

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2

**CIORAN:
MÍSTICO DE LA NADA**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A :

OCTAVIO ARREDONDO ARREDONDO

**ASESORA:
DRA. MERCEDES GARZÓN BATES**



**FILOSOFÍA
Y LETRAS
UNAM**



**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS ESCOLARES**

OCTUBRE 2002



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dios insaciable que mi insomnio alimenta;
Dios sediento que refrescas tu eterna sed en mis lágrimas,
Dios vacío que golpeas mi pecho con un puño de piedra, con un puño
de humo,
Dios que me deshabitas,
Dios desierto, peña que mi súplica baña,
Dios que al silencio del hombre que pregunta contestas con un silencio
más grande,
Dios hueco, Dios de nada, mi Dios:
Sangre, tu sangre, la sangre, me guía.

Dios esbelto y solar,
Dios de resurrección,
Estrella hiriente,
Insomne flauta que alza su dulce llama entre sombras caídas, oh Dios
que en las fiestas convocas a las mujeres delirantes
y haces girar sus vientres planetarios y sus nalgas salvajes, los pechos
inmóviles y eléctricos,
atravesando el universo enloquecido y desnudo
y la sedienta extensión de la noche desplomada.

Octavio Paz

Cristo no tuvo madre. Lo digo como lo dicen los mexicanos,
porque en realidad no tuvo ni madre, ni padre, ni hijos, y de este
modo no es difícil ser dios.

J. Sabines

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico el contenido de mi trabajo académico.

NOMBRE: Octavio

Arredondo Arredondo

FECHA: 18-11-2002

FIRMA: [Firma manuscrita]

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
1.- NIHILISMO ES EL NOMBRE DE DIOS.....	7
1.1.- Nietzsche, predecesor del nihilismo de Cioran.....	15
1.2.- Dios: última tentación de nuestra desesperanza.....	21
1.3.- El aciago demiurgo forjador de nuestra esperanza.....	25
2.- DIOS, PUNTO DE FUGA.....	36
2.1.- Mística y nihilismo.....	36
2.2.- Un Dios que no cura nuestra desesperanza.....	42
2.3.- Soledad y misticismo.....	50
2.4.- La blasfemia.....	58
3.- LA RELIGIÓN COMO MAL.....	62
3.1.- El dolor como fundamento del mal.....	62
3.2.- El mal como fundamento de la religión.....	70
CONCLUSIONES.....	90
BLIBLIOGRAFÍA.....	93

INTRODUCCION

*En el principio era la nada
y en la nada era Dios.*

Abordar la obra de Cioran resulta complicado, ya que no lo podemos equiparar con ningún filósofo de nuestra época y obviamente, es muy atrevido compararlo con cualquier otro filósofo o pensador de cualquier otro tiempo, ya que se encuentra alejado de instituciones académicas, de grupos culturales o de cualquier escuela filosófica por lo que - consideramos- desarrolla un pensamiento al que se le puede definir de radical y ajeno a circunstancias eventuales. Su esencia de pensador solitario, independiente, contrasta con el afán de tantos intelectuales interesados en la institucionalización de la cultura y en imponer su presencia en los medios a su alcance.

Cioran atesora rasgos de bohemio, romántico, dandi, figuras emblemáticas de finales del siglo XX. Así discurrió su poco convencional biografía. Más revelador aún para nosotros resulta el hecho de que exceptuando un único curso como profesor de filosofía, jamás ejerció profesionalmente ningún trabajo, desdicha para algunos y envidia para muchos.

Este hecho tan peculiar en su vida, adquiere una gran relevancia si tomamos en cuenta que desde el siglo XVIII la filosofía comienza a

convertirse en una profesión académica. A partir de Kant, cualquier manual al que podamos remitirnos hace especial referencia a quienes han sido profesores de filosofía, con lo que el oficio o la labor de ser filósofo sin más, pierde sus diferencias con respecto a las demás profesiones, puesto que tiene que encasillarse en exigencias académicas y/o comenzar a sistematizarse, salvo contadas excepciones, tales como Schopenhauer, Marx, Kierkegaard o Nietzsche.

La obra de Cioran carece de sistema. Su obra es de momentos únicos, producto de una singular lucidez en la que es libre de pensar lo que quiera en el momento que quiera, aún con la posibilidad de que su obra parezca contradictoria o que al tratar de abarcar un sin número de temas y hablar de todo, haya quienes puedan creer que su pensamiento sea un laberinto que nos lleva a nada y tendrán razón, puesto que es justo uno de los principales puntos que podemos encontrar en él, la nada.

La nada, para nuestro pensador, abarca desde nosotros mismos hasta Dios, incluyendo todo aquello que se encuentre entre la tierra y el cielo. Es este tema, junto con el del misticismo, los que confluyen en este trabajo y que pretendo mostrar como una forma de hacer filosofía.

Recordemos que Parménides situó, al inicio de su filosofía, la división entre el ser y la nada. Ante ella todas las demás divisiones – materia y forma, tierra y cielo, bien y mal...- se revelan secundarias.

Aparentemente –según el eleata- todo puede cambiar, pero sólo en nuestra imaginación y ahí todo es posible, pues jamás será factible que la nada sea y el ser no sea. El pensamiento de Cioran es completamente anti-parmenídeo en la medida en que, considera que la existencia en general carece de los atributos del ser (unidad, ingenerabilidad e incorruptibilidad) y la nada no solamente es, sino que la descubrimos como uno de los constituyentes esenciales de la existencia.

Ser o no ser, pregunta Hamlet. Cioran afirma “Ni lo uno ni lo otro”. Ser y nada son el trasfondo de la propia existencia a la que algunos asombra. Su filosofía experimentará la existencia como perplejidad. “Toda palabra es una palabra de más”, exceptuando tal vez la blasfemia, la incriminación o cualquier otra exclamación terapéutica como pudiera ser el propio tema de Dios.

De ahí, el que –desde nuestra perspectiva- Cioran aparezca como un místico de la nada, por lo que esta investigación gira en torno a la posibilidad de afirmar que su filosofía se elabora a partir de un misticismo no teológico.

De esta manera el presente trabajo se estructura en tres capítulos, a partir de los cuales reflexionaremos en los puntos centrales: la Nada y el misticismo, temas en los que discutiremos en torno a la muy peculiar forma como Cioran aborda, también, el problema de Dios y el

misticismo, como forma de acercarnosle y poder ver que, a fin de cuentas, la Nada en realidad es la esencia de Dios y de todo lo existente.

En el primer capítulo trataré de mostrar que el pensamiento de Cioran no es del todo un pensamiento aislado, sino que tiene un gran antecesor, tanto en algunas formas de escritura, así como de interpretación de Dios o a la religión, por lo que partiremos de distinguir y precisar las posibles influencias del nihilismo de Nietzsche, en la forma en que el filósofo rumano piensa la nada.

En el segundo capítulo abordamos la idea de Dios, como punto de fuga, tal como lo comprende Cioran, en donde analizar los puntos de contacto entre mística y nihilismo, con lo cual tendremos que detenernos a reflexionar en torno a la visión no cristiana de Dios como salvación y esperanza, sino de un Dios que no cura nuestra desesperanza sino que, más bien, nos lleva a la soledad, pero también a la blasfemia, como forma de rebelarnos ante lo irremediable.

El tercer capítulo está enfocado al problema de Dios pero con una variante, la forma en como se le toma en el mundo, o sea desde la religión, y la religión como mal y el mal como fundamento de la religión, ya que, según Cioran, la forma como se relacionan divinidad y mal son la auténtica piedra de toque de toda religión. La religión, entonces, es un insulto a la razón. Sin embargo, la religión, como toda ilusión, necesita de la participación de todos para aparentar ser una realidad plena.

De esta manera, el título de la presente tesis, *Cioran: místico de la nada*, supone aclarar por qué consideramos que la filosofía de Cioran se acerca a la experiencia mística, pero con un misticismo que no incluye ningún Dios salvador, en el que no se puede tener fe. Por lo que también podríamos afirmar, ante Cioran nos encontramos ante un místico sin fe, o un místico de la nada.

1.- NIHILISMO ES EL NOMBRE DE DIOS

*Debo comer, y no tengo manos;
necesito andar y no tengo pies; hay
que sufrir, y, entonces tengo manos y
pies.*

Polemón

El surgimiento de la modernidad supuso aparentemente el fin del viejo Dios cristiano tal y como se comprendió durante la edad media. Por consiguiente, desaparece todo lo que éste representaba, es decir, el Dios de la teología, (respecto de la cual la filosofía y la ciencia fueron siervas), el Dios entendido como fundamento legitimador del orden social de las monarquías del antiguo régimen, el Dios instaurador de una moral que constreñía la vida de los individuos en todos los órdenes.

Esta es la imagen del Dios de la revelación cristiana, la de los cultos y ritos que todavía sobreviven como influyentes vestigios en el mundo contemporáneo. El Dios occidental tal y como ha sido interpretado a partir de las cinco vías de Santo Tomás, que Kant convirtió en postulado de la razón práctica. El Dios de la fe y de la pasión judeo-cristianas, que evocamos al escuchar la palabra Dios. Es ese Dios al que Cioran se refiere constantemente a lo largo de su obra y al que Nietzsche declaró muerto, apareciendo la sombra del nihilismo como característica de la propia modernidad.

El término de nihilismo tal como aparece en la filosofía nietzscheana, parece ser el rasgo esencial de nuestra época, tal vez el predicado más unánime que nos permite caracterizar al siglo XX. Esta noción, desde sus orígenes mismos, señala un mundo sin Dios, un mundo sin valores y todo eso que sabemos asociado al vocablo, señala ya en su raíz misma lo otro de Dios, del Dios de nuestra tradición, del Dios creador a partir de la nada. Lo otro, pues, de esa imagen de Dios que abandonó la modernidad. Parecía inevitable que de esa noción de la modernidad desembocáramos en el nihilismo. Si el mundo moderno es un mundo que se desprende progresivamente de Dios, del viejo Dios de la Inquisición, de la Reforma, de la vida más allá, del paraíso, era inevitable que la modernidad misma desembocara en el nihilismo entendido como muerte de Dios.

Sin embargo, la primera vez que es utilizado, con cierta repercusión, es en la obra de Jacobi¹. Friedrich Henrich Jacobi² es un personaje reaccionario, apasionado de la filosofía, además de ser muy valorado por Hegel, cuya obra parece inscribirse en una única empresa: combatir la Ilustración, la razón ilustrada, la ciencia, precisamente porque conducen al ateísmo. Con ello queda ya de manifiesto que su

¹ Cf. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H., Jacobi: Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo.*

² Cf. Jacobi, *Sobre la fe, o idealismo y realismo.*

obra está escrita desde la divinidad, desde Dios, desde el viejo Dios, y es en este sentido, literalmente, reaccionaria frente a la Ilustración. La ciencia, según este pensador, conduce inevitablemente al ateísmo, siendo el referente el sistema de Wolff que había tratado de demostrar racionalmente la existencia de Dios. Jacobi había ya advertido que por el camino del conocimiento científico, el viejo Dios medieval acabaría por disolverse como un rostro en la arena.

Es claro que, en el primerísimo uso que del término nihilismo conoce la historia de la filosofía, estamos ante una forma de teología, una especie de teología negativa que asume como un hecho invencible el mundo llamado moderno y que frente a ese hecho esgrime el fantasma de la nada. Es como si Jacobi nos dijera: cierto que la ciencia ha avanzado una barbaridad, cierto que el mundo no puede prescindir de ella, cierto que la razón ha desvelado algunos de los mecanismos encubridores de la vieja divinidad, y que esa misma divinidad y razón no necesitan de ningún Dios, pero la presencia de Dios se detecta en el diagnóstico que podemos hacer de la época y aceptar que el Dios muerto proyecta aún su sombra sobre nosotros, aunque sea sólo como ausencia.

Pero la proximidad entre la sombra y el cuerpo que la genera, arruina las pretensiones mismas de una teología negativa, porque ese

viejo Dios, todavía demasiado presente en la alternativa de Jacobi, había sido ya derrotado por la razón y hacía inútil una filosofía negativa. Para que semejante teología negativa pudiera triunfar, era preciso eliminar cualquier vestigio de ese Dios cuyo nombre había sido ya denunciado como inaccesible para la razón, como al margen de la razón, aquel *Ego sum qui sum* que había llenado todo el espacio de la llamada filosofía cristiana, identificado con el ser, y del que ya alguien tan piadoso como Kant nos había dicho que no era un predicado real.

Nietzsche, ese incómodo huésped que llama a la puerta, por su parte, descubre que el nihilismo ha estado sobre la base de toda la cultura occidental, desde las filosofías de Sócrates y Platón –pasando por el cristianismo- hasta la modernidad. No es extraño que Nietzsche se erija en notario de la muerte de Dios, pues ese Dios muerto, ese Dios origen del nihilismo, encuentra su máxima consumación, después de muerto, en la razón moderna, su heredera al parecer, y que es, a la vez, la máxima expresión del nihilismo.

De la razón se han dado y se seguirán dando innumerables definiciones. Se la considera una especie de facultad intemporal, se la adjetiva como occidental, se la contrapone al mito, o se la considera heredera del mito, se la califica de instrumental, o se busca una razón sustantiva y se la diviniza. Pero si nos situamos en el momento en que

históricamente aparece el problema del nihilismo, por razón podemos entender simplemente aquel modo de vivir que rechaza de manera progresivamente radical el universo preilustrado, asentado en la vieja divinidad, y con ello el Antiguo Régimen y, en definitiva, al viejo Dios. O por decirlo de otra manera, lo que está en juego en el momento mismo en que nace la noción de nihilismo es el combate entre un *novum* absoluto en Occidente, que deriva en la pretensión de vivir al margen del Dios cristiano que se había formado.

Por debajo de esos ropajes, de ese nombre, del viejo nombre de Dios, existe un entramado de instituciones, de poderes, de intereses, de existencias efectivas, investido por la fuerza de siglos de dominio. Sería ingenuo pensar que ese sustrato latente bajo el nombre de Dios se iba a dejar vencer tan fácilmente ante la frágil y joven razón, apenas surgida ésta. Dios debió pensar (y por Dios entendemos ahora ese sustrato, y no el viejo nombre que Nietzsche declaró muerto) que ya era el momento de abandonar la vieja piel, el viejo nombre, aquel que había permitido a la razón identificarlo, acosarlo, denunciarlo. Y ¿qué es lo que la razón denunciaba bajo ese viejo nombre de Dios? Simplemente su mecanismo esencial que era un mecanismo ocultador, el de una instancia invisible que parecía regir lo visible. La Ilustración, entendida como “luz de la razón” se había erigido en un foco que mostraba los contornos de las

cosas y excluía así por inexistente lo que no caía bajo su foco. Desde una modestia semejante el único nombre que le quedaba a Dios era el de un lugar vacío, el de la nada en el sentido de que nada se encontraba con los atributos de ese Dios y, por tanto, la vida era posible sin él. Para la Ilustración, para la razón, el lema sería entonces o la razón o la nada. Por lo tanto, Dios tendrá, desde esta perspectiva:

En primer lugar, que desprenderse de su viejo nombre, y de todos los rasgos a él asociados.

En segundo lugar, al ejecutar lo primero, disolver el enemigo de la ilustración, el no lugar que bajo el nombre de Dios había denunciado la Ilustración.

En tercer lugar, consumir su propia condición divina en la medida en que recobra la invisibilidad perdida que es la que le había caracterizado hasta el momento en que la Ilustración denuncia ese carácter mistificador. O dicho de otra manera, Dios sólo podía seguir siéndolo si abandonaba su viejo nombre y se acogía a lo que ha sido su vocación desde que tenemos noticia de él, el innombrable.

De acuerdo con Nietzsche, sin embargo, el nihilismo no aparece con la modernidad, sino que lo descubre estando en la base de la cultura occidental, desde Grecia, pasando por el cristianismo y

encontrando su hogar en el momento culminante de la modernidad, de manera que la historia de Occidente es la historia del nihilismo. El Dios al que combatió la Ilustración se ha esfumado, y no sólo se ha esfumado sino que se ha disuelto en la propia razón. El Dios que, suponemos, la razón había combatido, lo encuentra ahora en ella misma, identificándose con la ciencia y la técnica y lo hace, además, asumiendo que efectivamente la razón científica ha triunfado sobre el viejo Dios. La nueva invisibilidad es casi perfecta, bajo la forma de un espejo que devuelve a la razón su propia imagen, afirmándose como el nuevo Dios. A partir de este momento, la racionalidad moderna parece condenada a luchar consigo misma. Esa es la estrategia del discurso nihilista que se consolida a partir de Nietzsche, la de un Dios invisible y ateo que abandona el campo de batalla y exige el suicidio del oponente. Todas las filosofías del nihilismo, esas filosofías que desde diferentes lugares afirman un discurso pesimista de la razón para hacerla responsable del holocausto, de las guerras mundiales, de la burocratización, del dominio, y en fin, de todos los males del siglo XX, esas filosofías que llegan hasta la posmodernidad, andarán en lo sucesivo ese mismo camino.

Para Nietzsche, la razón ilustrada no es más que continuación del espíritu del sacerdote judeo-cristiano. Para Heidegger, el Dios cristiano

no es sino un capítulo más de la metafísica de la presencia cuya culminación sería el propio Nietzsche.

Pero tal vez Nietzsche no es el último metafísico de Occidente como pretendía Heidegger, sino más bien el primer filósofo de la teología posmoderna, cuyo discurso es inconcebible sin la propia razón ilustrada, aunque pretenda disolverla.

Pero lo que Nietzsche designa no es desde luego algo que cualquiera llamaría real, sino más bien la metáfora de la realidad misma. Una dimensión ontológica con respecto a la cual el viejo Dios no ha sido, sino sólo una época.

1.1- *Nietzsche, predecesor del nihilismo de Cioran.*

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche lanza un ataque a fondo no sólo contra la moral tradicional, sino contra toda tradición ética, metafísica, religiosa y, asimismo, contra el conjunto de valores que ésta ha creado, contra sus "idolos".

Tales valores han sido concebidos e instituidos bajo la guía de la razón humana, es decir, han sido creados por el hombre mismo, y no han provenido de una fuerza externa que escape a su conocimiento o a su intuición. En la medida en que son básicamente atribuibles a la razón, cuya preeminencia se instituye desde el socratismo-platonismo, estos valores, en la perspectiva nitzscheana, adolecen de dos fallas consustanciales: la razón no es, en primer término, constitutiva de la cualidad más honda y significativa de la naturaleza humana y en cambio ha sido, en segundo, sistemáticamente negadora de la vida.

Por otra parte, el abandono de la idea de Dios, ocurrido casi un siglo atrás y, con ella, la de un trasmundo, no sólo ha despojado al hombre de una ilusión suprema que lo había alimentado y protegido de un hondo desamparo, sino que su reemplazo se ha llevado a cabo, en el nivel del pensamiento, desde luego, por un conjunto de planteamientos metafísicos y, en otro de menor nivel, por "ideales" inmediatos de aspiración a una vida muelle, enajenada y banal.

Así, Nietzsche se manifiesta contra la metafísica:

Ahora bien, dado que toda metafísica se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad de querer, se la puede designar como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero esto como si fueran verdades fundamentales³

Pero además, los juicios morales cristianos, en su articulación y vertebración esenciales, distan mucho de haber desaparecido con el abandono de la idea de Dios. Reaparecen en el siglo XIX, de acuerdo con Nietzsche, con los sistemas socialistas y positivistas. En otro entorno, ya no con esa estructura de valores, sino con el propósito de "mantener y aumentar los campos de la dominación humana"⁴, surgen el anarquismo y el nacionalismo. El siglo XX, con sus hecatombes aún frescas en nuestra memoria, da testimonio pleno de los extremos a que este tipo de manifestaciones puede conducir.

Es éste justamente el ámbito donde se exterioriza y expande el nihilismo. Si bien los factores anteriormente mencionados representaron el campo de cultivo en el que se desarrolló este fenómeno, ello no significa que no hubiera estado prefigurado desde mucho tiempo atrás. Nietzsche considera que ya en el seno de los mismos valores constitutivos de la civilización occidental, pero sobre todo a partir de la caída del Imperio Romano, el carácter nihilista subyacía en ellos. Este

³ Nietzsche, *F. Humano, demasiado humano*, p.54.

⁴ *Ibid.*

carácter latente se acrecentó aún más con la propagación de la religión cristiana, que concedía al hombre un valor absoluto, pese a su carácter contingente en el torrente del devenir y del perecer, y al mundo un carácter de perfección. Otorgar al mal, dentro del contexto de esta religión, un pleno sentido, presupone que el hombre pueda detentar el conocimiento de valores absolutos, convirtiéndose la religión en un “medio de conservación” del hombre mismo.

Se ha llevado a cabo, así, una apreciación engañosa de los valores. Cuando éstos se retiran y pierden su crédito, cuando un fin fijado desde fuera ha dejado de existir y las categorías de “causa”, “finalidad”, “ser”, desaparecen, se abre un vacío, un “en vano”, cuya manifestación inicial es un profundo pesimismo que, además de preconformar el nihilismo, constituye ya en sí una primera manifestación de él. Este pesimismo es producto de la constatación de que el mundo no posee el valor que se le había venido otorgando.

Nietzsche advierte cómo se genera, simultáneamente, una decadencia, que conlleva un agotamiento moral, con sus consecuencias de falta de vigor para “detener y retrasar la reacción”, lo que determina un auténtico empobrecimiento espiritual:

¿Hasta dónde los juicios de los agotados han penetrado en el mundo de los valores?... He comprendido, a la postre, que todos esos juicios se

han adueñado de la humanidad domesticada cuando menos, son juicios de agotados.⁵

Se configura, de esta manera, el nihilismo en su carácter más radical: extremo-pasivo le llamará Heidegger; reactivo, Deleuze. Se ha producido una absoluta desvalorización de la existencia, una desvalorización de los valores que habían venido conceptuándose como supremos y, simultáneamente, una generalización de la idea de carencia de valor, de “valor de nada en la vida”, como le llama Deleuze.

Nietzsche muestra una serie de caracteres negativos del nihilismo, en su conformación reactiva. Este representa el conocimiento de un largo despilfarro de fuerza. Se descubre un engaño prolongado en muchos ámbitos de las creencias humanas. Se advierte que, contra lo esperado, en el devenir nada se realiza. Se comprueba que el concepto de totalidad, acariciado por el hombre para poder dar crédito a su propio valor, no existe. Tampoco existe la unidad que articule la multiplicidad de los acontecimientos.

Pero, inscrito todavía en el propio nihilismo, prevé un proceso que habrá de conducir a una transvaloración. Se trata de un contramovimiento respecto a la devaluación apuntada. Heidegger llama clásico a este nihilismo y Nietzsche, extático.

⁵ Nietzsche, F. *La voluntad de poder*, p.54

En la exégesis que Heidegger formula al respecto, en su estudio sobre Nietzsche, encuentra que es justamente este sentido clásico el que hace posible la libertad para transmutar todos los valores, la convierte en apremiante y le pone alerta contra cualquier falsa interpretación. Así, este nihilismo “se ha deslindado del nihilismo propiamente dicho”.⁶

Heidegger señala una diferencia fundamental entre el nihilismo pasivo y el activo; en el primero no hay verdad por sí misma, simplemente la verdad no existe; en el segundo, la verdad, en su esencia, es la que permite a las cosas su determinabilidad y definición. Es, asimismo, una configuración y una función de la voluntad de poder. A su vez, la voluntad de poder permite que se sustente en ella la posibilidad de la verdad.

No hay que olvidar, por otra parte, que ya el nihilismo activo, prosigue Heidegger, ha reconocido que la voluntad de poder es el rasgo fundamental de todo ente, por lo que el “no” implícito en cualquier forma de nihilismo, en función de esta voluntad de poder universal, pasa de ser un no meramente contemplativo a un no de acción: uno ejecuta. Se crea de esta manera, un campo abierto: el nihilismo clásico. Este es, en sí mismo, el ideal del supremo poder; un nihilismo que emerge de la vida y representa la vía que habrá de conducir a un orden distinto que introduce y crea otras posibilidades, barriendo las anteriores. No

⁶ Heidegger, M. *Nietzsche*, T II, p. 246.

reconoce nada fuera de él ni por encima de él; no acepta medida alguna.⁷

A partir de esta caracterización general del nihilismo, desde la perspectiva nietzscheana, consideramos importante abordar dicha problemática, ya que es justamente este sentido el que de varias maneras permea el siglo XX, y fundamentalmente el quehacer filosófico de Cioran.

Pero frente a la “muerte de Dios” nietzscheana, el pensamiento de Cioran, si bien abandona al Dios cristiano, no renuncia a comprenderlo en otro sentido, apareciendo como “aciago demiurgo”, vengativo, que no ofrece ninguna esperanza de salvación o redención, de ahí que trataremos de aclarar esta noción, en el siguiente apartado.

⁷ Ibid.

1.2.- Dios: última tentación de nuestra desesperanza

No encontramos en la historia del ser humano otro tema con mayores variaciones que el de Dios: desde la teología hasta el ateísmo. Desde quienes afirman su existencia con pruebas minuciosas, hasta quienes lo niegan con hechos empíricos. Dios: ha sido y es tema para expertos y profanos, e inagotable, pues esconde aún muchos de sus secretos:

Parece como si el pensamiento no pudiera conducir un motivo hasta el final y que sólo el tema de Dios se prestase a variaciones infinitas. El pensamiento y la poesía le han intimidado, pero no han penetrado ninguno de los misterios que le rodean. Lo hemos así enterrado con su lote de secretos. La aventura es alucinante, la suya en primer lugar, la nuestra luego.⁸

Cioran utiliza y reconoce que abusa del empleo de la palabra "Dios", pero la prefiere a otro término como: "lo Inconcebible", "el ser" o algún otro. Para él, Dios es el producto de nuestras debilidades, tan cambiante como nuestro propio humor,

¿Por qué Dios es tan incoloro, tan débil, tan mediocrementemente pintoresco? ¿Por qué carece de interés, de vigor y de actualidad y se nos parece tan poco? ¿Existe una imagen menos antropomórfica y más gratuitamente lejana? ¿Cómo hemos podido proyectar sobre Él resplandores tan pálidos y fuerzas tan claudicantes? ¿Adónde han fluido nuestras

⁸ Cioran, *De lágrimas y de santos*, p. 77.

energías, en dónde se han vertido nuestros deseos? ¿Quién ha absorbido entonces nuestro superávit de insolencia vital?⁹

Dios depende de mis estados de ánimo. Si estoy alegre Dios es bueno, si estoy triste Dios es malo, si soy indiferente Dios es neutro; si las cosas existen, Él existe, si no, Él se diluye; si lo adoramos es el Ser supremo, si lo rechazamos es la Nada.

Un examen le revela: causa inútil, absoluto sin sentido, patrón de los bobos, pasatiempo de los solitarios, oropel o fantasma según divierta a nuestro espíritu u obsesione nuestras fiebres... Agotados sus atributos nadie tendrá energía para forjarle otros nuevos; y la criatura que los asumió, para rechazarlos después, irá a reunirse en la nada con su más alta invención: su creador.¹⁰

Dios es fruto de nuestro interior anémico, de nuestra gangrena, surge de las profundidades de nuestra podredumbre. Todo ser metafísico lo es porque abriga en su interior nada más que herrumbre, pero por una especie de giro construimos con ésta una imagen pura, bondadosa, justa. Pero aquello que no posee impureza no tiene realidad. El diablo es tan evidente que no tiene altar ni necesita que se le ore, porque es evidente, y lo evidente no es objeto de culto. El hombre se reconoce en él y prefiere adorar a Dios, en quien reconoce su propia

⁹ ---- *Breviario de podredumbre*, p. 38.

¹⁰ *Ibid.*, p. 152.

indigencia. Se instala en nuestros pensamientos y la única manera de mantenerlo a raya es a través de nuestras dudas, pues, toda incertidumbre nos aleja de Él. Es el promotor de nuestros trastornos.

Afirma Cioran:

No he conocido a una sola persona perturbada a la que no le interesara Dios. ¿Debe por ello concluirse que existe un vínculo entre la búsqueda de lo absoluto y la desintegración del cerebro?¹¹

Dios se instala en los vacíos del alma, no se revela más que en lo negativo, en los intersticios, las disonancias, las pérdidas. Está inserto en los pliegues de la nada que nos trastorna; Dios es la desesperación suprema, ante la cual acaban todas las demás. Es Él quien permite entrever a través del pensamiento finito del hombre un más allá, el abismo.

Dios: caída perpendicular sobre nuestro espanto, salvación cayendo como un rayo en medio de nuestras búsquedas que ninguna esperanza engaña, anulación sin paliativos de nuestro orgullo desconsolado y voluntariamente inconsolable, encaminamiento del individuo por un apartadero, paro del alma por falta de inquietudes...¹²

¹¹ ----, *Ese maldito yo*, p. 154.

¹² ---- *Breviario de podredumbre*. p. 26.

Esta primera aproximación permite acercarnos a los múltiples rostros en que aparece Dios para Cioran, en donde lo muestra indistintamente como el Dios de la creación, como autor del mundo que habitamos, pero creador vengativo o simplemente como el poseedor de una inmensa pereza a quien no le importa su propia creación ni quienes la habitan.

Pero es necesario que se nos revele en su sentido más profundo, como el demiurgo que es y no solamente como nos lo ha transmitido la historia o más precisamente la tradición judeo-cristiana.

1.3.- *El aciago demiurgo forjador de nuestra esperanza*

Cioran –consideramos- plantea un mismo Dios que se revela en dos etapas: en la primera aparece como un Dios sabio, padre, bueno, dormido en su eternidad, sabiamente inútil, sin ningún apetito de manifestarse, complacido en su nada inactiva; en la segunda, un Dios personal, agitado; en una actividad desaforada que le degrada; creador de universos que lo convierte en un demiurgo: "la creación es el aborto de un aciago demiurgo"¹³, fabricante de la impura mezcolanza de mal y bien que constituye la esencia humana. Cioran no ha encontrado a Dios, ha encontrado el mal. Atestigua que no se puede conocer el uno sin conocer el otro. Su gran mérito, es el de señalar la impureza del ser sin la cual nada se crea y de colocarse en guardia contra los errores de una pretendida pureza del ser, que lo acerca a la perspectiva gnóstica. El mal considerado como un exceso del ser, como un sobrante que se resiste y que demuestra la imperfecta naturaleza del mundo. El mundo se quedó en estado de bosquejo y es la más grande fechoría de un dios desdichado.

Este mundo no fue creado alegremente. Sin embargo se procrea por placer. No es la alegría, sólo es su simulacro: su función consiste en dar el cambiazo, en hacernos olvidar que la creación

¹³ Cioran, *El aciago demiurgo*, p. 17.

lleva, hasta en su menor detalle, la marca de esa tristeza inicial, de la que ha surgido...¹⁴

El mal había sido asumido en cuanto rechazo: se le toma como una ilusión o se coloca al servicio del bien. Cioran le reconoce al mal una existencia propia, es ontológico; lo experimenta en la medida que se le resiste, reconociendo que una parte del ser está contagiada por el mal que hay que enfrentar, pero no para salvarnos, sino como un acto más del reconocimiento de la desesperanza. No podemos evadir el mal, incluso cuando las cosas parecen ir bien, por lo que indica: "que se me señale en este mundo una sola cosa que comenzase bien y que no haya acabado mal"¹⁵. Desde la perspectiva del rumano, persiste la dualidad: debemos contar con el mal como principio creativo, pero el bien es un mal necesario y hay que tenerlo en cuenta para poder comprender cómo Dios pudo crear el universo. Hay que imaginárselo presa del mal, que es creación, y del bien que es inercia. En esta lucha perdió el mal, que se dejó contaminar del bien y la creación es una mezcla de mal y bien. Aunque el mal presida todo lo que está vivo, es necio tratar de no reconocerle un status ontológico, porque los que lo asimilan con la nada es para salvar al Dios supuestamente bueno.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ ---- *Breviario de podredumbre*, p. 94.

Es interesante ver cómo tanto Cioran como Bataille,¹⁶ recorriendo caminos diferentes, el primero desde la experiencia de la lucidez, el segundo desde la experiencia del exceso, intentan atrapar esa parte oscura y maldita que se encuentra en el centro del ser y lo dinamiza. El mal es colocado en el centro de la experiencia humana, como experiencia metafísica. Cioran propone el ejemplo de los ángeles que son por definición estériles e ineficaces y están privados del mal, que es el principio que se encuentra en toda manifestación de vida. Cosa muy distinta ocurre con Dios, ser "amasado en las tinieblas", y que sin el mal hubiera permanecido replegado sobre sí mismo: nada de lo que es fecundo y verdadero es del todo honorable, afirma. La procreación, como los escritores, repite los vicios del aciago demiurgo. Cioran mismo está impregnado de tal vicio, con la única diferencia que él toma conciencia de tal situación y la ahonda, al hacer de su obra una representación del mal, inclasificable e impura, y que suscita una gama de perplejidades. Obra tan impura que en el ahondamiento de su podredumbre cae en el silencio, en la revelación de que escribir no era necesario. Podríamos señalar, entonces, que el mal habita en el interior de Dios, en sus propias entrañas. No se puede conocer, o concebir, el uno sin el otro. Estamos ahogados en el mal. No es que todos nuestros actos sean en sí malos, pero cuando hacemos algunos buenos nos cuesta trabajo porque

¹⁶ Cf. Bataille, G. *La experiencia interior*.

vamos en contra de nuestra propia naturaleza: la práctica de la virtud es un ejercicio masoquista.

Es imposible que el Dios bueno se encuentre involucrado en el acto de la creación, consideración que –como ya apuntamos– comparte con los gnósticos.¹⁷ Toda creación es un aminoramiento, un mancillar la pureza del ser. La pureza de lo Absoluto es manchada por la creación y ésta no escapa de lo impuro porque en su esencia el principio que la dinamiza, es el mal. Toda creación es síntoma de una tara, de una injuria a la pureza del ser. La creación es obra de un Dios viciado por el mal; de tal acto, es más creíble echarle la culpa a un Dios sospechoso que a un Dios honorable. El Dios "padre" es ineficaz porque la bondad no crea, no tiene imaginación y es sinónimo de anemia. Sin embargo, la idea de la culpabilidad de Dios es necesaria para comprender lo irrisorio de su obra. Atribuir al autor del devenir, pureza y bondad, es renunciar a comprender la mayoría de los acontecimientos y, en particular, el más importante de todos: la Creación. El creador es un Dios rebajado a la

¹⁷ Los gnósticos fueron una serie de sectas que se extendieron en el mundo antiguo, empezando por la llamada gnosis "mágico vulgar", y siguiendo con varios sistemas especialmente a partir del siglo II después de J.C. Los gnósticos elaboraron grandes sistemas teológico-filosóficos en los cuales se mezclan especulaciones de tipo platónico –rechazadas por Plotino, que escribió en uno de los tratados de las *Eneadas* "contra los gnósticos". Suelen distinguirse tres tipos de gnosis: la gnosis mágico-vulgar, la gnosis mitológica y la gnosis especulativa. Estas dos últimas tienen características comunes, tales como la tendencia a describir el cosmos mediante imágenes entresacadas a la vez de motivos orientales y griegos; la suposición de que hay dos polos –el positivo y el negativo, o el bien y el mal– entre los cuales se mueve el alma, y la creencia en la posibilidad de operar sobre el proceso cósmico. Uno de los más importantes representantes es Marción, quien sostenía como uno de los elementos más importantes de su doctrina, que es el que aquí interesa, el apoyo en un dualismo entre el Dios malo, el demiurgo creador del mundo y del hombre, identificado muchas ocasiones con el Dios del Antiguo Testamento, y el Dios bueno, revelado por Jesucristo.

tarea de los hechos y no podemos comprenderlo sino bajo el efecto del mal por habersele ocurrido tamaña labor.

Sólo un Dios ávido de imperfección en sí mismo y fuera de sí, sólo un Dios devastado podía imaginar y realizar la creación, y sólo un ser igualmente desapacible puede pretender una operación del mismo género.¹⁸

Lo cierto es que ese "aciago demiurgo", creador del mundo, existe, y negarlo de nada nos sirve. Él nos asiste en nuestros estupores cotidianos; es un ángel caído que se levanta contra Dios y muestra que tiene aquí, en el mundo, más poder que Él, que no es un usurpador sino un soberano de los destinos humanos. Para aniquilarlo o hacerlo desaparecer habría que atacarlo en sus propios fundamentos, lo que equivaldría a *construir otro mundo o cambiar de creador*.

Ante nuestras insuficiencias patentes, nos aferramos a Él, incluso le imploramos que exista: si se revelase como una ficción, ¡cuál no sería nuestra desdicha o nuestra vergüenza!... Erigido por decreto nuestro en autor de nuestras carencias, nos sirve de excusa para todo lo que hemos podido ser... nos dispensa incluso de nuestros remordimientos, puesto que ha tomado sobre Él hasta la iniciativa de nuestros fracasos... El Dios malo es el Dios más útil que jamás hubo.¹⁹

¹⁸ Cioran, *La caída en el tiempo*, p. 127.

¹⁹ ----- *El aciago demiurgo*, p. 12.

Lo entendemos por lo que hay en nosotros de inacabado, de mal hecho; tal vez por ello nos vengamos deteriorando su obra, en degradar su edificio, ya podrido desde sus inicios. A lo mejor hemos inventado a Dios para justificar nuestras rebeliones contra su obra, para que dichas rebeldías se mantengan con el vigor suficiente y pueda agobiarlo insistentemente con el arma vigorizante del sacrilegio, pues "uno nunca acaba con Dios". Es como si estuviéramos predestinados unos a creer en un Dios supremo, otros en el demiurgo y otros en el demonio; que es un ángel degradado a una tarea baja, la historia.

Dios no escapa al mal que es el dinamizador de los actos, el agente motor del mundo. Si el mal desapareciera caeríamos en la monotonía del bien que, según apunta el Génesis, incomodó incluso a Dios. Pareciera ser que es por temor a la soledad, (pero también podría ser por aburrimiento, el cual se desplegó en todo lo creado) que Dios se rebaja a caer en el tiempo. Él es el primer culpable y nos hace cómplices de su obra, proeza temible sin "fines morales" y quizás sin significado, como lo afirma Cioran. El mundo trae consigo mismo el mal y el mundo es el reino del mal.

Según los gnósticos, los Arcontes se encargaron de reproducir al hombre primordial creado por Dios, pero lo que hicieron fue una réplica deficiente. El mal humano no resultaría de un plan divino sino humano. Cioran piensa que el mundo desde sus comienzos está viciado y es

producto de una anomalía, de un infausto demiurgo. Desde esta perspectiva, el hombre es un ser por esencia fracasado que perpetúa la falta original. Hemos nacido en el mal, visible en la entropía presente en todos los campos y corresponde al hombre enfrentar y agotar la maldición sobre Dios y su obra.

¡Cuánto execro, Señor la vileza de tu obra y esas larvas almibaradas que te inciencan y se te parecen!... De todo lo que fue intentando más acá de la nada, ¿Hay algo más lamentable que este mundo, a no ser la idea que lo concibió? Por doquiera que algo respira, hay un achaque de más: no hay palpitación que no confirme la desventaja de existir,... cada instante no es más que un sufragio en la urna de mi desesperación.²⁰

Dios creó el mundo, por temor a la soledad, y estamos acá para distraerlo. Junto con los santos creados por Él para tener con quien dialogar, las criaturas de Dios somos bufones de un espectador cuyos aplausos no hemos escuchado aún. El mundo es un accidente de Dios, según San Alberto Magno; según el rumano, "Dios no ha creado nada que odie más que este mundo y tanto le odia que desde el día en que lo creó no ha vuelto a mirarlo No sé quién fue el místico musulmán que escribió esto, ignoraré siempre el nombre de ese amigo".²¹

De esta manera Cioran nos muestra otro motivo que tuvo Dios para crear el universo. Un Dios que, hastiado de su soledad, decide

²⁰ ----- *Breviario de podredumbre*, p. 156.

²¹ *Ibid.*, p. 34.

manifestarse para demostrar cuán omnipotente es; su poder es una manifestación de su rencor; el mundo es una excusa para ejercitar su odio. Podemos observarlo en esta carne humana que se extiende como una gangrena sobre la tierra, muestra con cuánto odio se las traía; en ella podemos ver sus instintos malhechores, ella marca su siniestro rencor, la envejece, la pudre, la colma de todos los males. El hombre inventa, en un acto de desafío contra la maldad divina, toda clase de remedios. Pero ésta demuestra su omnipotencia maléfica creando más y peores enfermedades.

Crear es legar los sufrimientos propios, es querer que los otros se sumerjan en ellos y los asuman, que se impregnen de ellos y los revivan... Sin la hipótesis de un Dios enfebrecido, obsesionado, sujeto a convulsiones, ebrio de epilepsia, no podríamos explicarnos este universo que en todo lleva las marcas de un babeo original.²²

El filósofo autoexiliado en París se mantiene en la aporía de la dualidad entre un Dios bueno y un demiurgo malvado sin solucionarla, sin defender el uno a costa del otro. Defender al Dios bueno es rechazar al aciago demiurgo y viceversa; de ello se da cuenta Savater al anotar lo siguiente:

Pero se supone que es Dios quien ha creado precisamente este mundo aborrecible. ¿Cómo podría salvar su responsabilidad tras la comisión de esta fechoría? ¿Cómo podría seguir siendo

²² -----, *Historia y utopía*, p. 108.

adorable, si ciertamente debemos considerarlo creador? Quienes quieren salvar la bondad de Dios, sin renunciar a dar un origen divino al mundo, pueden verse tentados por la solución de la aporía que propone Cioran: hay un malvado demiurgo, un Dios tarado, incapaz de la beatitud de la inacción, que fue quien creó el mundo y dio lugar al mal, mientras que el Dios bueno se mantuvo en la apatía o la ignorancia de sus manejos.²³

Dios es una amenaza para el ser humano, quien se encuentra en una fatal dualidad, una inaudita indecisión; pero al mismo tiempo es Dios en tanto que contrincante quien le fortifica y es signo de la innegable autenticidad espiritual del hombre. El desacuerdo con las cosas es un signo de vitalidad espiritual y más aún si el desacuerdo es con Dios. Dios es un adversario que hay que combatir. Por eso, la blasfemia sustituye a la oración y no son más que plegarias negativas. Quizás salvarse podría ser para el hombre exorcizar el odio contra Dios. Colocarle en la palestra y hacer alarde de nuestras más ingeniosas habilidades espirituales es nuestro trabajo, ¿o hay otro recurso más impío y de mayor ingeniosidad contra una ficción que la blasfemia? Pues ella al mismo tiempo que lo ataca reconoce la existencia de "un Dios que no se puede amar sino odiándolo". El problema no es si existe Dios o no, el hecho inexplicable es que nos obsesione. Dios, en tanto nostalgia del absoluto, aviva la conciencia y el malestar de ser.

²³ Savater, *Ensayo sobre Cioran*, p. 74-75.

Tenemos que afrontarle, aunque tanto Él como nosotros, salgamos de tal batalla con un triunfo pírrico, propio de la desesperanza:

Incluso Dios, por mucho que nos intrigue, no es en lo más íntimo de nosotros donde lo discernimos, sino justo en el límite exterior de nuestra fiebre, en el punto preciso en el que, al afrontar nuestro furor al suyo, resulta un choque, un encuentro tan ruinoso para Él como para nosotros.²⁴

Lutero²⁵ –según Cioran- es quien se da cuenta de que Dios no es el “tontainas”, ni el “bonachón”, ni el “cornudo” que proponen a nuestra veneración, sino un “fuego devorador”, un enrabiado “más terrible que el propio diablo” y que se complace en torturarnos. Despreciarlo sería una buena forma de revitalizarnos. Dios es un modo del espíritu que nos irrita y nos fortalece. Sabiendo que nunca lo destruiremos, intentarlo nos estimula, pero la gran humillación se la podría dar el Indiferente, ese ser culpable de no perseguir ni buscarse contratiempos con ningún tipo de verdad, y menos con la verdad Suprema. Lutero lo enfrenta porque se da cuenta de que la tarea primordial del ser humano para darle un sentido y una ocupación digna a la existencia es citarlo a duelo. “Si Dios no me protege y no salva mi honor, la vergüenza será para Él”. Un mínimo de agresividad eleva la fe: Dios no presta atención a las invocaciones tiernas; quiere ser interpelado, empujado, gusta de que

²⁴ Cioran, *La tentación de existir*, p. 9.

²⁵ Cf. ----, *Silogismos de la amargura*.

entre Él y los suyos haya esos malentendidos que la Iglesia se empeña en allanar. Lutero proclamó la soberanía absoluta de Dios, afirma Cioran, para rebajar cualquier tipo de autoridad: "Ser príncipe -dijo- y no ser un bandido, es una cosa casi imposible"...²⁶

Aunque el destino del hombre es llevar la idea de Dios hasta sus últimas consecuencias; el hombre -sin embargo- parece hecho justamente para hostigarlo. Debemos ensayar todas sus formas hasta agotarlo, hasta llegar fatalmente al tedio y quedarnos con su vacío:

Es extraño hasta qué punto la idea de Dios puede cansar. Equivale a una extenuación de la conciencia, a una fiebre secreta y agotadora, a un principio destructor... ¡Llegar hasta suprimir el sueño para pensar mejor en Él!²⁷

²⁶ *Ibid.* . p. 157 y 159.

²⁷ ----- *De lágrimas y de santos*, p. 69.

2. DIOS, PUNTO DE FUGA.

2.1.- *Mística y nihilismo.*

*Dios vacío, Dios sordo, Dios mío,
Lágrima nuestra, blasfemia,
Palabra y silencio del hombre,
Signo de llanto, cifra de sangre,
Forma terrible de la nada.*

O. Paz

Según Cioran, el sentimiento asfixiado en el éxtasis místico y, por eso mismo, negador de la realidad de toda otra percepción, va a la par del violento nihilismo que emana de la frase "Dios ha muerto", que Nietzsche pone en términos teóricos, y que Dostoievsky expresa en un fantástico lirismo.

Con el filósofo rumano pasamos desde Job y los Cínicos al Pirronismo y gnosticismo, de la confirmación de que la esfera metafísica se revela al hombre como la expresión filosófica por excelencia pero que, a la vez, nihiliza la existencia cotidiana, pedestre, siempre que se trate de evadir u obstruir las contradicciones que atormentan a este ser de dos mundos.

Así, la condición humana sería un nihilismo que nos empuja hacia Dios... dejando a la metafísica como campo de batalla en la unificación entre el nihilista y el místico.

Siendo fieles a Cioran, se trata, al fin y al cabo, de la honradez de permitir la entrada de la contradicción. La coherencia conlleva falsedad en lo que respecta a la vida.

La filosofía, o sus fragmentos, deben surgir de experiencias, aunque sean contradictorias, pues así se abarcan todos los aspectos de la vida y no se ciega el espíritu en un solo aspecto, como es el caso de los grandes sistemas.

El hombre sufre la caída y opera el pecado original, entendiendo esto desde un punto de vista puramente antropológico. Así, si sólo desarrollamos el aspecto intelectual, es decir, si nos volcamos a la filosofía, no se levanta al hombre de la caída.

El nihilista socava y el místico eleva... ambos conocen y sienten esa caída, sólo que se resisten a ser consolados por la filosofía y buscan, en la metafísica, en último término, el despliegue absoluto de su ser.

Uno de los mejores ejemplos de esta comunión entre nihilismo y mística, está en el tratamiento que Cioran hace de la idea de suicidio. De estar agobiado y desesperado por un nihilismo absoluto, el suicidio se le presenta como una idea positiva, de liberación espiritual, de camino hacia el Absoluto: "La paradoja de mi naturaleza es que siento

pasión por la existencia, pero, al mismo tiempo todos mis pensamientos son hostiles a la vida..."²⁸

Cioran, problemático desde sus inicios en la filosofía, no ha sido, ni siquiera, interpretado por las doctrinas de la posmodernidad. Su vitalidad anti-filosófica se encuentra en la antípoda de la "falsa intelectualidad".²⁹ Aunque, como es evidente, los títulos de sus obras bastarían para encerrar una metáfora de nuestro mundo, está muy lejos de reduccionismos estridentes, muy lejos de la espectacularidad decadentista y del regodeo en la misma tenue autocompasión de todos nuestros días.

Tachado de antisemita,³⁰ recuperado como fundamento espiritual por ciertos grupos de extrema derecha en Rumania, y también en Francia, producto de una lectura tendenciosa como la polémica suscitada por su propia inspiración filosófica, F. Nietzsche también fue malinterpretado luego de que sus últimos escritos fueran editados o compaginados por su hermana, llevando su filosofía a ser un pilar de la espiritualidad nazista.

²⁸ -----, *Conversaciones*, "Conversación con Helga Perz", p. 28.

²⁹ Roldós, Santiago: "Las Piedras no hablan. En torno a Savater", *Revista de Filosofía* de la Universidad de Quito.

³⁰ Esto se refiere a su relación con ciertos partidos neofascistas, rumanos y franceses, y la colaboración con revistas de este tipo como: *Vremea*, *Gandirea*, *Calendarul*, *Buna Vestire*, *Floarea de foc*, de Rumania. Y, además por su participación con el plan cultural del Gobierno Nacional Legionario de Rumania.

Cioran es un pensador, al mismo tiempo, de la soledad y de la subjetividad. Ambivalente y coherente en la contradicción. Nihilista y místico.

Crítica duramente la tibieza, la indecisión, aunque con un afán más existencial que moralizante. El lirismo en el filósofo es el dormir, la supresión de la subjetividad. La subjetividad es el estado de lucha de quien está vivo en el tiempo: insomne. El insomnio físico de Cioran le impide la fácil manera de redimirse, de contentarse con el mundo... lo necesita para mantenerse vivo.

Cioran vive la Gran Guerra desde la melancolía, único sentimiento que redime este universo y, a la vez, el que aún nos separa de éste.

La violencia de su obra, su elocuencia y arrogancia, son resultado de una lucha contra sí mismo, contra la sociedad, contra los sistemas filosóficos, y contra toda forma de sistema. Su forma de escribir, en forma de aforismos nace de esta realidad: su necesidad de oponerse, aunque no tenga sentido oponerse, o argumentar, o explicar... siempre se nos vuelve a presentar el mismo cielo... El mismo infierno.

Así como Nietzsche deseaba transmitir su soledad moral, Cioran desea transmitir lo difícil, es decir, el pesimismo, el desencanto, la melancolía, como estados ineluctables de la existencia que parten y vuelven al ámbito de las pasiones, eludiendo

siempre a la razón. No se trata de que sus ensayos sean de difícil lectura, pero su moraleja, por así decir, es la interminable revelación de la dificultad. El argumento de un ensayo típico de Cioran se podría describir como un entramado de proposiciones para pensar... junto con la pulverización de las razones que inducirían a seguir sustentando semejantes ideas y, cómo no, de las razones para actuar guiándose por ella. Mediante su compleja formulación de atascamientos intelectuales, construye un universo cerrado -de lo difícil, lo inaccesible a la razón- que es el tema de su lirismo.

Cioran piensa que hay que ser leales al propio fracaso... quiere ser una mente que pueda elegir entre la literatura y la real oscuridad del alma y que lo enfrente a su subjetividad, a su soledad... a no escribir, a la inacción.

Lo anterior sólo es posible en el insomnio, en las blancas noches en que se siente el paso de los segundos como eternos y en la enfermedad, considerada como la total coincidencia con uno mismo.

La nobleza se deja al silencio y a lo invisible.

Claramente sostiene que el exceso de autocompasión preserva la razón, poniéndonos en un estado de alarma, estado elegiaco de nuestro instinto de conservación.

Su camino es de una lógica impecable: la enfermedad (léase insomnio) aumenta la compasión que nos provoca nuestra situación, y ésta nos lleva inevitablemente a la lucidez. Esto es lo que nos mantiene vivos, aún después de estar obsesionados con el suicidio. Es el camino de la tensión de los contrarios. La lucidez nos hace imposible el retorno a la inocencia. No nos queda otra opción que seguir hasta el final del pensamiento para intentar recuperar la inocencia y la gracia en la conciencia plena del yo. Contradicción y paradoja.

2.2 Un Dios que no cura nuestra desesperanza.

El problema de Dios, en la obra de Cioran, aparece como una enfermedad de la cual ya nos creíamos curados. De tanto hablar de Él, negativa o positivamente, le hemos ampliado su poder al infinito, pues no hay para el hombre mayor ilusión que la ilusión de todas ilusiones: Dios. Ha sido tan astuto que se nos ha refugiado hasta en los pliegues más recónditos de nuestra alma, que pareciera que nos es inherente cuando no es más que un malestar, que se ha convertido en el temor de perderle.

Y es que la llegada del hombre es una piedra en el zapato de Dios, que aumenta la pesadilla divina. Desde la aparición del hombre, las relaciones entre el cielo y la tierra han cambiado; la conciencia humana nadifica la idea de Dios, lo muestra como la vacuidad en sí: es la idea más vaga, incluso más vaga que Él mismo. En el peor de los casos, sería una metáfora. Dios nos arrastra a un conocimiento supremo, a la insignificancia de toda especulación; es lo que sobrevive a la evidencia de que nada merece ser pensado. Nos lleva al no-saber, a ese escandaloso "impasse" del conocimiento en el cual se resume su esencia, y que los místicos han experimentado como una nada desconocida: En nuestros límites un Dios surge, nos

confirma Cioran. Todos los nihilistas han tenido problemas con Dios, prueba de su cercanía con la nada. Cuando alcanzo la "vacuidad del vacío" recaigo en Dios. En el extremo aciago del abismo, Él se nos aparece como la última tentación de la desesperanza, aunque no sea más que para no dejarnos en paz e insistir que existe, en la medida en que ahondo en mis tribulaciones. En efecto, pensarlo es ceder al vértigo de lo imposible, del misterio jamás esclarecido, es la evidencia de lo negativo, es la expresión positiva de la nada. Esta idea está indisociablemente ligada a la intuición de la nada. Dios y la nada: un mismo problema. Este se identificaría totalmente con la nada si no fuera porque es la expresión positiva de ésta, que rivaliza con ella. Él es la nada suprema y adquiere su fundamento en ella; la nada lo es todo. No hay nada por encima de ella y Cioran se pregunta: ¿No será Dios mi propio estado de la nada?

Es la última tentación de la que nos aferramos como última esperanza, cuando hemos visto que ya no nos queda nada; cuando no hay nada que justifique el mundo ni nuestra propia existencia, recurrimos a Él para tratar de entablar un diálogo. Se concreta en nuestros estados febriles. Sólo Él, el mayor solitario, podría ser el único que escucharía nuestros lamentos: "En un mundo donde ya no tengo a

nadie solamente me queda Dios".³¹ Cioran arremete contra éste como una función de nuestra desesperanza, lo que indica que el olvido no se ha efectuado, que la nostalgia está ahí, que el olvido de tal nostalgia es una tarea imposible frente a la cual no nos queda más remedio que el acto de injurarlo. Realmente, las injurias en sí mismas están más cercanas a Dios que la misma teología.

También se ha intentado asimilarlo al infinito, como si eso resolviera algo, cuando lo que hace es hacerlo más patente. De esta manera, la religión tiene una visión de lo infinito como no-ser, por contraposición a lo finito que está colmado por los algos. Así, Cioran apuesta por lo desconocido que se le escapa, echa mano de las capacidades representativas del pensamiento, para tratar de agarrar lo inasible. Los místicos³² – sin embargo- toman otro sendero, el de la aridez del no-saber. La prueba está en la sensación que nos narran los místicos sobre ese estado de aridez interior no explicable, aquello que los místicos de la Edad Media llamaron *acedia*³³, una especie de asco interior que podemos llamar «*spleen religieux*»: no un asco de Dios sino un hastio en Dios. Ese sentimiento de hastio abismal que fuera contemplado como uno de los siete pecados capitales, es la vía que los

³¹ Cioran, *El aciago demiurgo*, p. 275.

³² El misticismo es considerado como un conocimiento inmediato, directo, intuitivo de Dios o de una realidad esencial, adquirido por medio de experiencias religiosas personales.

³³ Cioran, *Breviario de podredumbre*, p. 90.

místicos escogieron como una forma de acceso a Dios, privilegio de esos seres incapaces de fijarse y cumplir cualquier tipo de tarea.

Esa vaguedad es el más desgarrador tormento para el hombre. Cuando éste se filtra en el alma el vacío que abre lo llena de sí mismo. El problema de Dios nos habita, nutre nuestro propio tormento. Tal vez sospecha nuestro sufrimiento, anota Cioran, porque envió a su hijo no por compasión sino por remordimiento.

La individuación humana es una patología del ser, una maldición ontológica; sus deficiencias muestran la finitud que se alimenta de lo infinito que pretende reducirlo, y en esta dualidad emite una afirmación: "todo lo que en mí aspira a la vida exige que renuncie a Dios"³⁴. Todo lo que posee me degrada, porque Dios detenta un principio destructor, su propia infinitud, este es su principio demoníaco. "...Dios: su 'infinito' ha malogrado numerosos cerebros, desgastándolos...", "la leucemia es el jardín donde florece Dios"³⁵. Por ello una religión pura es estéril, lo demoníaco es la que la dinamiza y la mantiene. Y por el otro lado, toda existencia humana prueba la nada de Dios. La existencia es finita y está en contradicción con lo absoluto. El hombre es el principal obstáculo para la existencia de éste. Por ello hay una insistencia y una angustia en la purificación de nuestra existencia, porque es un agente perturbador

³⁴ Ibid.

³⁵ ----- *Silogismos de la amargura*, p. 41 y 48.

de la idea de Dios. La relación con Dios, según Cioran, es siempre conflictiva pues se mueve en una misteriosa oscilación que nos proyecta lejos de Dios para volvernos a Él, de la que el hombre no puede escapar sino en la desesperanza.

Por ello podría uno explicarse que hayan existido "locos por Dios", que fueron capaces de sacrificar todo por Él, incluso su razón; su infinitud los ha destruido en un arrebato perverso, "¡Algo podrido hay en la idea de Dios!". Pero Dios es la tabla que nos permite encontrar con quién compartir nuestras amarguras:

Al no poder revelar a los hombres los conflictos de nuestro corazón, si no fuera por Dios, habríamos que dejar nuestros puñales se cubrieran de herrumbre.³⁶

Este acíbar de nuestra existencia sólo podemos llevarla entre dos, Dios y yo: "Si Dios colocara la frente en mi hombro, ¡qué bien estaríamos los dos así, solos y desconsolados!".³⁷ Lo que buscamos con esta idea es poder darle un orden causal a este mundo azaroso, poder darle un fundamento a la inanidad del ser, darle un rumbo a nuestros impulsos, tornarlos racionales, que el devenir histórico tenga un sentido y una meta. Como somos seres amantes de ilusiones y de respuestas absolutas, Él colma todos nuestros espejismos y no sólo nos es útil

³⁶ ----- *El ocaso del pensamiento*, p. 278.

³⁷ *Ibid.* p. 68.

puesto que nos ayuda a vivir, sino que nos ayuda a escapar a las determinaciones de este mundo haciéndolo más tolerable:

Para quien ha entendido hasta qué punto Dios está ligado a toda esa vasta capacidad alucinatoria que fundamenta los delirios del hombre respecto a su condición y posibilita el orden del mundo, para quien ve en esas cuatro letras [Dios] la concreción misma del engaño que nos fuerza a aceptar la ley y la muerte, no cabe duda de que la indiferencia a este respecto le esta vedada.³⁸

Un debate sobre el ateísmo de Cioran desvirtuaría lo que realmente está en juego, ya que éste nos llevaría a una serie de afirmaciones que, aunque negativas, nos darían algún tipo de esperanza:

La teología es la negación de Dios. ¡Qué idea descabellada ponerse a buscar argumentos para probar su existencia!...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... La iglesia y la teología han asegurado a Dios una agonía duradera. Sólo la mística le ha reanimado de vez en cuando.³⁹

Lo que busca, entonces, es exacerbar el problema de Dios, como una obstinación que vuelve a colocar en la escena nuestra nostalgia y nuestro lamento de no haber tenido un acceso fácil al absoluto. Distingue el problema de Dios del problema de la fe

³⁸ Savater, *Ensayo sobre Cioran*, p. 78.

³⁹ Cioran, *De lágrimas y de santos*, p. 72.

religiosa porque ésta no nos deja comerciar con nuestros abismos; la fe es "una forma de escamotear los problemas", "un desempleo del alma", una "falta de inquietud", un "sin-sentido consolador". Es un místico sin fe, como él mismo se nombra.

Está del lado del politeísmo, en la medida en que es la mejor muestra de nuestras tendencias. El monoteísmo, en cambio, comprime nuestra sensibilidad y encarna el germen de todas las tiranías. Es mejor hundirse en un mar de dioses que estar bajo la sombra de un déspota. Si nos dedicamos a varios dioses, el fervor se reparte y no toma un solo camino convirtiéndose en agresividad, es decir en fe. La fe es ante todo una invención cristiana, de ahí su carácter demencial, su gesto nauseabundo de arrodillarse ante los dioses y su caso ante Dios:

El gran pecado del cristianismo es haber corrompido al escepticismo. Un griego jamás hubiera asociado el gemido a la duda. Retrocedería horrorizado ante Pascal y más aún ante la inflación del alma que, desde la época de la Cruz, desvaloriza al espíritu.⁴⁰

Para los antiguos el cristianismo cometió una inmensa barbaridad, al matar todos los dioses y quedarse con uno solo; el Dios cristiano entró al imperio romano de contrabando y se vengó acabando con todos los dioses, "El cristianismo se ha servido del rigor jurídico de los romanos y de la acrobacia filosófica de los

⁴⁰ ----- *Silogismos de la amargura*, p. 74.

griegos, no para liberar al espíritu, sino para encadenarlo".⁴¹ El cristianismo no incomoda ni obliga a la interrogación; su monoteísmo sólo adormece con sus respuestas olorosas a sacristía de pueblo; su época ha pasado, sólo de vez en cuando despierta nuestra indiferencia.

Mientras el hombre veneró a varios dioses, gozó de cierta libertad. Cuando cayó en el abismo de un solo Dios, se creó un suplemento de tortura. "El Dios único torna irrespirable la vida", anota Cioran. Nos apegamos a Dios, por un lado, para vengarnos de la vida, para demostrarle que hemos encontrado algo mejor; y por otro, por horror a los hombres, para demostrarles que su invento de sociedad no nos es indispensable, que nos sometemos a Él para no tener que someternos a ellos. El Dios único lo experimentamos cuando no queda en nosotros ningún rastro del mundo. Surge, como de golpe, de nuestras profundidades para la mayor humillación de nuestros sarcasmos, "Dios es el luto de la ironía"⁴².

⁴¹ ----- *El aciago demiurgo*, p. 31.

⁴² *Ibid*

2.3.- Soledad y misticismo

El Dios al que se refiere Cioran "no existe", es el punto de fuga de nuestra mirada interior. No tenemos que buscar más polémicas sobre su existencia o sobre sus funciones. Es una terrible tentación que proviene del hecho de que es un viático en nuestra soledad. Lo hemos escogido para tener con quién polemizar, con quién conversar. Dios sólo es posible como interlocutor. En cierto punto, el diálogo exige la tentación de la ficción que hace que éste sobreviva. Cuando rompemos con los demás y nos abismamos en la soledad, nos quedamos sin nadie con quien dialogar; es cuando Dios aparece como víctima y victimario con quien podemos enfrentarnos indefinidamente:

Sólo creemos en Dios para evitar el torturador monólogo de la soledad. ¿á 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 abatimientos.⁴³

Por más que estemos alejados de la fe, en medio del desierto interior, sólo podemos concebir la deidad como ese Dios que puede compartir con nosotros nuestros pesares. La verdadera soledad es aquella donde se precisa de una oración, una oración que rebasa la fe misma.

⁴³ *Ibid.* p. 35.

Cioran compara la soledad de Dios con la inmensidad marítima. Ahogarse es en definitiva una forma de acercarse a Dios y los terrenos solitarios de la divinidad se alcanzan a través de las lágrimas:

Aquel cuya emoción en las inmediaciones de los cielos y de los mares no haya rozado las lágrimas, no ha frecuentado los turbios parajes de la divinidad, en los que la soledad es tal que atrae a otros mayores aún.⁴⁴

Dios es el símbolo de la soledad; de cara a Él sólo permanece lo que se concibe en la soledad. Sólo puedo concebir a mi Gran adversario como un gran Solitario. La soledad, en su estado extremo, exige una forma de conversación también extrema. La desgracia se nos hace pasajera cuando vislumbramos la desesperanza. Sólo podemos invocarlo en experiencias límites, en estados de máxima intensidad que son verdaderas "experiencias interiores" a la manera de Bataille. Experiencias extáticas, experiencias místicas, mezcla de fiebre y angustia, de arrobamiento, de tragedia desgarradora:

Aunque en esta fiebre haya algún tipo de aprehensión, no puede decir: «He visto esto, lo que he visto es tal»; no puede decir: «He visto a Dios, el absoluto o el fondo de los mundos»; no puedo más que decir: «lo que he visto escapa al entendimiento», y Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento.⁴⁵

⁴⁴ ---- *De lágrimas y de santos*, p. 58.

⁴⁵ Bataille, G. *La experiencia interior*, p. 14.

El éxtasis es revelación, no en sí misma, sino por la visión negativa del mundo que nos muestra y nos conduce a un saber sobre el mundo. Un saber de lo absoluto es una contradicción en los términos, puesto que en nombre de lo absoluto el mundo se desliga de sus formas. No hay que olvidar que absoluto significa des-ligado. El éxtasis inspira una nostalgia por un mundo fuera del tiempo; muestra tanto la verdad de nuestra caída como nuestra verdad. La enseñanza del éxtasis consiste en revelar la enseñanza entre el ser y el no-ser, entre la nada y el todo; la condición indispensable del éxtasis es una conciencia privada de las imágenes. No se ve nada fuera de la nada, la nada lo es todo. Es en el éxtasis -cuyo objeto es un Dios sin atributos, una esencia sin Dios- donde se eleva uno hacia una forma de apatía más pura que la del mismo Dios supremo; es una vía sobrenatural que no está al alcance de todo el mundo. Estamos condenados a escalar sin alcanzar el grado supremo. Sus instantes son fugaces. Es un mundo precedido por incalificables tormentos, empezando por el rompimiento con el demiurgo, que es la condición básica de toda experiencia religiosa. El éxtasis es el mayor salto hacia la intimidad, una huida hacia las profundidades de uno mismo. Es una experiencia personal que escapa a lo humano y trasciende el plano de lo sagrado en tanto que es la manera de encarar dos soledades absolutas. En una

entrevista, Cioran da una respuesta contundente a la relación entre el hombre y Dios, mediada por la soledad: Pregunta Dolores Aguilera:

A Dios... lo cita Ud. constantemente ¿por qué?
(Cioran responde:)

La razón es muy simple: cuando se llega a estados de extrema soledad, y eso puede suceder en cualquier momento del día o de la noche, todo desaparece de golpe, deja de existir; olvidamos entonces que nuestros semejantes existen, que nos hallamos en una ciudad. He observado que en esos momentos siempre se produce un diálogo con Dios, en realidad un monólogo. Dios es el interlocutor irreal y sin embargo existente del hombre totalmente solo. Sostengo que no se ha conocido la soledad absoluta si la posibilidad de Dios no ha acudido a nuestra mente. Dios es la expresión positiva de la nada, la metáfora última del hombre solo. Lo cual no tiene nada que ver con la fe...⁴⁶

Es en la nada de nuestra soledad que se nos revela; no podríamos acercarnos a Él a través de una teología negativa que lo definiría por lo que no es, o como afirma Nietzsche, deberíamos creer en Dios porque es falso.

En otra entrevista, Cioran reitera esta posición de la soledad como la posibilidad de acceder a Dios. No se está celoso de Dios sino de su soledad, es la última tentación que nos queda, es la última etapa del camino de la soledad, es un punto insustancial al que es necesario darle

⁴⁶ Aguilera, M. Dolores. "Entre el frenesí y el escepticismo". *Quimera*, p. 26.

nombre, atribuirle una existencia ficticia por lo que cumple sólo una única función, la de posibilitar el paso del monólogo al diálogo.

Si somos imagen y semejanza de Dios no estaría bien verlo como a un extraño cuando nuestra soledad, en menor escala, es copia de la suya. Pero nuestra soledad nos atormenta; caminamos solitarios hacia la más profunda soledad y allí sólo encontramos el vacío. Dios será el momento en que no dispongamos ya de ninguna palabra: lo desconocido será tan soso como lo conocido.

Es en este sentido, que el rumano aspira a lo absoluto despojado de lo sagrado pues lo sagrado entorpece el acceso a lo absoluto. Hay en su concepción, -entonces- una mística sin Dios y de ella se deduce, no una trascendencia, sino la constatación de una realidad desierta, que no la toma como una ilusión, sino como una comprensión de la conciencia lúcida. Cioran sólo es nihilista, en la medida en que entiende "lo real" como desposeído de realidad. Lo único real es el abismo donde las diferencias se desvanecen. Es esa nada que se confunde con el Todo y que es evocada en las experiencias místicas, en donde Dios aparece como el consuelo frente al abismo de la nada, pero como consuelo desesperanzador, ya que sólo puede ofrecernos su propio vértigo. Sólo puede servirnos de interlocutor enemigo, con el cual tenemos una lucha indefinida que nos desgastará y aniquilará a ambos.

Inserta la obsesión de la nada que es el punto de contacto entre los hombres y Dios, en la nostalgia de un estado anterior a la caída antes de ser arrojados en el mundo, fruto de la impureza de ser. La verdadera salida a la desesperanza está en la virtualidad de no haber existido, en haber permanecido en el estado anterior a ser lo que soy. No hay salida, sólo desesperanza. Pareciera que Dios ha entrado en la recta final, aunque haberlo engrandecido ha tenido consecuencias fatales para Él. Durante dos mil años nos habíamos hundido en Él, descubriendo sus abismos a través del saber y la oración; lo hemos minado y nos ha minado; nos hemos gastado y nos hemos quedado con los vestigios de Dios:

¿Habrà alcanzado la futilidad de la existencia al propio Dios? ¿Habrà la enfermedad de lo inesencial afectado su esencia? La sustancia divina debe de estar corrompida desde hace tiempo para que nosotros dudemos de su salud y de sus virtudes. Dios no se halla ya presente; ni siquiera las blasfemias logran reanimarle. ¿En dónde reposa, en qué hospicio? He comprendido: Dios es un absoluto que se economiza. El mundo no ha merecido, en suma, más que una Divinidad decrepita.⁴⁷

De Dios ya no queda nada, sólo vestigios. A falta de algo mejor, se pregunta: "¿no eres tú más que un error del corazón, como el

⁴⁷ Cioran, *De lágrimas y de santos*, p. 92.

mundo es un error del espíritu?"⁴⁸ Algunos filósofos le han atribuido un pensamiento infinito... Todo lo que queda de la divinidad son viejos andrajos, harapos, retazos que ponemos a falta de algo que pudiera sustituirle. Dios, abismo nocturno, sin Él es posible que la vida tuviera algún encanto, pero Dios es el último peldaño de la escalera que teníamos por alcanzar, no nos queda otro remedio que arrojarnos desde allí en los brazos de la desesperanza:

Esas noches en que ya no podemos progresar en Dios, en que lo hemos recorrido en todos los sentidos, en que lo hemos desgastado a fuerza de pisotearlo, esas noches de las que emergemos con la idea de arrojarlo al basurero... de enriquecer al mundo con un desperdicio.⁴⁹

Pero Dios también aparecerá, en la obra de Cioran, como un ser necesario, porque es la terapia contra la desesperanza que provoca, por el hecho de poder transmutar el vacío y poder asirnos a una ilusión, como la última tentación que nos queda. Esa atribulada relación con Dios hace posible la dualidad del espíritu occidental, como una invención del espíritu que lo registra como la suprema nada:

Cuando hemos aniquilado el mundo y nos quedamos solos, orgullosos de nuestra hazaña, Dios, rival de la Nada, aparece como una última tentación.⁵⁰

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ *Ibid.* p. 73.

⁵⁰ *Ibid.* p.38.

Sin Dios la soledad es un alarido, una desolación; pero con Él, el silencio nos muestra nuestra falta de consuelo, que es un anhelo por Él. Nos quedamos boquiabiertos frente al inconveniente de haber nacido y cuando el aburrimiento nos permite desmenuzar el tiempo, Dios hace su aparición, recordando que todo cansancio esconde una nostalgia, calmando nuestra angustia ante el despeñadero de la desesperanza. Dios, recurso último, recurso fallido, recurso inútil, que no logra salvarnos de nuestra desesperanza.

2.4.- *La Blasfemia*

La reflexión de Cioran –entonces- desemboca en un ataque a Dios, por lo que la primera condición de nuestra libertad es liberarnos de Dios, ídolo supremo: -"mientras quede un solo Dios de pie, la tarea del hombre no se habrá acabado"-⁵¹ hasta ahora hemos podido desacreditar su obra. Todo acto subversivo debe estar dirigido contra la creación, pero el hecho de que nuestra libertad esté determinada por la lucha encarnizada contra Dios y su obra e incluso que podamos en un futuro destruirlos, no nos asegura el éxito. Más bien es una tarea de desconsuelo. Competir con Dios desgasta, implica actuar y, por lo tanto, asumir su faceta demiúrgica. Es degradarse junto con Él, prefiguración de nuestra desesperanza, de nuestro gasto inservible por terminar su obra. Pero es nuestro único camino que al recorrerlo nos muestra que es un trabajo inútil, porque un Dios siempre amenaza en el horizonte. No es fácil destruir un ídolo, se requiere tanto tiempo como el que ha tomado para adorarlo, para arrancarlo de nuestra alma. Gasto que nos arroja al abismo desolador de la desesperanza. Ejercicio que no es más que eso, ejercicio, pero sin ninguna meta:

Únicamente pensando en Él sin piedad, hasta el final, asaltando sus desiertos, salimos enriquecidos de nuestro conflicto con Él. Si nos

⁵¹ Idem.

contentamos con quedarnos a medio camino, Él sólo será para nosotros un fracaso más.⁵²

Esta es una forma de lucha inútil que para Cioran, como para los gnósticos, específicamente los Cátaros,⁵³ supone el rechazo a la procreación, en cuanto continuación de la obra de Dios. Por ello se felicita por haber escapado al crimen de la paternidad. El rechazo a la procreación es semejante a aquella que se manifiesta en las sectas de los carpocráticos como búsqueda de un desequilibrio de los sentidos, de un agotamiento de los instintos.

Así como la última tentación para nosotros es Dios, la espera del Juicio Final es su última provocación; angustiante espera para afrontar al autor de un universo absurdo, a un Dios que se arroga el poder perverso de volver para pedirnos cuenta de los males que Él inició. El hombre no es en absoluto responsable, dado que su creador es la causa del error y del pecado, la caída de Adán es ante todo un desastre divino. El Creador ha proyectado en el hombre todas sus imperfecciones. Nuestra aparición sobre la tierra debería salvar la perfección divina. Lo

⁵² *Ibid.*, p. 70.

⁵³ Los cátaros tenían la creencia de que el demonio era igual de eterno que Dios y que el mundo material y la carne eran sus malignas creaciones. El origen de esta herejía dualista y maniquea se remonta por lo menos al siglo XI. La propia palabra "cátaro" proviene del griego *katharós* que significa "puro" o "purificado", y su teología seguramente se vio influida por la metafísica oriental. Su cosmovisión se basaba en las doctrinas religiosas del maniqueísmo. Las agrupaciones más grandes de cátaros se localizaban en el sur de Francia, donde recibieron el nombre de albigenses o publicantes, siendo este último término una degeneración del nombre de los paulicianos, con quienes se les confundía.

que en Dios era caída se canalizó en el hombre; nosotros somos el vertedero por el que se desfoga, quedándose vacío de todo. Para la conciencia humana, es un momento imprevisible, un estado de angustia y un obstáculo para el acceso a lo Absoluto:

No se necesita ser cristiano para temblar ante el Juicio Final. El cristianismo no ha hecho más que explotar un temor, a fin de sacar el máximo provecho de él en beneficio de una divinidad sin escrúpulos que ha hecho del terror aliado.⁵⁴

Podríamos soñar con una versión diferente del Juicio Final: un Dios asustado y arrepentido, consciente de haber cometido tamaño error, y que se retira con su obra en un acceso de elegancia. Ese sería un verdadero acto de justicia consigo mismo. Pero es muy difícil imaginarse a un demiurgo arrepentido de la nocividad de su obra, deseando perecer con ella. Válido es preguntarse si desde un comienzo un tal demiurgo no se empeña en destruirse y si su obra es la manera de alcanzarlo:

No hay necesidad de que Dios corrija su obra... va contra nuestras inclinaciones, contra nuestros instintos, contra nuestro ser mismo... Va incluso en contra de lo que piensa el creyente, pues lo que se reprocha a Dios en los medios religiosos más que en ningún otro sitio es su buena conciencia, su indiferencia a la calidad de su obra y su negativa a atenuar sus anomalías.⁵⁵

⁵⁴ Cioran, *Ibid.* p. 88.

⁵⁵ ---- *El aciago demiurgo*, p. 38.

Esas anomalías que sufrimos los hombres por torpeza y por un juego cruel de Dios, primero por haber creado este mundo a causa de su soledad desesperada, y en segundo lugar por poner una tentación y prohibirla, sabiendo que sucumbiríamos ante ella, -el árbol del bien y del mal-. Por eso al crear el mundo gobernado por el Diablo y ponernos en él y arrojarnos del "paraíso", Él mismo nos condenó a vivir una vida doliente, puesto que su misma existencia así era, ya que somos a su imagen y semejanza.

3. LA RELIGION COMO MAL.

3.1.- El dolor como fundamento del mal.

*Dios personal, dios de los que creen,
¡Existe para que te pueda odiar!
Quiero a alguien en quien poder la maldición
Lanzar de mi vida que morí,
Y no el vacío tan solo de la noche muda
Que no me oye.*

Pessoa

El dolor nos espera en cualquier esquina. Como ha sugerido Polemón,⁵⁶ lo tenemos todo para el sufrimiento; el dolor es la única sensación permanente a nuestro alcance. Su accesibilidad es total; su ubicuidad⁵⁷ tan permeable que nos permite localizarlo, en un mismo instante, en múltiples partes de nuestro cuerpo y en innumerables lugares de la tierra. Más allá de todo razonamiento, a Cioran le parece evidente la ecuación que formula la igualdad entre ser y sufrimiento: "Quien no haya sufrido no es un ser; es, todo lo más, un individuo".⁵⁸ El dolor, junto a la enfermedad -una de sus más fieles representaciones- forma parte esencial de la constitución humana. "Fue con las lágrimas, y no con el agua, con lo que

⁵⁶ Polemón fue un alumno de la Academia platónica desde 314 a 276 antes de J.C., se consagró sobre todo a investigaciones éticas, buscando cuáles son los bienes superiores. Éstos fueron encontrados por él en el ejercicio de las virtudes, de tal suerte que pudieran conducir a una vida conforme a la Naturaleza. Pero como los placeres son diversos, y diversas son también sus consecuencias, es necesario proceder a una sabia combinación de ellos.

⁵⁷ Cioran, *Silogismos de la amargura*, p.71.

⁵⁸ ----, *Desgarradura*, p. 152.

Prometeo mezcló la arcilla para moldear al hombre”.⁵⁹ De esta manera su profunda convicción en este punto lo lleva a denunciar repetidamente la condición enferma del ser humano. La Humanidad es el ámbito que la enfermedad, cansada de vagar, ha elegido para afirmar en paz su supremacía. Incrustada en nuestros orígenes, ya no dejará de acompañarnos a lo largo de toda la existencia; siempre permanece al acecho, pues su peculiaridad “es velar cuando todo duerme, cuando todo descansa”.⁶⁰

La expansión del sufrimiento es tan vasta que, realmente sólo tomamos en consideración los dolores propios y presentes. Inevitablemente, “no llevamos luto más que por nosotros mismos”⁶¹; de otra forma sucumbiríamos. Para asegurar nuestro desmoronamiento no precisamos penas ajenas, basta simplemente con hacer perdurar la totalidad de las nuestras. Pero a pesar de la parcelación del dolor y del alivio del olvido no se nos escapa que el dolor, a diferencia del placer, se muestra insaciable. Tanto en intensidad como en duración, el dolor tiene una dimensión ilimitada: “No hay aflicción límite”⁶² o si se prefiere, “el límite de cada dolor es un dolor más grande”.⁶³ El sufrimiento carece del

⁵⁹ *Ibid.* P. 195.

⁶⁰ ----, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 37.

⁶¹ ----, *Breviario de podredumbre*, p. 43.

⁶² ----, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 53.

⁶³ ----, *De lágrimas y de santos*, p. 34.

mismo fondo que el deseo y, como la vida, ambos desconocen su fundamento. Deseo, Vida y Dolor forman una tríada inseparable.

No parece que Cioran comparta permanentemente la creencia gnóstica de un equilibrio entre males y bienes, antes bien, en alguna ocasión proclama la preponderancia de los primeros. De todas formas, lo que más le sobrecoge no es la ausencia de su reparto:

Si un oscuro destino universal ha decretado que tú pertenecerás al grupo de las víctimas, marcharás a lo largo de tus días pisoteando la pizca de paraíso que escondías dentro de ti, y el poco ímpetu que apuntaba en tus miradas y en tus sueños se emporcará ante la impureza del tiempo, de la materia y de los hombres. Como pedestal tendrás un muladar y como tribuna unos pertrechos de tortura. No serás digno más que de una gloria leprosa y de una corona de baba.⁶⁴

Con esta espeluznante descripción, Cioran atenta contra uno de los dogmas principales de las más caracterizadas religiones: el de la correlación directa entre la culpa-pecado y el castigo; y arrasa la convicción popular según la cual todo placer se costea individualmente. La distribución de goce y dolor no ostenta "ninguna huella de necesidad moral ni de equidad"⁶⁵ sino que es, sencillamente, caprichosa. De nada sirve contenerse, ni labrarse un pulcro historial, pues, en el fondo todo

⁶⁴ ----, *Breviario de podredumbre*, p. 64.

⁶⁵ ----, *La calda en el tiempo*, p. 111.

es cuestión de suerte: unos pagan todas las deudas, incluidas las de los demás; otros, ninguna.

Según la tabla estoica de las pasiones, los Deseos son treinta y uno, los Placeres seis, los Temores trece y las Penas veintiséis. A la luz de este recuento, parece claro que la fuente del dolor está mejor surtida que la del placer. Sin embargo, aunque el resultado del recuento fuese el inverso, para Cioran la preeminencia del dolor seguiría bien establecida, pues siguiendo los postulados estoicos, se declara convencido de la naturaleza negativa del placer y de la positividad del dolor. La dicha y el placer surgen de la supresión de un deseo, resultando de la desaparición momentánea del estado de tensión a que nos sometía la necesidad y que, por unos instantes, hemos dejado de sentir. En cambio, el dolor presenta una mayor consistencia; siendo una sensación primigenia, no necesita de ninguna referencia para constituirse. ¿Qué es un dolor?, se pregunta Cioran, La respuesta es inmediata: Una sensación que no quiere pasar de largo, una sensación ambiciosa".⁶⁶ En la ausencias del dolor navegamos en la inconciencia, incluso nos olvidamos de nosotros mismos; pero cuando reaparece, su presencia hace que sintamos e inmediatamente se vuelve espesa la realidad. Cioran, que coincide con la doctrina budista de la universalidad del dolor,

⁶⁶ ----, *Desgarradura*, p. 85.

no puede aceptar que ésta lo declare, al mismo tiempo, irreal. ¿Cómo puedo catalogar de ilusión lo que experimento con mayor claridad e intensidad? Nunca nos sentimos a nosotros mismos con tanta intimidad como cuando sufrimos, nada como las desgracias para creernos únicos. Los fracasos y las tristezas, las pérdidas y, en general, toda causa de dolor, nos reafirman e individualizan con una cohesión mayor que el éxito y la ventura "Sufrir es ser totalmente uno mismo, es acceder a un estado de no-coincidencia con el mundo, pues el sufrimiento es generador de intervalos".⁶⁷ Si el fenomenismo budista conceptúa al yo como una ficción fatal, es lógico que también considere el dolor -por ser uno de los principales agravantes de la individuación- una perniciosa ilusión.

Similarmente a lo que ocurre con el dolor, la enfermedad rebasa la mera ausencia de salud convirtiéndose en una realidad en sí misma, repleta de intensidad. Claramente, para Cioran, la salud es también un estado negativo:

La salud es un bien, pero a los que la poseen les ha sido negada la suerte de saberlo, pues una salud consciente de sí misma es una salud en peligro. Y como nadie goza de su creencia de enfermedades, se puede decir sin exageración que los sanos tienen un justo castigo.⁶⁸

⁶⁷ ----, *La caída en el tiempo*, p. 109.

⁶⁸ ----, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 18.

La salud es un estado superficial o, más concretamente, de insensibilidad, en el cual uno se diluye en un equilibrio exento de la idónea atención al mundo y a sí mismo; muy al contrario, en la enfermedad nos escudriñamos con avidez, somos plenamente sujetos, "coincidimos totalmente con nosotros mismos".⁶⁹ A diferencia de lo comúnmente imaginado por el optimismo vitalista, aquel que no ha sufrido ni se ha visto lacerado por la enfermedad, pasó por el mundo como en sueños, sin saber lo que es vivir intensamente pues, a la postre, "cuando dejamos de sufrir, dejamos de existir".⁷⁰

La estrecha relación que mantiene el dolor con la individuación, tal como es pensada por Cioran, duda de que el sufrimiento y el dolor sean una vía segura de liberación o de redención. Los grandes dolores pueden facilitar un desapego al mundo pero, por lo general, el sufrimiento nos apega a la vida convirtiéndonos en doloridas lapas del yo:

Entre todos los lazos que nos atan a las cosas, no hay uno sólo que nos afloje a perezca bajo la influencia del sufrimiento, que nos libera de todo salvo de la obsesión de nosotros mismos y de la sensación de ser irrevocablemente individuos.⁷¹

La propensión al dolor y a la enfermedad ni purifica, - según pretendían diversos santos religiosos- ni genera rebaños. El dolor agría, aísla y envilece siempre.

⁶⁹ -----, *Ejercicios de admiración*, p. 156.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁷¹ -----, *Breviario de podredumbre*, p. 58.

En una línea parecida, Cioran ilumina el lado lúgubre de la enfermedad, descubriendo en el enfermo un sádico al acecho y un potencial peligro público:

El enfermo envidia, desprecia o detesta al resto de los mortales, a los saludables en primer término. El dolor añejo, lejos de purificar, hace salir todo lo malo que tiene un ser, tanto física como moralmente. Regla de conducta: desconfiar de los que sufren, cuidarse de quien haya pasado largo tiempo en cama. El deseo secreto del enfermo es que todo mundo esté enfermo y del agonizante, que todos agonicen.⁷²

Ahí donde la ingenuidad o la vergüenza piadosa han querido ver el inicio del manantial de la beatitud, Cioran denuncia, una vez más, la ubicación de un putrefacto lodazal, la ignominia del despecho y de la ira.

La meditación sobre la naturaleza superflua del mal --que sólo es dolor gratuito-- se halla en el centro de numerosos pensamientos, especialmente de aquellos denominados apresuradamente negativos, como son, entre otros, el pesimismo schopenhaueriano, el nihilismo de los existencialistas y el fatalismo de Cioran.

Originariamente, el mundo es azar, -salvo para aquellos que abandonándose al instinto compartido por el racionalismo y la religión lo han sepultado, junto a sus problemas, bajo el ídolo de la necesidad. Destilar esta realidad en nuestras arterias, para

⁷² ----, *La caída en el tiempo*, p. 105.

posteriormente afirmar que es una fatalidad o un absurdo, es ya una elección, una interpretación secundaria en la que, en todo caso, decidimos que dicha arbitrariedad no nos gusta. Todo lo que existe es justo e injusto. Podemos añadir a esta fórmula una nota: y justificado (o absurdo) en ambos casos, pues se trata de una cuestión de vivencias personales. El fatalismo de Cioran es una interpretación de la ausencia de necesidad del dolor y la existencia. Su grado de validez, aunque sea más perniciosamente abrigadora, es similar a la de cualquier otra. Y si bien tiende a olvidar la sensata advertencia de Platón: "si alguno espera de la vida su felicidad personal, recuerde que el cosmos no existe por causa de él, sino él por causa del cosmos"⁷³ (fuente de más de un desencanto), en contrapartida refuerza su poder de convicción con la franca autenticidad que irradia el argumento profundamente sentido.

⁷³ *Las leyes*, 903-906b

3.2.- *El mal como fundamento de la religión.*

La religión es tan consustancial al ser humano como el malentendido, y como tal tiene un origen, un punto de partida en el que, escrito con propiedad, se debería leer: y al principio era el dolor. Ciertamente, toda metafísica surge de una angustia física, y todo más allá se implora desde la precariedad del presente: "El gran crimen del dolor es haber organizado el Caos, haberlo convertido en universo".⁷⁴ Si nos remontamos al inicio, podemos observar el dolor en el punto de arranque, no sólo de toda religión, sino de cualquier pensamiento. No es un mono feliz quien acabó inmortalizado en el *Pensador* de Rodin, ni el que se arrodilla ante el confesionario, ni quien se tumba y se derrumba en el diván del psicoanalista. Muy al contrario, es un animal dolido, sorprendido en su dolor que, ansioso, se cuestiona sobre el sinsentido del sufrimiento. Y quien, atolondradamente, empieza pidiendo razones, tarda poco en ofuscarse, acabando por exigir burdas justificaciones.

Ahora bien, si el dolor es el núcleo previo a toda reflexión, la auténtica meta de la religión es la institucionalización de un Orden, coincidiendo así con la razón paranoica en la exclusión del azar. Incluso en el Dios bíblico, pese al esforzado empeño del espíritu

⁷⁴ Cioran, *Silogismos de la amargura*, p. 75.

judío por mostrárnoslo exclusivamente creador, se presiente al Armonizador; puesto que, a la postre lo que tradicionalmente ha distinguido un verdadero creador de una anárquica parturienta, de un mero registrador de azarosas tentativas, es la apelación al orden, la invocación a la premeditación. Dios es, ante todo, el destructor del Caos, el separador de la luz y las tinieblas, versión sacralizada de la razón organizadora, posteriormente desarrollada en Grecia, y que comienza expresándose, con Anaxágoras, de forma aparentemente más laica pero, en el fondo, similar: "Y después de que el intelecto comenzó a mover, se separó de todo lo que había puesto en movimiento. Y cuanto había movido el intelecto, todo esto se dividió".⁷⁵

El escándalo del dolor, como han visto Schopenhauer, Nietzsche y Cioran, se vuelve insufrible cuando se sospecha innecesario. No soportamos el sufrimiento ni de la vida su gratuidad. La intuición de un mundo superfluo, como excentricidad imprevisible de la materia, es la fuente del genuino terror que nos apresuramos a enterrar comulgando con el espejismo religioso. La existencia de Dios depende de nuestra desesperación. El primer y principal rasgo de la religión consiste en reflejarnos necesario lo manifiestamente gratuito.

⁷⁵ Anaxágoras. B-13.

Si la piedad es la esencia de la religión es, sin duda, piedad por uno mismo, y su dádiva un absoluto. Una profunda conmiseración nos embarga al contemplarnos a la deriva en la radical indeterminación del universo. Buscamos, (al igual que el temeroso viajero que no alcanza a conciliar el sueño en una posada de estancias inciertas), la confortable familiaridad de un orden que tenga valor ante nuestros ojos. La atávica comodidad hacia la que tendemos nos inhabilita para una vida desprovista de razón de ser, sin la cual creemos no poder soportar la existencia. El *horror vacui*, tal es ciertamente, como afirmaba Nietzsche, semente de la religión. El hombre teme sobre todo el azar, no en vano llama a lo sin-cause, absurdo. Cioran acierta al afirmar:

El pensamiento religioso - forma de pensamiento obsesivo- sustrae del conjunto de acontecimientos una porción temporal y la reviste con todos los atributos de lo incondicionado.⁷⁶

El instinto religioso pretende, ante todo, la supresión de toda mancha de contingencia en cualquier ser o suceso, coincidiendo de este modo con la más arcaica aspiración del más tosco racionalismo.

Sin embargo, erraríamos si esta reflexión nos indujese a contemplar la religión como una institución originariamente combativa contra la vida. Nada más lejos, pues lo que con ella se persigue es, si no su aceptación, si al menos su soportabilidad. El

⁷⁶ Cioran, *Breviario de podredumbre*, p. 148.

mismo Nietzsche, desmintiendo de antemano a algunos de sus posteriores lectores, dejó escrito en la *Gaya Ciencia*:

Qué significa el que surjan siempre de nuevo fundadores de morales, hombres que luchan de continuo por valoraciones morales, predicadores de conciencia turbada y guerras de religión? ¿Qué significan esos protagonistas de este escenario? (...) Huelga decir, que también esos actores trágicos actúan en interés de la especie, aunque tal vez crean actuar en interés de Dios y como emisarios suyos. También ellos promueven la vida de la especie, promoviendo la fe en la vida. 'La vida vale la pena de ser vivida', exclaman. 'La vida quiere decir algo, hay algo detrás de ella; debajo de ella ¡Cuidado!'.⁷⁷

Contemporizadora -ya que no entusiasta- con la vida, la religión pretende evitar una ruptura irreparable con ella. Y, de acuerdo con Cioran: "Es religioso, todo lo que nos impide hundirnos, toda mentira que nos protege contra nuestras irrespirables certezas".⁷⁸

Si el hombre anhela una razón, necesidad o justificación para la vida, la religión se apresta a otorgársela aunque, a la postre, tales ofrendas se revelan perniciosas para la misma. La insatisfacción, la pusilanimidad humana, a través del más religioso de los sentimientos, la esperanza, se prepara constantemente para aferrarse a la vida, aunque para ello, cediendo a las exigencias del resentimiento, tenga que denigrarla vaciándola de todo sentimiento

⁷⁷ Nietzsche *La Gaya Ciencia*, p

⁷⁸ Cioran, *La tentación de existir*, p. 201.

o valor incondicional. Evitemos confundirnos: la otra vida no existe por sí misma, no tiene más pretensión que favorecer el paso por ésta, aunque sea suspirando. Desde la óptica religiosa, la proposición de Cioran que equipara la existencia a un acto de fe, nos parece, por exceso de evidencia, tautológica.

Dios es el corolario de todo sentimiento religioso, su personalización. Dios: secuela de sí a medias, de una aceptación condicional de la vida. Pero Dios también es el "pretexto supremo para el diálogo"⁷⁹, el producto de un ser encogido y sobrecogido en su soledad que busca la protección paternal, una voz que le oriente. Sea como fuere, lo manifiestamente indudable es que Dios, como todo absoluto, es una cómoda solución, "Si yo creyera en Dios mi fatuidad no tendría límites: me pasearía desnudo por las calles..."⁸⁰

Sin embargo, la suma ficción de Dios no es definitiva. Después de haber garantizado la consecución de un orden teológico que otorga un sentido a la existencia, la conciencia religiosa debe abordar el obstáculo del mal, que no es más que dolor superfluo. Negarlo, primer impulso religioso, constituye una ingenuidad sólo observable en sus manifestaciones más pueriles. La faz horrorosa que, a nuestro pesar, tiende a exhibir el universo, la naturalidad

⁷⁹ ----, *Breviario de podredumbre*, p. 106.

⁸⁰ ----, *Silogismos de la amargura*, p. 71.

con que se enseñorea la crueldad, la vitalidad del vicio frente al esforzado aprendizaje de la virtud son imborrables detalles que llevarán -a algunos- a proclamar la positividad del mal frente a la irrealidad del bien; indicios que pueden comprometer seriamente la honorabilidad de Dios. "La única disculpa de Dios es que no existe"⁸¹, llegó a escribir Stendhal.

La forma como se relacionan divinidad y mal son la auténtica piedra de toque de toda religión. Por ello, la conciencia religiosa, ha debido atarearse en alejar del Dios Creador -en el caso del monoteísmo- o de la principal divinidad -en el caso del politeísmo- el origen del mal.

Como advierte la siguiente historia hebraica, un Dios culpable, reo de su falta, de ninguna manera podría ser el garante del orden moral deseado, su objetividad e independencia quedarían comprometidas:

Después de que Iom Kippur, el Rabi llamó a un sastre y le pidió que le relatara la discusión que había tenido con Dios el día antes. El sastre dijo: 'Yo le manifesté a Dios: Tú quieres que me arrepienta de mis pecados, pero sólo he cometido faltas ligeras; pudo haberme quedado tela sobrante o haber comido en casa de no judíos, en la que trabajaba, sin lavarme las manos. 'Pero tú, oh, Señor, has cometido pecados graves: has quitado los niños de pecho a sus madres y las madres a los niños de pecho. Quedemos en paz: Tú me perdonas a mí, y yo te perdono a ti'

⁸¹ Stendhal, *Rojo y negro*.

Dijo el Rabí: '¿Por qué dejaste ir a Dios tan fácilmente? Podrías haberlo obligado a redimir a todo Israel.⁸²

Definitivamente, insertar el mal en la Creación del Dios supremo, o achacarle una creación fallida, es un contrasentido que toda religión debe evitar ante el riesgo de desembocar en aquellos abismos que desataron la fabulación inicial. Tal vez por ello, la conjetura de un Dios menor torcido e infortunado que, de espaldas al Dios Padre, sería artesano del mundo y artífice de nuestras desventuras, cobró un relativo éxito a principios de nuestra era. Cioran, en *El aciago demiurgo*,⁸³ somete a un inmisericorde análisis a este geniecillo del divino despecho, perfilado pseudo-racionalmente por primera vez en el *Timeo* de Platón, y que recibió sus mefíticos atributos de la mágica imaginación gnóstica. La comparecencia de este Dios en la sombra permite separar al Dios bueno del escándalo de la creación, que revierte en la iniquidad del demiurgo. La responsabilidad de un universo malogrado, coherente con el desencanto de nuestras expectativas, se sitúa así tan lejos de Dios como de nosotros mismos.

El demiurgo, en definitiva, también eliminaba la incertidumbre de los orígenes y, además, era el vertedero ideal para descargar, sin caer en

⁸² Campbell, Joseph, *Las máscaras de Dios*,

⁸³ Cioran, *El aciago demiurgo*, p. 9-21

la impiedad, la acritud de nuestras iras. ¿Qué motivó, entonces, su fracaso? ¿Qué empañó la, aparentemente, más complaciente de todas las invenciones transmundanas? Evidentemente, no fueron los recelos epistemológicos sino una serie de envenenadas consecuencias que la hipótesis del demiurgo guarda para la esencia de la religión y que, en último extremo, pueden salpicar sus motivaciones más íntimas, es decir, las salvíficas.

En primer lugar, ¿cómo explicar esta dualidad de dioses, cómo argumentar la honestidad del Dios principal, su cómplice pasividad? o, incluso, ¿cómo salvaguardar su omnipotencia, en el caso que su control y disposiciones sean burladas por el demiurgo? El intento latente en algunas narraciones antiguas de reunir en una sola entidad ambas personalidades, como el que recuerda Nietzsche en *Ecce homo*. al afirmar que la ociosidad llevó a Dios a convertirse en demonio para descansar de sí mismo: o, en el que se inspira Cioran para ejemplificar el paso del Dios dormido al Dios frenético⁸⁴, no hace más que patentizar los inconvenientes de esta alternativa. Al margen de los problemas de coherencia que pueda presentar a la postre tan arduos como la misma existencia del mal que trata de explicar. La escisión entre el Dios bueno y el Dios creador, la suposición del demiurgo, se manifiesta inadmisiblemente para la

⁸⁴ -----, *El aciago demiurgo*, p. 13.

conciencia religiosa en la medida en que, al situar el origen del orden fallido en una entidad imperfecta y, a la vez, totalmente ajena a nosotros, las posibilidades de rectificación se encuentran obstruidas por el estigmático desatino que perennemente le acompaña.

En cambio, pese a lo sinuoso de su recorrido, resulta mucho más gratificante el sueño de un padre cuya magnificencia produce una creación irreprochable y en la que sólo posteriormente, a resultas de una caída, la nuestra, se implanta el mal. He aquí la suprema argucia del espíritu religioso: el ser humano, al que aterra lidiar y legislar el azar, ansía simular un orden; pero no una ordenación doliente, absurda e irreparable, sino una disposición armónica y esplendorosa. Si la experiencia cotidiana le escupe la irrealidad a ésta, la causa de ello no estriba en un desacierto en la obra original del Bondadoso, sino en una acción punible del ser humano que alteró el equilibrio e introdujo la malicia. La impostura religiosa renuncia a la franca descarga del demiurgo que, en última instancia, es el metafórico reconocimiento de la irremediabilidad caótica del universo, por una autoinculpación, a primera vista más humilde y sumisa, pero en rigor más interesada y efectiva. El demiurgo simboliza la perpetua arbitrariedad de un orden deleznable; el dogma triunfante, en cambio, garantiza un concierto

perfecto que si bien es perturbado por nuestro "pecado", se nos presenta recuperable con nuestro arrepentimiento ante la generosidad de Dios. Poco debe, pues, repugnarnos asumir una falta que no hemos cometido, si con su asunción hallamos el orden deseado, y su máxima objeción -el mal- queda explicada.

Ahora bien, la conciencia religiosa debe aún pronunciarse sobre si la caída humana convierte al ser humano en una naturaleza irreparablemente corrompida. El instinto religioso, cuya pretensión última es sepultar inquietudes, ya había favorecido previamente la parcial exculpación del hombre mediante la figura del demonio. El diablo, al relegar al ser humano al papel de lastimosa víctima, se revela una invención tan necesaria como la del mismo Dios⁸⁵: al arrojarle sobre sí mismo la absoluta perversidad de la que desposee al hombre, le restablece su opción al refugio salvífico.

El maligno introduce un asomo de verosimilitud en el sistema religioso a la hora de descifrar la maldad del mundo. A toda religión, como intuye Cioran, le resulta tan imprescindible como fácil recurrir al Diablo a la hora de aparentar dar una "explicación inteligible"⁸⁶. Ningún lector inteligente ha dejado de percibir el contraste entre las dificultades que apuran a Dante cuando intenta describir el Cielo, frente a la

⁸⁵ -----, *La tentación de existir*, p. 158.

⁸⁶ -----, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 162.

prodigalidad de datos -terrenales- con que nos obsequia en su minuciosa reconstrucción del infierno, por lo que puede afirmar:

El infierno -tan exacto como un atestado.
El purgatorio -falso como toda alusión al cielo.
El paraíso -mustrario de ficciones y de insulseces...⁸⁷.

El Diablo desempeña una función impagable al constituirse en una "entidad elegante"⁸⁸ a la que retrotraer nuestros instintos más bajos, menos presentables y asumibles. Tal vez, en la división infierno-purgatorio-paraíso, ya esté preconceptualizada la teoría dramática de la personalidad freudiana. Desde el infierno, que como el *Id*, es la desnudez de los instintos -"ausencia de modales"⁸⁹- hasta la aspiración idealizada del cielo y del *Superyo*, sin olvidar el purgatorio del *Yo* que, siempre al borde del naufragio, se muestra esperanzado con las prebendas del disimulo y los beneficios de la represión. El cristianismo, como el psicoanálisis, es una desmesurada teorización que, a fuerza de rehuir cualquier posible falsación, acaba en la presunción de querer describirlo todo sin explicar nada.

No por ello, el diablo deja de ser -junto a Dios- la invención mejor amortizada de la historia de las ideas. Diablo e infierno, no sólo han servido de punta de lanza de la apologética religiosa a la hora de

⁸⁷ ----, *Silogismos de la amargura*, p. 14.

⁸⁸ ----, *Breviario de podredumbre*, p. 86.

⁸⁹ *Ibid*, p. 123.

evidenciar las desventuras derivadas de la falta de fe, sino que, además, es la vía de escape ideal para la insatisfacción humana: “El infierno es la oración inconcebible”⁹⁰, la imposibilidad de rezar. Frente al desamparo de “una oración que no se dirige a nadie”⁹¹, o el patetismo del poema de Pessoa, increpando a una ausencia, qué consuelo presentir, ya que “Dios nos mira a través de cualquier lágrima”⁹².

No obstante, el soberano engaño del edificio religioso ¿no queda aún comprometida por la existencia del demonio? ¿cómo puede consentir Dios la persistencia del Tentador? Aunque Cioran no se plantea esta cuestión, se debe precisar que este último contratiempo fue hábilmente resuelto por ese refinamiento de la fabulación llamado escolástica. Estos entramadores de sueños, recordaron con toda oportunidad que, ya antaño, el maestro Platón había realizado la soberbia identificación entre Ser y Bien, con sus correspondientes gradaciones; a la vez que negaba que las cosas despreciables reflejaran idea alguna, o sea, poseyeran verdadera entidad. De este modo, el mal fue considerado como corrupción y alejamiento respecto del bien; en definitiva, pérdida y *carencia de Ser* –proposición que la escolástica se apresuró a incorporar a su credo-.

⁹⁰ ----, *El actiogo demiurgo*, p. 19.

⁹¹ ----, *Breviario de podredumbre*, p. 152.

⁹² ----, *El ocaso del pensamiento*, p. 238.

La religión, entonces, es un insulto a la razón. Hablar de un pensamiento religioso es una incongruencia. El instinto religioso, cuya raíz es el apresuramiento por instalarse en un comfortable orden original, renuncia prontamente a una auténtica búsqueda para aferrarse al dogma fabulado. Impide así toda reflexión y se erige en la principal traba de toda posterior indagación: "Dios es una respuesta burda, una indelicadeza contra nosotros los pensadores, -incluso, en el fondo no es más que una prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar!"⁹³

Las motivaciones decisivas de la religión son salvíficas, no gnoseológicas; lo cual explica, especialmente desde la óptica judeo-cristiana, que la sabiduría, en vez de aliada, haya sido contemplada con recelo y aun como antagonista, como se afirma en la *Epístola a los Corintios*: "Confundiré la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes"⁹⁴. Es la sabiduría quien compromete la salvación, al desvanecer la fábula desde la que ésta se ofrece: el pasaje bíblico de la Caída es su más clara y brutal confirmación. Comer del árbol de la vida ni atentaba contra la estabilidad del poder de Dios ni turbaba la adormecida paz del ser humano; en nada alteraba el sueño eterno del Jardín ni sus beneficios. En cambio, saborear el árbol del conocimiento significó el trágico

⁹³ Nietzsche, *Ecce Homo* p. 37

⁹⁴ *La Biblia*, "Epístola a los Corintios".

despertar, la evaporación del Edén y sus encantos. La falta fue la única ofensa ante la que Dios se muestra indefenso, a saber, su cuestionamiento. La sabiduría, entendida como lúcida interpelación de lo real, y la salvación son términos antagónicos. El paraíso es el corral de los necios; constantemente hay que elegir entre la dignidad intelectual y la santidad. No es de extrañar la deserción de la sabiduría del pasto de los mansos y, menos aún, que su mínima insinuación convirtiese al idílico Jardín en inmisericorde infierno. Tan certero es aseverar, como lo hace Cioran, que “una religión se instaure sobre las ruinas de la sabiduría”⁹⁵, como afirmar que toda sabiduría sólo surge de las cenizas de la religión.

El instinto religioso no conoce el apetito de verdad, tan sólo la urgencia de la plegaria. Es, sobre todo, oración, ruego ante la soledad universal; “concesión hecha a Dios”,⁹⁶ como prevención ante un inminente desmoronamiento. La certeza, necesaria para toda acción, la extraemos de la fe, savia peculiar por lo inagotable; oración que se ha interiorizado, hecho constante, vuelto omnipresente. A pesar de los meritorios esfuerzos hechos por el cristianismo para acaparar su patrimonio exclusivo, la fe es el elemento clave de todo culto: su mera presencia basta para

⁹⁵ Cioran, *La tentación de existir*, p. 156.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 283.

inaugurar una religión; su menor desfallecimiento, profana el más sagrado ritual. La fe resulta imprescindible para la religión al ser la única y rotunda objeción contra sus denigrantes. Es el don de los elegidos. Por lo tanto, según su lógica, ningún valor tiene las críticas de aquellos que la discuten; pues, por estar desprovistos de ella, se argumenta que sus opiniones no podrían ser otras. Acceder a la contemplación de la ordenación divina, como la entrada al *Retablo de las Maravillas*⁹⁷, representa en principio una posibilidad abierta a todos; pero disfrutar de hecho su visión es una gracia sólo al alcance de unos pocos. Al igual que en el retablo cervantino, los prodigios que allí se suceden sólo pueden ser gozados por aquellos cuya pureza de sangre de antemano lo merece. No contemplar el retablo es por sí solo un signo de bajeza y villanía que anula el derecho a formular cualquier posible objeción, como la que lanza Cioran:

Esta ilusión llamada, en el plano absoluto, gracia, ¿cómo la adquirieron? ¿Merced a qué privilegio fueron movidos a esperar lo que ninguna esperanza del mundo deja entrever? ¿Con qué derecho se instalaron en la eternidad que todo nos niega? Estos propietarios –los únicos verdaderos que jamás encontré–, ¿a favor de qué subterfugio se arrogaron el misterio para gozar de él? Dios les pertenece: sería vano intentar substraérselo: ni ellos mismos saben el procedimiento gracias al cual se apoderaron de él. Un buen

⁹⁷ Cf. Miguel de Cervantes, *Retablo de las Maravillas*.

día, creyeron (...) Se es creyente o no se es, como se es loco o normal.⁹⁸

Sin embargo, la religión, como toda ilusión, necesita de la participación de todos para aparentar ser una realidad plena. No puede conformarse con la cómoda descalificación de sus detractores que le facilita la Gracia y desprenderse, sin más, del talante proselitista e intolerante que acompaña a toda fe, por lo que también, más adelante, sostiene que: "Un ser poseído por una creencia y que no buscase comunicársela a otros es un fenómeno extraño a la tierra, donde la obsesión de la salvación vuelve la vida irrespirable"⁹⁹.

El profeta, si atendemos a su etimología judía, desde el principio ha simultaneado las facetas de vidente y portavoz. Creerse en posesión de una verdad supone de inmediato la urgencia de comunicarla, lo cual no responde a un reflejo altruista como a la necesidad de validarla. La consistencia de la verdad depende de la cantidad de sus conversos. Los profetas logran difundir mejor la religión, con la peor de sus arengas, que la totalidad de los éxtasis de los místicos. Aunque la profundidad de sus enseñanzas está con ese ir y venir de los abismos a la superficie, del Sinaí al valle, del absoluto a las masas, jamás podrá prescindir de ellos:

⁹⁸ ----, *Breviario de podredumbre*, p. 155.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 21.

se encuentran en sus orígenes, en sus inflexiones más drásticas; son necesarios hasta para acabar con ella.

Con todo ello, el proselitismo por sí solo no es la peor plaga que acompaña a la religión. Poco cabría objetársele si el exclusivo interés de ésta consistiese en ofrecer benévolutamente la salvación, aunque a la postre resultase fallida. La verdadera amenaza proviene de su obsesión por salvarnos, la cual desemboca en la intolerancia y el fanatismo. Lamentablemente, el paso de la iglesia mendicante a la triunfante coincide con una progresión de los injusticiamientos. Una religión se afianza cuando, en vez de mártires, comienza a coleccionar sus propios crímenes:

Cuando veáis un espíritu inflamado podéis estar seguros que acabaréis por ser víctimas suyas. Los que creen en su verdad -los únicos de los que la memoria de los hombres guardan huella- dejan tras ellos el suelo sembrado de cadáveres. Las religiones cuentan en su balance más crímenes de los que tiene en activo las más sangrientas tiranías y aquellos a quien la humanidad ha divinizado superan de lejos a los asesinos más concienzudos en su sed de sangre¹⁰⁰.

De la más bonancible a la más descaradamente belicosa, la religión soporta mal el matiz, la diferencia y a quienes no ha alcanzado persuadir. Desposada con el fanatismo al que aspira adormecer, raras veces desestimó en su afirmación el recurso a la aterradora simpleza y

¹⁰⁰ Ibid, p. 93.

eficacia de la sangre: la mayoría de los credos avanzan a la sombra de la espada.

La merma de la libertad acompaña a la religión bajo sus distintas formas. No obstante, es en el monoteísmo donde la violencia a la que está sometido el creyente se aprecia con toda su crudeza¹⁰¹. Si la esencia de la fe es intolerancia, el monoteísmo es la máxima exaltación de la misma. Un recuento parcial de las atrocidades de cualquiera de las tres grandes religiones monoteístas convierte a las demás en alternativas plácidas y afables.

La búsqueda de mayor seguridad siempre requiere un alto precio. El mismo pavor a lo incierto que hace caer al ser humano en la religión, lo precipita en el monoteísmo, pues similar desconcierto se apodera del hombre ante cien divinidades que ante ninguna. A la hora de escoger dioses, una doble tarea se impone: si hay muchos, eliminarlos; si no hay ninguno, crearlo.

El Dios absoluto exige para sí mayor atención que las genealogías olímpicas. Solitario insatisfecho, malgasta su aburrida eternidad en escrutar hasta la más inconfesable de nuestras intimidades. El monoteísta se ampara en una expresión religiosa que "contiene el germen de todas las formas de tiranía"¹⁰². El gran fracaso del

¹⁰¹ -----, *El aciago demiurgo*, p. 25-40.

¹⁰² -----, *El aciago demiurgo*, p. 33

cristianismo consiste —según el filósofo rumano— en no haber consolidado ninguna de las esperanzadoras novedades que acompañan a todo movimiento insurgente; y, en cambio, haber anulado todos los beneficios de la sociedad anterior. La alergia que ante la inteligencia siente la religión encuentra en su historial un transparente paradigma. El ímpetu de la nueva fe no pudo soportar la ironía con que era contemplado por una antigüedad en exceso sabia y decadente. Como todo fanatismo, se propagaba al sufrir persecución e injusticia pero la zahería, en lo más hondo, la humorada displicente. La supervivencia del cristianismo pasaba, irremediablemente, por la aniquilación de la tolerancia escéptica, de la complacencia epicúrea y de la benévola seguridad del estoicismo, cuyo crimen fue ser sordos en su histerismo, jamás haberlo tomado en serio.¹⁰³

El menosprecio de las virtudes del sabio, el desmantelamiento de sus prerrogativas y el posterior encumbramiento del santo marcan —de acuerdo con Cioran— la consolidación de la nueva era. El arte de la postración, la razón sometida a cuarentena y la mortificante identificación de estulticia y santidad hipotecarán el legado cultural hasta el final de la Edad Media. No es de extrañar que la propaganda cristiana haya intentado envolver la menor sospecha de ingenio con un

¹⁰³ ----, *La tentación de existir*, p. 156

halo de candorosa boberia. Sin duda, el gran afeamiento de la historia coincide con la insulsa predicación de la bondad.

El drama de la religión, especialmente de la cristiana, consiste en que siendo originariamente una argucia de la voluntad de vivir termine desenmascarándose como un peligro contra la propia vida. El motivo original de la religión es rescatar la existencia de la insignificancia de sus orígenes azarosos y ensalzar la condición humana religándola, de forma gozosa o desafortunada, a las diversas divinidades. Encarnación, Hado y Providencia anudan y determinan nuestras vidas, pero ¡cuánto honor merece la vigilancia de los dioses! Detrás de cualquier alusión religiosa a la menudencia y al carácter ínfimo de la existencia se esconde la irrefrenable aspiración de agigantarnos. Gracias a las distinciones del buen Dios nuestra vida es importante, ya sólo nos resta poder perpetuarla.

La alternativa religiosa a la existencia igual puede interpretarse como un "si" condicional que como una negación o huida incompleta. El hombre religioso acepta la vida presente a cambio de otra que le recompense; o, lo que es lo mismo, vive su existencia colgado de la esperanza de un más allá que le absorbe y le sostiene. El paraíso en pos del cual fabulan las religiones constituye —tanto para Nietzsche y Cioran— un fiasco vergonzoso. Así, mientras Nietzsche criticó la otra

vida por ser un manifiesto repudio de ésta, que no podía tolerar un espíritu de su talante afirmador; Cioran la censura, pero en una línea mucho más schopenhaueriana, por suponer una prolongación de las miserias y desventuras de un mundo que nos urge abandonar definitivamente.¹⁰⁴

Abandonarse al espejismo religioso implica negar las evidencias de nuestra lucidez, una firme voluntad de cerrar los ojos: condiciones difícilmente practicables en tanto no renunciemos al vicio de pensar:

Las soluciones que nos propone nuestra cobardía ancestral son las peores deserciones de nuestro deber de decadencia intelectual. Equivocarse, vivir y morir engañados, he ahí lo que hacen los hombres. Pero existe una dignidad que nos preserva de desaparecer en Dios y que transforma todos nuestros instantes en oraciones que jamás haremos.¹⁰⁵

¹⁰⁴ -----, *Silogismos de la amargura*, p. 105

¹⁰⁵ -----, *Breviario de podredumbre*, p. 26.

CONCLUSIONES

*Y vendrá desde la nada a juzgar a vivos
y muertos antes de ser juzgado por ellos.*

Tal vez no se pueda concluir un trabajo como el presente, ya que el mismo tema va dando vaivenes: desde la negación de Dios, al asimilarlo con la nada, hasta afirmar que es el creador del mundo y de todo cuanto en él existe. Este ir y venir pendular, es el que hace difícil tanto atrapar y delimitar el pensamiento de Cioran como pretender reducir a un tema principal la obra del rumano. Pero aún así, podemos afirmar que al abordar a Dios y la nada desde su muy peculiar y particular perspectiva, nos abre a incursionar en una reflexión que se puede calificar de contradictoria y blasfema. Y no podría ser de otra manera, puesto que la problemática de Dios y la religión se descubre, como lo que han sido, males necesarios para la existencia y, al propio tiempo que se revelan como necesarios, comprendemos que no son indispensables. Si bien parece que necesitamos de estas ilusiones para soportar lo irreparable de nuestras vidas, también hay que reconocer que son trampas y cadenas que coartan la libertad. Por eso, Cioran no puede entender a Dios más que desde la blasfemia y la injuria. Blasfemar es negar y rebelarse.

Rebelarse ante lo irremediable, la muerte, desde la comprensión de la inutilidad y lo absurdo de la existencia.

La filosofía de Cioran nos enfrenta a la desesperanza, a la imposibilidad de salvarnos y estar condenados a la nada.

Por eso, el nihilismo de Cioran, al mismo tiempo que niega la existencia de un Dios "salvador", identifica a Dios con la nada, por lo que su relación con ésta sólo puede darse con un misticismo, que se experimenta en la soledad asumiendo las paradojas y, como en el éxtasis místico disolviéndose en la nada. Por lo que expresa:

La música sólo existe mientras dura la audición, como Dios, mientras dura el éxtasis. El arte supremo y el ser supremo poseen en común el hecho de depender totalmente de nosotros.¹⁰⁶

A través de los capítulos precedentes, hemos intentado presentar las conexiones existentes entre nihilismo y misticismo en el pensamiento de Cioran como posibilidad de entender una reflexión compleja y siempre contradictoria y paradójica de un misticismo sin Dios, pero no "ateo" ya que no se deshace de Dios y de lo que ha representado para el mundo.

Habría que puntualizar que, como hiciera Nietzsche, Cioran en ningún momento proclama la muerte de Dios, sino que lo reconoce y lo acepta, aunque no como nos lo han presentado a lo largo de la historia,

¹⁰⁶ Cioran, *Ese maldito yo*, p. 97.

pero no lo acepta a la manera que lo hace el cristianismo, sino como el ser destructor, creador de males, solitario y vengativo. Podemos reconocer, de igual manera, a la religión como modo de autoengaño para no ser conscientes del mundo.

Hay que destacar, como uno de los puntos más importantes de la obra del rumano que, la religión tiene una luz entre las tinieblas, y esa es la experiencia mística, a la que han tenido acceso unos cuantos privilegiados, pero al mismo tiempo Cioran descubre que no es un privilegio de santos, sino que cualquiera puede lograr la experiencia mística, y lo más importante es que se puede lograr sin la necesidad de Dios, sino, como una experiencia libre y lograr tener una experiencia pura de la nada.

BIBLIOGRAFIA

Bataille, G. *La experiencia interior*, Barcelona.

Brodsky, Joseph, "El poeta y el Estado". En *Vuelta*, México,

Cabrera Villoro, Isabel, *El lado oscuro de Dios*, México, Paidós-UNAM, 1998.

Cioran, E. M., *Adiós a la filosofía y otros textos*, Salamanca, Alianza Editorial, 1999.

---- *Breviario de los vencidos*, Barcelona, Tusquets editores, 1993.

---- *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1981.

---- "Cioran por Cioran". En *Vuelta* núm. 84, México, noviembre, 1983.

---- *Conversaciones*, Barcelona, Tusquets editores, 2001.

---- *Cuadernos 1957-1972*, Barcelona, Tusquets editores, 1997.

---- *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1973.

---- *Desgarradura*, Barcelona, Montesinos, 1979.

---- *Ejercicios de admiración y otros textos. Ensayos y relatos*, Barcelona, Tusquets editores, 2000.

---- *El aciago demiurgo*, Madrid, Taurus, 1979.

---- *El libro de las quimeras*, Barcelona, Tusquets editores, 2001.

---- *El ocaso del pensamiento*, Barcelona, Tusquets editores, 2000.

---- *En las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets editores, 1990.

- *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, España, Montesinos, 1985.
- *Historia y utopía*, México, Artífice Ediciones, 1960.
- *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1981.
- *Silogismos de la amargura*, Barcelona, Tusquets editores, 1990.
- Espinasa, José María, "Cioran y Saint John Perse". En *Blanco Móvil* núm. 26, México, Enero, 1988.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, 4 v. Madrid, Alianza, 1986.
- Garzón Bates, Mercedes, *De la ética a la frenética*, México, Editorial Torres asociados, 2000.
- *Nihilismo y fin de siglo*, México, Ediciones del Castor, 1995.
- *Romper con los dioses*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 1991.
- *www.la_ciber_ética.com*, México, Editorial Torres asociados, 2001.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 v., Barcelona, Destino, 2001.
- Jankélévitch, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus Humanidades, 1990.
- Savater, Fernando, *Apología del Sofista y otros sofismas*, Taurus, Madrid, 1985.
- *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1980.
- *La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1986.

---- *Las preguntas de la vida*, Barcelona, Ariel, 2000.

Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1990.

Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, México.

Rocha Flores, Jorge, *Cioran: Entre la filosofía y la literatura*, Tesina de licenciatura en Filosofía, (Inédita).

Xirau, Ramón, *Palabra y silencio*, México, Siglo veintiuno editores, 1971.