

E. M. Cioran. La filosofía lírica

Vasilica Cotofleac

E. M. Cioran, el pensador más original de la Francia contemporánea - según algunos¹, practica, desde una postura crítica frente a la historia y a la historia de las ideas, una filosofía que él mismo llama en sus páginas *lírica*. Un lirismo ajeno al simple psicologismo intimista, que propicia, a través de un yo mediador entre lo particular y lo general como el artístico,² la transcendencia hacia las significaciones de la condición humana. Una filosofía de lo auténtico y de lo esencial, de verdades “vitales” o “viscerales”,³ de ideas que tienen “raíces tan profundas como la poesía”⁴ y que reúne, en virtud de su peculiar sustancia y gestación, las dos mitades del hombre y las dos formas de la palabra, insuficientes en estado independiente: el pensador y el poeta,⁵ el concepto y la metáfora.

Filosofía no en la acepción de saber total de la metafísica antigua, ni en la moderna de unificación de las ciencias particulares por una síntesis de sus resultados en una visión del mundo, tampoco en la crítica de ensayo sobre la validez, límites y posibilidades de conocimiento, sino como contemplación. En un significado de la contemplación – escucha y creación al mismo tiempo y en un solo acto – que no coincide con el que se le verifica a este término en ninguna época o corriente del pensamiento occidental desde Aristóteles.⁶ Pero en el cual es posible identificar, en cambio, ecos remotos de la contemplación originaria índica, del budismo, por el cual Cioran manifestó un interés al menos intermitente.⁷

Etimológicamente “contemplar” quiere decir *dirigir la vista* (hacia), *observar*, *examinar*, *considerar con atención*, sentidos que implican las ideas de exterioridad y delimitación. Pero la meditación cioraniana supone, de manera similar a la experiencia estética receptiva, la coincidencia - por la anulación de la distancia – del contemplador y de lo contemplado. No una contemplación desde la perspectiva del espectador desinteresado de sí mismo y de toda objetividad, investigación neutra de las esencias en el “*puro ver*” a la manera de la fenomenología.⁸ Sino, en la medida en que se inicia en los estados explosivos del sujeto e implica un análisis de la conciencia, al estilo del espiritualismo (sin que esto

¹ François Fejtő, “*Je doute, donc je suis*”, en “Le Monde des livres”, 28 de julio de 1995; reproducido en: Cioran, *Mon pays*, Gallimard, Paris / Humanitas, Bucharest, 1996.

² “las intuiciones y los sentimientos en la medida en que ellos pertenecen también al poeta peculiarmente como individuo singular y los describe como lo suyo, deben sin embargo poseer una validez universal, es decir, tienen que ser en sí mismos verdaderos sentimientos y consideraciones...” Georg W. F. Hegel, *Estética*, 8, *La poesía*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1985, p. 188.

³ E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1999, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ “No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, equerimiento guiado por un método.” María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 13.

⁶ Contemplación racional (actividad teórica) como máxima felicidad del hombre. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, L. X, VII, Porrúa, México, 1999.

⁷ “Cada vez que leo un texto budista, aunque no sea más que una simple sentencia, me dan ganas de volver a esa sabiduría que intenté asimilar durante un largo período de tiempo y de la cual, inexplicablemente, me he desviado en parte. En ella reside no la verdad, sino algo mejor... y a través de ella se accede a ese estado en el que se halla uno puro de todo, y en primer lugar de ilusiones.” E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 2000, 148 – 149.

⁸ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 99 – 100.

pruebe una completa alineación de Cioran a esta orientación), al cual se refieren las diferentes formas del escepticismo con los correspondientes derivados internos de la supresión de la duda: la imperturbabilidad pirrónica, el “placer inmediato” en Hume,⁹ la “terapia” en Wittgenstein¹⁰ (por ejemplo). Y la posibilidad de conocimiento se enmarca no en la relación – de habitual consideración en la filosofía -- entre sujeto y objeto, sino entre la subjetividad accidental y su forma objetivada, generalizadora, entre lo individual concreto y lo universal. El filósofo lírico, que no se preocupa por la discursividad y coherencia lógica como el tradicional, sino por el juego de matices sutiles y movimientos mínimos al límite de lo perceptible a la vez que refractarios a la aprehensión lingüística de la interioridad propia, comunica, en un lenguaje ‘de frontera’ entre la filosofía y la poesía y no comprometido con ningún modelo formal, sólo aquellas cristalizaciones resultadas en su conciencia por la concentración del pensamiento en *una* vivencia. Con un efecto similar al experimentado por el poeta y definido por Hegel como liberación *en* el sentimiento, y no *del* sentimiento.¹¹

¿Qué es para Cioran la filosofía, la verdadera, legítima filosofía? La respuesta que su trabajo arroja, a pesar de la fragmentariedad característica, es clara: no lo que conocemos como producción “académica”, “universitaria”, “oficial”, sino lo que él llama *meditación*. La filosofía corriente decepciona como todo esfuerzo de alcance precario o nulo.¹² La pedantería léxica que ella ostenta, de paso por la moda de las épocas precisamente por su artificialidad,¹³ no puede compensar la aridez de los grandes sistemas, ni contrarrestar su inmovilidad originaria, constitucional. Así como su proyecto general, descentrado en gran parte de la realidad humana más profunda y más viva, no logra justificarse suficientemente frente a la agudeza con la cual se repercute en la conciencia del individuo la sinrazón desconcertante y lo terrorífico del “universo descabellado”¹⁴ que lo circunda. Ejercicio “honorable” mas no “fecundo”, “oficio sin destino que llena de pensamientos voluminosos las horas neutras y vacantes”,¹⁵ “inquietud impersonal” en “una vida personal esquemática e insulsa” carente de “antinomias interiores”,¹⁶ la filosofía es “el recurso de los que esquivan la exuberancia corruptora de la vida”.¹⁷ De los que, “para tener un lugar en su historia hacen de comediantes excitándose con falsos problemas”¹⁸ y erigen en ídolo el “vocablo más vacío”, (la verdad), convirtiendo el sinsentido en criterio y meta de pensamiento.¹⁹

Cuando el objeto de la filosofía, su *tarea*, debe ser “el hombre tal cual”²⁰ (“concepto sistemático-natural” y “concepto esencial” juntos, acudiendo al vocabulario scheleriano),²¹ formado-deformado en el transcurso de la historia, degenerado y fracasado como nos lo confiesa su presente de pánico y huida ciega hacia adelante. Con sus vivencias y con los

⁹ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1983, p. 189.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica / Grijalbo, Barcelona, 1988, p. 133.

¹¹ “El ciego dominio de la pasión yace en la unidad inconsciente y torpe de ésta con el ánimo total, que no puede alcanzar fuera de sí la representación y su expresión. La poesía libera pues al corazón de esta esclavitud (*Befangenheit*), en cuanto lo torna objetivo, mas ella no se detiene en la eliminación del contenido de su unidad inmediata con el sujeto, sino que hace de él un objeto purificado de toda contingencia de los estados de ánimo en cuyo objeto lo interno liberado en satisfacción autoconsciencia, regresa al mismo tiempo libremente a sí y es por sí mismo.” Op. cit., p. 188 – 189.

¹² E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets, Madrid, 2001, p. 184 y ss.

¹³ *Ese maldito yo*, p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 199

¹⁵ E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1998, p. 90.

¹⁶ *En las cimas...*, p. 71.

¹⁷ *Breviario de podredumbre*, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹ *Ibid.*, p. 225.

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²¹ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona, 2000, p. 35.

actos en los cuales se involucra y que lo marcan, con su dolor real²² y permanente;²³ con su proteica tristeza que va, a manera de constante que impregna por igual carne y espíritu – porque es la ‘savia’ de la vida – “de los tejidos al cielo”.²⁴ La nota definitoria del ser humano, *el criterio* de humanidad (y no *uno de ellos* como en Jünger),²⁵ no es otro que este sufrimiento de “millares de años”,²⁶ más visible o más disimulado, más ruidoso o más apagado, que sólo cambia de decorado al igual que las verdades.²⁷ E, implícitamente, que el ser humano, el tópico filosófico *por encima* del cual no debe ni puede haber otro. Porque

*cuanto más huyas del problema del hombre, más insistente e irresoluble aparecerá. Cuanto más te apasionas por problemas no humanos, más aún te obsesionarás con lo humano. (...) Liberarse de lo humano no es posible porque sólo se piensa vivamente en el hombre. Una reflexión continua y lacerante, que te saque del orden de los humanos, no te obliga menos a tomar postura continuamente en relación con el fenómeno humano. Del hombre no se puede escapar. Allá donde vayas, te saldrá al paso.*²⁸

Pero la filosofía común no podría con él. Su hechura teórica, su rigidez técnica no abarcaría nunca tanto y tan profundo dolor. El concepto resulta, en su carácter sintético-generalizador, casi inoperante frente a contenidos particulares de excedencia cualitativa, como la que difícilmente se deja distinguir en los sentimientos de desengaño, desconsuelo, vacío del alma o desamparo. “¿Cómo domar, bajo juicios tiernos o rigurosos, una espeluznante tristeza?”²⁹ ¿Cómo enfrentar el ámbito del corazón, más interno y a la vez más extenso que el de la razón? (“*Überzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen*”, escribe Rilke al final de la *Novena elegía*.)³⁰ Tan extenso que

*por extenso que sea el ‘exterior’, apenas puede compararse, a pesar de todas sus distancias siderales, con las dimensiones, con la dimensión de profundidad de nuestro interior que ni siquiera necesita la espaciosidad del universo para ser casi inmenso en sí.*³¹

Hace falta un acercamiento distinto, un tratamiento diferente, no en las “categorías” frías del pensador dissociado del mundo y desde el exterior de las superficies inexpresivas de los hechos, sino desde adentro, del corazón de la vivencia, del laberinto de estremecimientos y contradicciones, de murmullos de deseos, sueños y expectativas; desenvolviendo el ovillo de pensamientos aflictivos “como si la filosofía no existiese, a la manera de un troglodita deslumbrado o espeluznado por el desfile de plagas que se desarrolla ante sus ojos.”³² Porque si bien la constitución de la sociedad ha transformado en muchos aspectos la existencia del ser humano, no ha cambiado el fondo de sus problemas, no ha intervenido su esencia. El prisionero de las grutas, que ha descubierto la verticalidad, el lenguaje y la higiene y se ha convertido en su arquitecto, “perpetúa su condición primitiva

²² “se ve qué pocos de los sufrimientos de la humanidad han pasado a su filosofía” (en comparación con la temática teórica). *Breviario de podredumbre*, p. 90.

²³ *Ese maldito yo*, p. 181.

²⁴ *El libro de...*, p. 235.

²⁵ Ernst Jünger, *Sobre el dolor*, Tusquets, Barcelona, 1995, p.13.

²⁶ *Breviario de podredumbre*, p. 126.

²⁷ *Ibid.*, p. 225.

²⁸ *El libro de...*, p. 227.

²⁹ *Breviario de podredumbre*, p. 127.

³⁰ Rainer María Rilke, *Elegías de Duino*, Monte Avila, Caracas, 1986, p. 92.

³¹ Rainer María Rilke, carta de 11 de agosto de 1924; cfr. Martin Heidegger, *¿Para qué ser poeta?*, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 256.

³² E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, Taurus, Madrid, 2000, p. 139.

con mayor invención y sutileza; mas en el fondo, aumentando o disminuyendo su caricatura, se plagia desvergonzadamente”³³. El perfeccionamiento del *hombre* es un espejismo y los descubrimientos científicos “una suma de glorias nefastas” y amargo precio entre la edad de piedra y la de los útiles modernos, ambas igual de cercanas al mono: la criatura prehistórica que “temblaba de espanto en las cavernas, tiembla aún en los rascacielos” y escala las nubes por los mismos motivos que trepaba los árboles. No hay progreso en toda esta inmensa agitación que agudiza la angustia y la soledad, porque la historia es un “devenir ... estacionario” (“a cada paso adelante sucede un paso atrás”.³⁴) Y, para internarse en el dolor del hombre, para descifrarlo y comprenderlo en su actualidad, ¿qué adentro más accesible y seguro de transitar a la vez que más indudable que el propio adentro, que *su* adentro?

Sordo a las sirenas de la filosofía académica³⁵ (de la cual después del entusiasmo de los 17 años³⁶ se distanció cada vez más hasta la ruptura y la irreverencia del rechazo fustigador),³⁷ Cioran transita obsesivamente el sufrimiento alternado con su recrudescencia en la reflexión, en alguna región entre las cimas de la desesperación y el abismo de la desesperanza. Dos ‘neuralgias’ de la conciencia cuya interespecialidad constituye el único punto en donde se puede experimentar la impresión más viva y más intensa de humanidad, de hallarse “en la esencia misma de lo verdadero”.³⁸ Normalmente *desesperación* se identifica con *desesperanza*. Los diccionarios las definen de una manera que al final resulta claramente circular: la “desesperación” como pérdida de la esperanza, y la “desesperanza” como desesperación. Pero hay una diferencia significativa. La desesperación traduce la tensión y el presentimiento de proximidad del límite, de su inminente actualización potenciada por el malogro de la contra-acción, la imposibilidad evidente de prolongar la resistencia por la búsqueda tenaz de opciones, – signo positivo de relación con el porvenir. La desesperanza, en cambio, se identifica con la aceptación forzada de un estado negativo de cosas, persistente, inalterable e inevitable, en medio del cual ya nada se espera ni nada se emprende. “Su intensidad es una posibilidad sin futuro, una negación, un callejón sin salida en llamas”.³⁹ Y entonces, en medio de la vida vuelta “acceso de locura que estremece la materia”⁴⁰ y tiente con lo extremo carne y espíritu indivisos en la incandescencia del acto, el sujeto se refugia en la contemplación “como un sabio rabioso muerto para el mundo y desencadenado contra él”,⁴¹ precipitando la alternancia convulsa entre desesperación y desesperanza en la escritura de su confesión cavilada; en un tipo de “clima de ajuste de cuentas en el que las invectivas sustituyen a las bofetadas y a los golpes,” en una agresividad reactiva y una febrilidad emanante de intuiciones y de verdades.⁴²

“¡No tiene un sistema!”, protestaron al principio contra Cioran voces del gremio pensante de los “indígenas de la tribu de Voltaire” (y hay quienes todavía lo hacen). Pero ¿es el sistema alguna garantía, algún argumento de valor en la filosofía? ¿Es él necesidad, *conditio sine qua non* en esta actividad? ¿Cuál es el sistema del obispo George Berkeley? La experiencia nos ha demostrado tantas veces cómo la tradición marca y coacciona nuestros juicios transformándolos en prejuicios. El desfase en discusión se origina en el supuesto de que compartimos una noción de filosofía (el modelo griego subsistente en la línea moderna Descartes, Kant, Hegel, Husserl) y de que, seguidamente, *todas* las

³³ *Breviario de podredumbre*, p. 245.

³⁴ *Ibid.*, p. 272.

³⁵ “Me aparté de la filosofía en el momento en que se me hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, ningún acento de verdadera tristeza; ni en Kant ni en ninguno de los demás filósofos.” *Ibid.*, p. 89.

³⁶ *Ibid.*, p. 258

³⁷ *Sobre un empresario de ideas*, en *ibid.*, p. 265 y ss

³⁸ *Ese maldito yo*, p. 126.

³⁹ E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 97.

⁴⁰ *Breviario de podredumbre*, p. 273

⁴¹ *Ibid.*, p. 275.

⁴² E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 213 – 214.

elaboraciones deben adecuarse a *nuestro* concepto de filosofía. Sin pensar que, por tanto, un quehacer similar practicado en el Oriente o en Africa, digamos, no sólo con otros conceptos y otras reglas sino como un juego distinto, simplemente no sería filosofía. Aun cuando la diversidad cultural no nos es desconocida y sabemos muy bien que ni la filosofía se reduce a la filosofía occidental, ni la filosofía occidental a su fórmula-base platónico-aristotélica o a su concepción postcartesiana; que hay filosofías de cursos y discursos distintos sobre temas idénticos, pero también con objeto diferente;⁴³ y que, asimismo, la existencia histórica de las formas está gobernada, en todos los dominios – la filosofía incluida – por el principio derivativo de lo nuevo a partir de lo viejo, del morfodevenir ininterrumpido.

Aparentemente Cioran no tiene un sistema. Al menos no uno de disciplina estructural visible. Sin embargo la lectura en serie de sus obras revela un pensamiento único, no obstante algunas contradicciones (las hay en muchos autores), una visión estable, a pesar de los cambios de tono inherentes a la evolución - y de los cuales tiene plena conciencia.⁴⁴ (Resumiendo sus ideas), el sistema es fundamentalmente un constructo “de derivaciones, pues él mismo es lo derivado por excelencia”,⁴⁵ una “brillante tautología”,⁴⁶ inservible como cualquier otra pero al fin y al cabo benigna. Los inconvenientes serios se generan principalmente por la reversión impostora de lo (que debería ser) derivado en lo primacial. Cuando el ejercicio reflexivo se extravía en los ritmos del devenir arquitectónico buscando el ajuste contextual de los elementos implicados, cuando la aspiración a la coherencia lógica de la articulación estructural sacrifica el nexos con la realidad. Porque entonces las ideas, en vez de espigarse y madurar en una convergencia natural significativa y fructífera, se hunden - a duras penas alineadas al objetivo formal - en las tinieblas del dogmatismo y el sistema, además de improductivo, se convierte en “la peor forma de despotismo”.⁴⁷

Tal vez el sistema sea, en la filosofía moderna, como lo sugiere Zambrano, un efecto secundario del recurso escéptico. Con la instalación de la duda en el cartesianismo y el pensamiento posterior, la razón en crisis necesita controlar su desconfianza inmediata, superar la angustia que la asedia como un peligro de incapacidad, afirmándose ávidamente a sí misma con aquella adustez y pretensión absolutista que generaron tantos sistemas:

*parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema, como si el sistema fuese la forma de la angustia al querer salir de sí, la forma que adopta un pensamiento angustiado al querer afirmarse y establecerse sobre todo. Último y decisivo esfuerzo de un ser náufrago en la nada que sólo cuenta consigo. Y como no ha tenido nada a qué agarrarse, como solamente consigo mismo contaba se dedicó a construir, a edificar algo cerrado, absoluto, resistente. El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío.*⁴⁸

Pero Cioran también se escuda en la duda y sin embargo no parece sentir la necesidad de construir sistemáticamente, no obstante la confusión que experimenta. Enraizada en realidad no en la profundidad individual sino en el abismo de la subjetividad universal como en

⁴³ Es ilustrativa en este sentido la comparación entre el pensamiento occidental y el oriental que hace Raimon Panikkar en su libro *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.

⁴⁴ “Releyendo este libro escrito hace más de treinta años, intento volver a encontrar a la persona que yo era entonces y que se desvanece, que se me escapa ahora, al menos en parte. (...) Mi visión de las cosas no ha cambiado fundamentalmente; lo que con toda seguridad ha cambiado es el *tono*.” *Ejercicios de admiración*, p. 216.

⁴⁵ *El ocaso del...*, p. 29.

⁴⁶ *Breviario de podredumbre*, p. 91.

⁴⁷ E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998, p. 109.

⁴⁸ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 87.

una pirámide cuya base en nosotros (y hasta cierto punto debajo de nosotros) se ensancha de tal modo que cuanto más capaces nos vemos de instalarnos en ella tanto más universalmente incorporados aparecemos a los acaecimientos, independientes del tiempo y del espacio, de la existencia terrena, mundanal en la más amplia acepción,⁴⁹

su creación no precisa de los refuerzos de un sistema como la verticalidad gótica de las estructuras arbotantes. Sin olvidar que ella se beneficia también del respaldo polifónico permanente de la aprehensión poética, que promueve por su apertura hacia lo indeterminado el redimensionamiento del concepto contra la limitación e inmutabilidad semántica correspondiente y la inflexibilidad consecutiva de la razón. Que no tiene por qué vivir, luego, aquella angustia del aislamiento y del encierro en edificaciones abstractas desligadas del hombre real y de los contenidos concretos de vida como la razón clásica, ni caer – por efecto restrictivo - en el complejo de inseguridad y vulnerabilidad revertido en la necesidad de supremacía.

El sistema se elabora desde afuera, como un ejercicio racional en la “academia de la lucidez”,⁵⁰ sobre “categorías encorsetando experiencias íntimas clasificadas como en un fichero de desastres o en un catálogo de inquietudes,” sobre las “tribulaciones del hombre” y su “desgarramiento”. Es obra de un filósofo que piensa “*cuando quiere*”, en una indiferencia no comprometedor frente a la verdad,⁵¹ sin arriesgarse en un combate en el cual él mismo sea su propio enemigo en largos acechos nocturnos de ideas presentidas apenas en su florecer corporal y aún in formulables. Como le es propio al pensador lírico, cuyo ‘destino’ es interrogar incesantemente la existencia,

proyectar sus facetas en todos los matices, volver incesantemente sobre todos sus entrecijos, recorrer de arriba abajo sus senderos, mirar una y mil veces el mismo aspecto, descubrir lo nuevo sólo en aquello que no haya visto con claridad, pasar los mismos temas por todos los miembros haciendo que los pensamientos se mezclen con el cuerpo...⁵²

para, antes de hilvanar alguna inferencia final, reiniciar escépticamente el martirio, una y otra vez. Y “no hay sistema que resista las vigiliás. Los análisis del insomnio deshacen las certezas.”⁵³

El filósofo lírico no es, como el universitario, un pensador con horario fijo para pensar y temas de libre elección, sino un “pensador de ocasión”, que depende de su propia agonía subterránea, que vive a la espera de la idea⁵⁴ ‘secretada’ en el desenvolvimiento flexivo-reflexivo de su alma-cuerpo, en la circunstancia única e irrepitible de la vida. “Las vísceras, la sangre, los malestares y los vicios se conciertan” para hacer nacer esas “*verdades de temperamento*”⁵⁵ emancipadas de toda preocupación de coherencia.⁵⁶ Por eso, en vez de *filosofía*, Cioran prefiere hablar de *meditación*: “pensamiento vital”,⁵⁷ experiencia intensa registrada con agudeza, escrutada, deslindada y definida sobre un fondo fijo de dolor

⁴⁹ R. M. Rilke, carta de 11 de agosto de 1924; en Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, p. 256.

⁵⁰ *Breviario de podredumbre*, p. 133.

⁵¹ *Ibid.*, p. 265 – 266.

⁵² *El ocaso del...*, p. 39.

⁵³ *Breviario de podredumbre*, p. 259.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁶ “Si aspira a la verdad, que se emancipe de toda preocupación de coherencia. No debe expresar más que lo que piensa y no lo que le ha *decidido* a pensar. Cuanto más vivo esté, más se dejará ir a su grado y no sobrevivirá más que si no tiene ninguna cuenta de lo que *debería* creer.” *El aciago demiurgo*, p. 134.

⁵⁷ *En las cimas...*, p. 151.

desvelador por fuerza contrastiva. Elaborada desde sí mismo, desde las “disfunciones orgánicas” personales, desde un interior particular vivo y activo. “Las disfunciones de los órganos determinan la fecundidad del espíritu: quien no *sienta* su cuerpo jamás estará en disposición de concebir un pensamiento vivo.”⁵⁸ Filosofía *lírica* que llega a su objeto – hombre (en primer lugar), historia, tiempo, Dios, eternidad, totalidad - a través de un pensante-objeto. Y que cambia la coherencia lógica usual por la coherencia encubierta de la autenticidad corpóreo-espiritual,⁵⁹ indiferente a las leyes de la racionalidad, pero inscrita en las cadencias vitales esenciales de integración de la parte en el todo, de lo individual en lo universal. Meditación no como análisis conceptual de relaciones, sino como enfoque y escudriñamiento de zonas de conciencia vislumbradas en el vértice lírico. Filosofar como un alejarse de la cotidianidad y de la superficialidad de las apariencias, no debido a algún anhelo de ser distinto, de ostentar un pensamiento diferente de los demás, sino porque de repente ellas le revelan al sujeto *lírico*, en destellos de claridad en medio de la confusión interna como al poeta, algo lejano, indefinido e inexplorado, porque en su fondo se transparenta una realidad desconocida e incitante; porque en las mismas cosas comunes se le descubre inesperadamente el más profundo rostro de lo real. A este desdoblamiento del filósofo en poeta se refiere Cioran y lo describe como a un “proceso esencialmente dramático”:

*Desde la cumbre del mundo definitivo de las formas y de las interrogaciones abstractas, se hunde uno, en pleno vértigo de los sentidos, en la confusión de los elementos del alma, que se entretienen para engendrar construcciones extrañas y caóticas. ¿Cómo consagrarse a la filosofía abstracta a partir del momento en que se siente en sí mismo el desarrollo de un drama complejo en el cual se amalgaman un presentimiento erótico y una inquietud metafísica torturadora, el miedo a la muerte y una aspiración a la ingenuidad, la renuncia total y un heroísmo paradójico, la desesperación y el orgullo, la premonición de la locura y el deseo de anonimato, el grito y el silencio, y el entusiasmo y la nada? Además, estas tendencias se amalgaman y evolucionan en una efervescencia suprema y una locura interior, hasta la confusión total. Ello excluye toda filosofía sistemática, toda construcción precisa.*⁶⁰

Filosofía *lírica* hecha no de ideas apenas tangentes o completamente indiferentes a los pensadores, de razonamientos y negaciones que pueden terminar en la nada,⁶¹ sino vividas, experimentadas, protagonizadas. Consustanciada con la existencia (“un pensador tiene que ser todo cuanto dice; y eso se aprende de los poetas”)⁶² e irreducible por tanto a formas fijas:

*El estado lírico trasciende las formas y los sistemas: una fluidez, un flujo interno mezclan, en un mismo movimiento, como en una convergencia ideal, todos los elementos de la vida del espíritu para crear un ritmo intenso y perfecto. Comparado con el refinamiento de una cultura anquilosada que, prisionera de los límites y de las formas, disfraza todas las cosas, el lirismo es una expresión bárbara: su verdadero valor consiste, precisamente, en no ser más que sangre, sinceridad y llamas.*⁶³

⁵⁸ *Breviario de podredumbre*, p. 157 – 158.

⁵⁹ *supra*, nota 56.

⁶⁰ *En las cimas...*, p. 101.

⁶¹ *Ese maldito yo*, p. 137.

⁶² *El ocaso del...*, p. 163.

⁶³ *En las cimas...*, p. 17.

Filosofía lírica como un saber poético en cierto sentido más riguroso aun que el filosófico, o como el saber *verdaderamente* riguroso. “El rigor no existe más que en la medida en que uno se identifica con la cosa que se aborda o se sufre; desde el exterior todo es arbitrario: razones y sentimientos.”⁶⁴ Producto de un repliegue, retraimiento o retiro a las soledades de uno mismo, como dice Marías, a “su intimidad silenciosa”, exclusiva, pero no sólo para un ejercicio discursivo sino, principalmente, para uno recursivo. Movimiento hacia atrás y hacia adentro “esencial”.⁶⁵ No a la manera de la mística – “recogimiento interior del alma” por llamado apostólico: “*Mirad que vuestros cuerpos son templos vivos del Espíritu santo, que mora en vosotros*”⁶⁶ – sino, - y a diferencia del “afán de superficialidad”, del “enorme apetito de transparencia” y de la “resuelta voluntad de mediodía” que Ortega le atribuye al filósofo que se sumerge para “traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente” -,⁶⁷ para conocer verdaderamente. Y “conocer verdaderamente es conocer lo *esencial*, internarse en ello, penetrarlo con la mirada y no con el análisis ni con la palabra” que impiden el acceso a “las fuentes invioladas de la vida”.⁶⁸ Experimentarlo. Vivirlo.⁶⁹ Porque si no, “¿cómo podemos hablar del sufrimiento, de la inmortalidad, del cielo y del desierto, sin ser sufrimiento, inmortalidad, cielo y desierto?”⁷⁰

En cierto sentido el pensamiento lírico supone un retroceso (arquetipal y no axiológico) hacia la unidad originaria de la poesía y de la filosofía, anterior al proceso de desintegración del bloque mítico por su conversión divisoria en *poésis* y *fisiología*. Giro que se inscribiría – de paso sea dicho - en la tendencia actual de cambio, simétrico y de coincidencia objetual entre el poeta y el filósofo, mostrada por Ernst Jünger. Por una parte la poesía ha asumido un modo que supera todos los intentos anteriores de suerte que “la luz penetra hasta el entramado de los sueños y mitos tempranos”. Por otra parte el pensar hunde “las raíces en lo no separado”, en un estilo completamente distinto de los tiempos clásicos de la seguridad total, volviendo a antiguos motivos filosóficos y míticos.⁷¹ En realidad “siempre se ha sabido *todo*, al menos en lo que concierne a lo esencial”, recuerda Cioran. Por tanto “no podría haber un *problema nuevo*, pese a que nuestra ingenuidad o

⁶⁴ *Breviario de podredumbre*, p. 228.

⁶⁵ Julián Marías, *El oficio del pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, p. 12.

⁶⁶ San Juan de la Cruz, *Poesías completas*, Oveja negra, Bogotá, 1983, p. 95.

⁶⁷ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 124.

⁶⁸ E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 24 – 25.

⁶⁹ Sería interesante una investigación (que en este contexto nos desviaría del objetivo temático) de la obra cioraniana entre la forma *representativa* del pensamiento occidental y la *presentativa* india, a la cual le corresponde, según Panikkar, un conocimiento por identificación con la realidad, e iniciado desde el interior como ejercicio contemplativo: “La forma dominante del pensar occidental es la *representativa*. El pensar nos re-presenta las cosas, nos re-hace en cierta forma la realidad en nuestra mente. El pensar es representación. Y las formas del pensar son formas de representación que deben ser examinadas convenientemente para que estemos ciertos de que la representación es genuina. La verdad es, en último término (a pesar de las distinciones de la lógica moderna), una *ad-aequatio* entre la representación y lo representado. El mundo del filósofo es el mundo de la mente y una cierta filosofía nos llegará a decir que la representación tiene prioridad con respecto a la burda objetividad del llamado mundo exterior.

La forma dominante o, acaso mejor, característica del pensar indio es la *presentación*. El pensar nos presenta, nos asienta la realidad en nuestro regazo, por así decir, nos presenta las cosas mismas, no ya poniéndolas delante de nuestra mente (lo que sería ya representación), sino haciéndonos participar en ellas, jugando con ellas, podríamos añadir teniendo en cuenta la gran importancia del juego (*lila*) en la cultura india. La verdad no está en el intelecto sino en las cosas mismas. El verdadero conocimiento no es el espejo fiel de lo que es, sino la misma identificación con lo que es. El mundo del filósofo no es el mundo de la mente, sino el mundo real, es él quien está presente en la realidad puesto que se ha identificado con ella.” R. Panikkar, op. cit., p. 58.

⁷⁰ *El ocaso del...*, p.163.

⁷¹ Ernst Jünger, *Sobre la línea*, en *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 66 – 67.

nuestra infatuación querrían persuadirnos de lo contrario”. Aparte del raudal de “textos” y de “terminologías” que sustituyeron la verdadera meditación (desconocida para la filosofía moderna), no hemos aportado nada realmente original.⁷² Más bien el mismo “fárrago” de los conceptos acumulados, el apilamiento de teorías “nuevas” que invalidan constantemente teorías “viejas” despiertan la sospecha de su incapacidad de superar el punto fundamental, captado aún por los presocráticos:

*que nuestra vida se agita siempre en los elementos con que ellos constituían el mundo, que son la tierra, el agua, el fuego y el aire los que nos condicionan, que esta física rudimentaria delimita el marco de nuestras pruebas y el principio de nuestros tormentos.*⁷³

Lo que la filosofía posterior logró, no fue más que dificultar y confundir esta verdad elemental y transformar el ejercicio reflexivo en un laberinto interrogativo de autoproduktividad indetenible pero estéril.⁷⁴ El destino del hombre es hoy y ha sido en cada época el mismo que en los albores de la historia. Y a esta invariabilidad fundamental le corresponde, en la evolución del pensamiento filosófico, un contenido estable en cuya luz la dicotomía viejo – nuevo se neutraliza.⁷⁵ La existencia, reducida a su esencia, “continúa siendo un combate contra los elementos de siempre, combate que nuestro saber no suaviza de ninguna manera en su ilusorio avance.”⁷⁶ A pesar de vivir aferrados al tiempo, al cual referimos nuestra condición entitativa, añoramos constantemente la edad del origen, la vuelta a la eternidad; aspiramos conquistar el infinito no obstante las barreras que la razón y la experiencia asoman frente a nuestro conocimiento. Sin embargo

*nuestras verdades no valen más que las de nuestros antepasados. Tras haber sustituido sus mitos y sus símbolos por conceptos, nos creemos más “avanzados”; pero esos mitos y esos símbolos no expresan menos que nuestros conceptos. El Árbol de la Vida, la Serpiente, Eva y el Paraíso, significan tanto como: Vida, Conocimiento, Tentación, Inconsciente. Las configuraciones concretas del mal y del bien en la mitología van tan lejos como el mal y el bien de la ética. El saber – en lo que tiene de profundo – no cambia nunca: sólo su decorado varía. Prosigue el amor sin Venus, la guerra sin Marte, y, si los dioses no intervienen ya en los acontecimientos, no por ello tales acontecimientos son más explicables ni menos desconcertantes. Solamente una retahíla de fórmulas reemplaza la pompa de las antiguas leyendas, sin que por ello las constantes de la vida humana se encuentren modificadas, pues la ciencia no las capta más íntimamente que los relatos poéticos.*⁷⁷

Como el poeta, el filósofo lírico vive a la espera de la idea, la presente, la cerca, se apodera de ella pero no puede formularla (“enfrentado con el papel blanco, ¡qué Waterloo en perspectiva!”),⁷⁸ se le escapa como si no le pertenecería todavía por completo y, se

⁷² *Breviario de podredumbre*, p. 226.

⁷³ *Ibid.*, p. 93 – 94.

⁷⁴ “La historia muestra que los pensadores que subieron hasta el final por la escala de las preguntas, que pusieron el pie en el último escalón, el del absurdo, no han legado a la posteridad más que un ejemplo de esterilidad.” *Ibid.*, p. 134.

⁷⁵ Heidegger también llama la atención sobre este aspecto: “por su esencia el filosofar real, el filosofar de verdad, nunca puede ser superado, sino que hay que repetirlo de nuevo una y otra vez. Donde y cuando se produce un filosofar real, ese filosofar entra directamente de por sí en un diálogo con el pasado histórico de la filosofía, viéndose entonces que en la filosofía no hay ninguna novedad y que, por tanto, tampoco puede haber nada anticuado; en la filosofía se está más allá de lo viejo y de lo nuevo.” Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 237.

⁷⁶ *Breviario de podredumbre*, p. 94.

⁷⁷ *Breviario de podredumbre*, p. 225 – 226.

⁷⁸ *Ese maldito yo*, p. 175.

pregunta (en clave kierkegaardiana), “¿cómo, de inminente y confusa, volverla presente y luminosa en la agonía inteligible de la expresión? ¿Qué estado debo esperar para que ella florezca y se marchite?”⁷⁹ Sin duda el de esa soledad un tanto especial “que aún no se sabe como soledad y que apenas se siente, porque corresponde a ese instante en que algo se acaba de ir y se está en frente de toda una realidad que se presenta aún más enigmática”;⁸⁰ -en Cioran, antesala al enfebrecimiento y a la crispación que obligan la distensión verbal arrolladora, incontenible en su irrumpir y violencia.

En un proceso meditativo que no termina como el de los filósofos antiguos evocados por Zambrano en su ensayo sobre filosofía y poesía, en la embriaguez de ese “descubrimiento del preguntar y el juego de poder contestarse a sí mismo sin aguardar a que nadie traiga respuesta alguna”.⁸¹ Sino en una búsqueda que se precipita y se hunde en las sinuosidades de la duda, que se fatiga en medio de la profusión de ópticas, que se estrella trágicamente contra sus propios límites sin que el sujeto pueda renunciar a ella. Si la filosofía y la poesía son, desde el comienzo, “dos especies de caminos”, el primero uno “abierto paso a paso, mirando adelante hacia al horizonte que se va despejando” y que, descubriéndose como “método” dejará una línea visible para ser recorrida por otros, y el segundo el que la paloma traza en el aire llevada por su único saber, que es el sentido de orientación y sin dejar ninguna huella,⁸² el de Cioran se asemeja más bien a éste último. Pero no como una ruta desapercibida para los demás y seguida con serenidad y seguridad en virtud de una natural orientación, sino de la consciencia atribulada de una intraelemental y genérica desorientación. En un “vuelo” que no describe un trazo suave y claro hacia un destino definido y abierto, sino que reproduce un rastreo interminable y ardoroso, un trabajoso ir y volver expectante en círculos de sentido repetidamente invertido. No para indicar algún itinerario a ser aprovechado por otros, sino para señalar insistentemente un término a alcanzar, para él mismo inalcanzable por completo. Pero que persigue sin cesar “atormentado por la intemperancia de no sé qué sed”,⁸³ abismado en un laberinto sin fin ni retorno desde el cual niega y se niega y vuelve a negar y a negarse, en una rutina filosófica que hace de la impugnación, de la recusación y de la oposición su sustancia y modo.

La conciencia de la desorientación, la percepción del extravío en el mundo de la creación da pie no al asombro, a la admiración que sirvió de resorte propulsivo a la filosofía griega sino, al igual que en el pensamiento índico del período clásico, a la contrariedad, a la frustración, al desencanto. Ciertamente con este desabrimiento, sugerente y provocativo en su advenimiento súbito que despierta al hombre ‘al filo’ del ser - en aquel estado que activa la percepción poética -, comienza el pensamiento vital, el *lirismo* filosófico. La experiencia subjetiva extrema, en cuya dimensión de universalidad se halla la justificación de su condición fundante en la meditación de Cioran.

*Nos volvemos líricos cuando la vida en nuestro interior palpita con un ritmo esencial. Lo que de único y específico poseemos se realiza de una manera tan expresiva que lo individual se eleva al nivel de lo universal. Las experiencias subjetivas más profundas son asimismo las más universales, por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida.*⁸⁴

En esta fase la postura del poeta, beneficiario por definición originaria de la *gracia* y ajeno a las decisiones, empieza a tornarse retráctil en el plano de la acción para cederle el

⁷⁹ *Breviario de podredumbre*, p. 157.

⁸⁰ María Zambrano, *La disputa entre la filosofía y la poesía sobre los dioses*, en *El hombre y lo divino*, Breviarios FCE, México, 2001, p. 68.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibid.*, p. 70.

⁸³ *Breviario de podredumbre*, p. 275.

⁸⁴ *En las cimas...*, p. 15.

protagonismo al filósofo, que, como no goza del privilegio de ninguna cesión, parte de la vida y se apoya en sus indagaciones y definiciones para encontrar por sí mismo las respuestas y la salvación. Y aquí empieza “el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos y necesitamos tener, con tanto rigor que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido.”⁸⁵ En esta dialéctica contrapuntística del poeta y del pensador, el relevo alternativo obedece principalmente a las insuficiencias de la “mitad” filosófica: cuando el filósofo cree *ver*, sólo *mira*; y cuando cree *entender*, sólo *ve*. Le hacen falta, para un *ver* y un *entender* que superen la finitud y la discontinuidad de lo real latentes en la demarcación conceptual, la apertura perceptiva y simbólica del poeta. Coincidencia productiva paradójica en su actualización en la divergencia elemental y tensional de dos horizontes opuestos: el del poeta, que, aferrado a las apariencias idolatra la vida, y el del filósofo, que, desdeñándolas porque sabe que son perecederas las execra. Aleteo oscilante entre la incandescencia trémula del que “canta y dice esclavo de las palabras”⁸⁶ frente al sí mismo iluminador y revelador, y del que se empeña en vencer la resistencia de lo originario para desvelar lo esencial. No como algo pensado en general, sino como algo directamente descubierto en el hecho contemplativo, vivido en la universalidad de la situación, a la temperatura del lirismo. Lo que nos proporciona

*mayor claridad y conciencia de las raíces del ser no es un esfuerzo mental, sino el don de poetización simbólica y no por medio de una generalidad de orden conceptual, sino por una unicidad de orden imaginativo.*⁸⁷

Si el escéptico Cioran consigue finalmente algún efecto terapéutico, alguna fugaz quietud del alma, es más que todo por haberse atrevido frente a la pregunta; esto es, haberla enfrentado *desde arriba*. Debe ser, pues “cuando se aborda un tema, sea cual sea, se experimenta un sentimiento de plenitud, acompañado de una pizca de altivez”⁸⁸. Acícate para seguir viviendo acodado un palmo sobre la nada. Pero lo que no se le puede negar a esta filosofía tan singular, es su extraordinario efecto de transmutación visual puntual, de reflejo fiel, exacto, de imagen redireccionada a través de un tipo de mirada intermediaria, de transferencia, similar a la del patito primaveral en la cual “el cielo es cielo, el agua agua y la hoja hoja”. Mirada que tal vez no *ve*, pero en la cual *uno ve*.⁸⁹

⁸⁵ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, p. 16.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁷ Johannes Pfeiffer, *La poesía*, Breviarios FCE, México, 1983, p. 103.

⁸⁸ *Ejercicios de admiración*, p. 215.

⁸⁹ *El libro de...*, p. 113.

Bibliografía

A

- E. M. Cioran, *Mon pays*, Gallimard, Paris / Humanitas, Bucharest, 1996.
 ----- *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1999.
 ----- *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 2000.
 ----- *El libro de las quimeras*, Tusquets, Barcelona, 2001.
 ----- *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1998.
 ----- *El aciago demiurgo*, Taurus, Madrid, 2000.
 ----- *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2000.
 ----- *Ejercicios de admiración*, Tusquets, Barcelona, 2000.
 ----- *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998.
 ----- *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998.

B

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Porrúa, México, 1999.
 Cruz, San Juan de la, *Poesías completas*, Oveja negra, Bogotá, 1983.
 Hegel, Georg W. F., *Estética*, 8: *La poesía*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1985.
 Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999.
 Heidegger, Martin, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960.
 Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid, 1983.
 Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
 Jünger, Ernst, *Sobre el dolor*, Tusquets, Barcelona, 1995.
 ----- *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
 Marías, Julián, *El oficio del pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.
 Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.
 Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica en la India*, Trotta, Madrid, 1997.
 Pfeiffer, Johannes, *La poesía*, Breviarios FCE, México, 1983.
 Rilke, Rainer Maria, *Elegías de Duino*, Monte Avila, Caracas, 1986.
 Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona, 2000.
 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica / Grijalbo, Barcelona, 1988.
 Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Breviarios FCE, México, 2001.
 Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.