

SEMBLANZAS

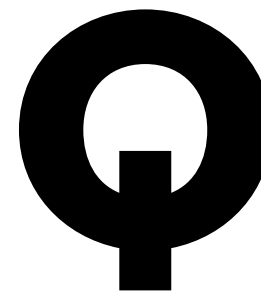
FATALIDAD Y PREMONICIÓN. UN TEXTO SOBRE EMIL CIORAN

La lucidez de Cioran no se limita únicamente al despertar de la conciencia como maldición. En cuanto que premonición, constituye además la prefiguración de un nuevo nivel de existencia.

CHRISTIAN SANTACROCE

“Como en un rapto, un instante, /
Otro sol, inefable, completamente me cegó, /
Y todos los mundos conocí: infinitamente más radiantes, mundos
ignorados; / Un instante de la tierra venidera, la tierra celestial.”

Como en un rapto. Walt Whitman.



quisiera comenzar este artículo reproduciendo un fragmento del propio Emil Cioran, recogido en sus *Cuadernos* entre los días 7 y 8 de enero de 1967:

“Yo odio al hombre; mas no puedo decir: odio al ser humano. Y es que hay en esta palabra *ser* algo que no evoca precisamente lo humano.

Algo lejano, misterioso, conmovedor, todo ello extraño a la idea del prójimo.”¹

Podríamos ahora, efectuar un salto atrás de tres décadas, remontarnos exactamente al 30 de mayo de 1937, día en que aparece publicado en *Vremea*, diario bucarestino de la época, uno de los textos más hermosos que haya escrito Cioran en su propia lengua: “Nihilism și natură” (*Nihilismo y naturaleza*). En este artículo –parcialmente incluido también, con leves modificaciones, en *Lacrimi și sfinți*², su cuarto libro– puede leerse lo siguiente:

“Sólo en la medida en que odias a los hombres, puedes considerarte liberado. Hay tantas cosas que merecen ser amadas. ¡Qué sentido tiene seguir involucrándote con ellos! Hay que odiarlos, para tener la libertad de abrazar las perfecciones inútiles, las tristezas de más allá del tiempo, las beatitudes suprahistóricas. Hay una falta de distinción y de gusto en toda adhesión a la humanidad.”³

Si para Cioran, como para la escuela de los moralistas franceses, quienes sin duda constituyeron un modelo para él, el corazón humano representa propiamente el “estado corrompido de la naturaleza”⁴, no se puede pasar por alto el hecho de que dicha imagen no expresa, en realidad, más que una faz de nuestra condición. “Todo acontece en el corazón, he aquí lo que significan mística y santidad. Sólo que no debemos pensar en el corazón de los hombres, sino en el de los santos”⁵, advierte Cioran. Con esto se está aludiendo ya a un estrato infinitamente más profundo que el que pueda comprender nuestra aciaga vida accidental. La indicación a esa vertiente recóndita

¹ Cioran. *Cahiers* (1957-1972). Gallimard, Paris, 1997, pág. 457.

² *Lágrimas y santos*.

³ Emil Cioran. *Singurătate și destin. Publicistică 1931-1944*. Humanitas, București, 1991, pág. 312.

⁴ Véase el *Aviso al lector* que La Rochefoucauld inserta en la segunda edición de sus *Reflexiones* (1666).

⁵ *Lacrimi și sfinți*. Editura autorului, 1937, pág. 8.

del ser, viene a suscitar así un sentido esencialmente diferenciador entre la mirada de Cioran y la de los moralistas, si exceptuamos a Pascal. El propio Cioran, en su prefacio a la *Anthologie du portrait*, se detiene a remarcar la salvedad:

“De entre los moralistas, sólo Pascal se inclinó sobre la dimensión metafísica de la existencia humana [...]. A su lado, todos los otros, sin excepción, parecen fútiles, por no haber percibido nuestra miseria, sino nuestras miserias, esa suma de insuficiencias, de enfermedades inevitables, que no expresan más que un aspecto de nuestra naturaleza. Pero si no han sentido el mal capital, intrínseco que hay inherente a ella, no habría de escapárseles en cambio ese mal mediocre y general, en combate con un bien de la misma calidad. Maniqueos de salón, seducidos por un dualismo anecdótico, hostiles e inaptos a esa soledad en la que se debate el hombre interior, cara a cara consigo mismo o con Dios.”⁶

Para Pascal, el alma humana se percibe desgarrada en dos perspectivas: una, la que atiende a su inclinación eterna; la otra, sujeta a la precariedad terrena⁷. *Misère y grandeur* se amalgaman en la misma criatura, conformando su contradictorio modo de existencia⁸. Condición, ésta, aún más paradójica si observamos que el aspecto de nobleza se remite al sentimiento de indignancia⁹. Esta dualidad expresa la distinción entre el *hombre interior* y el *hombre exterior*, expuesta ya por Pablo en la segunda epístola a los corintios (4, 16): “aun cuando nuestro hombre exterior se desmorone, empero nuestro hombre interior se renueva día tras día”¹⁰. Doble circunstancia a la que atiende igualmente Cioran al comienzo del prefacio antes citado:

⁶ *Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*. Éditions Gallimard, Paris, 1996, pág. 12.

⁷ Pascal. *Œuvres complètes*. Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1954, pág. 1155.

⁸ *Ibid.*, pág. 1206.

⁹ *Ibid.*, pág. 1156.

¹⁰ *Sagrada Biblia*. María Bover y Francisco Cantera Burgos. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1961.

“Los místicos, especialmente el Maestro Eckhart, haciendo la distinción entre el *hombre interior* y el *hombre exterior*, optaban necesariamente por el primero; el segundo, el ser en el tiempo, más precisamente en la sociedad, tocaba por derecho a los moralistas, es a éste al que examinan, escrutan y denuncian, sin preocuparse de si posee alguna dimensión intemporal. Las constantes que en él descubren son las que se derivan de su decadencia, no las que podrían ayudarlo a superarla. De este hombre en superficie, han sondado sus “profundidades”, el revés de su frivolidad y el trasfondo de sus apariencias, el mecanismo y el secreto de sus intereses y entusiasmos. No se negará que, en la crueldad con la que lo han desenmascarado, cabe una cierta elegancia; pero la elegancia está en la expresión y en el giro, no en la mirada, ni en el análisis. Si su indiscreción no perdona el misterio de nadie, es porque para ellos precisamente nada está investido de misterio, por lo que entiendo, ese misterio esencial que nos liga al absoluto y que hace de nosotros algo más que títeres fúnebres o risibles. A sus ojos explicar un ser es abolirlo, es reducirlo a nada.”¹¹

La realidad humana comprende así, para Cioran, un aspecto visible y otro no visible. La temporalidad en la que el hombre consume su existencia, contrasta con la infinitud que íntimamente le concierne: “y en esto no ponemos la mira en las cosas que se ven, sino en las que no se ven. Porque las que se ven son pasajeras; mas las que no se ven, son eternas”¹², dice Pablo. Y Cioran, en el prefacio mencionado, de nuevo en referencia a Pascal, comenta: Concebidos por favor de las vigiliadas, sin nada de enojosamente luminoso, los *Pensamientos*, cavilaciones de un insomne, de un espíritu que se revuelve y se crispa en la obscuridad, no serán jamás, no digo comprendidos, sino *sentidos*, por aquellos que no ven claro más que a pleno día.¹³

¹¹ *Anthologie du portrait*, págs. 11-12.

¹² 2 Cor 4, 18.

¹³ *Anthologie du portrait*, pág. 12.

Llegados a este punto, podría resultar interesante detenernos un momento en el pequeño tratado de finales del siglo XIV que Lutero descubre y hace imprimir por primera vez en Wittenberg, en 1516. En el capítulo VII de este opúsculo, que más tarde se dará a conocer como *Theologia deutsch*, se habla precisamente de los dos ojos del alma de Cristo. Uno, el derecho, vuelto hacia la eternidad, hacia la divinidad; el otro, el izquierdo, vuelto al mundo y a las criaturas. Según su ojo izquierdo y su hombre exterior, Cristo sufrió su martirio, mientras que su ojo derecho y su hombre interior permanecían intactos, en perfecta posesión de su condición divina. El alma creada del hombre, nos dice el autor, tiene también dos ojos, participando por tanto de esa doble visión a la que corresponde, por una parte, según la manera del hombre interior, la contemplación de su dimensión eterna; por la otra, según las formas del hombre exterior, su visión terrena.¹⁴

También en *Lacrimi și sfînți*, obra temáticamente consagrada al llanto, a la música y a la mística –términos absolutamente confluyentes para Cioran–, se indica esta dualidad:

“Los ojos no ven nada. Por eso entiendo muy bien a Catalina Emmerich, cuando nos dice que ella ve *¡por el corazón!* Esta es la visión de los santos. Y entonces ¿cómo no iban a ver ellos más que nosotros, que registramos el horizonte en la percepción? El ojo tiene un campo reducido; ve siempre por afuera. Pero siendo el mundo interior al corazón, la introspección es el único proceso de conocimiento. ¿El campo visual del corazón? El mundo más Dios más la nada. Esto es *todo*.”¹⁵

Tendrá que añadirse a esto lo que Cioran dice al comienzo del libro:

¹⁴ *Theologia deutsch*. Franz Pfeiffer. Bertelsmann, Gütersloh, 1900, págs. 21-25.

¹⁵ *Lacrimi și sfînți*, pág. 10.

“Sólo cuando despertamos las lágrimas dormidas en las regiones más profundas de nosotros mismos y *conocemos* mediante ellas, comprendemos cómo alguien pudo ser un hombre y ya no serlo.”¹⁶

Advertimos aquí una indicación hacia lo que trasciende la experiencia humana propiamente dicha, una disposición encaminada a los confines de lo humano, hacia ese horizonte último en relación al cual nuestros referentes geográficos y antropológicos no son sino el envés de la trama. La añoranza de Cioran por Rășinari, su cuna natal, la manera en que ese idílico escenario cobra en su memoria una dimensión paradisíaca, guarda relación con un estrato originario del ser. Asistimos de esta forma a un itinerario descendente, que arranca en Coasta Boacii y culmina en París, la Roma del ocaso. Línea que nace en el Oriente y se hunde en el Poniente, *de la Răsărit la Apus*. De la perfecta plenitud a la creciente decadencia, del fervor del paroxismo extático al abatimiento lúgubre, del vértice de la desesperación a las simas de la podredumbre:

“¿Por qué soy un malogrado? –escribe Cioran el 22 de julio de 1968–. Porque aspiraba a la beatitud, a una dicha sobrehumana, y porque, no lográndola, acabé enterrándome en su contrario, en una tristeza subhumana, animal, peor incluso, en una tristeza de insecto. Quería la dicha que se paladea junto a los dioses, y no obtuve sino esta postración de termita.”¹⁷

Se configura así la metáfora biográfica de ese confinamiento fúnebre que describe el imaginario cioraniano. Especie de *Relato del exilio occidental* en el que “No cabe más que una nostalgia: la del Paraíso. Y tal vez la de España”¹⁸. Esta añoranza indica una raíz infinitamente más profunda que la que pueda respectar a un lazo puramente terrenal. La nostalgia de Cioran entraña la noción de

¹⁶ *Ibid.*, pág. 3.

¹⁷ *Cahiers*, pág. 600.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 55.

un vínculo trascendente, el vislumbre de una patria metafísica cuya exacta situación no halla en este mundo más que simbólicos referentes: “Desgraciado de ti, si cuando te dicen: ¡Regresa! te imaginas que se trata de Damasco, de Bagdad o de cualquier otra ciudad de este mundo”¹⁹, nos advierte el ya aludido Sohravardi. Harto significativas se muestran a este respecto las siguientes líneas (1 de julio de 1970):

“El fado me colma tanto como la música húngara. ¡Qué nostalgia! No la siente sino quien vive como extranjero. La nostalgia supone una patria perdida. Mi nostalgia es religiosa. Porque, por lo que a patria se refiere, no me importa haber perdido la mía, no siento por ella nostalgia.”²⁰

Mencionaba, unas líneas más atrás, la manera en que para Pascal la grandeza pasa necesariamente por una íntima noción de *miseria*. Cioran no bromea cuando, en una nota de diciembre de 1957, declara: “Sentimiento *místico* de mi indignidad y de mi decadencia”²¹. Es de resaltar la importancia que aquí tiene la exaltación de la conciencia, el sentido radicalmente intensivo que entraña el término *experiencia*. La crisis de insomnio que devasta bestialmente la juventud de Cioran, constituye un episodio capital. La vigilia sin interrupción que desdibuja la alternancia entre el día y la noche, entre la vida y la muerte, establece las condiciones en que la conciencia se revela en cuanto que fatalidad. *Bewusstsein als Verhängnis*, reza el título de Alfred Seidel que Cioran suscribirá ya para siempre a raíz de su dramática impresión, caracterizada por la obsesión de la muerte, por un irreparable sentimiento de inutilidad universal. La conciencia ha de entenderse así, primeramente, como un despertar al fondo trágico de la existencia, como intuición del satanismo que define su macabro devenir. Mas habrá que subrayar, no se trata aquí de la conciencia en circunstancias normales, sino del excedente que, en este caso, va

¹⁹ Henry Corbin. *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*. Fayard, 1983, pág. 13.

²⁰ *Cahiers*, pág. 814.

²¹ *Ibid.*, pág. 15.

ligado a la pérdida del sueño. En este sentido, la conciencia se presenta no sólo como fatalidad, sino también como algo más. Decía Cioran en su entrevista con Liiceanu, en 1990: “El exceso de conciencia: sólo este exceso hace sentir la conciencia simultáneamente como maldición y premonición”.²² La conciencia puesta al límite soporta así una doble tensión. Por una parte, el desvelamiento de la lógica demoníaca de la vida; por la otra, la anunciación del estallido hacia otro orden de existencia. Es ésta la experiencia que va a conocer Cioran, con especial intensidad, durante el bienio que transcurre en Alemania, entre 1933 y 1935. Me remito una vez más a sus cuadernos (11 de julio del 68):

“A la edad en que escribía en rumano *Cartea amăgirilor* (¿veinticinco años?) vivía con una tal intensidad que tenía miedo de acabar como fundador religioso... En Berlín, y en Munich, experimenté éxtasis frecuentes –que quedarán para siempre como las cimas de mi vida.”²³

O este otro pasaje de principios de diciembre del mismo año:

“Mi soledad berlinesa no se deja imaginar por un hombre normal. ¿Cómo pude resistir a mis nervios? Nunca he estado tan cerca de la caída, y de la santidad... –Creo haber rozado, en virtud de ciertos momentos excepcionales, inauditos, esos límites que tocan a menudo los santos, y que hacen de éstos monstruos positivos, felizmente y por desgracia inimitables.”²⁴

Cioran alude a estas experiencias en diversos tramos de su obra, así como a lo largo de sus numerosas entrevistas. Una de las descripciones más notables corresponde a este pasaje de *La tentación de existir* (1956).

²² *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran, urmat de Apocalipsa după Cioran. Trei zile de convorbiri* – 1990. Humanitas, București, 1995, pág. 80.

²³ *Cahiers*, pág. 579.

²⁴ *Ibid.* págs. 646-647.

“Deificarse, destruirse para reencontrarse, abismarse en su propia claridad. Para ello hacen falta más recursos y mayor temeridad de lo que el resto de nuestros actos reclama. El éxtasis –estado límite de la sensación, realización *mediante la ruina de la conciencia*–, de él son susceptibles sólo aquellos que, aventurándose fuera de sí mismos, sustituyen la ilusión cualquiera que fundaba sus vidas por otra suprema, en la que todo se resuelve, en la que todo es superado. Allí, el espíritu queda suspendido, la reflexión abolida, y, con ella, la lógica de la angustia, del desasosiego. Si pudiéramos como los místicos, ir más allá de las evidencias y del impasse que de éstas se deriva, devenir error radiante, divino, si pudiéramos, como ellos, remontar a la *verdadera nada*.”²⁵

En este culmen de la sensación, la percepción ordinaria es trascendida por el salto hacia ese estado de conciencia cósmica del que habla Richard Maurice Bucke en su estudio, publicado en 1901. Bucke define esta experiencia, que él mismo padeció, no como una “simple expansión o extensión de la autoconciencia con la que todos nosotros estamos familiarizados, sino [como] la supra-incorporación de una función tan distinta de todas las que posee el hombre medio como la autoconciencia lo es en relación a cualquiera de las funciones que poseen los animales superiores”.²⁶

La lucidez de Cioran no se limita únicamente al despertar de la conciencia como maldición. En cuanto que premonición, constituye además la prefiguración de un nuevo nivel de existencia. La conciencia velante, aparece así como anticipación de la *theias nuktos*, resplandor nocturno, rayo de tiniebla glosado por los místicos de Oriente a Occidente.

Otro aspecto ya antes mencionado: la música. Cioran habla no sólo del éxtasis religioso, sino también del éxtasis musical (en el fondo, dos maneras de indicar lo mismo). Para no extenderme

²⁵ Cioran. *Œuvres*. Éditions Gallimard, Paris, 1995, pág. 917.

²⁶ Richard Maurice Bucke. *Cosmic Consciousness*. The Conservator, Philadelphia, 1894, pág. 7.

más, señalo rápidamente dos referencias. La primera de finales de noviembre de 1969:

“Dos cosas que han contado enormemente en mi vida: música y mística (por tanto éxtasis) –y que se alejan... Entre los veinte y los veinticinco años, orgía de ambas. Mi apasionado gusto por ellas estaba ligado a mis insomnios. Nervios incandescentes, cada instante se henchía hasta el estallido, ganas de llorar por una intolerable dicha... Todo eso ha sido reemplazado por la agrura, el pánico, el escepticismo y la ansiedad. En suma, una bajada de la temperatura interior –que por sí misma explica por qué estoy aún con vida. Pues si hubiera tenido que perseverar en un tal estado de ebullición, hace tiempo que habría *saltado*.”²⁷

La segunda nos remite a julio de 1967, tras una audición de Händel:

“La música, sé que me conmueve verdaderamente, gracias a ella, morir no significa nada para mí, porque no puedo morir, porque sé que estoy por encima de la muerte. Ese milagro sólo la música lo opera y, tal vez, toda forma de éxtasis.”²⁸

Entre las principales características que Maurice Bucke extrae de la experiencia que define como conciencia cósmica, se cuentan éstas: “una conciencia del cosmos, esto es, de la vida y orden universales”, “un esclarecimiento intelectual o iluminación que por sí solos situarían al individuo en un nuevo plano de existencia, que lo haría miembro casi de una nueva especie. A esto se suma un estado de exaltación moral, un indescriptible sentimiento de elevación, euforia y dicha, un despertar del sentido moral absolutamente igual de impresionante y más importante, tanto para el individuo como

²⁷ *Cahiers*, pág. 765.

²⁸ *Ibid.*, pág. 519.

para la raza, que la elevada potencia intelectual”. A ello, hay que agregar lo que Bucke refiere como “un sentido de la inmortalidad, una conciencia de la vida eterna. No la convicción de que la tendrá, sino la conciencia de que ya la tiene.”²⁹ ☺

CHRISTIAN SANTACROCE ES DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA.

²⁹ Richard Maurice Bucke. *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of Human Mind*. Innes & Sons, Philadelphia, 1905, pág. 2.