cotidiana en figuras como Heráclito, Sócrates, Diógenes, Epicuro, etc., y lo decimos así –“de manera natural y cotidiana”- puesto que, ninguno de estos individuos estudió para licenciado, maestro o doctor en filosofía, sino que sencillamente eran filósofos. Ahora, a pesar de la inclinación por parte de Cioran hacia las escuelas filosóficas crepusculares que introducen “sauces llorones en las categorías” –según una expresión suya-, a pesar de esto, Cioran estudió filosofía académicamente, estudios en los que tuvo

¹²⁷ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 221. Sobre la importancia de la cultura pastoril y la de los campesinos o labradores los remito a las opiniones que al respecto refiere Eliade en: Mircea Eliade, *La prueba del laberinto: Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Ediciones Cristiandad, Traducido por: J. Valiente Maya, Madrid, 1980, pp. 75-80.

¹²⁸ Para tener una idea de la trayectoria biográfico-intelectual de E. M. Cioran los remito a: E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005. En esta edición se encuentra una muy pormenorizada cronología retomada de la revista *Magazine Littéraire* recopilada por Erica Marengo, así como la gran mayoría de entrevistas que dan muchas pistas. Y de manera más específica puede verse la entrevista con Savater en la que el autor habla de sobre sus influencias filosóficas.

¹²⁹ Cfr. E. M. Cioran, Op. Cit., p. 199.

como maestros a importantes filósofos rumanos como Todor Vianu¹³⁰ y Nae Ionescu¹³¹, y es bajo el influjo de Ionescu y su seminario sobre misticismo que tiene su primer acercamiento a dicha tradición¹³².

Y es tan sólo dos años después de haber aprobado su examen profesional que, bajo el influjo del insomnio, el cielo y las putas de Sibiu, Cioran escribe -como resultado de la rumia e interiorización de la cultura en la que creció- su primera obra: *Pe culmile disperarii* (*En las cimas de la desesperación*), en la que se evidencia –por la manera en que dice lo que dice- un filosofar al modo de Montaigne, en el sentido de que el objeto de estudio de sus *Ensayos* era él mismo, pero con el añadido de un lirismo que lo arroje al paroxismo de la subjetividad en la que “sucede, simplemente, que nada, excepto nuestra agonía personal, nos interesa ya a partir de ese momento”¹³³; se trata pues, de una filosofía en la que “la idea tiene raíces tan profundas como la poesía”¹³⁴, lo cual constituye de suyo –visto desde el tipo de filosofía que ha predominado en Occidente- un grave conflicto por las implicaciones que la sola conjunción de palabras como *filosofía* y *lirismo* tienen. Esta misma situación es señalada por el filósofo de la generación de nuestro autor: León Chestov, pero con respecto de su “filosofía de la tragedia”:

¡La filosofía de la tragedia! Quizás el enlace de estas dos palabras provoque un impulso de protesta en el ánimo del lector habituado a considerar la filosofía como la generalización última “del espíritu humano”, como la cúspide de esa majestuosa pirámide que se llama la ciencia contemporánea¹³⁵.

De este modo, el conflicto o impulso de protesta que puede generar –en el caso de Cioran- la conjunción de filosofía y poesía se debe a que la *filosofía lírica* que propugna está constituida por conceptos que desde el origen de la filosofía en Asia Menor se han visto como antagónicos y contradictorios, pues dicha formulación constituye una violación al

¹³⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 12.

¹³¹ Filósofo de absoluta importancia, no sólo para nuestro autor, sino sobre todo para la llamada «*joven generación*». Sobre este filósofo véase: E. M. Cioran, *Op. Cit.*, pp. 253-254. Y sobre la relación de Cioran con la «*joven generación*» y el diagnóstico que sobre ésta hace Mircea Vulcanescu (filósofo e historiador, él cual realiza –entre muchas otras cosas- un estudio titulado: *La dimensión rumana de la existencia*, estudio que dedicará a Cioran) los remito a: Revista de Filosofía, *Paradoxa*, Año 5, No. 9, Junio de 2005, Universidad Tecnológica de Pereira, p. 27-37, en: www.utp.edu.co/~paradoxa

¹³² Cfr. *Ibid.*, p. 186.

¹³³ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 70.

¹³⁴ Cfr. *Ibidem*.

¹³⁵ León Chestov, *La filosofía de la tragedia. Dostoievski y Nietzsche*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1949, p. 9.

fundamental principio de no contradicción, dado que el pensamiento no puede ser racional y lírico a la vez dentro de la concepción de la filosofía logocéntrica.

Así mismo, esta primera obra podría verse como el vertedero de los conflictos interiores que acumuló a su corta edad o mejor aún, como el vaciamiento de los problemas y obsesiones que lo acompañarán hasta su muerte, en el sentido de que esta obra –según nuestro autor- “contiene ya todo lo que vendría después”¹³⁶; aseveración acertada en gran medida, puesto que desde dicha obra es posible rastrear el imprescindible papel que cobra la fisiología y la enfermedad como elementos vitales para con el conocimiento de sí, así como la capital experiencia del insomnio, su obsesión por el suicidio, y de igual modo, se encuentra ya el contenido esencial de lo que más adelante formulará como escritura fragmentaria, etc., pero ante todo, como fondo de las preocupaciones e inquietudes ahí expresadas se encuentra la búsqueda y la necesidad de riqueza interior, así como de una exaltación de la vida que lo precipite a un éxtasis (no-religioso) de la existencia. Sobre esto último menciona lo que sigue:

Es un error no admitir más que la vertiente religiosa del éxtasis. Existe, de hecho, una multiplicidad de formas que, dependiendo de una configuración espiritual específica o de un temperamento, no conducen necesariamente a la trascendencia. ¿Por qué no habría un éxtasis de la existencia pura, de las raíces inmanentes de la vida? (...) El éxtasis como exaltación en la inmanencia, (...) ¹³⁷.

La razón de esta cita estriba en que, lo que queremos acentuar es el hecho de que en su aproximación lírica a la existencia no se encuentra -como factor determinante- el carácter religioso para que se produzca dicha exaltación y éxtasis de la existencia, aunque su conflicto con lo sagrado es más que evidente; esta perspectiva tomará un rumbo distinto desde *El libro de las Quimeras*, pero de manera más determinante en su *De lágrimas y de santos*, y no sólo por su opinión respecto de la mujer y el carácter espiritual de ésta, sino sobre todo porque es en *De lágrimas y de santos* donde el conocimiento de sí se encuentra atravesado por elementos y efectos de su «crisis religiosa» que en su pensar lírico no están presentes, cisma que constituye el centro de atención de esta segunda parte del presente capítulo.

¹³⁶ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 14.

¹³⁷ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 66.

Como venimos diciendo, la aparición de su cuarto libro representaría la culminación de una fuerte y prolongada «*crisis religiosa*» que duró siete años, una crisis a base de vigili¹³⁸. Este libro -que apareció de manera independiente con la ayuda de un amigo topógrafo cuando Cioran ya estaba por irse a París- generó gran polémica tanto por la manera en que la distribuyó entre sus conocidos¹³⁹, así como por el artículo que publicó Arsavir Actérian en la revista *Vremea*, pero sobre todo por las duras críticas que Eliade publicó en un artículo titulado *Ascesis*, en el que se refiere así sobre dicha obra:

El último libro de Emil Cioran, *Lacrimi si Sfinti*, es un trágico ejemplo de lo que puede significar la maceración de sí mismo a través de la paradoja y la invectiva. (...)

Alguien hablaba de irresponsabilidad. Conozco bien a Cioran. Aquí, en algunos de estos pasajes, él ha sido más responsable que nunca. Cioran, quien no conoce la ironía, utiliza la invectiva y la paradoja sarcástica hasta la saturación.

Lacrimi si Sfinti es una maceración ininterrumpida y molesta. En este libro todo se disuelve, todo se descompone, todo se macera¹⁴⁰.

Antes habíamos comentado que es bajo la influencia de Nae Ionescu que Cioran tiene su primer acercamiento a la mística, pero habrá que reparar en los antecedentes que se producen en su infancia, pues a la edad de cinco años, si hemos de creerle¹⁴¹, sufre la experiencia del tedio, experiencia que, según confiesa, fue el contacto más cercano que experimento con la mística, pues mediante el tedio tuvo “la experiencia del éxtasis en varias ocasiones”¹⁴², experiencia capital en la que le fue dada “la revelación directa de la inanidad de todo”, lo cual le brindó la posibilidad de “conocer la dicha suprema de que hablan los místicos”¹⁴³.

¹³⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 225.

¹³⁹ Al respecto de esto Baciú nos dice: *Al editarse en Bucarest su último libro, poco antes de la Segunda Guerra, Cioran era todavía profesor en la misma escuela secundaria y causó inmenso escándalo entre sus colegas al ofrecer sólo tres ejemplares de la obra con dedicatoria, firma y fecha: uno al crítico Octavio Sulutiu, profesor de francés y su amigo, el segundo a mi padre, a quien estimaba mucho, y el tercero al bedel de la escuela, “tío Juan”, a quien escribió: “Al tío Juan, con mi alta estimación, E. M. Cioran”*. Cfr. Revista mensual, *Vuelta*, México, Julio de 1979, p. 51.

¹⁴⁰ Cfr. Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Nueva imagen, México, 2001, p. 44. Por otro lado, hemos encontrado que no toda reacción sobre esta obra fue negativa, ejemplo de ello lo tenemos en la buena acogida que le dio la hermana de Arsavir Actérian, Jeny Actérian; y así mismo se encuentra la opinión de la madre del autor: *Mi madre comprendió ese libro; me dijo: «Se ve que hay en ti una ruptura interior: por un lado, el blasfemo; por el otro, la nostalgia»*. Cfr. E. M. Cioran, Op. Cit., pp. 224-225.

¹⁴¹ Cfr. E. M. Cioran, *Ibid.*, p. 93.

¹⁴² Cfr. *Ibid.*, p. 167.

¹⁴³ Cfr. *Ibidem*.

Así, pues, todas estas experiencias, aunadas al conflicto que le representaba el hecho de que su padre fuese sacerdote¹⁴⁴, fue lo que sembró en él la necesidad de dedicar serios y prolongados estudios en la esfera de la historia de la religiones, así como una vehemente lectura de la vida y obra de los santos y los místicos. De modo que, fue en Brasov -a la edad de veintiséis años- que tuvo la más estrepitosa de sus crisis religiosas, crisis de la que surgió su libro sobre los santos.

Acerca de la naturaleza y el carácter de su «crisis religiosa» es preciso decir que dicha crisis estriba en que, a pesar de la fuerte vocación religiosa que “siempre ha existido en él”¹⁴⁵, descubre que se encuentra imposibilitado para la fe, e igualmente imposibilitado para dejar de pensar en la fe; de modo que se trata de una crisis preñada por la tensión entre la tentación y la imposibilidad de la fe. Respecto de esto mismo Gabriel Liiceanu le preguntó en una entrevista sobre el porqué no abandonó de manera definitiva el territorio de lo sagrado en vez de merodear en las inmediaciones de la santidad y la mística, dada su falta de fe, a lo cual Cioran responde diciendo:

Porque no dejé de ser presa de esa crisis, nacida de mi imposibilidad para tener fe. Lo intenté en numerosas ocasiones, pero cada uno de mi intentos se saldó con un fracaso¹⁴⁶.

Por otro lado, existe otro factor que hay que tener presente para ubicar el sentido de su crisis, tal factor se encuentra en el hecho de que ésta tiene un acento marcadamente místico, experiencia que puede vivirse –según nuestro autor- *con o sin fe*¹⁴⁷; lo cual es un elemento de gran importancia, pues es gracias a dicho aspecto que tal problemática puede denominarse como una “mística negativa” o “mística sin absoluto”. En lo tocante a su interés por la mística nos dice:

Sin duda la mística me interesa más que la santidad; sin embargo, ésta tiene algo extraño para mí que excita mi curiosidad. Los excesos de los santos me atraen por su vertiente provocadora. Tal vez me muestren también una vía que me habría gustado seguir, aunque en seguida comprendí que yo no podía tener un destino religioso, que no era apto para él, por no poder creer. Sólo me estaba permitido vivir experiencias más acá o más allá de la fe¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, pp. 185-186.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 184.

¹⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 183.

¹⁴⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 168.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 169.

Es a propósito de la naturaleza de su «crisis religiosa» y de la distinción que hace entre mística y santidad que a continuación realizaremos algunas notas y comentarios.

* * *

El lazo que tan tempranamente se formó en Cioran con lo sagrado dista mucho de ser una relación al modo en que un creyente la tiene con su iglesia y con su Dios, pues éste en vez de frecuentar las iglesias en pos de una vida espiritual se inclinó por una vía individual en la que la espiritualidad es asumida como un conflicto en donde Dios es objeto de exaltación y denigración a la vez. Sobre dicho conflicto nos dice lo siguiente:

El “desacuerdo” con las cosas es un signo evidente de vitalidad espiritual, y ello es aún más cierto tratándose del desacuerdo con Dios. (...)

Si yo estuviese cansado de vivir, El sería mi único recurso; pero mientras consiga atormentarme, no podré dejarle en paz.

(...) Únicamente pensando en El sin piedad, hasta el final, asaltando sus desiertos, salimos enriquecidos de nuestro conflicto con El¹⁴⁹.

Es tal como lo muestra aquí, que dicha relación se presenta más bien como una tensión entre el ardor y la repulsión por lo sagrado, de modo que este conflicto interno evidencia – una vez que fue alcanzado por el calor de la santidad y la mística- el hecho de que jamás se desembarazaría del todo de lo sagrado, dado que en todas sus obras lo sagrado forma parte de las temáticas y preocupaciones más íntimas del pensador rumano-francés.

Como ya hemos tratado de dejar ver, en Cioran existen varios tipos de rupturas que marcaron de manera rotunda el carácter y porvenir de sus intereses filosófico-espirituales. En primer lugar, su precoz desarraigo de la vida rural en Rasinari, así como el padecimiento capital –a sus 17 años- del insomnio, y como consecuencia de esta experiencia, su desdén por la filosofía, y a su vez, su interés por la poesía y la intensidad de los paroxismos subjetivos que ésta le proporcionaba, hasta que a su paso se encontró con otro tipo de vitalidad del que quedó prendado. Así, estas circunstancias lo llevaron a una situación análoga a la que el místico mantiene con la autoridad religiosa, aunque en Cioran respecto de la filosofía, pues desde su primer obra se manifiestan dos elementos que marcarán el carácter de la misma, por un lado, su ruptura con el espíritu socrático-alejandrino de la filosofía en pos de un conocimiento y un cuidado de sí, y por otro lado, el temprano conflicto con lo sagrado que se deja ver ya desde su primer obra cuando dice: “Si yo

¹⁴⁹ E. M. Cioran, *De lágrima y de santos*, Tusquets, España, 2002, pp. 70-71.

lamento algo, es que el diablo me haya tentado tan poco. Pero tampoco Dios se ha preocupado particularmente de mí”.¹⁵⁰

Cioran, al igual que el místico que pone “en duda la autoridad religiosa que había apoyado hasta entonces”¹⁵¹, hace de la filosofía un ejercicio personal de esclarecimiento de la propia existencia, un ejercicio introspectivo, y es precisamente por esta semejanza de carácter por lo que se siente tan próximo al conocimiento del corazón y del éxtasis de los santos y los místicos.

Su encuentro con lo sagrado, y el vivo interés por los ejercicios espirituales de las tradiciones a las que se acerca, hacen que el joven Cioran realice una distinción de grado entre místicos y santos, distinción que nos da pistas y nos ayuda a entrever los matices que adquiere su crisis religiosa. En correspondencia con esto advierte que:

Conviene hacer aquí una distinción entre santos y místicos. Los santos tienen una faceta positiva, quieren actuar, se desviven por los demás. La pasividad no les favorece. En cambio, el místico ocupa una posición opuesta: puede ser en cambio, totalmente inactivo, un obseso, un egoísta sublime¹⁵².

Si le concedemos a Cioran esta distinción, figuras como Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz sería imposibles o considerados como la encarnación de una “psicología inaudita” en la que un sólo individuo contuviera -a la vez- el *pathos* del místico y del santo, cosa que sería complicado no imaginar sin los estragos que esto acarrearía al individuo en el que se reunieran estas espiritualidades tan diversas. Sin duda alguna este tipo de señalamientos nos pueden llevar a tomar con cierta reserva algunas (o muchas) de sus afirmaciones, y quizá a poner en entre dicho la seriedad de los estudios que emprendió en materia de historia de las religiones, puesto que históricamente ha habido místicos que también fueron santos, un ejemplo de ello son, los ya citados San Juan y Teresa de Jesús. Pero a pesar de estos detalles en los que Cioran no se detiene a precisar, tal distinción es posible hacerse sin caer en juicios de valor. En relación con esto, el pensador judío Gershom Scholem ratifica que efectivamente existe un “choque” entre la mística y la autoridad religiosa: “Sin duda –nos dice- nos encontramos aquí con categorías de experiencia esencialmente diferentes”¹⁵³; esto a pesar de que, tanto la mística como la santidad poseen la común necesidad de la *communio* o

¹⁵⁰ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 163.

¹⁵¹ Cfr. Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI Editores, México, 2008, p. 9.

¹⁵² Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 186.

¹⁵³ Cfr. Gershom Scholem, *Op. Cit.*, p. 10.

unio mystica. De modo que cada uno de éstos asume medios diferentes de propiciar el encuentro –según la expresión teológica- con “lo absolutamente Otro” que con tanto ardor buscan.

Así, mientras que el santo encuentra su camino en la proximidad con su prójimo y con su comunidad, al igual que en los sufrimientos que les hacían comprender, sucede que frente a este tipo de ascésis, el místico presenta una vitalidad o virtudes del desequilibrio que transgreden los contornos de la santidad. Sobre esto mismo Scholem señala lo siguiente:

Lo que ocurre en el encuentro del místico con los escritos sagrados de su tradición es, en resumen, lo siguiente: la refundación del texto sagrado y el descubrimiento de nuevas dimensiones en él. Con otras palabras: el texto sagrado pierde su forma propia y adopta a través de los ojos del místico una forma nueva¹⁵⁴.

En analogía con dicha distinción es que Cioran cataloga a la mística como: “La religión en sus momentos de exceso, su vertiente extraña”¹⁵⁵, y en consecuencia, ve en los místicos a unos egoístas sublimes que experimentan la relación con Dios como una lucha perpetua, y por esto mismo, una lucha nunca acabada del todo; en cambio, cuando se refiere a la religión –en su vertiente “común”, por decirlo en sintonía con él- es cuando habla de los santos y la comunidad religiosa que conforman, a los cuales además caracteriza como: individuos que se constriñen a “la bondad e imaginándose tener semejantes y deberes para con ellos, se imponen el agotador trabajo de la piedad”¹⁵⁶; y de igual modo, los considera –en el plano espiritual- como individuos, si no esclerotizados interiormente, sí faltos de un grado de intensidad que hace que su relación con Dios sea “una vía segura y directa”¹⁵⁷. Es por esto que, tal espiritualidad “no-comprometida” es considerada por Cioran como “un estado

¹⁵⁴ Cfr. Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI Editores, México, 2008, p. 12. Véase también: E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, pp. 139-140, en donde Cioran comenta respecto de esto mismo: *Si casi todos los místicos tuvieron conflictos con la Iglesia, es porque tenían demasiado talento; la Iglesia no exige ninguno, no reclama más que la obediencia, la sumisión a su “estilo”. En nombre de un verbo escleroteizado, erige sus hogueras. Para escapar a ellas, el hereje no tenía otro recurso más que cambiar de fórmulas, expresar sus opiniones en otros términos, en términos “consagrados”. (...) Otras razones concurren a hacer del místico un hereje. Si le repugna que una autoridad externa reglamente sus relaciones para con Dios, no admite tampoco una ingerencia más alta: apenas tolera a Jesús.*

¹⁵⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 186.

¹⁵⁶ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 144.

¹⁵⁷ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Editorial Tusquets, España, 2007, p. 247.

religioso cumplido, un anhelo religioso satisfecho”¹⁵⁸, elementos que para él dejan de tener atractivo alguno.

El hecho de que estas distancias se presenten no quiere decir que no exista algún punto en común, ya sea tangencial o cercano entre ambas experiencias religiosas, razones para afirmar esto las encontramos en que ambas manifestaciones espirituales se valen de igual modo de: La expresión paradójica¹⁵⁹, la “lógica del corazón” y el “éxtasis”, así como de la enfermedad y el insomnio como medio para alcanzar otro tipo de vitalidad.

Pese a las distinciones y matices señalados por nuestro autor se hace evidente que éste quedará prendado durante toda su vida por la pasión y la negación de lo absoluto, punto en el que se evidencia, aunque en él se mantenga inamovible la falta de fe, que jamás se desembarazó del todo de lo absoluto. De igual modo, aunque su aprecio por los místicos fuese mayor que por el de los santos, existen elementos convergentes que permiten pensar que su distancia con la santidad no fue tan profunda, ni tan desarraigada de la mística, sino más bien, podría decirse, que su distancia es solamente de grado; dicha cercanía se manifiesta por el carácter antifilosófico y no-dialéctico de ambas manifestaciones espirituales¹⁶⁰, razones por las que Cioran se siente tan cercano.

Es, pues, el carácter de estas tradiciones espirituales la razón por lo que el joven Cioran siente un inmediato interés, y en este sentido, la aproximación por parte de nuestro autor al fenómeno religioso es muy semejante al como lo describe Rudolph Otto en su obra: *Lo sagrado*; en la que lo *numinoso* –neologismo forjado por él- posee un acento muy hermanado con la “interioridad del corazón” que se encuentra en la mística, pues una de las características esenciales que Otto atribuye a lo *numinoso* es su no-asimilación mediante la razón, y en cambio, es concebido más bien como “una disposición o temple “numinoso” del

¹⁵⁸ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Editorial Tusquets, España, 2007, p. 250.

¹⁵⁹ Cfr. E. M. Cioran, *Silogismos de la amargura*, Tusquets, España, 2002, p. 93; y también: E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 135.

¹⁶⁰ Sobre esto véase: E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Editorial Tusquets, España, 2007, p. 243. En donde Cioran apunta: *La santidad no conoce la dialéctica. “Ser” prevalece siempre sobre pensar; o, mejor dicho, el pensamiento no añade nada a la existencia. Lo que me hace no odiar a los santos es su actitud antifilosófica.* Y también véase respecto de la mística española: Patricio Peñalver, Op. Cit., pp. 7-8. En donde Peñalver nos dice: *Nadie que lea atentamente los textos teresianos y sanjuanistas en la sublime comunidad de los carmelitas descalzos puede seguir creyendo en la ilusión logocéntrica, en la seguridad de un logos que dice el ser. (...) En este sentido quizá habría que decir que lo que requiere la Mística española es una lectura abiertamente antifilosófica, o que ponga de relieve su irreductibilidad frente a la lectura filosófica (implícita o conciente), la intraducibilidad de sus nombres y sus frases a las categorías y a las proposiciones filosóficas.*

ánimo”¹⁶¹; lo que a su vez le confiere un carácter inefable (*árreton*), “en cuanto es por completo inaccesible a la captación conceptual”¹⁶². Esto mismo empata en cierta medida con la distancia señalada por Foucault y, de igual modo, con la negativa de Cioran al acercamiento teológico-racionalista para con lo sagrado, así como con la imagen paradójica y afectiva que éste se hace de Dios. Sobre esto baste el siguiente fragmento:

La teología es la negación de Dios. ¡Qué idea descabellada ponerse a buscar argumentos para probar su existencia! Todos sus tratados valen menos que una exclamación de Santa Teresa. Desde que la teología existe, ninguna conciencia ha conseguido ganar con ella una sola certeza, pues la teología no es más que la versión atea de la fe. El mínimo baluceo místico está más cerca de Dios que la “Summa teológica”. Todo lo que es institución y teoría deja de estar “vivo”. La iglesia y la teología han asegurado a Dios una agonía duradera.

Y termina diciendo que:

Sólo la mística le ha reanimado de vez en cuando¹⁶³.

Es así que Cioran deja ver su rechazo ante la idea teísta que concibe y designa a lo sagrado con predicados absolutos como: Espíritu, razón, voluntad teleológica, omnipotencia, autoconciencia, etc¹⁶⁴. De este modo, al dejar de lado el acercamiento a lo sagrado por conducto del rigor de la argumentación es que apela a los éxtasis y arrobos místicos, o bien, podría decirse que la vía por la que se siente en cercanía Cioran es harto semejante a lo que Otto describe como *Mysterium tremendum*, es decir, como el temple del ánimo que:

Puede pasar como una fluida disposición del alma que dura algún tiempo, se estremece hasta que por fin cesa, y el alma retorna de nuevo a lo profano. Puede irrumpir en el alma entre choques y convulsiones, súbitamente. Puede llevar a extrañas excitaciones, a la embriaguez, el arrobamiento, al éxtasis. (...) Y tiene su desarrollo en formas finas, purificadas y transfiguradas¹⁶⁵.

Y es en analogía al aspecto *numinoso* de la experiencia religiosa descrita por Otto que Cioran tiene una imagen de la divinidad que es concebida en términos paradójicos, tal como lo expresa en las siguientes líneas: “Cuanto más atrevidas son las paradojas sobre Dios, mejor expresan su esencia. Las propias injurias le resultan más familiares que la

¹⁶¹ Cfr. Rudolph Otto, *Lo sagrado*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 18.

¹⁶² Cfr. *Ibíd.*, p. 16.

¹⁶³ E. M. Cioran, *De lágrima y de santos*, Tusquets, España, 2002, p. 72.

¹⁶⁴ Cfr. Rudolph Otto, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

teología o la meditación filosófica”¹⁶⁶. En semejanza con esto mismo, es que concibe a la mística como “la expresión suprema del pensamiento paradójico”¹⁶⁷, y en consecuencia, esta misma perspectiva le permite decir del místico lo siguiente:

El místico no vive ni sus éxtasis ni sus ascos en los límites de una definición: su pretensión no es satisfacer las exigencias de su pensamiento, sino las de sus sensaciones. Y tiende mucho más que el poeta a la sensación, ya que merced a ella confina con Dios¹⁶⁸.

Son pues estas características de la espiritualidad, además de su pasión por la música de Bach –a la que Otto considera otra parte esencial de la expresión de lo *numinoso*¹⁶⁹ - lo que hacen que nuestro autor abandone los medios que proporcionan la filosofía y la teología, y recurrir así a los santos y los místicos o bien a las *virtudes del desequilibrio* en las que ve los suministros necesarios para forjar la vitalidad que le permita hurgar en sí mismo, lo cual constituye el objetivo esencial de todo lo que se propuso.

Hasta aquí nos detenemos en la contextualización del paso del lirismo a su crisis religiosa para pasar a desarrollar la redescipción que nuestro autor hace de los elementos místicos a los que recurre para su propia reflexión.

II.3.- Virtudes del desequilibrio

Para un autor como el nuestro que nació en el seno de un pueblo que –como dice Eliade en algún lugar- su historia es una guerra continua por la propia existencia, en la que en cada batalla lo arriesgaban todo lo que de más importante poseían: Su lengua, su folklore, su religión, es decir, todo su ser. Es, pues, de suponer –si se toma en cuenta el devenir histórico que va del antiguo pueblo dacio hasta la Rumania de Cioran- que las creaciones en el ámbito del arte y la cultura en general son un vivo reflejo de los acontecimientos que tuvieron que afrontar: Sus creaciones son escritas con sangre y su sangre es su historia.

El porqué de estos señalamientos estriba –a pesar de ser una perogrullada- en señalar una de las características más relevantes de los intelectuales rumanos: La

¹⁶⁶ Cfr. E. M. Cioran, *De lágrima y de santos*, Tusquets, España, 2002, p. 107.

¹⁶⁷ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 22.

¹⁶⁸ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 136.

¹⁶⁹ Cfr. Rudolph Otto, *Op. Cit.*, p. 92.

indiscernible relación entre la historia cultural e individual con su obra. Este binomio en Cioran es más que evidente, sobre todo si tenemos presentes sus influencias filosóficas; influencias que tienen como hilo conductor la idea que Bersong tiene de la filosofía: *Filosofar no supone construir un sistema, sino dedicarse, una vez se ha decidido, a mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo*. Y no cabe la menor duda que, este tipo de declaraciones tuvieron el mismo efecto que cuando lee por casualidad -en una biblioteca pública de Rumania- lo que Pascal decía a su hermana respecto de la enfermedad y la salud o los fragmentos que lee y que despertaron en él una gran pasión y empatía por Paul Valéry.

Este *mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo* encierra, de manera rotunda y definitiva, el objetivo último de todos los esfuerzos que el pensador de Rasinari se propuso. Es, pues, que el *investigarse a sí mismo* es lo único que ha de importar al individuo impermeable a la indiferencia del destino personal, pero en Cioran este hurgar introspectivo tiene como elemento motor y característico el sufrimiento, ya sea exterior como interior, al igual que como vimos en Teresa. Esto, dado que, lo mismo que en Nietzsche, nuestro autor le atribuye al sufrimiento elementos positivos para el conocimiento de sí, y es precisamente sobre el binomio *sufrimiento-conocimiento* al que a continuación atenderemos, sólo que -como ya lo hemos dicho casi hasta el hartazgo- ahora nuestro sondeo se circunscribirá a la estética hagiográfica que nuestro autor configura.

El paso de un modelo a otro (del pensar lírico a la estética hagiográfica) no responde a una reconfiguración total, sino más bien de grado, puesto que en esta nueva etapa la fisiología y la enfermedad siguen siendo un punto nodal en el conocimiento de sí, sólo que ahora pasa de la “exaltación de la existencia, de la inmanencia de la vida” (que excluye la variante religiosa del éxtasis, tal como lo dice en su primer obra) a una “exaltación y ahondamiento de la existencia en la que el conocimiento de sí pasa por la *interpretación* que éste tiene de lo sagrado” (como lo afirma de manera categórica en su libro sobre los santos). Y es este giro lo que marcará de manera inexorable el sentido de su estética. Es en función de esta perspectiva que pasará a hablar de la “misión filosófica de la enfermedad” a las “virtudes del desequilibrio”.

Ahora bien, la geografía espiritual por la cual transitó éste beduino del pensamiento -tal como fue denominado Cioran por el poeta, novelista y ensayista Adam Zagajewski- no

sólo está demarcado por lo que aquí investigamos, es decir, su inclinación al misticismo, sino también se encuentra su cercanía al budismo Madhyamika (aunque en gran medida tiene relación con lo que más adelante abordaremos respecto del tedio) y al Gnosticismo de la secta de los bogomiles¹⁷⁰, tradiciones a las que recurre para justificar o más bien, para acentuar de manera más recalcitrante la sabiduría trágica que se desprende de sus rúnicas insomnes sobre el acontecer del hombre en su historicidad. Y para dar cuenta del espacio espiritual que conforma la fracción mística en Cioran desglosaremos lo antes dicho, lo cual, según su lectura, es lo que nos ofrecen estos “locos de Dios”.

II.3.1.- *Insomnio e introspección*

El fenómeno capital, el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua. (...). El insomnio es una lucidez vertiginosa que convertiría el paraíso en un lugar de tortura. Todo es preferible a ese despertar permanente, a esa ausencia criminal del olvido. Fue durante esas noches infernales cuando comprendí la inanidad de la filosofía.

Prefacio a “En las cimas de la desesperación”
E. M. Cioran

«Soy como una marioneta rota cuyos ojos hubieran caído en el interior»
Estas palabras de un enfermo mental tienen más valor que el conjunto de las obras de introspección.

Silogismos de la amargura
E. M. Cioran

Para empezar a hablar sobre la experiencia del insomnio y los efectos que éste tuvo en Cioran, permítaseme expresar, en el siguiente tono, uno de los efectos positivos que nuestro autor obtuvo de este padecimiento:

¹⁷⁰ Sobre la ingerencia del Gnosticismo bogomil en Cioran los remito al rico y detallado estudio titulado: *O animal enfermo: pessimismo antropológico e a possibilidade gnóstica na obra de Emil Cioran*, estudio realizado por el brasileño Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes. Cfr. http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/7/TDE-2007-10-16T10:20:38Z4166/Publico/Rodrigo%20Inacio%20Ribeiro%20Sa%20Menezes.pdf

«Orientar una búsqueda a lo que uno desea llegar, es todo, menos una búsqueda. Dicha indagatoria se sustrae al sentimiento de la sorpresa de lo que permanece oculto a simple vista, a lo que no es posible apresar con el pensamiento, y que sólo lo visualizamos mediante nuestros nervios, intuiciones, inquietudes y sentimientos que luchan por salir a la superficie de nuestra conciencia. Es así que, una búsqueda que se digne de serlo ha de estar más emparentada con la incertidumbre del *peligroso quizás* nietzscheano.

Una búsqueda en este sentido representa un constante ir y venir por diversas avenidas, el encontrarse azorado en medio de una serie de caminos que se nos muestran seductores y nos anuncian: *¡Por aquí! ¡Por aquí! ¡Aquí encontraras lo que buscas!* Otras quizás te marquen el alto diciéndote sin miramientos: *¡Tú no estas hecho para estas andanzas! ¡Todavía no has nacido para el incesante hurgar entre las heridas!* Para esta infinita y lacerante tarea hay que estar en constante vigilia, hacer de las “noches blancas” el basamento donde, a solas con nuestras obsesiones, el pasar y el repasar la propia vida se vuelve la preocupación primera y última, pues cuando se está en verdadera intimidad, cuando nos retiramos a *nuestro espacio* para estar a solas con nosotros mismos, en donde, por decirlo de cierta manera, pareciera que compitiésemos con el silencio, en el que de esa sonoridad vacía surge el vértigo que nos lacera y a la vez nos conforta, y nos deja frente y al lado de interrogantes que nos es imposible dar la espalda, esto, si es que la abulia y la indiferencia por la propia existencia no ha carcomido nuestra punzante necesidad de vida, de expresión y de medirnos con los demás, pero sobre todo, con nosotros mismos (O como dice nuestra enfermiza monja: Ver hasta dónde llega nuestra virtud). Hay que tener el temperamento para excretar lo que de pus hay en nuestra sangre.

De este modo, esa búsqueda de nosotros mismos se torna lacerante, sinuosa y solitaria. Deviene una búsqueda personal de nuestra interioridad, de nuestra experiencia interior –según la expresión de Bataille-. Y es desde aquí de donde ha de surgir –como vehementemente sentencia Nietzsche- nuestro mañana y nuestro pasado mañana; búsqueda que posee caracteres de otra naturaleza de los que nos tiene habituados el hombre teórico, es decir, el filósofo orientado por la Voluntad de saber».

Es más o menos de este modo que puede entenderse el ejercicio de auto-análisis o introspección al que puede llevar la experiencia del insomnio, pero decir sólo esto del insomnio tal como lo experimenta Cioran es quedarse corto o dar una imagen desfigurada

de lo que sufrió y pensaba respecto de estas “vigilias del espíritu”. Líneas arriba decíamos que “una búsqueda que se digne de serlo ha de estar emparentada con el peligroso quizás nietzscheano y que en ésta no interviene de manera preponderante el pensamiento, sino la interioridad”, pero ¿Qué es lo que queremos dar a entender con esto? Sobre todo que esa búsqueda no se ha de ver limitada o tutelada bajo un horizonte de sentido dado de antemano como sucede con los principios con que la racionalidad occidental opera (esto es, los principios de no-contradicción, tercero excluido e identidad), no se trata de deducir y explicar mediante proposiciones en una unidad clara y precisa de conceptos lo que sea la vida en todos sus intersticios o el enunciar *la* normatividad de cómo se tenga que llevar la vida, sino más bien estriba en internarse en una experiencia en la que no hay una lógica o si la hay, sería una lógica de la zozobra, en la que se ha de meditar sobre las zozobras del corazón y la interioridad. O también, puede entenderse como un ejercicio en el que Cioran invita: (...) “a renunciar a la conciencia, hermanos, a renunciar a todo cuanto puede ser un obstáculo a nuestra orgía interior, a nuestra interminable y exaltada embriaguez”¹⁷¹.

Esta lógica de la zozobra o manera de concebir el ejercicio de la filosofía obedece a otros intereses de los que el hombre teórico –como decíamos- nos tiene habituados; distancia que se deja ver en el siguiente fragmento:

Hay dos clases de filósofos: los que meditan sobre las ideas y los que lo hacen sobre ellos mismos. La diferencian entre silogismo y desdicha...

Para un filósofo objetivo, solamente las ideas tienen biografía; para uno subjetivo, sólo la autobiografía tiene ideas. Se está predestinado a vivir próximo a las categorías o a uno mismo. En este último caso la filosofía es la meditación poética sobre la desdicha¹⁷².

Volviendo a la experiencia del insomnio, cabe decir que este padecimiento se presenta en Cioran como una ruptura o elemento de conversión, entendido esto último en el sentido que Hadot le da, es decir, como un “cambio de orientación o de pensamiento” que “puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad”¹⁷³; pero en Cioran este giro o conversión no se produce como sucede en Teresa o como se da en Platón cuando conoce a Sócrates, ni como una elección o búsqueda premeditada, puesto que tal fenómeno obedece a fuerzas que se encuentran por encima de

¹⁷¹ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 97.

¹⁷² Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 74.

¹⁷³ Cfr. Pierre Hadot, *Op. Cit.*, p. 177.

nuestra voluntad. Las causas del insomnio son múltiples y variadas: Preocupaciones de lo más cotidianas que “no ceden”, factores de orden fisiológico, desórdenes del sistema nervioso, etc; pero aquí no nos es primordial indagar las posibles ventajas y desventajas del insomnio para la vida (de modo “objetivo”), sino sólo mostrar el *uso* particular que Cioran hace de este padecimiento y experiencia límite.

Esta experiencia, que se impone como el origen de sus crisis¹⁷⁴, fue más recalcitrante en su juventud y, aunque ya instalado en su exilio -¿voluntario?- en París aminoró, no por esto deja de reconocerle atributos positivos para el esclarecimiento de sí. Así, una vez aclimatados sus párpados hinchados y doloridos al vértigo de la noche, no cesó hasta hallarse a la altura de la «verdadera noche del alma», según una expresión de Scott Fitzgerald, al cual, reprocha que “no haya comprendido la importancia de la noche como ocasión o método de conocimiento, como desastre enriquecedor”¹⁷⁵; tal como lo insinuamos líneas arriba: El insomnio se impone como un cuestionamiento por la propia existencia.

Por otro lado, no sólo es esto a lo que le orillan los análisis del insomnio, sino que también -como se verá más adelante respecto de la enfermedad y la salud- atribuye otros elementos tanto a la vigilia como al sueño, los cuales son de vital importancia explicitar para comprender el carácter trágico o pesimista que el pensador rumano-francés otorga a este fenómeno, así como a su pensamiento.

La obsesión del insomne es soñar, ser parte del curso natural de un cuerpo que compensa la fatiga física y emocional que la vigilia implica, pero no, eso está vedado para el insomne crónico, es decir, no para el que padece insomnio una semana o un mes, sino para el que lo padece durante años. Ahora bien, aunado al factor de autocrítica que el insomnio produce en nuestro autor, habrá que añadir otros factores que determinan el *uso* y el sentido que éste le atribuye. Estos otros factores van de la mano de la experiencia del tiempo, así como del sentimiento de agonía y esperanza que Cioran ve vinculado a la vigilia y al sueño. Sobre esto valga la siguiente cita:

¹⁷⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 222. En donde dice: *Todo lo que he escrito, todo lo que he pensado, todo lo que he elaborado, todas mis divagaciones se remontan a ese drama.*

¹⁷⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*, Tusquets Editores, España, 2000, p. 162.

¿Qué es el insomnio? ¡A las ocho de la mañana estás exactamente igual que a las ocho de la noche! No hay progreso alguno. No hay sino esa inmensa noche que está ahí. La vida sólo es posible mediante la discontinuidad que da el sueño. La desaparición del sueño crea una continuidad funesta¹⁷⁶

Hay que resaltar aquí los binomios: Sueño-discontinuidad y vigilia-continuidad. Binomios que serán invariables respecto de la opinión y sentir que Cioran experimentó. Tales distinciones serán como estigmas que siempre remarcó, tanto en su obra como en las entrevistas que concedió. Decíamos que en esta experiencia límite existe un vínculo indisoluble entre la experiencia de la temporalidad y el sentimiento de agonía y esperanza, pero ante esto surge una inevitable pregunta: ¿De qué modo se da este vínculo? La bisagra entre estos elementos estriba en la capacidad e incapacidad de olvido que la continuidad de la vigilia y discontinuidad del sueño crean:

Velar es ser conciente más allá de lo soportable, es no poder olvidar, es experimentar la continuidad de lo intolerable. Mientras los que duermen comienzan cada mañana un “nuevo” día, para el insomne apenas es posible el olvido, puesto que noche y día arrostra sin interrupción el mismo infierno¹⁷⁷.

La agradable discontinuidad a la que se refiere Cioran respecto del sueño no sólo está relacionada con el hecho de poder descansar y de que el cuerpo entre en un estado de profunda relajación, sino sobre todo con la capacidad de olvido, a la que considera –lo mismo que Nietzsche- una saludable válvula de escape que permite crear-se. Para nuestro autor el sueño posee la capacidad de “olvidar el drama de la vida, sus complicaciones, sus obsesiones”¹⁷⁸, así como a olvidar –temporalmente- “el paso del tiempo”¹⁷⁹, lo cual da la impresión de una regeneración permanente que hace concebir “cada despertar un nuevo comienzo y una nueva esperanza”¹⁸⁰. Esta convicción es lo que le hace decir en una entrevista que concede a Michael Jakob el año de su muerte: “El secreto del hombre, el secreto de la vida, es el sueño. Es lo que hace posible la vida”¹⁸¹.

Y, en cambio, las vigiliadas hacen imposible esa discontinuidad y, por tanto, la imposibilidad de olvido. El tiempo cobra otra dimensión: “Es como un tiempo

¹⁷⁶ E. M. Cioran, *Conversaciones, Marginales* Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 67.

¹⁷⁷ Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*, Tusquets Editores, España, 2000, p. 187.

¹⁷⁸ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 147.

¹⁷⁹ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 26.

¹⁸⁰ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 147.

¹⁸¹ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones, Marginales* Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 226.

interminable”¹⁸², en el que las noches en blanco “hacen de ti un verdadero buzo del Tiempo. Bajas y bajas hacia su fondo sin fin...”¹⁸³. Y es esta conciencia hinchada de temporalidad, y la incapacidad de olvido lo que lo orilla –por la noche, cuando el bullicio y las distracciones cotidianas cesan-, a poseer una conciencia permanentemente despierta, en la que quedamos “a solas con nuestras obsesiones”¹⁸⁴, y en donde “la presencia de un pensamiento o de un sentimiento se impone de manera exclusiva”¹⁸⁵. O bien, parafraseando a Nietzsche¹⁸⁶ o más bien, intercalándolo con Cioran, podríamos decir que: En cuanto cae la noche, altérase nuestra sensación respecto a nuestros pensamientos y sentimientos más profundos. Ahí está el pensamiento de la muerte, que nos incentiva a pensar la propia vida y a “definir sin cesar nuestra relación con el mundo”¹⁸⁷ y con nosotros mismos. Ahí está el pensamiento del suicidio, que merodea e insita a pasar al acto, pero que, a fin de cuentas, “es un poderoso medio de consuelo con el que se logra soportar más de una mala noche”¹⁸⁸. Y es en este punto que, la curiosidad de medirnos nos proyecta a continuar en la vida, la cual es jalonada por la necesidad de conocimiento de sí.

Es, pues, que este ensimismamiento insomne lleva a vivir en una tensión perpetúa que hace desear esa “saludable inconciencia” del sueño, pero que en lugar de eso “engendra la pérdida de la esperanza, el sentimiento de agonía, una tristeza incurable, la desesperación”¹⁸⁹. El insomne vive otra temporalidad que se ve recompensada por el conocimiento propio que se encuentra hermanado con el sufrimiento, tanto exterior como interior. Es también –y esto es algo tácito a lo ya dicho-, la experiencia límite de la soledad del individuo, es el estar sólo junto al siseo de la noche y la soledad, y la conciencia exasperada volcada sobre sí mismo; pero en este punto extremo de la soledad, según nuestro autor, hay un límite al que se llega y en el que “hay que dialogar con alguien, [pues] no puedes, a fin de cuentas, hablar toda la noche contigo mismo. Y el pensamiento de Dios viene automáticamente”¹⁹⁰. Y aunque en diversos lugares dice no ser creyente llega afirmar

¹⁸² Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 225.

¹⁸³ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 26.

¹⁸⁴ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 143.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*

¹⁸⁶ Esta paráfrasis corresponde a un fragmento de: *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Vol. II, Ediciones Akal, Madrid, 2001, p. 119-120.

¹⁸⁷ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 77.

¹⁸⁸ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, España, 2005, p. 116.

¹⁸⁹ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 77.

¹⁹⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 69.

que: “Esa soledad absoluta pide un interlocutor: y cuando hablo de Dios, es sólo como un interlocutor en plena noche. (...). Un interlocutor pasajero, que necesitamos. Esa es la idea que tengo de Dios”¹⁹¹. Dios es, según nuestro autor: “La última alternativa de satisfacer nuestro deseo de sueño”¹⁹². En este sentido, Dios desempeña –en esa soledad lúcida e insomne- la función del Diálogo; el cual atenúa tanto el peso de esa soledad como de la conciencia exasperada de sí:

Sólo creemos en Dios para evitar el torturador monólogo de la soledad. ¿A quién, si no, dirigirse? Al parecer, Él acepta de buena gana el diálogo y no nos guarda rencor por haberle escogido como pretexto teatral de nuestros abatimientos¹⁹³.

En este sentido, los aforismos en *De lágrimas y de santos* son una muestra pletórica del tipo de “diálogo introspectivo” al que hace referencia en donde se conjugan diatribas y expresiones que revelan la necesidad de lo sagrado; son como una especie híbrida de paroxismos entre la acogida y el rechazo, en los que se evidencia el carácter conflictivo y equívoco de su crisis. Esta soledad insomne o, según una expresión de San Juan de la Cruz que hace suya, «Soledad en Dios»¹⁹⁴ es lo que lo lleva a una forma de diálogo -aunque más bien parece un monólogo- que se convierte en un medio o instrumento para el conocimiento de sí, en la medida en que lo precipita a la introspección, a hurgar en su interior. A propósito de esto es que dice:

Toda versión de Dios es autobiográfica. No solamente procede de nosotros, sino que es asimismo nuestra propia “interpretación”. Se trata de una doble visión introspectiva, que nos descubre la vida del alma como un “yo” y como “Dios”. Nos reflejamos en Él y Él se refleja en nosotros.

¿Podrá soportar Dios todas mis “carencias”? ¿No sucumbirá ante semejante carga?

Yo no me concibo más que a través de la imagen que me hago de Él. Sólo así el conocimiento de uno mismo puede tener un sentido y un objetivo. Quien no piensa en Dios continuará siendo un extranjero para sí mismo, pues la única vía del conocimiento de sí pasa por Dios, (...) ¹⁹⁵.

En este fragmento descansan de manera indiscutible dos cosas: En primera, y contrario al pensar lírico, la absoluta necesidad de la imagen que se hace de lo sagrado para el

¹⁹¹ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 132.

¹⁹² Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 78. Y en *De lágrimas y de santos* expresa esta misma idea del siguiente modo: *Cuando hemos aniquilado el mundo y nos quedamos solos, orgullosos de nuestra hazaña, Dios, rival de la Nada, aparece como una última tentación.* Cfr. p. 38.

¹⁹³ Cfr. E. M. Cioran, *De lágrima y de santos*, Tusquets, España, 2002, p. 35.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 64.

¹⁹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 76.

conocimiento de sí; y en segundo lugar, la centralidad de la introspección para dicho conocimiento. En este caso, tales elementos se articulan e imbrican el uno al otro al punto en el que la introspección se convierte en un juego de espejos, en tanto que, “nos reflejamos en Él y Él se refleja en nosotros”. La introspección como rumia y autocrítica de la propia interioridad es una “huída hacia sí mismo”, resquicio que orilla a cavilar y a preguntarse sobre el propio ser en el mundo, de tal modo que el individuo se vea afectado y enfrentado consigo mismo, así como con la imagen paradójica y la pugna que mantiene con lo sagrado. Para nuestro autor el “no concebirse más que a través de la imagen que se hace de lo sagrado” o el afirmar que “quien no piensa en Dios será un extranjero para sí mismo, pues la única vía para conocerse pasa por Dios” significa que, exista o no, sólo a través de la “interpretación” que se hace de ello “nuestra lucidez y nuestra locura se equilibran y nos calmamos abrazándole con una pasión mortífera”¹⁹⁶. De este modo, la riqueza interior emanada de los “diálogos introspectivos” constituye la única modalidad de poseerse y de entrar en contacto consigo mismo.

Por último, sólo nos falta comentar –brevemente- otra de las consecuencias que tuvo el insomnio en Cioran, consecuencia que parece ser más razonable o si se quiere, menos problemática que lo antes dicho, pues no existe ninguna implicación necesaria para decir que Dios es un interlocutor pasajero que “necesitamos” (sin mencionar que está obligado a dar cuenta de su existencia), esto es más bien, una extrapolación subjetiva –la cual, sin embargo, evidencia su necesidad equívoca de lo sagrado- y a la que atribuye, sin detenerse a justificar, casi un estatuto “objetivo”, pero ante esto, sólo nos limitamos a dar testimonio del *uso* que nuestro autor hace de tal padecimiento.

Esta otra consecuencia a la que nos referimos es la que el autor manifiesta en el epígrafe que abre este apartado, tal efecto es: *El desdén e inanidad de la filosofía*; consecuencia que por discutible que pueda parecer, tal desdén por la filosofía surgida del espíritu socrático-alejandrino del hombre teórico, estriba en que el ejercicio abstracto se impone como *la tarea de olvidar y escamotear los dolores propios, en donde la agonía personal pasa a segundo término, para así volcarse a develar la naturaleza del Ser*. Y es precisamente tal orientación o prioridad de problemas por lo que Cioran –y pensadores afines- sienten un profundo rechazo por la filosofía que se distancia del *pathos* de la

¹⁹⁶ Cfr. E. M. Cioran, *De lágrima y de santos*, Tusquets, España, 2002, p. 86.

existencia; pues qué ventaja o relevancia hay en saber que la naturaleza del Ser *corresponde* a la Idea, a las matemáticas, a Dios, al Espíritu, etc., cuando la existencia es considerada el problema más apremiante, es decir, cuando el cómo soportar la existencia y el cómo soportarse a sí mismo se presentan como lo más relevante¹⁹⁷. Es por este abismo entre la filosofía y la vida por lo que dice que ésta no tenía nada que decirle. En sintonía con esto dice lo siguiente el año de su muerte:

 Mi visión de las cosas es el resultado de esas vigili­as, las «vigilias del espíritu», podríamos decir, es presuntuoso, pero, en fin, es un poco así. Y – fenómeno muy curioso- mi adoración por la filosofía, por el lenguaje filosófico – me volvía loco la terminología filosófica-, esa superstición, pues lo es, fue barrida por las vigili­as, porque vi que eso no podía ayudarme, no me permitía soportar la vida, sobre todo por las noches. Así perdí mi fe en la filosofía¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 136. En donde dice: «¿Qué es la verdad?» es una pregunta fundamental, pero que no es nada al lado de: «¿Cómo soportar la vida?». Y este último interrogante también palidece junto a este otro: «¿Cómo soportarse uno mismo?». Ésa es la pregunta capital a la que nadie está en condiciones de dar una respuesta.

¹⁹⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 226.

II.3.2.- *Enfermedad y transfiguración*

Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no puede actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales – este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía.

**Prólogo a “La Gaya Scienza”
Friedrich Nietzsche**

*No puede concebirse la fuerza sin la enfermedad. No en vano los hombres más peligrosos son los que tienen una salud precaria.
El carro de la historia está guiado por hombres que se buscan constantemente el pulso.*

**El ocaso del pensamiento
E. M. Cioran**

Para Cioran no es el buen sentido o la razón, como dijo Descartes, sino el sufrimiento lo que mejor y mayormente está distribuido en el mundo. Convicción que veía respaldada y confirmada en el devenir de la historia. Pero su actitud ante el sufrimiento no era motivo de escamoteo o de rechazo a “las conclusiones del dolor” –como dice Nietzsche en *La Gaya Scienza-*, ni tampoco asumía la posición que el Budismo tiene ante el sufrimiento –a pesar de su empatía con dicha doctrina-, es decir, que no toma este fenómeno como algo de lo cual deba uno que desembarazarse o liberarse –a toda costa- para así salir de la ignorancia, sino todo lo contrario: Lo asume como un instrumento de conocimiento, de conocimiento de sí.

Sufrimiento, enfermedad y fisiología son otros de los vectores en los que se asienta el andamiaje del conocimiento de sí en Cioran, al igual que en Teresa o Nietzsche. La salud empobrecida y el sufrimiento que ello acarrea es lo que conduce a Cioran a concebir la filosofía, no como un quehacer alejado de la vida y sus fluctuaciones, sino como un ejercicio en el que, en analogía con Proust: *Las ideas son sucedáneos de los pesares*; es por ello que a nuestro autor le es imposible discernir clara y distintamente entre la fisiología y el pensamiento. Este binomio indiscernible con el que rehabilita al cuerpo lo expresa así:

“No hacer diferencia entre el drama de la carne y el pensamiento... Haber introducido la sangre en la lógica”¹⁹⁹.

Es a partir del desequilibrio fisiológico que el pensamiento deja de ser algo puramente abstracto e impersonal, pues son sus deficiencias orgánicas las que dirigen y engendran su pensamiento; para que el pensar deje de ser algo exterior a sí, es necesario, que el pensamiento se *adhiera* a la savia del insomnio y la enfermedad. Cioran es, de acuerdo a una fórmula suya, un *pensador de ocasión*, es decir, un individuo que “aborrece toda idea indiferente”, que *no piensa cuando quiere*, sino condicionado por su ritmo orgánico; el pensador de ocasión *piensa por accidente* y al *azar de los hallazgos*, éste “nunca va a consentir en pensar sencillamente por pensar”²⁰⁰: “la gloria de un malestar o de un delirio le bastan”²⁰¹. En función de esto, es que el filosofar se decanta hacia una reflexión e inquietud de sí; de ahí vive y ahí respira, y esto es lo que determina el color de su pensamiento. Es por esto que, en vez de considerar las deficiencias orgánicas como un lastre u obnubilación para la reflexión, como lo deja ver Platón en el *Fedón*²⁰², son tomados como un sano y virtuoso acicate. Pues igual que Nietzsche, para Cioran: “Las disfunciones de los órganos determinan la fecundidad del espíritu: quien no sienta su cuerpo jamás estará en disposición de concebir un pensamiento vivo”²⁰³. Las verdades del pensador orgánico o pensador de ocasión son *verdades de temperamento*:

Las vísceras, la sangre, los malestares y los vicios se conciertan para hacerlas nacer. Impregnadas de subjetividad, se percibe un «yo» tras cada una de ellas: todo se convierte en confesión: un grito de la carne se encuentra en el origen de la interjección más anodina; (...) ²⁰⁴.

Para pensadores como el nuestro, la indiferencia orgánica y afectiva son los mayores lastres que se interponen para hacer que la interioridad vibre y se desborde. De ahí que Cioran afirme que: *Toda experiencia profunda se formula en términos de fisiología*²⁰⁵. Y es bajo éstos parámetros que desde su primer obra hasta sus *Cuadernos* el pensador rumano no varía el sentido que atribuye tanto a la enfermedad como a la salud, pues en la fijación de sentido de estos estados fisiológicos tiene todo que ver, sin duda alguna, los efectos de su

¹⁹⁹ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Editorial Tusquets, España, 2000, p. 288.

²⁰⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 129.

²⁰¹ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, Argentina, 1991, p. 114.

²⁰² Cfr. Platón, *Diálogos*, Editorial Porrúa, México, 1984, p. 395.

²⁰³ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, Argentina, 1991, p. 114.

²⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 187.

²⁰⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Silogismos de la amargura*, Tusquets, España, 2002, p. 76.

experiencia del insomnio, así como la lectura e influencia que ejercieron en él los místicos, así como escritores y filósofos, entre los que sobresalen, por ejemplo, Teresa de Ávila, Liduina de Schiedam, San Juan de la Cruz, Dostoievski, Nietzsche o Pascal, todos estos grandes enfermos hicieron lo que hicieron a partir y pese a las condiciones de penuria y toda clase de padecimientos de las que les fue imposible evadirse. Para estos pensadores enfermos el organismo ejerce una presión tonificante y estimulante para poder crear-se. Y éste es el caso de E. M. Cioran.

En lo que respecta a la salud (o equilibrio orgánico) Cioran le atribuye características adversas e inconvenientes para el conocimiento de sí. El porqué de esto estriba en que en tal estado existe una ausencia de tensión y conflicto sobre la propia finitud que deviene una “inatención para consigo”²⁰⁶, lo cual representa para nuestro autor la consecuencia más nefasta de la salud. Hay en ésta una especie de sopor que hace olvidar la fragilidad y finitud que constituye nuestro cuerpo, tal olvido o escamoteo es lo que hace imposible que se produzca la *conciencia de los órganos* que engendra el sufrimiento y la enfermedad; es por esto que dice que en la salud “al no manifestarse apenas nuestro cuerpo, no percibimos prácticamente su existencia”²⁰⁷, hay una “ausencia de intensidad”²⁰⁸, un “estado de no-sensación”²⁰⁹ que nos hace “impermeables a la muerte”²¹⁰, en resumidas cuentas, la salud es vista por el pensador rumano-francés como un “abandono de sí” o esclerosis interior que imposibilita el poseer una conciencia permanentemente despierta para con el acaecer de nuestra existencia.

Antes de pasar a trazar el *uso* que Cioran hace de la enfermedad, en donde como corolario de ésta sitúa a la transfiguración, se impone como necesario mostrar el engarce que el pensador rumano hace entre mística y enfermedad, pues es tal que llega a referirse a la mística como una: *fisiología de las esencias*²¹¹.

En el antepenúltimo de sus libros Cioran escribe el siguiente fragmento: “Lo que no puede traducirse en términos de la mística no merece ser vivido”²¹². Ante tal aseveración cabe preguntar: ¿Y cuáles son esos términos? ¿Se refiere a los elementos que articulamos

²⁰⁶ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Editorial Tusquets, España, 2003, p. 107.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 109.

²⁰⁸ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 167.

²⁰⁹ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 112.

²¹⁰ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Editorial Tusquets, España, 2003, p. 107.

²¹¹ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 141.

²¹² Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 70.

en Teresa respecto del saber propio y a los otros elementos no abordados, es decir, se refiere al desasimiento, la humildad, el amor, la pobreza, la obediencia, el éxtasis, la introspección, el desposorio y matrimonio místico, etc.? Si tomamos literalmente este aforismo sin duda que debe referirse a esto, y en consecuencia, tendríamos que responder afirmativamente algunas de las preguntas con las que abrimos el presente capítulo, esto es, que efectivamente el interés de Cioran por la mística es llevar a cabo un camino de perfección, y que el conocimiento de sí que él propugna es, al igual que en Teresa, un saber previo para un saber aún mayor e inmaculado: El saber de Dios.

Si optamos por esta vía de interpretación no haríamos más que errar de la manera más abrupta y escandalosa, pues sería ignorar las declaraciones que citamos en su charla con su compatriota Gabriel Liiceanu, en donde insinúa ser un místico frustrado, un individuo imposibilitado para la fe, pero obsesionado por los problemas de la religión. En cambio, si atendemos a su segunda obra, poniendo especial atención al último párrafo, así como a todo *De lágrimas y de santos* (que no es más que el sello de su crisis religiosa); y de igual modo, a varios fragmentos del *Crepúsculo del pensamiento*, lo mismo con específicas fracciones de su primer y segundo *Breviario* (sobre todo la sección titulada: “La santidad y las muecas de lo absoluto”), y así, no sólo hasta su última obra publicada en vida (en la que el antepenúltimo aforismo evidencia esa pugna que se originó desde muy joven, y de la cual parece no haberse desembarazado del todo), sino también, las entrevistas que concedió y sus *Cuadernos* publicados póstumamente. Si atendemos a este itinerario que transcurre en las inmediaciones de los santos y los místicos es posible identificar constantes que permiten aproximarse al sentido del aforismo anteriormente citado.

Tales constantes revelan la adopción de expresiones propias del lenguaje místico, sin que por ello las asimile en el mismo sentido, además de que se vale de medios contrarios a la misma, como es el caso de la melancolía y la acedía (o tedio monástico)²¹³. En este sentido, la asimilación por parte de Cioran es semejante a la reconfiguración o redescipción de la que habla Scholem respecto de la autoridad religiosa por parte del místico. Estos elementos o *virtudes del desequilibrio* a las que recurre nuestro autor son, sin pretender ser exhaustivos: La voluptuosidad del sufrimiento, la vacuidad o tedio, el

²¹³ Sobre esto trataremos en el siguiente apartado.

insomnio, la melancolía, la soledad en Dios, la introspección, la transfiguración, entre algunos otros.

Ahora bien, esta voluptuosidad del sufrimiento la ve encarnada en la experiencia de la enfermedad de manera eminente, experiencia que considera propia de los que aspiran “a otro tipo de vitalidad”,²¹⁴ y son –según opina nuestro autor- los místicos y los santos “los que mejor saben sacar partido de sus males”²¹⁵, son éstos los que “nos proponen” las *virtudes del desequilibrio* como un factor para desentumecer y fustigar tanto al cuerpo como a la conciencia de sí:

Se sabe que eran enfermos. Pero la enfermedad actuaba en ellos como un acicate, como un factor de desmesura. (...). Y todos ellos eran fuertes, puesto que no destruían sus cuerpo más que para sacar de ello un suplemento de poder. Se les supone dulces, pero no hay seres más duros. (...). Ávidos de todo tipo de llagas, hipnotizados por lo insólito, emprendieron la conquista de la única ficción que vale la pena; Dios les debe todo: su gloria, su misterio, su eternidad²¹⁶.

Repetidas veces y en incontables lugares Cioran externa la fascinación seductora que estos “locos de Dios” ejercieron en él, pero también expresa con nostalgia y frustración el no haber llegado a ser un místico en sentido estricto, de ahí que se considere espiritualmente un fracasado²¹⁷; sin embargo, en lo que si lo podemos considerar un epígono o más bien, un discípulo infiel, tanto de los místicos como de Job, es en que, no pudiendo adherirse a las enseñanzas del Redentor, sólo los a seguido en la amargura de sus gritos y sus congojas, sólo ha sido fiel a “las conclusiones del dolor”, pero no a la esperanza ultraterrena. En este tenor, Cioran es más bien un Dioniso empedernido o un místico laico que tiene como consigna el *solo dolore* sin trascendencia, es decir, que se trata de un individuo con un temperamento mórbido condenado a “saborear únicamente el veneno de las cosas”²¹⁸, gracias a lo cual se aventura por la vía de los desgarros positivos y tonificantes, entre los cuales, la enfermedad adquiere una resonancia áurea. Y es a propósito de la enfermedad y de los místicos que dice lo siguiente:

Temiendo curarse, (...) se ocultaba la salud como una vergüenza, como un vicio. La enfermedad era el gran recurso de todos, el gran remedio. A partir de entonces, caída en el descrédito, boicoteada, continúa reinando, pero nadie la

²¹⁴ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 138.

²¹⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, Argentina, 1991, p. 145.

²¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

²¹⁷ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, pp. 207-208.

²¹⁸ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 25.

ama ni la busca. Enfermos, no sabemos qué hacer con nuestros males. Más de una de nuestras locuras quedará para siempre sin ser usada²¹⁹.

“Nadie ama ni busca la enfermedad”, nos dice, y peor aún, esa miopía o indiferencia orillará a que: “Esa locura quede sin ser usada”. De nuevo aparece el *uso* de las vicisitudes. Aquí nos encontramos –aunque la naturaleza del padecimiento es otro, sin embargo el hilo conductor sigue siendo la fisiología–, ante una situación semejante a la del insomnio: Hacer de un padecimiento una virtud, “obligarnos” a hacer de un mal un bien, en definitiva, a estar a la altura de nuestros dolores. Pero ¿En qué consiste la virtud de la enfermedad? ¿Cuáles son los prestigios que este místico sin Dios ve en la *apostasía de los órganos*? Por un lado, para Cioran “sólo somos profundos de verdad en la enfermedad”²²⁰, ésta le hace ahondar en lo más profundo de sí y experimentar los límites de su subjetividad para, a partir de entonces, excretar y sobrepasar las inercias que le contenían a transformar cada situación hiriente en motivo de ahondamiento interior, es decir, en un despliegue de la propia subjetividad por fuera de toda abulia existencial; la profundidad a que predispone la enfermedad va de la mano de un descender, peldaño a peldaño, a pesar de lo intenso e insoportable que pueda ser, hacia los resquicios de nuestro ser, pero que –¡oh ironía!– entre más se lucha por esclarecerse más insondable, abismal y sinuosa se vuelve esa búsqueda y conocimiento de sí. Así, entonces, podríamos decir, de la mano de Teresa, lo cual sin duda suscribiría Cioran, que: “Más que busque cómo aprovechar más en esto; y a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer” (...) ²²¹.

Por otro lado, uno más de los elementos positivos que nuestro autor atribuye a la enfermedad puede verse reflejada en la siguiente declaración:

Si las enfermedades tienen una misión filosófica, ésta no puede consistir más que en mostrar lo frágil que es el sueño de una vida realizada. La enfermedad convierte la muerte en algo siempre presente; (...) ²²².

La enfermedad no sólo tiene la virtud de desentumecernos del sopor de la salud, sino también agudizar e intensificar la conciencia de nuestra finitud, gracias a lo cual el hombre se ve obligado a reflexionar sobre su ser en el mundo y las experiencias que debe afrontar en función de su déficit orgánico. La enfermedad, tal como la percibe nuestro autor, es una

²¹⁹ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 145.

²²⁰ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 80.

²²¹ Cfr. Teresa de Jesús, *Castillo interior o Las Moradas*, Editorial Ramón Sopena, S. A., España, 1960, p. 17.

²²² Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 48.

fuerza de la que se sale bañado y preñado con nuevas interrogantes que ponen en perspectiva la propia vida por la fragilidad y el riesgo al que nos arroja la enfermedad. Y de igual modo, esta opera como un incentivo para determinarse a disponer de todo nuestro tiempo y energía en actos y meditaciones que no incumban más que a la estética de nuestra propia existencia. Es por ello que afirma: “Puesto que no sabemos cuánto tiempo nos queda todavía por vivir, el deber para consigo mismo exige que no acometamos más que lo que nos interesa profundamente a nuestro ser. Nada de investigaciones, sino investigarse a sí mismo ante todo”²²³.

Así, el *uso* que hace Cioran de la enfermedad le lleva a ver en ella un instrumento de auto-vigilancia e introspección que le hace hurgar dentro de sí y, en consecuencia, a desprenderse de preocupaciones fútiles para el cultivo de sí. De este modo, podría decirse que la enfermedad representa una posibilidad de salud interior. Es, pues, mediante ésta que el individuo puede entregarse a una introspección continua en la que la agonía personal es motivo suficiente para mantenerse cuestionando-se. En este orden de ideas es que apunta:

Los elementos que definen la enfermedad: el exceso de conciencia; paroxismo de individuación; transparencia orgánica; lucidez cruel, energía proporcional a la «pérdida»; respiración en paradoja; religiosidad vegetativa, refleja; orgullo visceral; vanidad herida de la carne; intolerancia; (...) ²²⁴.

Por otro lado, Cioran también considera que en el mecanismo de asimilación de la enfermedad, en tanto cambio de perspectiva, comprensión y proyección de la propia finitud, nuestro cuerpo e individualidad pueden verse dominados, afectados y disminuidos en ese proceso de interiorización, y si no es posible sobreponerse los embates de la enfermedad, al menos hay que volverlas más llevaderas e integrarlas como un simple proceso natural de nuestra fisiología para no deponer las armas y, “ceder, en medio de nuestras enfermedades, a la tentación de creer que no nos habrán servido de nada, que, sin ellas, estaríamos infinitamente más avanzados”²²⁵; para el pensador de ocasión el escamotear la enfermedad “sometiéndose a un tratamiento” significa “no haber comprendido los inconvenientes de la salud”, como afirma Pascal. Sin embargo, “para que ésta no engulla ni absorba todo el contenido de nuestro ser”²²⁶, es decir, para que el

²²³ Cfr. E. M. Cioran, *Cuaderno de Talamanca*, Pre-textos, España, 2002, p. 21.

²²⁴ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 166.

²²⁵ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Editorial Tusquets, España, 2003, p. 112.

²²⁶ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 77.

pensador de ocasión y su voluntad de asimilación no se vea mermada y opte al tratamiento médico, declarándose derrotado, éste ha de echar mano de sus últimos suplementos de fuerza y, por consiguiente, hacer un último esfuerzo para dominarse y continuar en su obsesiva búsqueda de sí: “Para salvarse de las garras de la enfermedad, la única solución es llegar a ese nivel donde las pulsaciones de la vida nos crispan, llegar al nivel de un éxtasis orgánico”²²⁷. Estadio que Cioran denomina: “Voluntad de afirmación orgánica”²²⁸; en la que todo depende de la capacidad de fortaleza en la resistencia, en alcanzar ese nivel superior a la enfermedad y avanzar hacia el horizonte último por el que todo se soporta y se lucha, lo cual compensa semejante experiencia y deviene –podría decirse- la recompensa o corolario de la misma, esto es, la *transfiguración*.

Apropósito de esto dice:

Todo nuestro ideal debe tender a volver fecunda esa maldición, a extraer de la enfermedad lo que otros no se atreverían ni a imaginar en miles de felicidades. Sólo así podremos aplazar el desmoronamiento provocado por la enfermedad, y sólo así ese desmoronamiento podrá llegar a ser una transfiguración²²⁹.

Este concepto, de origen netamente religioso y místico, remite a la transfiguración testamentaria de Jesús en el monte Tabor (Mateo 17:1-6, Marcos 9:1-8, Lucas 9:28-36) y connota, como el concepto de *Conversión*, un cambio radical. En Cioran este vocablo aparece ya desde el pensar lírico, pero con un sentido distinto del que se muestra en la anterior cita. En la filosofía lírica está relacionado con la necesidad absoluta de expresividad, de vaciamiento interior provocado por el paroxismo de la subjetividad a que lleva el lirismo²³⁰. Este vocablo vuelve aparecer en la obra que dedica al pueblo rumano (*La transfiguración del rostro de Rumania*), en donde toma el sentido de una metamorfosis radical a adquirir “un destino histórico”, muy semejante al que adquiere en su estética hagiográfica, aunque a un nivel individual, microcósmico. En ésta también se exige un cambio, cisma o giro, pero desligado de su connotación metafísico-teológica para pasar a significar una *transfiguración vital*, una transfiguración fraguada por el sufrimiento y la

²²⁷ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, p. 77.

²²⁸ Cfr. *Ibidem*.

²²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 78.

²³⁰ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, pp. 14, 170-171.

enfermedad. Ejemplo de ello, además del ya mencionado, es cuando habla de la transfiguración de las santas y los santos mediante el sufrimiento y sus enfermedades²³¹.

En apoyo al sentido vital de la transfiguración habrá que tener en cuenta la nota que hace Joaquín Garrigós, traductor de *El libro de las quimeras*:

Téngase en cuenta, para mejor comprensión del texto, que en rumano la palabra “semblante” se dice «figura». Cioran juega con este sentido y el propio sentido de «figura»²³².

Tomando en cuenta esta oportuna aclaración puede decirse que la transfiguración gestada por la enfermedad refiere a una transformación radical de sí mismos, en una transformación de la imagen-figura-semblante que proyectamos y que tenemos de nosotros mismos; algo así como las especies animales que mudan de piel por lo arrugada y maltrecha que a quedado, lo cual les impide estar a la altura de los peligros que les acechan; separarse y excretar esa piel roída y carcomida en restos de existencia significa, pudiera decirse, renacer con una nueva ingenuidad preñada de nuevos bríos y preguntas para mejor asimilar-se, y ser en devenir, siempre en devenir o bien, ser-siendo, metamorfosearse, fabularse; o tal como lo indica la definición etimológica de “transfiguratio-transfigurare”: *Cambiar de manera esencial, en el fondo no en la apariencia. Se trata, en definitiva, de devenir otro.*

De esta suerte, transfigurarse vitalmente significa imponerse una resistencia a ceder a los embates de la enfermedad, a hacer de ésta una etapa del proceso interior y, una vez que se la ha conseguido dominar mediante la voluntad de afirmación orgánica, expulsar de sí todo lastre para transformar en fecundidad los infortunios del desequilibrio orgánico; es, pues, una tarea en la que se ha de aprender a hacer de la enfermedad algo positivo, en aprovechar y estimularse en los momentos de supremo dolor e infortunio, para así, “volvemos más de lo que somos y crearnos a nosotros mismos”²³³.

²³¹ Cfr. E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets Editores, Barcelona, 1996, pp. 29, 126.

²³² Cfr. *Ibíd.*, p. 144.

²³³ Cfr. *Ibíd.*, p. 80.

II.3.3.- *Tedio y vacuidad*

Los otros caen en el tiempo; yo, por mi parte, he caído del tiempo.

La caída en el tiempo
E. M. Cioran

Hasta aquí se ha tratado de dar cuenta de ciertas afinidades entre el saber propio teresiano y el conocimiento de sí en Cioran, afinidades que tienen como punto de convergencia la introspección a que les orilla la experiencia del sufrimiento, aunque ello no significa que llegaron a las mismas conclusiones pese a que ambos se valen de medios análogos, pues como ya lo se ha dejado ver reiteradas veces, nuestro autor es impermeable a la bienaventuranza del camino de perfección del místico. Y esto se evidencia más clara y rotundamente en la percepción y el tipo de acogida que cada uno de nuestros personajes hacen respecto de la melancolía y el tedio. Para los *homines religiosi* el ser presa de la melancolía o la acedia significa caer en el abismo más letal y pernicioso para con la vida interior, estos temples de ánimo devienen una magma negativa, un calor que les disminuye y les desvalija, lo cual hace surgir en ellos el desánimo, el supremo desánimo proclive a mutar en una abulia triste y enajenante. Y en su fuero interno tal desventura los ensimisma en lacerantes preguntas sobre el porqué de tal estado, en su obsesión de sí una pregunta jamás les abandona: ¿Qué se ha roto en nuestro interior que nos deja desorbitados y con impotencia y mediocridad para lo más amado? El estar a la intemperie:

Le hace volverse inerte a toda actividad que se desarrolle entre las paredes de su celda, le impide quedar en ella en paz y atender a su lectura; y he aquí que el desdichado empieza a lamentarse de no sacar ningún goce de la vida conventual, y suspira y gime que su espíritu no producirá fruto alguno mientras siga donde se encuentra; quejumbrosamente se proclama inepto para hacer frente a cualquier tarea de espíritu y se aflige de pasársela vacío e inmóvil siempre en el mismo punto, (...) ²³⁴.

El que el religioso se encuentre en tal estado no significa, nos dice Agamben, que se olvide o deje de desear lo “absolutamente Otro”, sino más bien sucede que su objeto de deseo le

²³⁴ Citado por Giorgio Agamben en: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-Textos, España, 2001, p. 25.

resulta inalcanzable. Viéndose hundido en tal sequedad podríamos figurarnos al místico contemplando con tristeza e impotencia las ruinas y los restos del castillo en el que moraba y pronunciando palabras amargas, pues “se encuentra así en una situación paradójica en la que, como en el aforismo de Kafka, «existe un punto de llegada, pero ningún camino»”²³⁵.

Bajo la perspectiva de nuestro autor no se da una lucha contra el “demonio meridiano”, sino que se presenta como una acogida que invierte en algo positivo la experiencia del tedio, y es en este punto donde seguiremos poniendo atención para ver el carácter o giro que toma la mística en el pensador rumano, para así dar los pasos restantes hacia la segunda mitad del puente que nos disponemos cruzar.

En este sentido, cabe decir que en algunos de los trabajos encontrados alrededor de esta temática en Cioran el papel del tedio es apenas abordado y, en ocasiones, nulo. A este respecto, Savater en la introducción a su *Ensayo sobre Cioran* menciona que el pensador rumano posiciona al hastío como alternativa eficaz contra el sistema, y más adelante, en el cuerpo de su *Ensayo*, realiza un análisis de lo que Cioran denomina “caer del tiempo”; en dicho análisis y comentarios se orienta por la visión que el rumano tiene de la historia y lo nefasto que éste ve en todo *acto*, lo cual constituye un elemento ineludible en el “caer del tiempo”, pero en modo alguno articula los engarces que esta *caída* posee con el tedio, sin mencionar que, en su lectura que hace de la lucidez tampoco explicita la íntima relación que ésta mantiene con dicho temple de ánimo. Por otro lado, se encuentran los ensayos de los colombianos Alfredo Abad y Liliana Herrera, el primero presenta una muy interesante y rica lectura, pero en ningún momento atisba la relación de este temple de ánimo con la mística en Cioran, además de decir que la vacuidad aludida por el pensador rumano corresponde a la de la mística²³⁶, lo cual me parece un total desatino; y por su parte, la Dra. Herrera menciona tangencialmente al tedio –en su expresión francesa *ennui*- afirmando no sólo que mediante éste, Cioran tiene una experiencia con lo sagrado, sino que posee el status de “fundamento”²³⁷, pero la experiencia del tedio en Cioran es todo menos un “fundamento”. También se encuentra el ensayo de Simona Modreanu, trabajo en el que menciona la cercanía

²³⁵ Cfr. Giorgio Agamben en: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Pre-Textos, España, 2001, p. 32.

²³⁶ Cfr. *Cioran: Ensayos críticos*, Selección y traducción: M. Liliana Herrera A., Alfredo A. Abad T., Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, 2008, p. 205.

²³⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 212.

que su compatriota sintiese por esta “afonía espiritual”, y señala que el hastío fue la razón de su fracaso espiritual²³⁸.

Ante estas observaciones, lo que se pretende a continuación es hurgar y articular los elementos y el sentido de la reflexión que nuestro autor hace de este temple de ánimo, y mediante esto, mostrar que la mística en Cioran deviene una mística sin absoluto.

Dicho lo anterior, ¿Cuáles son las razones por las que nos atrevemos a afirmar que las declaraciones de Abad son un desatino y, que en modo alguno la experiencia del tedio puede considerarse un “fundamento”, como dice Herrera? En atención a la primera parte de nuestra pregunta podríamos decir que, si Cioran adoptara a pie juntillas las conclusiones de la mística, como por ejemplo, el vacío pleno o el éxtasis –punto de encuentro del alma con Dios- cesaría su desasosiego interior, pues no es posible imaginarnos a Teresa -después de alcanzar el matrimonio místico- sumida en una aridez o sequedad del corazón, sino todo lo contrario, es decir, bañada y casi deshidratada por el vehemente fluir de sus lágrimas producidas por su erotismo divino y los exquisitamente delirantes arrobos místicos que experimentó. “El éxtasis –nos dice el joven Cioran- en sus primeros arrebatos se crea a sí mismo un paisaje; la acedía lo desfigura todo, vuelve la naturaleza insulsa y, suscita un aburrimiento envenenado” [que aleja de todo bien]²³⁹. En este sentido, Teresa buscaba sondear y hacer sitio en Dios mediante el éxtasis, para así excretar la dolorosa e intolerable obnubilación que la acedía y la melancolía traen consigo y, en cambio, como ya se ha advertido, Cioran redscribe positivamente la experiencia del tedio.

Así también, en contra de lo que dice Abad sobre la cercanía del rumano al vacío pleno místico, considérese lo irrevocable del siguiente fragmento:

El “todo es nada” del místico es sólo un preliminar a la absorción en ese todo que se transforma milagrosamente en algo existente, es decir, realmente “todo”. Esa metamorfosis en mí no pudo producirse, dado que la parte positiva, la parte luminosa de la mística me está vedada²⁴⁰.

Se hace patente aquí la ruptura del rumano a esa “parte positiva y luminosa” de la mística y, en consecuencia, su distancia para con el Dios judeo-cristiano²⁴¹. Hemos hecho ver ya

²³⁸ Cfr. *Cioran: Ensayos críticos*, Selección y traducción: M. Liliana Herrera A., Alfredo A. Abad T., Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, 2008, p. 166-167 y 176.

²³⁹ Cfr. E. M. Cioran, *De lágrima y de santos*, Tusquets, España, 2002, p. 84. Lo que está entre corchetes es nuestro.

²⁴⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets Editores, España, 2002, p. 191.

²⁴¹ Respecto de la imagen que se hace de Dios, además de lo ya señalado en el apartado II.2, véase su *Aciago demiurgo*, obra en la que concibe a Dios –producto de su influencia del Gnosticismo bogomil- como a un ser

que en su crisis religiosa hay una tensión entre el apego y desapego a lo sagrado, es decir, que amaba con la misma intensidad con que despreciaba a lo “absolutamente Otro”; ésta ruptura de la que habla estriba en ver en Dios no una morada de llegada y de sosiego interior. El porqué de esto se debe a otro matiz que es preciso explicitar para comprender ese paso de la mística propiamente dicha a su mística sin absoluto, dicho matiz lo deja ver del siguiente modo:

En la mística existe sufrimiento, un sufrimiento infinito. Pero no la tragedia. El éxtasis es el reverso de lo irreparable. La tragedia solamente es posible en la vida “como tal”, esa “falta de salida” llena de grandeza, de inutilidad y de hundimiento²⁴².

Así, otro de los puntos de ruptura para con la mística se encuentra en el anclaje pesimista y trágico del pensador rumano-francés –en donde su experiencia del insomnio tiene todo que ver-, lo cual le lleva a desavenirse de toda tentativa de asir la existencia en algún “algo” que la tranquilice, pues, contrario al saber teresiano, existe un talante trágico que envuelve su conocimiento de sí. En este punto, es en donde interviene lo que formula con la expresión: *Bewusstsein als Verhängnis* o *Conciencia como fatalidad*. Antes de continuar con nuestros comentarios a la pregunta antes esbozada, nos detendremos –brevemente- en algunas notas sobre el sentido trágico de la conciencia.

El carácter dramático o fatal de la conciencia estriba, para nuestro autor, en que, una vez que nuestro ser ha sido irrigado por los efectos del insomnio, la enfermedad, y demás experiencias y circunstancias que nos arrojan a una imposible indiferencia para consigo, todo esto genera una insoportable y lacerante incapacidad de olvido en la que la agonía personal se convierte en una tarea tan dolorosa como estimulante, de ahí el sentimiento paradójico que Cioran sintió por la vida, esto es, que la amó con la misma intensidad con que la despreciaba. Esa imposibilidad del olvido y ausencia de indiferencia que producen la continuidad de la vigilia y la conciencia de los órganos preservan una inquietud totalmente exacerbada de la propia subjetividad y finitud; y una vez caídos en ese estado ya no hay marcha atrás. Una vez “caídos en el tiempo”, y dada la angustiante sorpresa de que por el sólo hecho de haber nacido no se está preparado para la vida, la existencia conciente de sí, entonces, conmina a poseer una conciencia permanentemente despierta, a definir

malvado, además de sus críticas al monoteísmo y su buena opinión respecto del politeísmo, ideas, ésta últimas, nada distantes de lo que Nietzsche expresa en *La Gaya Ciencia*.

²⁴² Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 282.

constantemente nuestra relación con el mundo y consigo mismo. Esta conciencia exasperada de sí corresponde, según las formulaciones de su primer obra, a la pérdida irremediable de la “ingenuidad” o concepción “espectacular” de la vida, o bien, a vivir en el engaño o ilusión, de acuerdo al lenguaje que ocupa en sus obras francesas; el vivir ingenuo o engañado es, pese a todo, un maravilloso e inconsciente don, pues, según opina, ese es el suelo fértil para que se produzca todo *acto* y para que la vida sea una serie de síes, digamos, “felices”; pues son éstos *quienes no piensan más que lo estrictamente necesario para vivir*²⁴³, y de igual modo, son éstos los que ignoran o escamotean lo trágico y las antinomias inmanentes a la existencia. De ahí que asevere que saber y consuelo jamás coinciden: “El saber es una plaga, y la conciencia una llaga abierta en el corazón de la vida”²⁴⁴; o también: “En todo ser que no sabe que existe, en toda forma de vida exenta de conciencia, hay algo de sagrado. Quien nunca ha envidiado al vegetal no se ha enterado del drama humano”²⁴⁵.

Una vez esbozadas las anteriores notas a vuelo de pájaro, nos volcamos de nuevo a lo antes dicho, en donde se hace inevitable preguntar: ¿Si no es el vacío pleno al que apela el pensador rumano, entonces, cuál es el sentido de su vacuidad y qué origina semejante desazón? En este punto es donde interviene *su* experiencia del tedio, experiencia que cifra en la temporalidad.

Conviene advertir, antes de continuar, que la taxonomía que se ha registrado en la historia de los individuos que padecen tedio es variada, nunca unilateral. Diversidad de individuos entre los que se encuentran escritores, poetas, psicólogos, filósofos, etc., discriminan entre un gran número de intensidades, características y consecuencias del mismo²⁴⁶, lo cual permite ver que no toda experiencia del tedio conduce a las conclusiones de nuestro autor, y esto mismo abre un espacio de discusión en torno a los alcances que Cioran vislumbra, pero aquí sólo nos limitaremos a dar testimonio de *su* experiencia y mostrar el sentido de la vacuidad a la que apela.

Ya antes habíamos hablado de la experiencia de la temporalidad en relación con la continuidad y la incapacidad de olvido que genera el insomnio, pero con respecto del tedio

²⁴³ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 75.

²⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 77.

²⁴⁵ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 164.

²⁴⁶ Para tener un panorama en torno a esta temática los remito al siguiente estudio: Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, Tusquets Editores, España, 2006.

la temporalidad cobra otra dimensión; aunque al igual que el insomnio, el tedio fue un padecimiento que conoció desde muy joven. Esta experiencia de infancia, ya instalado en París, la formula del siguiente modo:

Creo que la experiencia fundamental que he tenido en mi vida no es la desdicha, sino la del tiempo, me refiero a la sensación de no “pertener” al tiempo, de serle exterior, la sensación de que no es “mío”. A esto se ha debido mi «desdicha», en eso hay que buscar la explicación de la «podredumbre» o de la «amargura»²⁴⁷.

De entrada, el señalamiento en donde hay que poner atención es claro: su experiencia fundamental es la “sensación de no *pertenecer* y de sentirse *exterior* al tiempo”, pero ¿Qué entender por esto, cómo asirlo? Sin ánimo de exagerar, ante tales aseveraciones nos parece estar –valga la comparación– en una situación semejante a la de Sócrates cuando se le preguntó su opinión sobre las sentencias de Heráclito, y de igual modo, nos vemos obligados a responder con sus mismas palabras, a saber: Que haría falta un buzo del Pireo para develar su sentido; pero como no contamos con semejante apoyo, la manera en que penetraremos será recurriendo a sus entrevistas y algunos fragmentos de diversas obras y, por supuesto, al último apartado de *La caída en el tiempo*, uno de los pocos textos que dedica a *su* experiencia del tedio. Texto del cual afirma –dicho sea de paso– que representa lo más serio que ha escrito y que en general no se ha comprendido: “Por desgracia –dice–, pocos lectores han advertido ese aspecto esencial de mi pensamiento”²⁴⁸.

Es en su charla con Léo Gillet en la Casa Descartes de Amsterdam donde hace la siguiente distinción que nos permitirá sondear el sentido de su “experiencia fundamental”. Por un lado, dice: “En la vida la existencia y el tiempo marchan juntos, forman una unidad orgánica. (...) Lo que llamamos vida y acto es la inserción en el tiempo, somos tiempo”²⁴⁹. Y cuando habla del tedio declara que: “El tiempo se separa de la existencia y, se nos vuelve exterior”²⁵⁰.

De estos señalamientos se desprenden las dos fórmulas siguientes: Estar “en el tiempo” o “caer en el tiempo” y, por otro lado, “caer del tiempo”. Estas expresiones remiten, como antes lo vimos con el concepto de *transfiguración*, a las alegorías bíblicas contenidas en el primer capítulo del *Génesis*, alegorías de las cuales se vale para explicarse

²⁴⁷ EM. Cioran, *Cuadernos 1957-1972*, Marginales Tusquets Editores, España, 2004, p. 236.

²⁴⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 179.

²⁴⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 55.

²⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*

el carácter fatalista que le imprime tanto a la historia como al conocimiento²⁵¹. Con respecto de la historia o “caída del jardín” nos dice:

Tras haber echado a perder la eternidad verdadera, el hombre cayó en el tiempo, en el que logró, ya que no prosperar, al menos vivir: lo que es seguro es que se ha amoldado a él. El proceso de esa caída y ese amoldamiento se llama Historia²⁵².

A los ojos de nuestro autor, como dice alegóricamente en algún lugar de su *Crepúsculo del pensamiento*, la primera lágrima de Adán puso a la historia en marcha, fue esa gota salada y caída el primer acontecimiento histórico. “No debe olvidarse –dice- que la Caída fue debida a la curiosidad, que el Paraíso sólo podía subsistir mediante la negativa a probar el fruto del Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Es evidente que la curiosidad tiene algo de nocivo”²⁵³. Así, ese primer *acto* de “curiosidad nefasta” fue lo que nos precipitó a “caer en el tiempo”, y quienes se consagran al *acto*, a la historia, son herederos solidarios de Adán. Este entretrejimiento de ideas y acontecimientos remiten a la cópula entre temporalidad, acto y sentido, o bien, a la idea secularizada de progreso, esto es, a la creencia de que todo paso que nos acorrala hacia el futuro va unida –irremediamente- hacia el credo de sentirse más ilustrado y profundo que la humanidad que nos precede, esto significa, para nuestro autor, un mero acto de sustituir “sus mitos y símbolos por conceptos”²⁵⁴, en creerse, en definitiva, mas avanzados (estos presupuestos son los que permiten creer que la historia no sólo tiene un *curso*, sino, sobre todo, un *sentido*). En su breve ensayo *Caer del tiempo...* hace algunos señalamientos que convergen en que sólo cuando nos vemos jalonados por los instantes son posibles los actos²⁵⁵ que planean en un margen de indeterminación²⁵⁶, y es el pasar de uno a otro instante lo que hace posible la novedad, el cambio y el porvenir. Esto implica, dicho escuetamente que, es “dentro de la temporalidad” en donde la vida es devenir y acto. En relación con esto afirma:

Nadie ejecutaría el acto más ínfimo sin el sentimiento de que ese acto es la sola y única realidad. (...). Desde salir a dar la vuelta hasta la matanza, el hombre no recorre la gama de los actos más que porque no percibe su

²⁵¹ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, España, 2003, pp. 9-31. También véase: E. M. Cioran, *Conversaciones, Marginales* Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 31.

²⁵² Cfr. E. M. Cioran, *Op. Cit.*, p. 167.

²⁵³ Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*. Tusquets Editores, España, 2000, p. 224.

²⁵⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Argentina, 1991, p. 157.

²⁵⁵ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 159.

²⁵⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 165.

sinsentido: todo lo que se hace sobre la tierra emana de una ilusión de plenitud en el vacío, de un “misterio” de la Nada...²⁵⁷.

Desde esta perspectiva, podemos decir que para el pensador rumano “caer en el tiempo” es proyectar en los actos un sentido al que se les atribuye una finalidad intrínseca (o *telos*) a algo que carece de ella. Y en función de esto advierte que “en el tiempo” la vida solamente está jalonada por “simulacros de sentido”²⁵⁸. Pero no sólo eso, sino que también considera que si se le quiere encontrar un sentido a la historia-acto habrá que buscarla únicamente en la maldición que pesa sobre ellos. La historia –afirma- es la ironía en marcha, el *kitsch* en devenir, ¿por qué?, porque, según opina, todo acto está envuelto en una atmósfera que terminará por aplastar y disminuir al hombre. El primer impulso estaba dado y, seducido por lo Inédito, el hombre de acción no puede dar marcha atrás, no puede dejar de “hurgar en las *interioridades* de la vida”; una vez que el hombre se auto-exilió en la “eternidad negativa” su voluntad, resultado de una imposibilidad de adherirse a la pasividad del hastío, se empeña sin mengua ni fatiga a ser el germen que suscitan los acontecimientos, y esa sed febril de “destino” “equivale a la imposibilidad de abstenerse”²⁵⁹, lo cual le imposibilita a considerar que para estar seguro de sí mismo, primero tiene que dudar de sí mismo. Y esa ausencia de duda y escepticismo, o lo que es lo mismo, esa ingenuidad o engaño en el que se pertrecha le impide ver que “el mal es inseparable del acto”²⁶⁰ (el holocausto judío, por poner el caso, pudiera resultarle algo consecuente con la “bendición” que es, para él, el hombre). A propósito de esto afirma:

No hay obra que no se vuelva contra su autor: el poema aplastará al poeta, el sistema al filósofo, el acontecimiento al hombre de acción. Se destruye cualquiera que, respondiendo a su vocación y cumpliéndola, se agita en el interior de la historia; sólo se salva quien sacrifica dones y talentos para que, liberado de su condición de hombre, pueda reposarse en el ser²⁶¹.

Esta su visión de la “caída en el tiempo” -en la que resulta innecesario excederse más, pues es más que claro el tono que le imprime-, sin duda puede tacharse de reduccionista, pero cabe decir que procede, además de lo aquí esbozado, de su inclinación a la secta gnóstica

²⁵⁷ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Argentina, 1991, p. 89. También véase: E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 53. En donde dice: (...) *todo hombre que actúa proyecta un sentido. Atribuye un sentido a lo que hace, es absolutamente inevitable y lamentable. (...) No se puede vivir sin proyectar un sentido, pero la gente que actúa cree implícitamente que lo que hace tiene un sentido. Si no, no se agitarían.*

²⁵⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 53.

²⁵⁹ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 65.

²⁶⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Editorial Tusquets, México, 2012, p. 150.

²⁶¹ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 9.

de los bogomilos²⁶², así como del sentir de los pueblos del Este de Europa que, según el juicio que Hegel vierte en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, no pueden ser escenario para una cultura histórica, lo cual Cioran expresa en diversas entrevistas²⁶³.

Ahora bien, contrario a lo anterior, la experiencia del tedio o el “caer del tiempo” Cioran la describe de la siguiente manera:

Pero, mira por dónde, lo amenaza otra caída, cuya amplitud resulta aún difícil de apreciar. Esa vez ya no se tratará de caer de la eternidad, sino del tiempo, y caer del tiempo es caer de la Historia, es –suspendido el porvenir– encenagarse en la inercia y la tristeza, en el absoluto del estancamiento, (...) ²⁶⁴.

Esta otra caída se encuentra ligada a un modo específico de la contemplación del paso del tiempo que cifra en “el horror del tiempo, del miedo al tiempo, la revelación del tiempo, la conciencia del tiempo”²⁶⁵. Supone un estado en el que se percibe la brevedad del tiempo, en donde pasado y futuro desaparecen para precipitarlo “todo” en un presente eterno, o bien, en un “presente que no se mueve”²⁶⁶; sin el eterno presente “no sabríamos cómo corren los instantes, ni siquiera que existen”²⁶⁷. Aburrirse es mascar “el tiempo que no corre” y en el que cada instante se hincha para impedir el paso hacia otro instante. Y cuánto más conciente se es del tiempo, es decir, de los instantes que se sienten casi físicamente, se produce un estremecimiento de profundo malestar en el que el tiempo-acto es erosionado; para el “caído del tiempo” el tiempo le está “prohibido”, le es imposible anclarse y ser parte de su cadencia. En este sentido, el tedio es para nuestro autor tiempo vacío de sentido, tiempo “que carece de objeto”²⁶⁸.

Y es en este punto, donde en esa sucesión del tiempo sin contenido ni substancia, que la existencia se vuelve “exterior” al tiempo y, por tanto, es cuando la voluntad queda invalidada (en este sentido, el tedio en Cioran pudiera compararse –en cierta medida– al quietismo suscrito por Miguel de Molinos, sólo que desprovisto de la espera de la “gracia”). Al que es alcanzado por el encenagamiento de la ausencia del tiempo-acto no va más allá

²⁶² Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 11. También véase: E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 13.

²⁶³ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 191. Y con respecto de éste asunto en concreto remito a: László F. Földényi, *Dostoievski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Galaxia Gutenberg, España, 2003.

²⁶⁴ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 167.

²⁶⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 230.

²⁶⁶ Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 164.

²⁶⁷ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 279-280.

²⁶⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 55.

de sí mismo, excreta todo proyecto por las consecuencias nefastas que vislumbra en todo acto; es un apasionado del abandono y la quietud que aspira a “ser más «perezoso» que un santo”²⁶⁹.

Esa imposibilidad de adherirse a los instantes ofrece una toma de conciencia de la soledad del individuo, en tanto que se está por completo volcado y abandonado a sí mismo, y es en semejante abandono de sí que el tiempo deja de ser un horizonte de posibilidad y la relación con el mundo queda como en un punto muerto o aquejado de nulidad en donde “todo se vacía de contenido y de sentido”²⁷⁰, de tal manera que el tedio se vuelve la sustancia del vacío, la “génesis del no”. Al abúlico, en su inamovible desapego, nada le incita a salir de su ausencia y abandono; auto-eclipsamiento, vacilación, postergamiento... son los elementos comunes que le dominan: El único pensamiento y sentir que parece compartir inequívocamente es, como el “hombre del subsuelo” de Dostoievski, que no hay ninguna razón válida para nada de lo que se disponga hacer, su libertad consiste en eliminar toda razón para hacer algo en particular, salvo de la obsesión y conocimiento de sí. En resumen:

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 invalidado por la lucidez, puro en sí mismo, fuera de juego, fuera del tiempo, sujeto a un yo congelado (...).²⁷¹

Este estado de esterilidad y abdicación, en el que la voluntad y los órganos quedan igualmente embotados, es en muchos sentidos semejante a la sequedad del místico, con la diferencia de que en modo alguno, para Cioran, es tomado como algo negativo, pues ese vivir “sin adhesión profunda a las cosas”²⁷² -o desapego- torna la existencia del “caído del tiempo” una existencia acompañada de plenitud en el vacío (sin salvación o esperanza trascendente), es, pues, una existencia *menos ingenua* o lúcida, esto es, sin las ilusiones del “caído en el tiempo”.

A propósito de ello afirma: “No fue la fe, sino el tedio, lo que me hizo vislumbrar el reino de lo esencial”²⁷³. Ante esto, aunque es algo tácito a lo antes dicho, cabe preguntar: ¿Qué es lo que para el pensador rumano significa “el reino de lo esencial”? Aquí lo esencial

²⁶⁹ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 207.

²⁷⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 26.

²⁷¹ Cfr. E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Editorial Tusquets, México, 2012, p. 65.

²⁷² Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 55.

²⁷³ Cfr. *Ibíd.*, p. 169.

remite a la *inanidad del ser*, corolario en el que el tedio o el “caer del tiempo” no es más que el comienzo de ese itinerario. El “caer del tiempo” o la lucidez “nos desviste de ese disfraz de esperanzas que nos permite engañarnos e imaginar la ilusión”²⁷⁴. El vislumbrar el “reino de lo esencial” o vacuidad de las cosas exige “desengañarse” o “despertar”: “Los despiertos, los desengañados, inevitablemente endebles, no pueden ser centro de los acontecimientos, debido a que han vislumbrado su inanidad”²⁷⁵. De este modo, “caer del tiempo” es, como decía anteriormente, un quietismo sin la gracia o también, una posición hermanada a la escuela Madhyamika del budismo tardío en la que uno de sus puntos centrales era la doctrina del *desapego del fruto del acto* o *Sarvakarmafalatyaga*²⁷⁶.

Entonces, el “reino de lo esencial” o “inanidad del ser” refiere a la vacuidad, insustancialidad, futilidad, ausencia de fundamento (contrario a lo que afirma Herrera) o bien, a la “revelación de la insignificancia universal”²⁷⁷. Ahora bien, a favor de nuestro cometido, es decir, en relación con nuestra tarea de mostrar las distancias entre la mística propiamente dicha y la mística en Cioran y, por añadidura a esto, para evidenciar el desatino de Abad, considérese el siguiente fragmento en el que Cioran, si bien cita a Paul Valéry, no es más que para hablar mejor de sí mismo:

Podría señalarse en detalle el paralelismo existente entre la búsqueda de la lucidez deliberadamente “más acá” de lo absoluto, tal como se presenta en Valéry, y la búsqueda del despertar con vistas a lo absoluto, en lo que consiste la vía mística. Se trata en ambos casos de tentativas de exacerbación de la conciencia, ávida de liberarse de las ilusiones que arrastra. Todo espíritu crítico, despiadado, denunciador de apariencias y, con más razón, todo «nihilista», no es más que un místico “bloqueado”, y ello únicamente porque le repugna atribuir un contenido a su lucidez, modificar ésta para salvarse asociándola a una empresa que la supera²⁷⁸.

Son claras y evidentes las distancias que el rumano manifiesta: Por un lado, se encuentra la lucidez o desengaño “más acá” del absoluto y el referirse a sí mismo como un “místico

²⁷⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, Argentina, 1991, 30.

²⁷⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 13. Alrededor de esto considérese también: E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 53. Donde dice en su entrevista con Léo Gillet: *Si sacamos la conclusión práctica de mi visión de las cosas, nos quedaríamos aquí hasta nuestra muerte, no nos moveríamos, no tendría el menor sentido abandonar el sillón en el que estamos sentados.*

²⁷⁶ Cfr. *Ibidem*. Véase también: E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 53. En donde Cioran habla ampliamente sobre el vacío o *sunyata* en el budismo.

²⁷⁷ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 26.

²⁷⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*. Tusquets Editores, España, 2000, p. 72.

bloqueado” y, por otro lado, el “despertar con vistas al absoluto” y la “salvación”. Son, pues, estos los puntos en donde puede verse que la cercanía de Cioran a la mística es más bien una redescrición de la misma, en donde, el “caer del tiempo” o la lucidez, “*equivalente negativo del éxtasis*”²⁷⁹, conforman una unidad orgánica. Muestra de ello es la siguiente declaración: “La lucidez, gracias al vacío que permite vislumbrar, se convierte en conocimiento. Entonces es mística sin un absoluto”²⁸⁰.

De este modo, es que el “caer del tiempo” adquiere una valoración positiva en el pensador rumano, pues a diferencia del místico que se siente desdichado y en total sequedad para toda actividad espiritual, para el pensador rumano ese vacío encenagado implica un mórbido enriquecimiento que lo conduce al desengaño y liberación de toda empresa por ser consideradas insustanciales y dañinas. El desengaño y la liberación que ello implica se hacen patentes, en su opinión, en no tener la oportunidad de tomar partido por nada, en jamás decidirse o definirse.

²⁷⁹ Cfr. E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, Versión Word, p. 6.

²⁸⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 169.

Capítulo III.-

Escritura y pathos o de la escritura fragmentaria en E. M. Cioran

Un libro es un suicidio diferido

Del inconveniente de haber nacido
E. M. Cioran

En la vida del espíritu llega un momento en el que la escritura, erigiéndose en principio autónomo, se convierte en destino. Entonces es cuando el Verbo, tanto en las especulaciones filosóficas como en las producciones literarias, revela su vigor y su nada.

La Tentación de existir
E. M. Cioran

Una vez hurgado en las inmediaciones de la riqueza interior que forjaron Teresa de Ahumada y E. M. Cioran, cada uno a su manera e incentivados por sus dolores y sus congojas, así como por sus irrefrenables sentimientos –dispares, sin duda- para con lo sagrado, lo que nos resta por hacer en el entretrejimiento de nuestra investigación estriba en dar cuenta de las esquirlas de sentido que se inscriben en la escritura fragmentaria de este místico sin Dios, escritura que mantiene ciertas afinidades con el espíritu de la escritura íntima teresiana, no, claro está, en el estilo fragmentario, sino más bien el carácter autobiográfico e introspectivo de las mismas. Por otro lado, es notablemente paradójico que nuestro autor se tomara tan en serio la tarea o *acto* de escribir, pues si hubiese sido realmente consecuente lo más razonable sería optar por el silencio sin vaciar en tinta la sangre que le carcomía en su interior o, como dice en las primeras líneas del primer párrafo de su primer obra: permanecer encerrado en sí mismo y abandonado a su fluidez interior, limitándose a disfrutar de sus ardores y agitaciones íntimas, sin -añadimos nosotros- recurrir al *acto* de la escritura; o también, pudo haber optado, aunque eso tampoco lo eximiría de ser inconsecuente (pero al menos, no se expondría públicamente a la inconsecuencia), podría haber optado, como decíamos, por lo que hacía Albert Caraco -

su doble en muchos sentidos, me atrevería a decir²⁸¹-, a saber, “escribir para su cajón”; pero todo parece indicar que la escritura para Cioran era, como para Caraco, una necesidad física y sin la cual se hubiese suprimido desde muy joven. Escribir-*se* y creer en ello fue, como él mismo dice²⁸², *su faceta ingenua*, pero sin la cual su conocimiento de sí habría tomado otras direcciones de las que tomó, y quizá, hubiese terminado siendo, como los filósofos antiguos, un filósofo oral o, como en alguna ocasión se definió, un filósofo de la calle.

Sin más preámbulo, iniciamos lo aquí medianamente esbozado.

* * *

Desde el origen de la filosofía occidental hasta nuestros días el vehículo de expresión del filósofo ha dado un giro radical e insospechado. Se ha pasado de la oralidad y el desdén por la escritura hasta ver en ésta el único medio en el que se ha de producir, transmitir y expresar el discurso filosófico, pero dicha expresión ha oscilado entre una diversidad de modalidades: diálogos, tratados, meditaciones, prolegómenos, exhortaciones, aforismos, etc., lo cual nos lleva, de entrada, a una conclusión obvia: Que en filosofía se permiten diversos modos de expresión. Pero a pesar de ello se puede objetar que no todo diálogo, meditación, aforismo... es en sentido estricto filosófico, esto debido a que se ha acentuado, por encima de todo, que tales medios han de poseer ciertas características o elementos para ser considerados filosóficos. Tales delimitaciones sugieren la siguiente pregunta: ¿Qué hace que un modo de expresión sea propiamente filosófico?

La respuesta a esta interrogante dependerá –necesariamente- de lo que se entienda por filosofía, así como del o los medios que el pensamiento ha construido para horadar y explicar la realidad. Y si tomamos como punto de referencia el sentido que ha predominado en Occidente de la filosofía hemos de decir que el lenguaje filosófico se ha distinguido por su formalidad, la rigurosidad en su argumentación y por su pretensión última de emitir juicios que se adecuen a lo que efectivamente *es* la realidad. En síntesis, en el andamiaje conceptual del *estilo filosófico* que ha predominado resaltan, por lo menos, dos elementos íntimamente relacionados: por un lado, la *claridad y rigurosidad del lenguaje*, y como

²⁸¹ Cfr. Franco Volpi, *El nihilismo*, Editorial Biblos, Argentina, 2005, p. 125-129. Con menos fortuna que Cioran, este escritor y filósofo nacido en Estambul, en 1919, posee con nuestro pensador ciertas afinidades: Parte de su escritura es aforística, escribe como alternativa para no suicidarse, el talante de su pensamiento es corrosivamente pesimista y fatalista, fue influenciado por el Gnosticismo, entre otras cosas.

²⁸² Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 245.

consecuencia de esto, el apuntalamiento hacia la *Verdad*. Dicha claridad y rigurosidad lingüística atraviesa desde la antigüedad hasta el sistema científico de la verdad hegeliana. Esta claridad –en palabras del joven Leibniz- puede formularse diciendo que el filósofo “debe proceder con el máximo rigor y no tomar en la demostración una palabra que no esté definida ni una proposición que no esté demostrada, a no ser que sea cierta en su sentido inmediato”²⁸³. De modo que, el rigor conceptual conlleva, en conjunto con el afán de verdad apodíctica, hacia la necesidad y construcción de un género específico de expresión que de cuenta del fundamento último de la constitución de lo real, o bien, dicho en el léxico nietzscheano, se podría decir que dicho género de escritura filosófica, en tanto se pretende *la prosa del mundo*, está jalonada por una inquebrantable *Voluntad de Verdad*.

Vista desde este ángulo, la obra de Cioran no es más que la expresión de un escritor con intereses filosóficos y nada más, puesto que los problemas que conforman su centro de gravedad giran en torno a otros registros y, peor aún, el medio del que se vale para dar expresión a los problemas que hace suyos no ofrece la seguridad y contundencia del concepto. Contrario a este afán de dar cuenta de la totalidad de lo real, los horizontes de interés del pensador rumano se ubican, en términos generales, sobre el acaecer de la existencia, y es por esto que, desde su primer obra hasta sus últimos escritos se valió de otros medios expresivos (anécdotas, aforismos, prosa poética, retratos, ensayos, etc.) en los que subyace como fondo o subsuelo de su escritura-expresión el recurso del *fragmento*; es así que el elemento de lo fragmentario es lo que imprime el sello característico de su obra, y a su vez, es este uno de los factores que a propiciado que se le ataque poniendo en duda el que sea filósofo o no.

En este sentido lo que a continuación nos proponemos es dar cuenta de los elementos en los en que se mueve la escritura fragmentaria del pensador rumano-francés, cuestión en el que se evidenciara, por un lado, *la relación existente entre la adopción de un estilo de escritura y el contenido de una concepción filosófica*; y así mismo, el carácter terapéutico-existencial de su escritura y, algunos otros elementos que se desprenden o que se encuentran al interior del fragmento en Cioran.

²⁸³ Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, p. 47.

III.1.- *Del rumano al francés*

A la lista de acontecimientos que marcaron la vida de nuestro autor (enfermedad, insomnio, tedio, etc.) se une el hecho de que adoptó otra lengua en la cual iba a verter su escritura. Acontecimiento en modo alguno insospechado dado el conglomerado de pueblos que cohabitaban en el imperio austro-húngaro, en el que, entre otras cosas, se hablaba rumano, húngaro, alemán y francés, pero a pesar de tal diversidad lingüística es el francés el idioma que predominaba –como segunda lengua– en la gran mayoría de los intelectuales rumanos (lista en la que se encuentran, por ejemplo, Tristán Tzara, Martín Stefanescu, Paul Celan, Lucian Blaga, Eugen Ionesco, Mircea Eliade, Brancusi, Lupasco, etc.), y sucede que este encuentro con el francés Cioran lo experimentó desde que se instaló en Bucarest, en 1929, para estudiar filosofía. Sin embargo, antes de adoptar de modo definitivo el francés como medio de expresión, sus primeras obras fueron escritas en rumano.

Ahora bien, antes de pasar a hurgar en las esquirlas que dan forma y sentido al fragmento cioraniano nos detendremos, muy brevemente, en algunas de las características y consecuencias que Cioran acentúa y reitera innumerables veces en torno a las lenguas en las que ejercitó y forjó su escritura, esto, para evidenciar ciertos elementos que permean el carácter de la misma, aunque sin por ello romper el hilo conductor que guía el sentido de su escritura.

Es a partir de sus obras francesas, cuando ya a abjurado tanto de su lengua materna como de la tradición filosófica de la que se alimentó en su juventud, que dedica pequeñas reflexiones y algunos aforismos sobre su tránsito de una lengua a otra, pero también es en sus *Conversaciones* como en los *Cuadernos* en donde se explaya un poco más en torno a este asunto. En todos estos lugares los comentarios y consecuencias que él ve guardan una uniformidad tanto en las circunstancias que narra como en las razones que da.

En este sentido, de sus obras rumanas afirma que carecen del menor rigor, que están escritas sin estilo alguno, lo cual, según él, es lo que caracteriza a la lengua rumana²⁸⁴. Esta impresión de desorden y falta de rigor Cioran la atribuye a la mezcla de eslavo y latín que constituyen al rumano, elementos que hacen de ésta una lengua elástica y cargada de una plasticidad que permiten visos poéticos y exaltados sin la menor provocación. Es por esto

²⁸⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 119, 244.

que dice a Constantin Noica, en *Historia y utopía*, que lo que extraña de su lengua materna es “el olor a frescura y podredumbre, mezcla de sol y de bosta, la fealdad nostálgica, el soberbio desharrapo”²⁸⁵. Así las cosas, el escribir en rumano, es decir, sin la menor voluntad de estilo, era un ejercicio o acto casi instintivo o espontáneo en el que no reflexionaba sobre las palabras ni en el modo de escribir, pues el impulso motor que él encontró en la escritura estriba en una imperiosa e irreductible necesidad de expresión, es decir, en exorcizar y purgar su desasosiego y *pathos* interior, lo cual consideraba un remedio idóneo para seguir manteniéndose en la existencia. Esta característica quedará inalterada a lo largo de toda su obra, aunque con el paso de una obra a otra, su escritura va decantándose cada vez más hacia el laconismo expresivo.

Sobre los motivos de su adopción del francés, además de lo ya mencionado, se ha especulado que esto también se debe a cuestiones de índole político, dadas sus relaciones con la Guardia de Hierro y su apuesta por Alemania, país que perdió la guerra, pero, y aunque esto es muy posible, también hay que considerar que en esa época en Cioran se da un vuelco que va de la filosofía alemana a los moralistas franceses (La Rochefoucauld, Chamfort, Pascal, La Bruyère, etc.) que ya se hacen presentes desde *De lágrimas y de santos* y *El ocaso del pensamiento*; así también se encuentran figuras como Montaigne, Proust, Valéry, la marquesa Du Deffand... que son autores que cobran especial interés en él.

Dicho paso de la *Kultur* alemana a la *Civilización* francesa no sólo se debe a un simple giro de intereses y de autores, sino que en esto también tiene mucho que ver, según su opinión, cuando en Normandía se puso a traducir a Mallarmé al rumano y se dijo que no tenía sentido tanto traducirlo como seguir escribiendo en una lengua que “nadie conoce”²⁸⁶, y fue este acontecimiento uno de los factores determinantes que le hicieron renunciar a su lengua. Todas estas vicisitudes y experiencias parecen converger (y esto es algo que reitera de manera obsesiva tanto en sus *Conversaciones* como en otras de sus obras) en un deseo y necesidad de cambio de identidad o en una transfiguración de sí, no mediada por la enfermedad, sino por la lengua. Sobre esto nos dice:

Tras haber frecuentado idiomas cuya plasticidad le proporcionaba la ilusión de un poder sin límites, el extranjero desbocado, enamorado de la improvisación y del desorden, arrastrado hacia el exceso o hacia el equívoco por incapacidad para la claridad, si bien aborda el francés con timidez, no por ello ve menos en él un

²⁸⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Editorial Tusquets, México, 2012, p. 18.

²⁸⁶ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, pp. 25, 37.

instrumento de salvación, una ascética y una terapéutica. Al practicarlo, se cura de su pasado, aprende a sacrificar todo un fondo de oscuridad al que estaba apegado, se simplifica, se convierte en “otro”, desiste de sus extravagancias, se sobrepone a sus antiguas turbaciones, se acomoda más y más al sentido común y a la razón; (...)”²⁸⁷.

Este desembarazo de su pasado o el “devenir otro” y el “acomodarse más al sentido común” parecen ser las consecuencias más evidentes, consecuencias que por añadidura afectarían a su escritura, puesto que la rigidez de la sintaxis del francés se vuelca hacia la precisión del matiz en su expresión (heredada de la *clarité* cartesiana), lo cual le asigna un lugar específico a cada una de sus palabras, en donde, según dice: “Ni el mismo Dios podría desplazarlas”²⁸⁸. Tal precisión y sutileza del francés, que para nuestro autor fue como una camisa de fuerza, le hizo guardar silencio durante varios años y rescribir cuatro veces su segundo *Breviario*, pues su conocimiento del idioma, según le hicieron ver algunos compatriotas, era propio de un meteco. De este modo, el ejercicio de ascésis o disciplina del francés repercutió en que el acto de escribir para él adquirió una dimensión deliberada: “En cuanto me puse a escribir en francés –nos dice- todas las palabras se hicieron “conscientes”, las tenía delante, fuera de mí, en sus celdillas y las iba cogiendo: «Ahora tú, y ahora tú»”²⁸⁹. Esto mismo propició el articular –en comparación con sus obras rumanas- con mayor sutileza y sobriedad el pesimismo y negatividad de su pensamiento o como él mismo dice cuando Gerd Bergfleth le pregunta si existe alguna relación entre su obra rumana y francesa: “Proceden de una misma visión de la vida, de un mismo sentimiento del ser, podríamos decir. (...). Lo que ha cambiado es mi forma de expresarla”²⁹⁰.

Es, pues, a propósito de esto que de la exaltación lírica de juventud pasó a decir, en sus *Cuadernos*, que en la lengua de gramático que es el francés sólo puede expresar: “¡Sollozos geométricos!”²⁹¹. Así, este cambio de lengua e identidad hacen que su expresión y pensamiento fragmentario adquiriera otro tono, aunque el sentido de su escritura guarde el mismo sentido que vislumbró desde sus primeros escritos.

²⁸⁷ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 109.

²⁸⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Editorial Tusquets, México, 2012, p. 18.

²⁸⁹ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 25.

²⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 114.

²⁹¹ Cfr. E. M. Cioran, *Cuadernos 1957-1972*, Marginales Tusquets Editores, España, 2004, p. 62.

III.2.- *Sobre las esquirlas de sentido de la escritura fragmentaria cioraniana*

El desdén por la creación de un sistema de pensamiento que diese cuenta de los intersticios de la existencia es considerado, por nuestro autor, tan absurdo e inoperante como el querer hacer un análisis lógico de la poesía. De igual modo, el aplicar categorías racionales a la experiencia existencial lo consideraba un acto coercitivo e incapaz de ajustarse al vaivén de la finitud que se resiste a una definición precisa. Y por extensión a esto, la estructura y pretensión de la escritura que ha dado rostro a la filosofía en Occidente es otro de los factores en los que Cioran también a tomado distancia, ya que los vectores en los que gravita el tipo de conocimiento y experiencia que él busca no se adecuan a las exigencias del concepto. Por esto mismo es que los recursos estilísticos de los que se valió para dar expresión a su *pathos* se encuentran en los márgenes de la *ratio*, o bien, en contraste con las convenciones de la escritura y la cosmovisión que el *estilo filosófico* occidental trae consigo.

La historia de la escritura filosófica, como ya hemos mencionado, en modo alguno es homogénea, aunque su trasfondo se ha mantenido invariable: Escribir y decir *la* verdad son su sello distintivo. Pero además de esto, es preciso hacer una acotación importante alrededor de ello, la cual estriba en lo siguiente: Que existe una relación entre la elección de un estilo de escritura y el sentido de una concepción filosófica. Un ejemplo emblemático se encuentra en la posición y críticas realizadas a la tradición literaria de enseñanza moral de la tragedia que emprende Platón, tradición frente a la cual –a pesar de ciertas relaciones- la escritura platónica se define y se distancia. Pero sucede además que tal posicionamiento platónico –y la tradición filosófica que se desprende de éste- implica a su vez, la marginación de otros modos de escritura y de ser en el mundo. Y es precisamente del lado de algunas de estas tradiciones marginadas que el pensamiento y escritura del pensador de Rasinari se inscribe.

Sobre el decantamiento escritural de Cioran cabe decir lo mismo que del tipo de conocimiento por el que apuesta: Que en modo alguno es un estilo de pensamiento y escritura inaudito en la historia de las ideas, sino más bien una revaloración y puesta en práctica de tradiciones marginadas y olvidadas en el ámbito del pensar occidental. En lo que se refiere a la escritura breve (o discontinua) hay una larga historia que se remonta desde los proverbios y adagios de la literatura sumeria, la colección de fragmentos egipcios (escritura que tiene un carácter mágico y administrativo), los libros sapienciales del Antiguo

Testamento, el Tao te ching, el fragmento Antiguo (las sentencias de los siete sabios, los aforismos hipocráticos, Heráclito, entre otros.), el fragmento de la Edad Media (el cual tenía una orientación educativo-moral que se conjugaba, además de con la ética cristiana, con la retórica y oratoria de la época). Ahora, dicho *grosso modo*, la orientación del fragmento en estas tradiciones posee características distintas y distantes del que empieza a gestarse en el Renacimiento, entre las que sobresalen dos elementos importantes: En primer lugar, se configura como la exteriorización de una sabiduría oral y de carácter práctico en la que se encuentra de fondo el sentido de co-pertenencia a una determinada tradición tanto religiosa como filosófica y política, la cual se establece como una experiencia o saber comunitario (o compartido); y en segundo lugar, en este fragmento existe una ausencia de la afirmación de la experiencia y saber subjetivo o interior, puesto que esta categoría era desconocida e impensable para la época.

Es desde el Renacimiento que la escritura fragmentaria adquiere una nueva configuración, como también la idea del hombre. A pesar de ello existe un vínculo entre estas concepciones: la brevedad. Este género que se inaugura con Montaigne, cuya característica esencial es la perspectiva y expresión individual, es en donde se sitúa el fragmento cioraniano: “Hoy –afirma nuestro autor-, el escritor quiere tener su estilo propio, individualizarse por medio de la expresión; sólo lo logra a base de deshacer la lengua, violentar las reglas, zapando su estructura, su magnífica monotonía”²⁹².

Con los *Ensayos* de Montaigne nace un nuevo tipo de reflexión fragmentaria que no sólo transgrede al fragmento como se venía practicando, sino también, y sobre todo, transgrede a la filosofía misma, puesto que al afirmar que el objeto mismo de sus *Ensayos* es él mismo, se aleja de manera categórica del tipo de búsqueda impersonal, totalizadora y definitiva que se presenta en el tratado y sistema filosófico. Así, sus *Ensayos*, a pesar de no constituirse por la brevedad del aforismo, pueden verse como una escritura y una reflexión rota, discontinua y siempre en construcción, la cual no apunta a la determinación de lo que sea la subjetividad, sino que aparece como el escenario en el que se pretende describir y mostrar, siempre en devenir, las experiencias y circunstancias a las que se ve llevado por el sólo hecho de existir.

²⁹² Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 112.

Esta nueva forma (o estilo) de pensamiento y escritura personal, aforístico y anti-sistemático es el germen que florecerá con nuevos bríos e intensidad en manos de, por ejemplo, los moralistas franceses, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche... y por supuesto, en Cioran. Y más contemporáneamente, se encuentran en esta tradición personajes como Pessoa, Rosset, Bataille, Barthes, Benjamín, Blanchot, etc. En todos estos se manifiesta una pugna entre lo dialéctico y lo trágico de la existencia. El fragmento aquí es adrede y contra Hegel, es decir, contra la pretensión de un saber efectivo, definitivo y absoluto. Pero a pesar del subsuelo que los comunica e incentiva existen pequeños, pero importantes puntos que marcan cierta distancia, al menos, entre Cioran y el fragmento forjado por Pessoa²⁹³, Blanchot y Barthes; tales distancias estriban en que el pensador rumano-francés, a diferencia de los autores citados, jamás teoriza sobre el fragmento al grado que lo hacen sus contemporáneos, y con esto queremos hacer ver que el fragmento cioraniano no se orienta hacia la promulgación de la muerte o disolución del autor y la obra y, menos aún, aparece algo semejante al concepto literario de lo *Neutro* o *El grado cero de la escritura*²⁹⁴, esto a pesar de la gran cercanía que nuestro autor tuvo con Proust y Mallarmé, autores que permean e incentivan la visión literaria de Barthes y Blanchot, respectivamente.

En lo que se refiere al fragmento cioraniano las características que se perciben de manera casi inmediata, por la insistencia con que aparecen tanto en sus obras como en las entrevistas que concedió, son el carácter terapéutico y autobiográfico de la escritura, así como la íntima relación que guarda con la paradoja y la fisiología, elementos sobre los cuales a continuación hurgaremos.

* * *

Leer a Cioran y escribir en torno a su obra –y autores afines– tiene sus riesgos y complicaciones. Uno de los mayores riesgos a los que se está expuesto es el sobreponer, en

²⁹³ Sobre la reflexión fragmentaria en Pessoa tenemos presente la tesis doctoral: *El afecto sin objeto y la escritura fragmentaria. Una lectura del desasosiego pessoano*; tesis escrita por María Cecilia Salas Guerra en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Madrid en 2006, y dirigida por el Dr. Ángel Gabilondo Pujol. Este trabajo tiene como uno de sus vectores principales el hacer ver cómo es que la reflexión de Pessoa anticipa algunos de los elementos centrales –entre los que se encuentra la muerte del autor– que posteriormente serán objeto de indagación de autores como Foucault, Blanchot, Derrida y Deleuze. Cfr. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=2384>.

²⁹⁴ Sobre esta línea de lectura del fragmento cioraniano se encuentra, por ejemplo, la tesis doctoral de Alexandra Bolduc titulada: *E. M. Cioran y la escritura fragmentaria*. En nuestro caso, la lectura que seguiremos se orientará hacia el carácter terapéutico y catártico del fragmento cioraniano, aspecto que Bolduc no aborda.

el fragmento que aspira a todo salvo al sistema, un texto con apariencia ordenada y coordinada, es decir, llevar su obra a un formato por el que siempre se esforzó en mantener distancias. Proceder así es violentar y desvirtuar el sentido de lo fragmentario; es querer, neciamente, dialectizar la vida, racionalizar lo huidizo, semejante a pretender apresar con las manos un jabón húmedo; es engañarse y forzar lo discontinuo hacia un orden, una arquitectónica o una unidad de ideas. El que toma esta vía de interpretación sólo verá arbitrariedad, supremo desaliño y, muy probablemente, concluirá que la obra de Cioran es una vulgar caricatura o una parodia de una obra filosófica propiamente dicha. E igualmente, en lo que compete a las complicaciones y lo desconcertante de su lectura se encuentra el estilo fragmentario de su obra, ya que en ésta se evidencia un estilo de escritura que se resiste a una lectura en donde podamos encontrar y seguir el proceso que lo a llevado a afirmar o negar tal o cual cosa: “Yo no demuestro nada. Procedo mediante decretos: entre comillas, ¿verdad? Lo que digo es el resultado de algo, de un proceso interior. Y doy, podríamos decir, el resultado, pero no escribo el camino seguido y el proceso. En lugar de publicar tres páginas, suprimo todo, salvo la conclusión. Es más o menos eso”²⁹⁵.

En esta obra nos encontramos con una escritura entrecortada y preñada de paradojas, imágenes, anécdotas, etc., lo cual es el producto de un individuo en el que en vez de tener por objetivo el desvelar la Verdad se centró en los problemas de cómo soportar la vida y cómo soportarse a sí mismo. Y así, dominado por este *pathos*, el único modo de expresión afín a su temperamento lo encontró en el fragmento, en el que, en vez de premisas y argumentos debidamente justificados, nos encontramos con formas desquiciadas salidas de rumias insomnes, en donde, las reflexiones se vuelven obsesiones lacerantes y portadoras de un sombrío y delirante amor por la vida. Ante su obra nos encontramos con un estilo que nos obliga a ir con cuidado por los laberintos de sentido que éstos mismos crean, puesto que al no mostrarnos el proceso de su pensamiento nos arroja a una tarea hermenéutica llena de complicaciones y titubeos, ya que toda su obra está escrita en forma de confidencias, todo en ellas es autobiográfico, y en este sentido podemos decir que Cioran no ha inventado nada, sino que sólo ha sido –como él mismo se define– “el

²⁹⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 35.

secretario de sus sensaciones”²⁹⁶. Y es éste importante detalle lo que lo ha orillado a que su pensamiento esté negado a un modo de pensamiento sistemático, y así mismo, negado al virtuosismo de la indiferencia orgánica y afectiva del pensador metafísico.

Por otro lado, Cioran también hace ver que existe una concomitancia entre el universo temporal, las fluctuaciones de la lengua y un estilo determinado que le confiere un rostro. Ejemplo de ello es lo que dice sobre el destino de Roma:

(...) el eclipse de su poder fue contemporáneo de una degradación del latín que, dócil al servicio de doctrinas o quimeras opuestas a su genio, se convirtió en una herramienta de la que se apoderaron los concilios. ¡La lengua de Tácito, deformada, trivializada, obligada a sufrir divagaciones sobre la eternidad!²⁹⁷

Una observación semejante la hace respecto de la historia de la ideas, en la cual ve –al igual que todo hermeneuta- un desfile o carrera de vocablos que toman un sentido absoluto para una época determinada, pero que para una generación venidera son inoperantes, o bien, se presentan como “sutiles desplazamientos de sentidos”. Tal observación va encaminada a hacer ver que no hay fórmula nueva que no reaccione o se afirme contra el estilo imperante. De ahí que diga que toda la originalidad de los filósofos:

(...) se reduce a inventar términos. Como no hay más o menos tres o cuatro actitudes ante el mundo –y poco más o menos otras tantas maneras de morir- los matices que las diversifican y las multiplican sólo dependen de la elección de vocablos, desprovistos de todo alcance metafísico²⁹⁸.

En analogía con esto es que dice que el escrito clásico, “ciudadano de un tiempo lineal, delimitado, cuyas fronteras no franqueaba, ¿cómo iba a haber practicado una escritura entrecortada, de contrastes excesivamente marcados?” Este escritor, continúa diciendo, “cuidaba las palabras, vivía en ellas permanentemente. Y estas palabras reflejaban para él el eterno presente, ese tiempo de perfección, que era el suyo”²⁹⁹. Y del escritor moderno, y con ésta denominación se refiere al escritor que no tiene asidero en una temporalidad lineal y que se afirma socavando los antiguos modelos, sobre éste dice que: “tenía que hacerse con un estilo convulso, epiléptico”. Y cierra ésta idea afirmando: “Pero sigue siendo cierto que nos es imposible apegarnos aún a una escritura «ideal»”³⁰⁰.

²⁹⁶ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 140.

²⁹⁷ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 111-112.

²⁹⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, Argentina, 1991, p. 66.

²⁹⁹ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 115.

³⁰⁰ Cfr. *Ibidem*.

Todas estas observaciones se orientan hacia un diagnóstico en torno a la filosofía contemporánea, diagnóstico tácito a los señalamientos que hemos venido apuntando. Sobre ello, cuando se le pregunta por el sentido que aún tiene la filosofía, responde:

Creo que la filosofía no es posible más que como fragmento. En forma de explosión. Ya no es posible ponerse a elaborar capítulo tras capítulo, en forma de tratado. En este sentido, Nietzsche fue sumamente liberador. Fue él quien sabotó el estilo de la filosofía académica, quien “atentó” contra la idea de sistema. Ha sido liberador porque tras él puede decirse cualquier cosa... Ahora todos somos fragmentistas, incluso cuando escribimos libros con apariencia coordinada. Va también con nuestro estilo de civilización³⁰¹.

A pesar de las diferencias que el Cioran parisino externa contra Nietzsche³⁰², le es imposible desestimar, como lo dice en la cita, el liberador papel que el pensador alemán posee frente a la tradición metafísica y las consecuencias que el *pensar a martillazos* trae consigo. Los puntos de encuentro entre estos pensadores son varios, entre los que se encuentran, además de la afirmación de la finitud, la fisiología y la enfermedad como incentivos para la vida, el sentido de la escritura como terapéutica, tal como lo deja ver Nietzsche en un fragmento de *La Gaya Scienza*³⁰³ que lleva por título: *Pero ¿Por qué escribes tú?*

* * *

Hablar de la escritura de sí como terapéutica remite directamente a los géneros de escritura íntima, es decir, a la escritura en primera persona. Esta escritura-confesión abarca una gran diversidad de géneros (autobiografías, memorias, diarios, confesiones, relatos de viajes, epistolarios, etc.) por los cuales nuestro autor se aficionó –como lector– de manera más preponderante cuando dejó de escribir y la música llenó ese vacío³⁰⁴. Estos géneros no sólo

³⁰¹ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 21.

³⁰² Tal desembarazo de Nietzsche se da en nuestro autor de manera paulatina, puesto que en la obra de juventud hay una mayor empatía que en la obra francesa; esta distancia para con el pensador alemán estriba, principalmente, en su ideal del “Superhombre” y de “Transvaloración de todos los valores” (Sobre tal controversia con Nietzsche hace falta un trabajo realmente crítico para valorar el peso de las afirmaciones de Cioran, pues la mayoría de los comentaristas, con Savater a la cabeza, son demasiado condescendientes con Cioran). La opinión que nuestro autor tiene de Nietzsche se hace patente en su entrevista con Georg Carpat Focke, en la que afirma: *El hombre no puede ser superado, lo máximo que podemos hacer es renegar de él. “Debemos” renegar de él. Considero esa idea de superhombre un completo absurdo. (...) En el fondo, toda su visión de las cosas, su vida también, me parece demasiado eufórica. Nietzsche es interesante y seductor, pero sus conclusiones no me parecen ni pertinentes ni verdaderas.* Cfr. E. M. Cioran, Op. Cit., pp. 194-195.

³⁰³ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La Gaya Scienza*, Monte Avila Editores, Venezuela, 1985, p. 89.

³⁰⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Ibid.*, p. 235.

tienen una larga historia, sino que también atraviesan varias tradiciones, entre las que se encuentran, además de la literatura propiamente dicha, la religión³⁰⁵ y la filosofía³⁰⁶.

Este mismo camino es el que emprenderá nuestro autor, el cual, puede verse como un heredero de la escritura que ejercitaron Doroteo de Gaza, Evagrio Pónico, Diadoco de Foticea, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto, etc. Pero a diferencia de los autores cristianos que concebían el ejercicio espiritual de la escritura como el dominio de la pasiones, examen de conciencia o vigilancia del corazón, en Cioran la escritura toma el papel de un vaciamiento interior de la amargura, el hastío, la melancolía... que hicieron sitio en él. De aquí que no escribiera con aspiraciones eruditas, pues hay en él la ausencia de un proyecto literario. No escribe por encargo o porque quiera convencer a los demás a que tomen las armas y lo sigan en su desasosiego interior. Las coordenadas de su escritura están tejidas al albur de su temperamento y circunstancias, en consecuencia, esta escritura-confesión adopta la inestabilidad, la variación, la fluidez y el carácter diverso e intenso de la existencia como su elemento nutricional. En función de esto afirma que:

Escribir no significa tener ideas originales, sino hacer que tu interioridad vibre. Las ideas no tienen ninguna validez si no son el producto de esta vibración interior. Entre más es la intensidad de la vibración, más válida es la premisa existencial de escribir³⁰⁷.

En consecuencia, puede decirse, como una primera característica, que para Cioran escribir es escribirse, es vaciar en tinta la sangre que quema por dentro; es un hurgar en las heridas que nos arrastren a una escritura que nos haga desfallecer en cada frase... y es de este modo que su escritura se vuelve un acto kathártico mediante el cual se aspira a vislumbrar algún delirante éxtasis místico o algún sórdido orgasmo musical, en donde, poseído por estas fuerzas, el único fin de su escritura-expresión es que la propia interioridad vibre y se desborde. Y así, su escritura se presenta como un fascinante y desgarrador consuelo. Una forma sublime de vaciarse.

Escribir por la necesidad de liberarse de sus obsesiones, como es el caso de nuestro autor, es llevar sus estados interiores a un conocimiento de sí en el que cada palabra es un trozo y un instante de la propia vida traducido en un lenguaje exaltado y convulso; su

³⁰⁵ Cfr. Pierre Hadot, Op. Cit., p. 70.

³⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 117.

³⁰⁷ Citado por Catalina Elena Dobre en: *Encuentro con Cioran*, Corinter, México, 2007, p. 30.

escritura-expresión se vuelve una liberación de la carga del instante. A propósito de esto afirma lo siguiente: “«en el fondo, todo lo que he escrito lo he escrito por necesidad inmediata, quería liberarme de un estado para mí intolerable»”. Es por ello que considera “el acto de escribir como una terapéutica. Ese es el sentido profundo de todo lo que he escrito”³⁰⁸. De igual modo, la escritura es también, además de una terapéutica, un acto introspectivo que resulta en una riqueza interior, en tanto que la concibe como una especie de recogimiento y morada de la propia subjetividad; morada en la que se vive en función de lo que se escribe y, a su vez, se escribe en función de lo que se vive. Escritura y *pathos* son así, los vértices de un mismo texto que se desdobra y se repliega sobre sí mismo, en donde, el fragmento va errante en busca de su propio movimiento que es la vida. Los fragmentos son, en tanto pensamiento discontinuo, “verdades pensadas con la experiencia”³⁰⁹.

Otro de los registros en los que ejercitaba su escritura era, al igual que Séneca, la epístola, género –del cual decía- que “se halla amenazado”³¹⁰, pero en la actualidad podría casi afirmarse que se encuentra en agonía, sino es que muerto; así también, incursionó en el retrato (sobre éste escribió un libro que, al parecer, tiene poco tiempo que se ha publicado en Francia: *El retrato, de Saint-Simon a Tocqueville*), género del que dice que: (...) “puede cobrar el aspecto de una máxima desbordada”³¹¹. Su “manía epistolar”, como lector, es análoga a su afición por las memorias y los retratos. En estos géneros su atracción hacia ellos radica en su mórbida curiosidad de ver cómo acaba una vida y cómo es que una persona pierde sus ilusiones. “La obra –dice- es con frecuencia una máscara”³¹²; en cambio, la soberanía de las cartas radica, según él, en que es en éstas donde se encuentra “la verdad sobre un autor”. Como ejemplo de ello pone a Nietzsche, el cual en sus obras “se erige en juez y en profeta, (...) y se coloca, orgullosamente, en el centro del futuro”. Todo lo contrario que en sus cartas, en las que, “se queja, es un miserable, un enfermo, un pobre tipo, lo contrario que en sus despiadados diagnósticos y vaticinios, verdadera suma de diatribas”³¹³.

³⁰⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 39.

³⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 62.

³¹⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*. Tusquets Editores, España, 2000, p. 205.

³¹¹ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 26.

³¹² Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*. Tusquets Editores, España, 2000, p. 205.

³¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 206.

Es, en suma, su obsesión por el individuo y las brechas que se abren en la vida, en todo lo que ésta posee de doloroso y trágico, de enfermizo e insoportable, y en todos los fracasos y victorias que marcan y determinan el curso de una vida, las razones por las que Cioran reparaba en este género como una alternativa más para la creación de la propia subjetividad, en tanto que se le presentaban como una posibilidad de medirse con los demás y, sobre todo, consigo mismo.

Y en lo que respecta a su aproximación a estos géneros como escritor, pese a que no escribió en sentido estricto sus memorias, y aunque el retrato, como decíamos, fue un género que sí ejercitó, es, de manera más preponderante, la correspondencia que mantuvo con amigos y con toda clase de trastornados, tanto en Rumania como en Francia, en la que la escritura también figura como un ejercicio de subjetividad y testimonio de sí. Tanto en algunas de sus obras como en sus *Conversaciones* y en sus *Cuadernos* se hace patente este recurso de la escritura. En cuanto a las cartas de juventud como testimonio de sí, las cuales, en su mayoría se perdieron y fueron quemadas por una amiga suya, dice que: “Si lo deploro, no es porque tuvieran el mínimo valor objetivo, sino porque únicamente a través de ellas hubiera podido volver a encontrar a quien fui antes de llegar, a los veintiséis años, a Francia”³¹⁴. Por otro lado, en su “manía epistolar” también se evidencia el uso terapéutico e introspectivo de la escritura, en tanto que en esa conversación con una presencia ausente, todo se vuelve como una especie de juegos de espejos por el hecho de recibir y responder a las preguntas, al desasosiego y a los problemas de las personas que regularmente le escribían: “Son personas que tienen, como suele decirse vulgarmente, problemas: lo veo por las cartas que recibo. Son personas deprimidas, preocupadas, obsesionadas, personas desdichadas”, (...) ³¹⁵.

El doble carácter terapéutico e introspectivo de la epístola estriba en que mediante ésta tiene noticia de los pesares más o menos análogos a los que él padeció, y en este sentido, hay como una complicidad en la que, al responder esa correspondencia, todo ese desasosiego ajeno e interior le resultaba saludable, pues, de esta forma, se veía en las miradas de los demás, se examinaba hurgando y espiando en el desasosiego de los otros, y se escribía escribiéndoles a sus interlocutores ausentes; es por esto que, líneas atrás

³¹⁴ Cfr. E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*. Tusquets Editores, España, 2000, p. 206.

³¹⁵ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones, Marginales* Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 38.

decíamos que en el ejercicio de la epístola todo se vuelve una especie de juego de espejos entre subjetividades. Todas esas heridas traducidas en palabras le obligan a buscar-se un asidero en el cual soportar la propia existencia, le obligan, en definitiva, a atenuar y a encontrar un poco de calma, “y ese esfuerzo de persuasión, esa búsqueda de argumentos tranquilizadores –dice-, también me tranquilizan a mí. Para no ser presa del desasosiego, hay que frecuentar a alguien que esté más falto de sosiego que uno”³¹⁶. Es así que, dicho a grandes rasgos, Cioran se vale de este género para –al igual que Teresa- cultivar su subjetividad como si fuese un huerto, aunque, paradójicamente, la maleza de ese huerto cumplen la función, podríamos decir, del abono para que germine esa perpetua búsqueda de sí mediante la escritura.

Aunada a las características arriba señaladas, la escritura en Cioran también se encuentra ligada a una estrategia o alternativa para postergar la muerte voluntaria, se articula como una especie de argumento contra el suicidio. Ésta función la formula y la deja ver desde su primera obra, en la que afirma: “Si se continúa, sin embargo, viviendo, es únicamente gracias a la escritura, la cual alivia, objetivándola, esa tensión sin límites. La creación es una preservación temporal de las garras de la muerte”³¹⁷. Esta misma idea aparece igualmente formulada -más lacónicamente- en *Del inconveniente de haber nacido*, fragmento que hemos ocupado de epígrafe para abrir éste capítulo.

Atendiendo a este sentido, podría decirse que el escribir-se le ha permitido el pasar los años, que el volcar su drama existencial a su escritura-expresión le sirvió como remedio o cura para no sucumbir al acto del suicidio; ha escrito, como lo a dicho en más de una entrevista, para abjurar de la vida y de sí mismo, teniendo como resultado de ello: El soportar mejor la vida y sus complicaciones, así como el sobrellevar el inconveniente de haber nacido. Con cada sensación y pensamiento debilitado mediante la expresión escrita, cada instante se vuelve una victoria contra la muerte, una especie de re-nacimiento, un mantenerse “en el tiempo” pese a todo. Esta perspectiva, de la que le fue imposible prescindir, es por lo que afirma que sin la idea de suicidio, se hubiese matado de inmediato³¹⁸; del mismo modo que asevera, en algún lugar de sus *Cuadernos* que, escribir sobre el suicidio es haber superado el suicidio.

³¹⁶ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 92.

³¹⁷ Cfr. E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets Editores, España, 2003, p. 20.

³¹⁸ Cfr. E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, Versión Word, p. 23.

Pese a lo reconfortante que, en su opinión, es el hecho de saber que depende de nuestra voluntad el suprimirnos o no, lo cual, según él, “permite soportarlo todo”³¹⁹, pese a ello, no aboga a favor del suicidio, sino por lo positivo que hay en esa posibilidad, en el sentido de que esto nos permite pensar y repasar la propia vida, y ponernos en perspectiva. Aunque también es cierto que en algunos lugares deja ver una posición ambigua. Ejemplo de ello es, cuando en un fragmento de *Desgarradura*, dice que “se la pasa aconsejando el suicidio por escrito y desaconsejándolo de palabra”, la razón de tal discrepancia es porque “en el primer caso, se trata de una salida filosófica; y en el segundo, de un ser, de una voz, de una queja...”³²⁰. Tal posición, puede ser, en cierta medida, razonable, aunque sin duda debatible, pues en modo alguno el suicidio puede ser “una salida filosófica”, ya que mediante tal acto no se acaban con los problemas que atenazan la existencia individual, sino que son esos problemas los que acaban con uno. Más allá de ello, lo que queremos poner de relieve es la siguiente idea que igualmente puede servir de argumento en favor de la escritura contra el suicidio:

El único argumento que cabe contra el suicidio es el siguiente: no es natural poner fin a tus días antes de haberte demostrado hasta dónde puedes llegar, en qué medida puedes realizarte³²¹.

En este mismo sentido, puede decirse que si se ha elegido a la escritura como “un diálogo introspectivo”, ésta nos conmina a no deponer las armas, ni aún estando derrotado, para así, dar testimonio de nosotros mismos a nosotros mismos y, transfigurarnos, devenir otro mediante la purga y, valga la expresión, el efecto anti-suicida que el escribir-se trae consigo.

Así también, otro de los vértices que se encuentran al interior de la escritura en Cioran es la relación entre la manera de escribir y el ritmo fisiológico. Alrededor de este otro elemento articulamos lo siguiente.

El que escribe por la misma necesidad que tiene la vida de expresarse, y no por el hecho de hacerse un autor y preparar una obra de manera deliberada y premeditada, es lo que distingue, según nuestro autor, al artista dudoso, *inteligente* o esteticista del “artista verdadero”³²². Al primero lo caracteriza por su “empedernida exacerbación del intelecto”,

³¹⁹ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Marginales Tusquets Editores, Barcelona, 2005, p. 74.

³²⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Editorial Tusquets, España, 2004, p. 115.

³²¹ Cfr. E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, España, 2000, p. 105.

³²² Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 121.

por su obsesión de “reflexionar y rodearse de doctrinas y metodología” con la que construye la arquitectónica de su obra, y es gracias a ello que el “artista inteligente” se encuentra “situado fuera de su inspiración”, (...), lo cual se liga a “una disminución correspondiente del instinto”, (...) ³²³. Desde esta perspectiva: “Lo monumental, lo grandioso irreflexivo ya no es posible”; dichos atributos son los que adjudica al “artista verdadero”, el cual, “saca su materia de otra parte: de sí mismo...” ³²⁴. Esta contraposición entre el *artista inteligente* o novelista moderno y el artista que obtiene la materia prima de su vida interior, es análoga a la que se da, en filosofía, entre el *hombre teórico* e impersonal y el filósofo subjetivo que parte de lo que vive y de lo que siente, esto es, del cambio constante de su temperamento y sus trastornos fisiológicos: La enfermedad y el insomnio, como en el caso de nuestro autor.

Para el pensador rumano, tanto el pensamiento continuo como discontinuo poseen un ritmo propio condicionado fisiológicamente. Este condicionamiento, según él, está en función del aliento y la cadencia de la respiración del que piensa y escribe. Así, a la coherencia y continuidad discursiva del sistema filosófico le es inherente las construcciones de largo aliento; a este pensar encadenado se le impone como una exigencia “ese movimiento fluido y amplio que fuerza la solidez y la barrera de las palabras” ³²⁵, este pensar articulado “hincha sus frases, acumula páginas, (...) dilata su pensamiento [y su respiración] y lo recubre de palabras” ³²⁶. En cambio, el pensamiento fragmentario, en tanto escritura, puede ser descrito en sintonía con el pequeño retrato que Cioran hace del pensamiento y la escritura del moralista francés La Bruyère:

(...) pensad en La Bruyère, en su forma de cortar la frase, de restringirla y detenerla, siempre atento a delimitar sus fronteras: el punto y coma es su obsesión; tiene la puntuación en el fondo del alma. Sus opiniones, incluso sus sentimientos, son salmos. (...). Como es corto de aliento, los trazos de su pensamiento son claros; preferiría quedarse corto a ir más allá de su naturaleza ³²⁷.

Al contrario de la exigencia de continuidad que se presenta en un tratado filosófico o en una novela, la dicción breve de lo fragmentario, en tanto rechazo de lo sistemático, procede de los saltos y de las súbitas oscilaciones temperamentales y altibajos del aliento. Esa

³²³ Cfr. E. M. Cioran, *La Tentación de existir*, Editorial Taurus, España, 1981, p. 121.

³²⁴ Cfr. *Ibidem*.

³²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 108.

³²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 92. Lo que está entre corchetes es nuestro.

³²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 108.

respiración de corto alcance es su huella, su sello; de ese respirar, que más bien parecen suspiros, surgen las acuciantes preocupaciones y preguntas; de ahí lo entrecortado y discontinuo del pensar fragmentario.

Y por último, otro de los dispositivos que se encuentran al interior del fragmento cioraniano es su íntima relación con la contradicción. Y a propósito de esto, es que, al igual que Nietzsche, Cioran desconfía de la voluntad de sistema, a la cual consideran, una falta de honradez. Es por ello que Cioran se explyaya diciendo lo siguiente:

Sobre eso de la honradez voy a decirle algo. Cuando uno emprende un ensayo de cuarenta páginas sobre lo que sea, comienza por ciertas afirmaciones previas y queda prisionero de ellas. Cierta idea de honradez le obliga a continuar respetándolas hasta el final, a no contradecirse. Sin embargo, según va avanzando el texto, le van ofreciendo otras tentaciones, que hay que rechazar porque apartan del camino trazado. Uno está encerrado en un círculo trazado por uno mismo. De este modo uno se hace honorable y cae en la falsedad y en la falta de veracidad. Si esto pasa en un ensayo de cuarenta páginas, ¿qué no ocurrirá en un sistema! Éste es el drama de todo pensamiento estructurado, el no permitir la contradicción. [...] En cambio, si uno hace fragmentos, en el curso de un mismo día puede uno decir una cosa y la contraria. ¿Por qué? Porque surge cada fragmento de una “experiencia” diferente y esas experiencias sí que son verdaderas: son lo más importante. [...] Un pensamiento fragmentario refleja todos los aspectos de vuestra experiencia: un pensamiento sistemático refleja sólo un aspecto, el aspecto controlado, luego empobrecido. En Nietzsche, en Dostoievski, hablan todos los tipos de humanidad posibles, todas las experiencias. En el sistema sólo habla el controlador, el jefe. El sistema es siempre la voz del jefe: por eso todo sistema es totalitario, mientras que el pensamiento fragmentario permanece libre³²⁸.

Tal como lo deja ver aquí, el empalme de lo fragmentario-contradictorio lo ubica con la expresión polimorfa y fluyente que se contrapone a la ortodoxia de la lógica de la identidad, es decir, con los estatutos que sostienen el andamiaje del discurso filosófico. La dialéctica, el sistema, el pensamiento concluyente opera, para el fragmento, al precio de un reduccionismo esclerotizante y forzado de lo azaroso y deviniente de la existencia. El fragmento como lugar mismo de lo contradictorio de la vida no pretende ser una suerte de contradicción sistemática al tenor hegeliano, pues esto sería la ruina misma de lo contradictorio-fragmentario. Cioran no postula lo fragmentario como la realización absoluta y teleológica, sino como la plataforma de la multiplicidad de la vida que “refleja todos los aspectos de nuestra experiencia”. Es debido a esto que, lo contradictorio-

³²⁸ Cfr. E. M. Cioran, *Conversaciones*, Tusquets Editores, España, 2005, pp. 21-22.

fragmentario Cioran lo engarza con lo concreto, lo accidental y lo intenso y diverso de la experiencia de la vida.

Cada fragmento, como se ha insinuado más arriba, es una esquirla de sentido que pretende expresar lo irreductible e intransferible, así como lo inacabado y discontinuo de un pensamiento que emana de lo afectivo y de la rumia constante que el insomnio y el cuerpo enfermo ofrecen. De este modo, la voluntad de ausencia de un pensamiento acabado y concluyente conducen a Cioran a un pensar que no garantiza ni pretende dar con la patente buscada por el pensador metafísico, y a su vez, esto conlleva hacia otra imagen del pensador y del pensamiento.

Es así que, el desarrollo –en modo alguno agotado- de esta problemática nos lleva a concluir que ciertamente existe una relación entre la adopción de un estilo de escritura y el contenido de una concepción filosófica o bien, parafraseando a Fichte, podríamos decir que: *La clase de escritura que se elige, depende, según esto, de la clase de filosofía que se predique.*

Consideraciones finales

Las interrogantes que pueden generar las temáticas y autores aquí reunidos sin duda alguna pudieron ser planteadas bajo otra perspectiva, y esto mismo nos pudo haber llevado hacia nuevos territorios o ahondar con mayor detalle algún punto poco desarrollado alrededor de sus obras, pese a ello, nuestra orientación por las afinidades temáticas e interiores de Cioran para con la mística, y en especial para con la mística teresiana, nos llevó curiosa e inesperadamente, en el caso de Teresa, por derroteros poco atendidos: Nos referimos, claro está, al saber propio y al ineludible papel que en esto posee –al igual que en Cioran- el sufrimiento físico e interior. En el caso de Cioran, si bien es cierto que tanto la temática de la mística como de la escritura fragmentaria no han sido dejadas de lado por sus exégetas, eso no significa que tales problemáticas hayan sido agotadas en todos sus intersticios o que hayan sido abordadas en las diferentes maneras en que pueden ser tratadas.

Es por ello que, por una parte, nos dimos a la tarea de hurgar en el carácter agónico –en el sentido de lucha o pugna- de la religiosidad forjada por el pensador rumano-francés, y como consecuencia de ello, nos inmiscuimos en el giro que sufre el conocimiento de sí cuando Cioran cae presa de una crisis místico-religiosa, y en segundo lugar, en lo que respecta a la escritura fragmentaria, quisimos mostrar el rostro del fragmento cioraniano que, por ejemplo, Alexandra Bolduc deja de lado, aspecto que adquiere un papel preponderante y que además lleva hacia otros derroteros el conocimiento de sí, esto, a pesar de la evidente inconsecuencia en la que nuestro pensador cae debido a las consecuencias de la experiencia del tedio. Ahora bien, una vez recorrido el itinerario propuesto para responder a las preguntas e inquietudes que incentivaron el terreno hasta aquí caminado hemos podido llegar a las siguientes consideraciones finales.

En primer lugar, podríamos empezar diciendo que en tanto hijo de su tiempo y heredero de un *ethos* cultural determinado, el vivo interés y el encuentro de E. M. Cioran para con la religión era sólo cuestión de tiempo, algo inevitable, y más aún si tomamos en cuenta que era hijo de un Pope ortodoxo y que desde muy joven formó parte del grupo *Criterión* en el que Eliade estaba a la cabeza. Pero no por ello podríamos decir, según lo apuntado en nuestro segundo capítulo, que la religiosidad del joven Cioran era al modo de sus compatriotas, amigos, maestros o de los santos y los místicos que en su época de

formación leyó con mayor vehemencia e interés que a cierto tipo de filósofos. Una vez visto y atravesado –siempre detrás y con fatiga- algunas de las aristas de la mística teresiana, así como del conocimiento de sí cioraniano, una vez atravesado este sinuoso puente, no nos cabe la menor duda de que en nuestros autores existen ciertas afinidades temáticas, religiosas y literarias, pero también es cierto que existen distancias abismales e insalvables. En este sentido, la tensión que Cioran mantiene respecto a lo sagrado también se presenta –en términos más o menos análogos- con la mística teresiana, pues es imposible afirmar que Cioran se apropia o ensambla en el mismo sentido los elementos que toma de ésta (introspección, riqueza interior, sufrimiento, cuerpo, tedio o melancolía, etc.) para su estética hagiográfica, es decir, que en el pensador rumano existe la ausencia de un camino de perfección, pues es absolutamente imposible analogar las virtudes perseguidas por Teresa a la virtudes del desequilibrio de las que hecha mano este místico sin Dios. Más bien, me parece, que el tipo de relación que se da entre Teresa y Cioran es en el sentido de que la primera ilumina –en cierto sentido- al segundo, tal como en su momento lo hizo Schopenhauer con Nietzsche, es decir, proporcionándole las armas necesarias para proseguir su propia lucha.

Es por ello imposible afirmar que Cioran haya recorrido el laberinto de los aposentos teresianos con la finalidad de acoger a lo sagrado tal como acontece en la monja española, esto es, como amor perfecto y con la convicción de que la plenitud “tan sin tasa” de lo sagrado le colmaría y que su desasosiego interior desaparecería; pese a ello, es innegable que si recorrió dichos aposentos fue como un lector seducido tanto literariamente como por el carácter y la vitalidad de la enfermiza monja, aunque también podría decirse que fue un “discípulo infiel” puesto que sólo la sigue en el acento que la carmelita descalza pone en el saber propio y en algunos de los elementos al interior de dicho saber, pero no en las conclusiones a las que se llegan en el “Socratismo teresiano”. Las distancias y afinidades entre nuestros autores son bastante marcadas, por ejemplo, en Teresa lo sagrado es una presencia omnipresente tanto en el pensamiento como en lo afectivo (en tanto objeto de amor), y en Cioran, lo sagrado también es una presencia constante tanto en su pensamiento como en lo afectivo, pero en esto último el asunto es diametralmente opuesto al como se presenta en Teresa, y es este pequeño, pero importantísimo detalle lo que contribuye en gran medida a que tanto el carácter *numinoso* de la religiosidad y el

conocimiento de sí forjado por nuestros autores se dirija por derroteros distintos y distantes. Teresa rehabilita y encarna una espiritualidad que tenía mucho tiempo que se había relajado y prácticamente perdido, en cambio Cioran, jalonado por la atmósfera religiosa de su *ethos* cultural y sus contemporáneos, así como de corrientes filosóficas anti-cristianas con las que se encontró (Nietzsche, por ejemplo), se vio envuelto en un cisma interior que le hizo vivir en las inmediaciones, y no al interior, de los santos y los místicos. La pasión obsesiva, así como su irrefrenable pugna con lo absoluto hacen pensar de nuestro autor, a pesar de su imposibilidad para tener fe, en un individuo obsesionado por la nostalgia del paraíso y que jamás se desembarazó del todo de lo absoluto, y de igual modo, esta pugna declarada desde muy joven, así como sus exégesis y disquisiciones sobre el *Génesis*, la *Caída*, el *Pecado*, la *Historia*, el *Conocimiento*, los *Actos*, etc., hacen pensar que, en cierta medida, Cioran es un pensador religioso, no en sentido estricto, pero sí por la relevancia que le adjudica -ya sea por su valor simbólico- al relato de la *Caída* y demás elementos alrededor de éste, y además porque en ocasiones, tanto en sus obras como en sus entrevistas, es complicado discernir con claridad si está hablando alegóricamente sobre los tópicos señalados o si habla como si tales fenómenos hubiesen acaecido en la realidad histórica. Sea como sea, es un hecho que el pensador y escritor rumano-francés se sirve de estos elementos para explicarse y explicar el carácter fatalista y negativo que él ve en la historia y en su fatídico protagonista: El hombre.

Así mismo, otra de las afinidades con que nos encontramos, no sólo entre Teresa y Cioran, sino también entre la espiritualidad, el pensamiento helenístico-romano y nuestro pensador estriba en que para estas perspectivas el abismo entre pensamiento y vida se encuentra ausente, al interior de cada una de estas modalidades híbridas se vuelve absolutamente necesario, para llegar, ya sea a un estado ideal de sabiduría o a la unión mística o al desengaño, no sólo la experiencia de la vida, sino también la voluntad o la determinada determinación, así como la constancia en la diversidad de ejercicios espirituales para jamás relajar o descuidar la atención, vigilancia o inquietud de sí; para llegar al estadio de criatura transfigurada, sabio o desengañado es necesario que el individuo se modifique, se transfigure, en suma, *devenir otro*. Para que esto se produzca el *mero acto de conocimiento* es insuficiente e ineficaz del mismo modo que para aprender a nadar resulta inoperante el leer y releer todos los manuales que tengamos a mano, y no así,

el simple acto de “arrojarse al agua”. Es por esto mismo que es imposible inscribir el pensamiento de E. M. Cioran dentro de la tradición filosófica surgida del *gnothi seauton* y, que si efectivamente se puede hablar de un pensamiento filosófico en este Dioniso empedernido es bajo el espectro de una filosofía de la vida o sobre el andamiaje de la inquietud o ejercicio de sí, con la profunda e infranqueable salvedad de que en Cioran existe la ausencia de una ética del buen vivir o carácter edificante de la filosofía, elemento que para Pierre Hadot es un factor determinante para hablar en sentido estricto de la filosofía como ejercicio espiritual, sin embargo, el resquicio que lo liga a las consideraciones del helenista francés es la denuncia del abismo entre la filosofía y la vida. Es pues que, en nuestro autor se conjugan ciertos aspectos de la espiritualidad y la *epimeleia heautou*, aunque debido a sus padecimientos (insomnio, tedio), y las consecuencias que de éstos saca, su pensamiento no es ajeno al nihilismo.

Por otro lado, es inevitable percibir la cercanía o aires de familia entre la *miseria o nonada de la criatura* en Teresa y la *inanimidad* cioraniana, sin embargo, es necesario hacer notar diferencias de grado y de sentido para tener en claro las distancias entre el andamiaje místico teresiano y la mística sin absoluto del pensador de Rasinari.

En primera instancia cabe decir, respecto de la riqueza interior o saber propio teresiano, que éste no es algo que se abastezca a sí mismo, no es un fin en sí mismo, sino un puente para atravesar y alcanzar un saber mayor e inmaculado, saber que a la criatura le está vedado por el sólo ejercicio del saber propio, aún siendo éste prioritario. Para la infatigable y enfermiza monja el hecho de que la criatura permanezca de manera permanente en el aposento donde el alma se ejercita en el propio conocimiento significa haberse segado por creer que por sí misma la criatura podrá conocerse; el llegar y quedarse en tal estado es, para la carmelita descalza, signo de infecundidad y desatino para consigo, es por ello que para que dicho saber sea efectivo es necesario el saber de Dios. El carácter dialéctico que se presenta en Teresa entre el saber propio y el saber de Dios conlleva implícita y necesariamente al afloramiento de la más alta virtud cristiana, a saber, la humildad o el *andar en verdad*, y es precisamente este andar en verdad o no fiarse de sí, producto de la introspección espiritual y la incesante constancia en la ejercitación del desasimiento de todo lo creado, el amor entre hermanas, las cuentas de conciencia, la obediencia, etc., lo que permite, una vez que se ha mirado la inmaculada grandeza, limpieza

y humildad de Dios, tanto el desembarazo de toda sequedad, así como el auto-desvelamiento de la *miseria o nonada de la criatura*. Punto que, para nuestra monja el no llegar a tal certidumbre del alma constituía un ejercicio o camino de imperfección o lo que es lo mismo, el dejar trunco o el “echarse a dormir” en medio del puente que Dios mismo tiende para que la criatura se precipite hacia él, y es únicamente mediante la unión con lo sagrado que a la criatura le es posible conocerse y alcanzar la *tranquillitas animi* o bienaventuranza que con tanto celo persigue el místico. El saber propio, con el cortejo de virtudes y actos que promueven y demandan, se presenta como la llave o condición de posibilidad que permite al alma de la criatura asegurar su salvación y ser en Dios, es decir, el morar y echar raíces en el manantial de vida que para el místico representa lo sagrado, o bien, habitar en la pieza principal del castillo en la que, al decir de Teresa, “pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”.

En lo que a la recepción de la mística por parte de Cioran se refiere lo que podemos responder a las preguntas con que arrancamos nuestra indagatoria es lo siguiente: El conocimiento de sí en nuestro autor sin duda alguna se encuentra atravesado por algunos de los elementos presentes en los ejercicios espirituales teresianos, pero no por eso son asumidos en el mismo sentido, ello debido al espíritu que le imprimen las virtudes del desequilibrio que articulan su estética hagiográfica. Los horizontes de la introspección a que le arroja el padecimiento del insomnio no conlleva a los resultados que para Teresa representa un dirigir con rectitud y humildad tal práctica o saber propio, el único punto de encuentro estriba en que para ambos la introspección permite el mantener el alma o la conciencia permanentemente despierta, alerta y el hurgar y replegarse dentro de sí, pero hay una diferencia de grado significativa: Para Teresa, como ya hemos apuntado, esto le permite, en última instancia, la *tranquillitas animi*, en cambio, para Cioran esto genera un desasosiego y cuestionamiento permanente de la propia existencia y, si bien es cierto que, en la continuidad temporal e incapacidad de olvido que genera el insomnio hay un punto en el que, según opina nuestro autor, “Dios aparece” y desempeña la función del diálogo, pero no por ello ese “diálogo introspectivo” significa el acabamiento definitivo de tal desasosiego, sino tan sólo el hacer más soportable esa incapacidad de olvido y conciencia exasperada de sí; aunado a esto, se encuentra el importante hecho de que para nuestro autor el ejercicio de introspección es un fin en sí mismo, y no un saber previo para un saber aún

mayor o trascendente. Ahora, en lo que respecta a los efectos de la enfermedad o sufrimiento exterior no parece haber diferencias conflictivas como las anteriormente mencionadas: Para Teresa la enfermedad tuvo el efecto de una salud interior, en el sentido de que este sufrimiento exterior le hizo desembarazarse de su enemistad de ser monja y, en consecuencia, tomar con “determinada determinación” el hábito, llevar con conformidad la oración, entre otras cosas de igual envergadura. Y en lo que respecta a Cioran, la enfermedad adquiere un papel igualmente fundamental, pues ésta no sólo posee la virtud de que el pensamiento deje de ser algo impersonal y exterior a sí, sino que tal deficiencia orgánica permite que el pensamiento sea un reflejo o sucedáneo de tales malestares o bien, como afirma el propio Cioran: El no ser en existencia lo que no se es en pensamiento; además de adquirir una mayor atención para consigo en la medida que agudiza e hipertrofia la conciencia de su finitud (o *conciencia de los órganos*) de tal suerte que se convierte en un medio sano y eficaz de introspección, dado que, es en función de las propias deficiencias fisiológicas que con mayor cuidado y medida se proyectará y utilizará el tiempo que reste de existencia. En función de esto, es de resaltar el carácter de la espiritualidad teresiana y el pensamiento del pensador de Rasinari, puesto que lo que hacen es, dicho en términos nietzscheanos, “darle la vuelta a las perspectivas” dado que ambos supieron aprovechar la savia de la enfermedad y encontraron la salud para sus inconvenientes interiores que hubiesen llevado a otros a abdicar y deponer las armas, es decir, a un estrepitoso y triste fracaso. Lo que para muchos puede ser el origen de su ruina y la clausura de todo proyecto, para otros puede llevar a la creación y transfiguración de sí y convertir sus males y debilidades en fortaleza, tal como sucede con Teresa y Cioran. Y es precisamente el papel que adquieren la enfermedad y la fisiología, en el caso de Cioran, uno más de los puntos que lo alejan del discurso filosófico del hombre teórico. El cuerpo, elemento tan antiguamente olvidado o reprimido en el ámbito filosófico, es, desde la filosofía lírica en su primera obra de juventud, hasta sus últimos escritos, el pivote que lo orilló e incentivó hacia otra aproximación de sí mismo y, por añadidura, hacia otro tipo de conocimiento.

Ahora bien, dijimos ya que un punto importante o medular en la distancia de sentido y alcances entre el saber propio teresiano y el conocimiento de sí cioraniano es que para este último la introspección o conocimiento de sí es un fin en sí mismo, pero a esto hay que añadir otro factor igualmente determinante, y es el hecho de que, una de las virtudes del

desequilibrio que se encuentran al interior del saber cioraniano está jalonado por uno de los derroteros que para la mística representa el mayor de los lastres y pecados en el que el místico podría caer, lo cual significaría el origen de la ruina de su vida y riqueza interior, esto, si es que no posee el carácter o la “determinada determinación” de la que nos habla Teresa, estamos hablando, obviamente, de la *acedia* o tedio monástico. Dicho temple de ánimo, para el caso de nuestro autor constituye, a diferencia de la mística en general, no un estado de desaliento y desdicha en sentido negativo, sino todo lo contrario, es decir, la plenitud del místico, pero en la vacuidad o inanidad; nuestro autor asume la insustancialidad como el último resquicio o contenido del conocimiento de sí. Es, pues, en este punto en donde se encuentra una distancia abismal con la *nonada* teresiana, dado que no sólo no es lo sagrado lo interviene para que vislumbre su *inanidad* y la falta de sentido y contenido de todo, sino el tedio; y como resultado, consecuencia o desenlace de tal experiencia se obtiene, bajo la perspectiva de nuestro autor, la *inacción absoluta* o *escepticismo fisiológico*, como también llega a llamarlo. Esto último es otro de los elementos que separan a E. M. Cioran de la mística teresiana, la cual, solicita y demanda, como retributo del conocimiento propio y de Dios, obras y nada más que obras. Y así mismo, como otro elemento que los demarca, se encuentra el carácter trágico o fatalista que para Cioran posee la conciencia o conocimiento de sí, resquicio que abre una brecha igualmente insalvable para con el saber propio teresiano, en el que el amor y la *tranquillitas animi* poseen un aspecto intransferible.

La redescipción que nuestro autor hace de los elementos místicos teresianos tiene como resultado: Una riqueza interior que se manifiesta, no en una plenitud en la que todo está resuelto, sino en los lacerantes e interminables conflictos que mantiene consigo mismo. En esa pugna que Cioran mantiene con lo sagrado y consigo mismo es en donde hay que ubicar su riqueza interior o plenitud, que también pudiera decirse, fragmentada, huidiza y nunca acabada, siempre preñada y carcomida por la negativa a concebir una salida en la salvación ultraterrena o en algún fundamento último tanto de la vida, como de la historia. Es por esto que, el conocimiento de sí cioraniano jamás podría tener como resultado la *tranquillitas animi* espiritual, y por lo cual, es que a de considerársele un “místico bloqueado” o un místico sin absoluto.

Por otro lado, lo que nos resta por decir es que, pese a ser una flagrante inconsecuencia o la *faceta ingenua* de éste supuesto desengañado, la escritura fragmentaria adquiere un papel fundamental al interior de su estética existencial, debido a que ésta no sólo funge el papel de una catarsis interior, sino también, y sobre todo, porque prolonga el interminable ejercicio de la introspección o conocimiento de sí hacia otros derroteros de los que se encuentran al interior de la virtudes del desequilibrio. La escritura fragmentaria, tal como la ejercitó nuestro autor, posee la virtud, a pesar de inscribirse como una escritura íntima, de alimentar el cultivo de un individualismo no egoísta o al menos no al modo en el que se presenta en Stirner, esto a pesar de la influencia que el hegeliano de izquierda ejerció en él, puesto que, en lo que a la epístola se refiere, el ejercicio introspectivo, así como el aprender a sobrellevar el peso de la propia existencia lo ejerce nuestro autor no sólo de sus propias fuerzas (o poder, para decirlo con Stirner), sino también de los avisos, consejos, experiencias, etc., de las que tenía noticia con el carteo que mantuvo con amigos y desconocidos de diversas partes del mundo. Con este carteo, juego de espejos con una presencia ausente, el pensamiento –en tanto inquietud de sí- adquiere una dimensión en la que el otro participa en la configuración de las propias “verdades vitales o de temperamento”.

En los diferentes registros en los que se presenta la escritura fragmentaria cioraniana la necesidad de expresión terapéutica, así como el hurgar dentro de sí, y de igual modo, el permitir el postergamiento de la muerte voluntaria o el hecho de posibilitar el reflejar los diferentes aspectos de nuestra experiencia, sean estos contradictorios o no, hacen de esta escritura discontinua un basamento en el cual se entreteje un pensamiento que se encuentra atravesado por inquietudes humanas, demasiado humanas.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. España: Pre-Textos, 2001.
- BURTON, Robert. *Anatomía de la melancolía*. Argentina: Colección Austral, 1947.
- CABRERA, Isabel y Elia Nathan (Compiladoras). *Religión y sufrimiento*. México: UNAM, 1996.
- CHESTOV, León. *La filosofía de la tragedia. Dostoievski y Nietzsche*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1949.
- CIORAN, E. M. *En las cimas de la desesperación*. España: Tusquets Editores, 2003.
- _____. *El libro de las quimeras*. Barcelona: Tusquets Editores, 1996.
- _____. *De lágrimas y de santos*. España: Tusquets, 2002.
- _____. *El ocaso del pensamiento*. España: Tusquets, 2000.
- _____. *Breviario de podredumbre*. Argentina: Taurus Ediciones, 1991.
- _____. *Silogismos de la amargura*. España: Tusquets, 2002.
- _____. *La Tentación de existir*. España: Taurus Ediciones, 1981.
- _____. *Historia y utopía*. México: Editorial Tusquets, 2012.
- _____. *Del inconveniente de haber nacido*. México: Taurus Ediciones, 1996.
- _____. *Desgarradura*. España: Tusquets Editores, 2004.
- _____. *Ejercicios de admiración, y otros textos. Ensayos y retratos*. España: Tusquets Editores, 2000.
- _____. *Conversaciones*. Barcelona: Marginales Tusquets Editores, 2005.
- _____. *Cuadernos 1957-1972*. España: Marginales Tusquets Editores, 2004.
- DE AHUMADA, Teresa. *Camino de perfección*. Argentina: Colección Austral, 1946.
- _____. *El Libro de la Vida*. Madrid: Editorial Castalia, 2001.

- _____. *El Castillo interior o Las Moradas*. España: Editorial Ramón Sopena, S. A., 1960.
- DROBE, Catalina Elena. *Encuentro con Cioran*. México: Corinter, 2007.
- ELIADE, Mircea. *La prueba del laberinto: Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*. Trad. J. Valiente Maya. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- _____. *Fragmentarium*. México: Nueva imagen, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006.
- _____. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. España: Ediciones Siruela, 2006.
- HATZFELD, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Editorial Gredos, 1976.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. España: Alianza Editorial, 2005.
- OTTO, Rudolph. *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008.
- PEÑALVER, Patricio. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- PFANDL, Ludwig. *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Araluce, 1959.
- POUPARD, Paul. *Diccionario de las Religiones*. España: Herder (Segunda edición), 2003.
- SAVATER, Fernando. *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Taurus, 1980.
- SCHOLEM, Gershom. *La Cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI Editores, 2008.
- STEIN, Edith. *Escritos espirituales*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

Bibliografía de Internet

- COTOFLEAC, Vasilica. *Dimensiones Espirituales*.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11//index.html>.

Revistas consultadas

- Revista mensual. *Vuelta*. México: Julio de 1979.