

## E. M. Cioran. Belleza y transfiguración

### Vasilica Cotofleac

No hay en las páginas cioranianas ningún desarrollo explícito de la idea de belleza. El autor apenas la menciona, en unos cuantos párrafos diseminados en su polémica obra. Pero, ligada a otros temas mayores de su pensamiento (hombre, trágico, tiempo, eternidad), ella se revela finalmente como cifra de una experiencia transfigurativa, que empalma, en la lectura teórica, lo antropológico y lo estético.

Las notas de Cioran acerca del tiempo y de la eternidad son más frecuentes y más consistentes en los escritos de juventud, de la etapa anterior a su exilio (*En las cimas de la desesperación*, 1933 y *El libro de las quimeras*, 1936), así como en *La caída en el tiempo*, de mediados del ciclo francés (1964). La sucesión de presentes efímeros marca, de acuerdo con estas fuentes, el dominio del avance atribulado hacia la muerte, de la historia del hombre, cuyas pasajeras interiorizaciones propician el advenimiento memorial de la Eternidad “verdadera”, originaria.<sup>1</sup> La existencia es movimiento, transformación, evolución; pero también puede desgastarse inconteniblemente en un juego de apariencias engañosas.<sup>2</sup> De su grado de intensidad depende la afirmación de la temporalidad. Cuanto más intensa resulta ella y más clara nuestra percepción de opciones, tanto más se ‘sustancializa’ el tiempo. Y al revés, cuando las opciones se suprimen, cuando la vida se estanca y “nos vemos sin apoyo”,<sup>3</sup> nos sentimos también desprovistos de él. A esto le llama Cioran “caerse del tiempo”; encontrarse en una dimensión diametralmente opuesta a la Eternidad, visualizada como un “encima”. Es la “eternidad negativa”; la “eternidad mala” o “de abajo”. Pero la palabra “eternidad” supone aquí sólo un uso de inducción contextual, de simetría estructural expositiva. Cioran se refiere en realidad al mismo plano de la historia, considerado en una perspectiva parcial, ‘estática’, desde su faceta de “zona estéril” que no germina objetivos y medios de acción para un sujeto “desfigurado”,<sup>4</sup> y en la cual sólo se experimenta el deseo de recuperar la base perdida, de rescatar una posición en la morada de lo posible.<sup>5</sup>

Mas al percibirse esta “morada” como un ámbito en que no merece la pena ni siquiera respirar<sup>6</sup> (por los más recurrentes *motivos* existencialistas: por extraño y hostil, por sentirse el sujeto arrojado en él), este anhelo por reconquistarla, este “encaprichamiento” con la temporalidad puede parecer una “degradación incalificable”.<sup>7</sup> Sin embargo, para la

<sup>1</sup> “Tras haber echado a perder las eternidad verdadera, el hombre cayó en el tiempo, en el que logró, ya que no prosperar, al menos vivir; lo que es seguro es que se ha amoldado a él. El proceso de esa caída y de ese amoldamiento se llama Historia.” E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 167.

<sup>2</sup> E. M. Cioran, *Ejercicios de admiración*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 104.

<sup>3</sup> *La caída en...*, p. 168.

<sup>4</sup> El “desfigurado” es un individuo afectado en la capacidad de desenvolvimiento de sus facultades subjetivas – peor que el “mutilado” aristotélico (*Metafísica*, V, XXVII) -, víctima de alguna “potencia maléfica” (evidencia existencial aniquiladora, como la del sinsentido del hombre en el mundo y de la infructuosidad de todo empeño en la realización). *La caída en...*, p. 169; E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1998, p. 95; *Ejercicios de admiración*, p. 229.

<sup>5</sup> “volver al tiempo, elevarse hasta él a toda costa, apropiarse de una parcela de él en la que instalarse, darse la ilusión de una morada.” *La caída en...*, p. 160. La misma idea también en E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 144.

<sup>6</sup> E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1999, p. 116.

<sup>7</sup> *La caída en...*, p. 161.

subjetividad que jamás experimenta la interiorización<sup>8</sup> conducente a la iluminación extemporal,<sup>9</sup> la temporalidad ofrece al menos el consuelo de una espera con objeto,<sup>10</sup> un mínimo de proyecto. Que es más que lo que tiene quien ha perdido incluso este elemental privilegio.<sup>11</sup> Pues la desolación propia de la caída subtemporal suprime, en su efecto transversal, hasta la eventualidad de otra caída, hasta la esperanza de otro abismo.<sup>12</sup> Al hombre sólo le queda el desierto de una *espera sin objeto*,<sup>13</sup> de irrefragable absurdidad y silenciosa resignación. Como el tiempo sin móvil de Julián Marías, esta eternidad petrificada en el límite del descenso<sup>14</sup> (“mortecina”, diría Sartre tal vez) se desmigaja sin articularse en un *argumento* ante a un futuro obturado, y la vida “se desliza de entre las manos y se pierde como un agua sin cauce” precisamente por falta de cauce.<sup>15</sup>

En la posición opuesta al “desfigurado” que habita esta eternidad “de abajo” llega, por la experiencia de la interiorización y del vacío, el “transfigurado”. Concepto fundamental en la reflexión cioraniana y de considerable proteísmo, el vacío es, en este contexto, la condición del autoconocimiento y de la autodefinition del hombre en la clave de autenticidad del orden elemental infinito; en las palabras del autor, el requisito para “aprender a encontrarnos remontándonos hacia nuestros orígenes, hacia nuestra eterna virtualidad.”<sup>16</sup> Especie de cesación temporaria de la conciencia, esta “música sin sonidos” que nos aísla del mundo y nos separa de la vida en medio del vivir,<sup>17</sup> pone termino a todos los deseos y desembaraza el espíritu de la presencia de las ideas. Para llevarnos, en una suerte de maniobra triunfal contra la superficialidad y variabilidad de lo aparente, ante el *sí mismo*, como ante la instancia privilegiativa y confortativa reclamada con la más apremiante ansiedad de nuestra finitud; por su idoneidad de conferirnos “una dimensión intemporal”, de satisfacer en ella nuestras “exigencias de continuidad” y “solidez”.<sup>18</sup> El *sí mismo* es la inconciencia; el “yo sin yo”<sup>19</sup> aliviado así y pacificado. La inconciencia es “nutritiva” y “fortifica”, nos hace participar “en nuestros comienzos”, en nuestra “integridad primitiva”, nos vuelve a sumergir en el “caos bienhechor anterior a la herida de la individuación.”<sup>20</sup> En el mundo de la “vida sin nombre” y “sin semblante”,<sup>21</sup> en el cual el elemento se define en relación con la totalidad, de la cual depende su sentido y su estabilidad, y dentro de la cual las asociaciones accidentales no afectan la individualidad y todo puede estar en todo sin dejar de ser lo mismo. Su situación depende en esta *sympátheia* inalterable, (como sugiere Xirau al referirse a la pureza primigenia), de una íntima solidaridad, de una secreta comunión emanada del caudal único de vitalidad que corre en lo profundo, por debajo de las

<sup>8</sup> “Los seres humanos se dividen en dos categorías: aquellos a quienes el mundo ofrece ocasiones de interiorización y aquellos para quienes el mundo permanece exterior y objetivo.” *En las cimas...*, p. 184.

<sup>9</sup> “Nuestras alegrías vienen siempre de nuestros transportes por encima de la vida”. *Breviario de podredumbre*, p. 274.

<sup>10</sup> “la espera como ritmo ascendente, define el aspecto dinámico de la vida.” E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 72.

<sup>11</sup> “¡Pobre de quien estuvo en el tiempo y nunca podrá volver a estar en él!” *La caída en...*, p. 161.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>13</sup> Que es diferente de la *no-espera* propia de la idiotez. *El ocaso del...*, p. 72.

<sup>14</sup> “no va a ninguna parte.” *La caída en...*, p. 164.

<sup>15</sup> *Tiempo y argumento*, en Julián Marías, *El oficio del pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, p.101.

<sup>16</sup> E. M. Cioran, *El aciago demiurgo*, Taurus, Madrid, 2000, p. 86.

<sup>17</sup> *El ocaso del...*, p. 163 – 164.

<sup>18</sup> *El aciago demiurgo*, p. 87.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>21</sup> E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Tusquets, Barcelona, 2001, p. 144.

infinitas diferencias.<sup>22</sup> La individuación hace del hombre “un mundo en el mundo”.<sup>23</sup> Se altera cualitativamente, es intervenido a manera de cercenamiento (“mutilación” o “amputación”, dice Ortega)<sup>24</sup> un estado unitario; porque “separación” significa *fragmentación, reducción, debilitamiento*. El vacío es apaciguador y fortificante justamente porque borra la marca de esta división (con la cual comienza la soledad del ser humano)<sup>25</sup> y las secuelas de la *herida ontológica*:<sup>26</sup>

La experiencia del vacío implica una “súbita suspensión”<sup>27</sup> del discurrir temporal. Y no a manera de ocultación de la realidad y del propio ser, como en la discontinuidad del sueño sobre la cual la conciencia tiende el puente de una “ideal” continuidad,<sup>28</sup> sino de salto en la intemporalidad. El enlace con la eternidad se logra – para usar un tropo de Merleau-Ponty - “en la médula de nuestra experiencia del tiempo”,<sup>29</sup> y no como si se tratara de un espacio extraño, de alguna región foránea e incompatible, sino de una dimensión de nuestro ser. Hacia la cual nos precipitamos, por la inmersión en el presente instantáneo, como en busca de un irresistible *no-sé-qué* parecido a la promisoría “paz de una luz estelar”.<sup>30</sup> ‘Fuga’ subjetiva; desvinculación del plano de la historia; episodio de excepción después del cual – escribe lacónicamente Cioran – “algo cambia en nosotros”.<sup>31</sup>

Como la experiencia de lo bello arqueado en su genuinidad sobre la divisoria entre lo sensible y lo suprasensible. Lo bello supremo, definitivo y lacerante<sup>32</sup> (“el inicio de lo terrible que todavía apenas soportamos”<sup>33</sup>), y en cuya formalidad se vislumbra, a manera de concesión a la finitud y en un destello de arrobamiento, lo absoluto. Proceso similar a una “deserción sutil”, cuando “todo está *detrás* de nosotros”<sup>34</sup> y sólo podemos mirar de nuevo hacia la vida dándonos la vuelta. Pues “lo que no pertenece al tiempo nos corta la respiración”,<sup>35</sup> nos cautiva, nos provoca escalofríos de admiración y “nos eleva a una *plenitud de fin*”, que no es otra cosa que el deseo intenso de no sobrevivir a la emoción.<sup>36</sup> El ansia repentina de morir, que refleja el paroxismo de nuestra sed de infinito. En la presencia de la belleza, que despierta<sup>37</sup> en el ser sin lugar en el mundo, en la “criatura metafísicamente divagante” por la “Vida insólita de la Creación”,<sup>38</sup> el recuerdo de la unidad originaria.<sup>39</sup> Con la

<sup>22</sup> *Tres actitudes: poderío, magia e intelecto*, en Joaquín Xirau, *Amor y mundo*, Península, Barcelona, 1983, p. 259.

<sup>23</sup> *El libro de...*, p. 144.

<sup>24</sup> “En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte, vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento.” José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 109.

<sup>25</sup> “Maldito sea el momento en que la vida empezó a cobrar forma y a individualizarse; ya que desde entonces empezó la soledad del ser y el dolor de ser solamente tú, de estar abandonado.” *El libro de...*, p. 14.

<sup>26</sup> “cuanto más se abre uno a la vacuidad y más se impregna uno de ella, más se sustrae a la fatalidad de ser uno mismo, de ser hombre, de estar vivo.” *El aciago demiurgo*, p. 52.

<sup>27</sup> *El libro de...*, p. 225.

<sup>28</sup> María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid, 1998, p. 45.

<sup>29</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 423.

<sup>30</sup> *En las cimas de...*, p. 114.

<sup>31</sup> *El aciago demiurgo*, p. 89.

<sup>32</sup> *El libro de...*, p. 165.

<sup>33</sup> Reiner María Rilke, *Elegías de Duino*, I, Monte Avila, Caracas, 1986, p. 17.

<sup>34</sup> *El ocaso del...*, p. 33.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>37</sup> ...“ese recuerdo de la eternidad que es la belleza”. *El ocaso del...*, p. 33.

<sup>38</sup> *Breviario de podredumbre*, p. 59.

<sup>39</sup> “Para poder evocar o recordar, el acontecimiento que debería evocarse o recordarse debe necesariamente haberse dado en cierto contexto de asociación común o de haberse fundido con

cual se “comunica” (en el sentido de que mantiene una mínima relación con ella -argumento contra lo absoluto y definitivo de la ruptura e indicio de alguna posibilidad de reunificación) sólo a través de la nostalgia que le inspira su presencia constante mas indefinida e inasible en la memoria, y que constituye el fondo intemporal, oscuro de su ser:

*El hombre no está satisfecho de ser hombre. Pero no sabe hacia qué regresar, ni cómo volver a un estado del que ha perdido todo recuerdo claro. La nostalgia que tiene de él constituye el fondo de su ser, y a través de ella comunica con lo más antiguo que subsiste en él.*<sup>40</sup>

El significado de la nostalgia no es aquí el empleado habitualmente. Este vocablo expresa, en el habla común, un pesar causado por el recuerdo de algún bien o de alguna dicha perdidos (Larousse, 1983; RAE, XXIIª ed., 2001). Sin embargo, el curso de la meditación cioraniana sugiere que *nostalgia*, aun cuando también identifica en sus límites un sentimiento de pérdida, no se refiere a una vivencia corriente. Sino a una difusa, a la vez que persistente y dolorosa, como la que denota la palabra *dor* (< lat. pop. **dolus** < **dolere**) del idioma originario del filósofo (y que tal vez éste tenía en mente), intraducible completa y exactamente al francés (se puede acudir a *désir* o a *nostalgie*), y coincidente más bien con la *añoranza* o con la *saudade* portuguesa. *Dor* es un derivado que evoca parcialmente los sentidos de las voces alemanas *Wehmut* y *Sehnsucht*. Mientras *Wehmut* transmite un afecto que supone dolor por la pérdida de un objeto o persona querida y cierto consuelo por la posesión de ellos en la memoria, una tristeza ‘dulcificada’, *Sehnsucht* indica padecimiento por una aspiración frustrada por la vida, que todavía podría realizarse en el futuro. Pero el *dor* es un estado psíquico mucho más complejo, una estructura anímica que, en su inexpresable especificidad, sólo asoma frente al verbo descriptivo una languidez del corazón; un sufrimiento callado, que, una vez desatado, se propaga en el tiempo y se amplifica envolviendo en sus reverberaciones e impregnando por completo el universo personal, con el cual termina consustancializándose. El hombre puede sentir nostalgia común y corriente por una pérdida concreta (amigos de la infancia o de la juventud, la casa paterna, por ejemplo); pero, decididamente, una nostalgia particular por lo infinito apenas presentido, como por una pérdida que él conserva indefinidamente en el recuerdo sin *poder* renunciar a la vez a la expectativa de recuperarla. Con el alma desgarrada entre el pasado y el futuro, fatigado de esperar y no obstante sin dejar de esperar y aspirar a un más allá del perímetro de lo empírico. Aspiración sin objeto preciso y límites, “trans-horizónica”, como lo es la hipóstasis rumana misma de la existencia<sup>41</sup> (esencializada por Brancusi en el impulso de lo telúrico hacia lo absoluto plasmado en su *Columna*); - proyección en lo metafísico de una psicología colectiva ligada a un modo étnico ancestral (la trashumancia que despliega entre el *dor* y su objeto – el lugar de origen, la casa, el hogar - camino y distancia),<sup>42</sup> y reflejada en el nombre legendario del país: *Tara Dorului*, Tierra del *Dor*.<sup>43</sup> Cioran no olvida subrayar la diferencia: “en la aspiración nostálgica no se desea algo palpable, sino una especie de calor abstracto, heterogéneo al tiempo y próximo a un presentimiento

---

otros en un todo accidental u orgánico dentro de la misma unidad de tiempo.” Joaquín Xirau, *Las dimensiones del tiempo*, en *op. cit.*, p. 243.

<sup>40</sup> E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 106. Accidentalmente el autor usa también la palabra *tristeza*: “Tu tristeza es desde siempre, no de *ahora*. Y ese ‘siempre’ abarca a todo el mundo que ha precedido a tu nacimiento. ¿No es la tristeza el recuerdo del tiempo en que no hemos existido?” *El ocaso del...*, p. 138.

<sup>41</sup> Lucian Blaga, *Despre dor*; en Marin Bucur, *Lucian Blaga. Dor si eternitate*, Albatros, Bucuresti, 1971, p. 163.

<sup>42</sup> Ovid Densusianu; cfr. G. I. Tohaneanu y Teodor Bulza, *O seama de cuvinte romanesti*, Facla, Timisoara, 1976, p. 51.

<sup>43</sup> Como aparece aún en un poema de 1867: “Mi país de glorias, mi país de *dor*...” Mihai Eminescu, *Poesías*, Minerva, Bucarest, 1989, p. 16.

paradisíaco.”<sup>44</sup> Es la “nostalgia del trozo”, que Ortega identifica con el “divino descontento”, y que tampoco es vista como un sentimiento no matizado de sufrimiento por una pérdida, sino como la sublimación en la indeterminación de un anhelo del alma desbordado en la materia, “como un amar sin amado y como un dolor que sentimos en miembros que no tenemos”; por el cual se transparenta un “echar de menos lo que no somos”, y la aceptación de que nos encontramos “incompletos y mancos.”<sup>45</sup> Tal vez sea preferible la palabra *añoranza* (más rica semánticamente que *nostalgia*).<sup>46</sup> Añoranza metafísica; aspiración latente, imprecisa y persistente de superar – contra la “fatalidad de la individuación” - la condición de criatura finita, de librarse de las ataduras temporal-históricas; expresión de lo trágico estructural del ser humano, confundido finalmente con un sentimiento trágico de la existencia. La experiencia de lo trágico, puntualiza el autor, “supone una tensión inconcebible para un diletante, pues nuestro ser se implica en ella total y decisivamente, hasta el punto de que cada instante deja de ser una impresión para convertirse en destino.”<sup>47</sup> Lo que constituye su esencia es la contradicción irresoluble entre la necesidad y la imposibilidad del hombre de recordar el estado primordial, de disipar las tinieblas de la remembranza, que parece intentar hablarle como desde una orilla demasiado lejana. Y sólo el abrirse a la vacuidad dándole la espalda a la historia puede disminuir su intensidad o suspenderlo. Sin el proceso de interiorización “no hay remedio para la invalidez del ser, ni esperanza de reintegrarse, aunque sólo fuera por breves instantes, a la dulzura de antes del nacimiento, a la luz de la pura anterioridad”.<sup>48</sup>

La *nostalgia* es, para concluir nuestro comentario sobre su significado en Cioran, la obsesión aflictiva de estar en otra “parte” (dimensión), de superar la temporalidad y la finitud hacia la Eternidad y la infinitud, de volver a la Itaca de los orígenes (tal como los aluviones de su etimología griega – *nosteo* y *algeo*, “volver a la patria” y “sentir dolor” - lo indican). Un concepto mucho más cercano, por tanto, a la *Sehnsucht* romántica (que expresa la tensión del alma alemana descoyuntada entre la Heimat y el Infinito, su estar enraizada y desarraigada al mismo tiempo)<sup>49</sup> y al *dor* rumano, que a la *nostalgie* francesa (de “excesiva claridad”).<sup>50</sup>

Exiliado en la historia y desgajado de sus raíces inmediatas, con el sentimiento de estar “perpetuamente lejos de casa”,<sup>51</sup> el ser humano encuentra un ‘derramadero’ temporal para esta tristeza suya “mineral” y “ciega”<sup>52</sup> en el “amor por la belleza”,<sup>53</sup> que cura el espíritu de la autonomía (propiciada por la evolución cultural) y aquietta el desasosiego. Le es inherente, luego, al hombre, la exigencia de belleza y la posibilidad de recepcionarla (la capacidad de reaccionar interiormente frente a ella), como una experiencia de imprescindibilidad existencial enraizada en su fondo trágico. Cuanto más emancipado es el espíritu y mayor la distancia que lo separa de la naturaleza de los comienzos, más impreciso es su recuerdo de éstos, más difícil el recordar, más propenso el individuo a lo bello, más viva la reacción receptiva.

<sup>44</sup> *Breviario de podredumbre*, p. 69.

<sup>45</sup> J. Ortega y Gasset, op. cit., p. 109.

<sup>46</sup> La añoranza mezcla “un sentimiento de encanto ante el recuerdo del objeto ausente o desaparecido para siempre en el tiempo, un sentimiento de dolor ante la inasequibilidad de ese objeto y, en fin un anhelo de retorno que quisiera transponer la enigmática distancia que separa el ayer del hoy y reintegrar el alma en la situación que el tiempo ha abolido.” Mariano Ibérico, *Perspectivas sobre el tiempo*, U. N. M. San Marcos, Lima, 1958, p. 164.

<sup>47</sup> *En las cimas...*, p. 59.

<sup>48</sup> *El aciago demiurgo*, p. 95.

<sup>49</sup> *Breviario de podredumbre*, p. 68 – 69.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *El libro de...*, p. 228.

<sup>53</sup> *El ocaso del...*, p. 80.

Esta visión de Cioran, que encuadra el espíritu entre la naturaleza y la cultura, pone sutilmente al descubierto un juego – en el ser humano – de planos inestables, resbaladizos, entre autenticidad y falsedad, inconciencia y conciencia; reversado en ese balanceo definitorio - a la vez que dramático – transmitido en su inconsecuencialidad e imprevisibilidad y en sus devastadoras contradicciones internas (tan magistralmente captadas por Dostoyevski en sus novelas). Planos entre los cuales se perfila tenuemente una frágil e indelimitable “zona de ausencia”, de suspensión intercondicional e indefinición al no asimilarse la criatura nunca enteramente ni a la totalidad ni a la historia,<sup>54</sup> al quedar ambigua y enajenada por no pertenecer ya completamente a la integridad del ser ni separarse definitivamente de ella.<sup>55</sup> La individuación misma y no otra cosa es la causante última del conocimiento, iniciado a manera de ejercicio de lo uno que busca lo otro en medio del movimiento plural de la multiplicidad de restauración de la unidad desintegrada; por el impulso y la necesidad – creadores, en otro orden, de cultura – de sustituir el desarraigo por el arraigo, el desasosiego por el sosiego. “Ahora sabemos”. Pero no siempre hemos sabido. Y cuando el hombre no sabía, cuando todavía era *naturaleza* y no lograba distinguir lo real de lo aparente, la inexistencia de la duda aún le permitía vivir en armonía con el entorno.<sup>56</sup> El conocimiento atrae, absorbe, es dominante y perturbador; “cuanto más presa somos del deseo de conocer, cargado de perversidad y corrupción, más incapaces nos vuelve de morar *dentro* de realidad alguna.”<sup>57</sup> Porque no sólo pervierte la pureza natural del ser humano; por no ser nunca satisfactorio, la permanente exigencia de saber sumerge al individuo en el desencanto total e insalvable del equívoco trágico y le niega la paz interna:

*Me desligo de las apariencias y, no obstante, me enredo en ellas; mejor dicho: estoy a medio camino entre esas apariencias y eso que las invalida, eso que no tiene ni nombre ni contenido, eso que no es nada y que es todo. Nunca daré el paso decisivo fuera de ellas. Mi naturaleza me obliga a flotar, a eternizarme en el equívoco...*<sup>58</sup>

El conocimiento, leemos en Cioran, provoca la absolutización de lo trágico - quitándole al hombre cualquier margen de esperanza - por la misma “abolición de lo trágico”. La incoherencia de esta aseveración no pasa sin embargo del nivel formal: se suspenden (se inmovilizan, se paralizan), quiere decir el autor, todos los conflictos derivados de la contradicción fundamental – entre apariencias y esencias -, pero no se neutralizan las posiciones básicas que provocan esta contradicción. El saber suscita entre el sujeto y las apariencias desenmascaradas, reducidas a “fantasmas” e imposible de confundir así con las esencias, un alejamiento, un hiato. “Un hiato que, por desgracia, no es conflicto; si lo fuera, no habría problema; no, lo que es es la supresión de todos los conflictos, la funesta abolición de lo trágico.”<sup>59</sup> El congelamiento de la distancia, de la imposibilidad consecutiva de su anulación; la imposición definitiva de la ubicuidad de la condición humana, de la irrevocabilidad de la “zona de ausencia”: la “absolutización de lo trágico”. El conocimiento destruye el “don maravilloso” de la ingenuidad opaca a lo trágico (ingenuidad que acerca la criatura humana a todo ser que ignora que existe, a toda forma de vida exenta de

<sup>54</sup> “desligado de este mundo y del otro”. E. M. Cioran, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1979, p. 173.

<sup>55</sup> “nos hemos convertido en hombres y hemos salido del paraíso del ser. Eramos *Absoluto*. Ahora sabemos que estamos en él. De esta suerte, ya no somos *ni Absoluto, ni hombres*.” *El ocaso del...*, p. 299. También en *La tentación de...*: “nos hemos querido *sujetos*, y todo sujeto es ruptura con la quietud de la Unidad.” P. 18.

<sup>56</sup> “No se vive sino por falta de saber. En cuanto se sabe, ya no se está en armonía con nada.” *La caída en...*, p. 139.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>58</sup> E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1995, p. 12.

<sup>59</sup> *La caída en...*, p. 139 – 140.

conciencia), y a través de esta destrucción terminará destruido el auténtico hombre.<sup>60</sup> A diferencia del ingenuo, que no sufre los estragos de las confusiones internas, para el “desintegrado” (el perjudicado en su estabilidad natural por el conocimiento) “lo trágico posee una intensidad extremadamente penosa, pues las contradicciones no surgen únicamente en él mismo, sino también entre él y el mundo.”<sup>61</sup> Este doble hiato se resuelve en la experiencia particular del vacío, que cura el espíritu neutralizando su desajuste modal con respecto a la naturaleza.

Pero esta neutralización no significa algún retroceso equivalente a estadios filogenéticos involucionados. El espíritu se *cura*. Lejos de desdibujarse o desvanecerse, mejora, recupera su estado óptimo. Idea reforzada con la figura del tiempo desviado que la condiciona, y cuyo “*curso hacia arriba*” sirve de contención al fluir horizontal hacia la muerte.<sup>62</sup> Si el devenir meramente vital, orgánico, avanza en el plano de la horizontalidad y la verticalidad representa la *abscissa* espiritual (lo que sugiere un espíritu opuesto a la vida como en la antropología de Scheler), la interiorización sólo puede ser – marcando la diferencia entre la vida humana y la del animal<sup>63</sup> – un desligarse del cuerpo animado, un colocarse por encima de lo biológico.

El grado de nuestra inclinación hacia la belleza indica la distancia a la cual nos encontramos de lo originario; la autonomía del espíritu, su nivel de lucidez,<sup>64</sup> – la sordina que apoca el hervor de las fuerzas primarias sustentables de lo individual. Un espíritu libre es “un espíritu *desfondado*”,<sup>65</sup> espíritu sin fondo, carente de un cimiento en el cual descansa y que le confiera legitimidad. Y que “se cura” en la belleza quiere decir, que, despojándose de la lucidez en la experiencia estética, el espíritu vuelve a recordar sus *fuentes* olvidadas, sus raíces en lo infinito (como el “despertar” descrito por Jaspers).<sup>66</sup> Que recupera su fondo, su “profundidad”. Y tener profundidad (en sentido ontológico y no espacial) es

*no dejarse engañar más por separaciones, no ser esclavo de los ‘planes’, no volver a desarticular la vida de la muerte. Al fundir todo eso en una confusión melódica de mundos, la agitación infinita, sombría y comprensiva de elementos varios, se purifica en un estremecimiento de nada y de plenitud...*<sup>67</sup>

Y es esta necesidad del espíritu, esta ilusión de curarse la que se aviva y recrudece en el hombre en la inmediatez de lo bello. Lo que separa al hombre de la muerte y de la vida en esta especial circunstancia es apenas su anhelo por cada una de ellas: la tentación concomitante de los contrarios en un desvanecimiento de aquellos que probablemente sólo un San Juan de la Cruz pudo expresar alguna vez.<sup>68</sup> El escalofrío, la sacudida y la

<sup>60</sup> Y “cuando haya desaparecido el último iletrado, podremos guardar luto por el hombre.” *Ibid.*, p. 34.

<sup>61</sup> *En las cimas...*, p. 82.

<sup>62</sup> *El ocaso del...*, p. 56.

<sup>63</sup> Según Ortega precisamente esta capacidad de sustraerse provisoriamente a la regencia cotidiana de la exterioridad y el hecho (“más ultrabiológico” posible) de disponer de una dimensión reclusiva exclusiva, de un *intus* invulnerable es lo que diferencia radicalmente la vida humana de la vida del animal; que “no puede meterse dentro de sí”, que “no tiene un sí mismo, un *chez soi* donde recogerse y reposar”. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 39; 42.

<sup>64</sup> La lucidez es “el resultado del proceso de ruptura entre el espíritu y el mundo”. *La caída en...*, p. 115.

<sup>65</sup> *El aciago demiurgo*, p. 104.

<sup>66</sup> “como si yo hubiera sabido siempre lo que ahora veo y simplemente se hubiera hecho claro en este instante. Es como un despertarme, como un retorno de lo que ya traía en mí, sin saberlo hasta ahora.” Karl Jaspers, *Filosofía*, II, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 588.

<sup>67</sup> *El ocaso del...*, p. 259.

<sup>68</sup> “vivo sin vivir en mí / y de tal manera espero, / que muero porque no muero.” San Juan de la Cruz, *Poesías completas*, Oveja negra, Bogotá, 1983, p. 21.

trepidación que se experimenta ante lo infinito (que desconcierta por la equivalencia de sus direcciones ilimitadas y contagia su anarquía total), también “exhorta a desdeñar todo lo insignificante, todo lo contingente”,<sup>69</sup> a negar toda delimitación y organización, para que la pureza de lo indeterminado sane las “infecciones temporales”.<sup>70</sup> Ante la belleza, artística, por ejemplo, más allá de las cristalizaciones figurales que sustraen los contenidos de la vida al caos (el fenómeno estético “expresa el prodigio de representar *lo absoluto mediante la forma*, de objetivar lo infinito con representaciones finitas”),<sup>71</sup> buscamos, en lo más hondo de la intensa pulsación de lo real advertida, y como en virtud de algún oscuro pero potente instinto, alcanzar los inicios que encierran el misterio de la totalidad, de la vida y de la muerte; el principio de las edades. La búsqueda de los comienzos, precisa Cioran,

*es la más importante de todas cuantas pueden emprenderse. Todos la intentamos, aunque no sea más que en breves momentos, como si realizar ese retorno fuese el único medio que tenemos de aprehendernos y de superarnos, de triunfar sobre nosotros mismos y sobre todo lo demás.*<sup>72</sup>

La belleza es goce, y, a diferencia del placer, que se dirige – al revés que en Kant – solamente a los sentidos, “el goce nos saca del mundo”,<sup>73</sup> nos *trans*-porta hacia un “encima” de la vida como en un acto de victoria sobre nuestra temporalidad. Realización y extinción, plenitud de sí y muerte, ansia de vivir y de no vivir, inseparables. Experiencia que nos fortalece y nos lleva al renacimiento por el rodeo de la desintegración,<sup>74</sup> - requisito de la nueva configuración y definición de la finitud (como entendía también Hölderlin, en otra época, el devenir por medio del declinar).<sup>75</sup>

El acto de evasión, la “fuga” subjetiva - con la dislocación de los niveles del yo (conciencia e inconciencia) y la sensación de “tejidos resquebrajados”<sup>76</sup> - no representa un aislamiento en la interioridad, un refugio ante las dificultades o inconvenientes de la exterioridad. Estar dentro de sí no significa encierro (la mónada espiritual “no tiene paredes”),<sup>77</sup> sino apertura intraexpansiva para desvivirse en una entrega. Desvivirse como la expresión suprema del interés, como cuando algo “nos llama y tira de nosotros”, “nos arrebatá”, cuando “sentimos afán vivísimo y no nos bastamos a nosotros mismos”.<sup>78</sup> La apertura *esencial* a través del vacío “coincide con la percepción del todo, con la *entrada* en el todo. Por fin se comienza a *ver*, ya no se anda en tuntas, uno se cerciora, se reafirma.”<sup>79</sup> Es el éxtasis. El sujeto, equiparando emocionalmente al poeta, vive “el yo como universo”.<sup>80</sup> Siente que forma unidad viva con el infinito. Sin posibilidad de descifrar si la plenitud del espíritu es una proyección de la plenitud del mundo o al revés, como, de hecho, según Cioran, ocurre:

<sup>69</sup> *En las cimas...*, p. 167.

<sup>70</sup> *El ocaso del...*, p. 17.

<sup>71</sup> *En las cimas...*, p. 195.

<sup>72</sup> *Ejercicios de admiración*, p. 121.

<sup>73</sup> *El ocaso del...*, p. 159.

<sup>74</sup> *La tentación de...*, p. 192 – 193.

<sup>75</sup> “de tal unificación trágica de lo infinito-nuevo con lo finito-antiguo llega a desarrollarse un nuevo individual, en cuanto que lo infinito-nuevo se individualiza en figura propia, al haber admitido la figura de lo infinito antiguo.” Hölderlin, *El devenir en declinar*; en Javier Arnaldo (ant. y ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 247.

<sup>76</sup> “los tejidos se resquebrajan siempre que nos vemos obligados a elegir entre el tiempo y la eternidad.” *El libro de...*, p. 232.

<sup>77</sup> J. Xirau, *Amor y mundo*, p. 145.

<sup>78</sup> *Desvivirse*, en Javier Marías, *Ensayos de convivencia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1982, p. 84.

<sup>79</sup> *El aciago demiurgo*, p. 95.

<sup>80</sup> *El ocaso del...*, p. 176.



*los ojos del ser humano ven en el exterior lo que, en realidad, es una tortura interior. Y ello a causa de una proyección subjetiva, sin la cual los estados de ánimo y las experiencias intensas no pueden realizarse plenamente. El éxtasis no es nunca un fenómeno meramente interno – el éxtasis transfiere al exterior la ebriedad luminosa del interior.*<sup>81</sup>

“E tutto é rapito in quel momento”.<sup>82</sup> Las cosas desaparecen, y, confundido con ellas, el ser humano también (en el sentido del más puro subjetivismo, de la más pura inmanencia). Pero en esta desaparición de toda aprehensión distinta para dar lugar a un “ver por un no ver”,<sup>83</sup> el hombre halla su *plena* aparición. Se siente colmado; desbordado; experiencia de admiración y cautividad entre fuerzas percibidas como si fuesen de la luz y de las tinieblas. Los estados extáticos, escribe el autor,

*mezclan, en una visión dramática, relámpagos con sombras fugitivas y misteriosas, haciendo variar los matices de la luz hasta en las tinieblas. Sin embargo, no es ese despliegue lo que impresiona, sino el hecho de que seamos dominados, invadidos y obsesionados por él. Se alcanza el culmen del éxtasis en la sensación final, cuando creemos morir a causa de la luz y de las tinieblas. Curiosamente la visión extática hace desaparecer todos los objetos que nos rodean, todas las formas corrientes de individualización; no queda entonces más que una proyección de sombras y de luces. Resulta difícil explicar cómo se llevan a cabo esa selección y esa purificación, y de qué manera son compatibles su poder de fascinación y su inmaterialidad.*<sup>84</sup>

El éxtasis como acontecimiento en el límite de la afectividad. Felicidad, de aquellas que despiertan el deseo de morir:<sup>85</sup> no por lo que se *tiene*, sino por lo que se es. Estado de *lirismo*. El ser humano que alcanza su fondo en medio de una “experiencia esencial” se vuelve “lírico”.<sup>86</sup> Queda inmerso en una demasía interna en la cual se funden, como en una “convergencia ideal”, todos los elementos del devenir subjetivo, para crear “un ritmo intenso y perfecto”,<sup>87</sup> un concierto único. De modo que en el lirismo coinciden “una actualidad total de la vida y el contenido más profundo del ser”, la expresión y el estado expresado. Como – situación de lirismo ejemplar (propone Cioran) – el sentimiento de agonía y el fenómeno de morir, el primero de los cuales no es en realidad una *manifestación de*, sino que *coincide con* el segundo.<sup>88</sup> En el lirismo estético coinciden análogamente, entonces, la plenitud ontológica – lograda por la suspensión de todos los conflictos del yo (consigo mismo y con el mundo) – en condición de contenido de ser y estado expresado, y el éxtasis como su expresión y actualidad.

<sup>81</sup> *En las cimas...*, p. 54.

<sup>82</sup> Giuseppe Ungaretti, “Silenzio”.

<sup>83</sup> George Mehlis, *Die Mystik*, München, 1927; cfr. Mariano Ibérico, op. cit., p. 34.

<sup>84</sup> *En las cimas...*, p. 137 – 138.

<sup>85</sup> “Toda felicidad que no despierte el deseo de morir es vulgar. Sin embargo, cuando el universo se vuelve una espuma de irrealidad y éxtasis, y el cielo se derrite al calor del corazón, de modo tal que el azul fluye por su espacio loco de inmensidad, entonces las voces del fin emanan del gorgoteo de la plenitud. Y la felicidad se vuelve tan inmensa como la infelicidad.” *El ocaso del...*, p. 204.

<sup>86</sup> “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.” *En las cimas...*, p. 15.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 100.

En el **éxtasis** (**ék-stasis**) el espíritu se siente transportado (*fuera*). El espíritu trasciende (*hacia*).<sup>89</sup> Pero no un *fuera de sí-encima* disyuntivo y entendido como un mantenerse en reposo. El mantenerse, interpreta Carlos Másmela los componentes del término, “hace mención a la constancia del arrobamiento en el tránsito del fuera-de-sí”, mientras el *ék* “indica una procedencia, un origen dinámico”; de donde el “*ékstasis* debe ser visto como “un impelente mantenerse originariamente fuera”.<sup>90</sup> Un fuera de sí con significado de realización propia en medio de una “revelación súbita”. Porque, aunque no nos hace adquirir ni una certeza explícita ni un saber definido, el éxtasis supone una participación tan intensa que rebasa todos los límites y las categorías del conocimiento habitual.<sup>91</sup> Es, dice Cioran,

*como si en este mundo de obstáculos, de miseria y de tortura se hubiese abierto una puerta que nos dejase ver el núcleo mismo de la existencia y pudiéramos aprehenderlo en la visión más simple y esencial, en el arrebató metafísico más extraordinario. Nos parece, inmersos en él, ver fundirse un estrato superficial formado por existencias y formas individuales, para desembocar en las regiones más profundas.*<sup>92</sup>

Superación de las apariencias por un existente histórico que recupera la memoria de sus raíces, el recuerdo de la Eternidad, en la fulguración de un captar al ser captado, para convertirse (como el rapsoda de nuevo) en un punto de resistencia débil, por donde el mundo transparenta su misterio. *Misterio* no en la acepción de verdad divina, ni en la de barrera insuperable ante el esfuerzo intelectual del hombre, sino, como escribe Pieper, en el sentido de la apertura de este esfuerzo hacia “lo inabarcable, en el ámbito inmenso, en profundidad y amplitud, de la creación”. Porque misterio significa luz; “pero luz de tal plenitud, que el conocimiento y el lenguaje humanos no la pueden agotar”.<sup>93</sup> Cuanto más profunda y más aguda es su aprehensión, más clara y más firme es también la evidencia - asumida como “un grado superior de verdad”<sup>94</sup> - de lo inmensurable de la creación y de su enigma.

La desvelación y participación del ser como ejercicio de virtualidad latente en la naturaleza del hombre equivale a un proceso de transcendencia. La interiorización, resalta Cioran, “es la única manera de evadirse que no sea una deserción o un engaño”.<sup>95</sup> Transcendencia del ser humano hacia sí mismo en la legitimidad de su condición y significado originarios: “en los temblores extáticos, cuando se pierde el pudor de los límites y la superstición de la forma”, y “llegamos a la inseparabilidad de la vida con respecto a la muerte, a la pulsación unitaria de una muerte vital, de comunión entre existencia y extinción”,<sup>96</sup> en la presencia de lo bello.

‘Presencia’ es, habitualmente, asistencia (lat. **ad** **sisto** < *ad*, preposición portadora de la representación de “vecindad”, “compañía”, y *sisto*, “colocar”, “poner”), manifestación inmediata ante un particular que la registra e interactúa con ella sobre la base de una relación que crece desde la interioridad entre estímulo y respuesta. O con la cual, suspendida la distancia, coincide – como es el caso de la belleza -, en la cual se adentra y por la cual se deja absorber en una escucha contemplativa y comunicativa (aunque incomunicable). No por medio del lenguaje, sino en el silencio inquisidor y expectante de las

<sup>89</sup> *El ocaso del...*, p. 69.

<sup>90</sup> Carlos Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid, 2000, p. 82.

<sup>91</sup> Saber comparable tal vez con aquel “*entender no entendiendo, / toda ciencia trascendiendo*”, que experimenta durante su éxtasis el místico medieval. San Juan de la Cruz, op. cit., p. 20.

<sup>92</sup> *En las cimas...*, p. 65.

<sup>93</sup> Josef Pieper, *Obras, 3: Escritos sobre el concepto de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 308.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>95</sup> *Ejercicios de admiración*, p. 121.

<sup>96</sup> *El ocaso del...*, p. 258.

“grandes intensidades”.<sup>97</sup> El “verdadero contacto”, el real y cabal reconocimiento así se establece: “en la presencia muda”, en “el intercambio misterioso y sin palabras que se asemeja a la plegaria interior.”<sup>98</sup> Y en medio del cual precisamente se experimenta el vértigo del fugaz aparecer de la infinitud, la “revelación súbita”, con su reverso de armonía y serenidad. Y

*¿qué otra cosa podrías decirle entonces a alguien, y por qué decírselo cuando el escalofrío interno es como un río que corriera repentinamente hacia lo alto? El oleaje de una violenta felicidad nos arroja del seno de la humanidad y, al multiplicar nuestra identidad, suspende las sonrisas destinadas a las mujeres o a los amigos. El yo se pierde en su infinitud, la vida se amplifica en intensidades que la hacen vacilar entre varios mundos. De todo cuanto hemos sido sólo queda un patético soplo.*<sup>99</sup>

La contemplación de lo eterno (en Cioran compuesto de aprehensión y emoción) aporta un sosiego<sup>100</sup> superior al que podrían aportar todas las creaciones humanas juntas.<sup>101</sup> Y sosiego, que quiere decir “asiento, firmeza, seguridad, serenidad”<sup>102</sup> - lo propio del hombre por su estructura originaria -, es lo que en el fondo él más necesita. Lo que él busca, que prepara y que siente que tiene que conseguir, para no llegar, cuando lo alcanza, a otra cosa que a *sí mismo*, a su “autenticidad conquistada desde la alteración o el enajenamiento.”<sup>103</sup> Esta reafirmación por participación de la totalidad a través del contacto con lo bello,<sup>104</sup> equivalente a un desprendimiento de lo temporal-histórico y a una “suprema comunión”<sup>105</sup> con los elementos, es la transfiguración vital. Para una exposición más clara de este concepto (**transfiguratio** < **transfigurare**, *cambiar de manera esencial, en el fondo no en la apariencia*), aprovechamos una oportuna nota del traductor referente a su uso autorial: “téngase en cuenta, para mejor comprensión del texto, que en rumano la palabra *semblante* se dice ‘figura’. Cioran juega con este sentido y el propio sentido de ‘figura’.”<sup>106</sup> Es decir, figura en la acepción de “forma sensible”, pero también en la de “modo”, “manera”, “modalidad”. Como arroja, con respecto a este bisemantismo, una página de *El libro de las quimeras*; el pasaje principal sobre la transfiguración, resumativo y conclusivo al final del presente ensayo:

*Nuestra relación con lo que ha precedido a la individuación la establecemos bajando por la escalera de nuestro espíritu, permaneciendo en nosotros, venciendo el aislamiento de nuestro semblante, trans-figurándonos hacia nuestros inicios y no transfigurándonos, perdiendo el sentido figural de la individuación, en la muerte. A la vida, que ha sido antes de que existiéramos nosotros, la amamos a través del retorno; nuestros ojos se vuelven hacia los inicios, hacia el anonimato inicial. Volvemos adonde no hemos sido, pero donde todo ha existido, a la potencialidad absoluta de la vida, de la*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>98</sup> *Del inconveniente de...*, p. 13.

<sup>99</sup> *El ocaso del...*, p. 243 – 244.

<sup>100</sup> Como la contemplación divina en Plotino. El sujeto “arrancado de sí mismo, arrebatado por el entusiasmo, se halla en un estado de calma y sosiego.” *Enéadas*, VI; en R. Verneaux, *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona, 1988, p. 120.

<sup>101</sup> *En las cimas...*, p. 116.

<sup>102</sup> *Los nombres de la angustia*, en Julián Marías, *Ensayos de convivencia*, p. 79.

<sup>103</sup> *Ataraxía y alcionismo*, IV, en Julián Marías, *El oficio del pensamiento*, p. 36 – 37.

<sup>104</sup> Cioran se refiere de manera explícita al éxtasis ocasionado por la música: “El éxtasis musical implica una vuelta a la identidad, a lo originario. A las raíces primarias de la existencia. En él sólo queda el ritmo puro de la existencia, la corriente inmanente y orgánica de la vida. Oigo la vida. De ahí arrancan todas las revelaciones.” *El libro de...*, p. 12.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 144, nota del traductor Joaquín Garrigos.

que nos sacaron la actualidad y los límites inherentes a la individuación. Volvemos siempre que amamos la vida con pasión infinita y nos sentimos insatisfechos de las barreras de la individuación, y siempre que descubrimos las raíces de nuestro entusiasmo más allá de nuestra finitud figural. El retorno es una transfiguración vital; el revenir una desfiguración metafísica. El retorno es una mística de las fuentes vitales; el revenir, pavor de las últimas pérdidas.

La vida está detrás de nosotros porque de ella procedemos; la vida es el recuerdo supremo. La individuación nos ha sacado del mundo de los orígenes, es decir, de la potencialidad, del eterno devenir, de un mundo en el que las raíces son árboles y no fuentes transitorias de árboles ilusorios, del ser...<sup>107</sup>

En esta vuelta a la Vida emanante de vida, en este retorno a los orígenes, el hombre experimenta la transfiguración como una desviación inesperada de la existencia hacia “un nivel diferente, en el que la antinomia y la dialéctica de las tendencias vitales son como purificadas”<sup>108</sup> y las contradicciones y las incertidumbres del mundo pierden todo sentido. Aunque sólo por un breve lapso. El éxtasis es una vivencia que no llega a cristalizar y madurar. Apenas podría describirse como un aleteo diáfano en el abismo.<sup>109</sup> Pero él atravesó ya la experiencia “saludable” de la interiorización, sin que el regreso al modo habitual pueda disminuir el efecto de esta vivencia.<sup>110</sup> Si llegamos a probar el vacío, reitera Cioran, “nuestras relaciones con el mundo se encuentran modificadas, algo cambia en nosotros, aunque guardamos nuestros antiguos defectos. Pero no somos ya de *aquí* de la misma manera que antes.”<sup>111</sup> Aun después de haberse “sacudido la embriaguez del tiempo”, aun así, “contagiado de eternidad”, el ser humano se afana por reinsertarse en la historia. No obstante su nostalgia de lo eterno y su desazón entre los horizontes que enmarcan la articulación de su transfinitud, siempre resulta más fuerte el apego a la vida. Que es, al fin y al cabo, con todos sus incontables e insufribles desencantos, el “único valor” que le ha sido dado.<sup>112</sup> Y debe ser esta la clave de interpretación del humanismo cioraniano.<sup>113</sup> Que piensa la humanidad del hombre principalmente *a partir de y en* su actualidad histórica sustentante de todas las significaciones y las posibilidades<sup>114</sup> – incluyendo los ‘vistazos’ transhorizonticos -, en su verdad mostrada *líricamente* (y no demostrada racionalmente) “por el camino de la tristeza”, que va “de los tejidos al cielo”.<sup>115</sup> De los tormentos del alma estallados en las convulsiones y los insomnios del cuerpo, a los arcanos vislumbrados en el esplendor de *lo abierto*.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 144 – 145.

<sup>108</sup> *En las cimas...*, p. 114.

<sup>109</sup> “La primavera del éxtasis muere en el relámpago del instante”. *El ocaso del...*, p. 69.

<sup>110</sup> *En las cimas...*, p. 113.

<sup>111</sup> *El aciago demiurgo*, p. 89.

<sup>112</sup> *El libro de...*, p. 139.

<sup>113</sup> “Humaniste serait toute pensée anthropologique par opposition à la pensée théologique (centrée sur Dieu) ou à la pensée cosmologique (centrée sur la nature et qui n’ envisage l’ homme qu’ en tant qu’ être naturel.” Bernard Morichère, *L’ individu et la communauté humaine dans la pensée humaniste*, en *Actes du VIII-e Congrès*, Les belles lettres, Paris, 1969, p. 736.

<sup>114</sup> “¿Qué le ocurre, hombre, pero qué le ocurre? Nada, no me ocurre nada, es sólo que he dado un paso fuera de mi destino y ahora ya no sé hacia dónde dirigirme, hacia qué correr.” *Del inconveniente de...*, p. 187.

<sup>115</sup> *El libro de...*, p. 235.

## Referencias Bibliográficas

### A.

- E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1998.  
 \_\_\_\_\_ *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1998.  
 \_\_\_\_\_ *El libro de las quimeras*, Tusquets, Barcelona, 2001.  
 \_\_\_\_\_ *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 1999.  
 \_\_\_\_\_ *Ejercicios de admiración*, Tusquets, Barcelona, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *El aciago demiurgo*, Taurus, Madrid, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Historia y utopía*, Tusquets, Barcelona, 1998.  
 \_\_\_\_\_ *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998.  
 \_\_\_\_\_ *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1979.  
 \_\_\_\_\_ *Silogismos de la amargura*, Monte Avila, Caracas, 1980.

### B.

- Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.  
 Arnaldo, Javier (ant. y ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Tecnos, Madrid, 1997.  
 Blaga, Lucian, *Despre dor*; en Bucur, Marin, *Lucian Blaga. Dor si eternitate*, Albatros, Bucuresti, 1971.  
 De la Cruz, (San) Juan, *Poesías completas*, Oveja negra, Bogotá, 1983.  
 Eminescu, Mihai, *Poesías*, Minerva, Bucarest, 1989. Trad. esp. Valeriu Georgiadi.  
 Ibérico, Mariano, *Perspectivas sobre el tema del tiempo*, U. N. M. de San Marcos, Lima, 1958.  
 Jaspers, Karl, *Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.  
 Marías, Julián, *El oficio del pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.  
 \_\_\_\_\_ *Ensayos de convivencia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1982.  
 Másmela, Carlos, *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*, Trotta, Madrid, 2000.  
 Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000.  
 Morichère, Bernard, *L'individu et la communauté humaine dans la pensée humaniste*, en *Actes du VIII-e Congrès*, Les belles lettres, Paris, 1969.  
 Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.  
 \_\_\_\_\_ *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.  
 Pieper, Josef, *Obras*, 3: *Escritos sobre el concepto de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2000.  
 Rilke, Reiner, María, *Elegías de Duino*, Monte Avila, Caracas, 1986.  
 Tohaneanu, G. I. y Bulza, Teodor, *O seama de cuvinte romanesti*, Facla, Timisoara, 1976.  
 Verneaux, R., *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Herder, Barcelona, 1988.  
 Xirau, Joaquim, *Amor y mundo*, Península, Barcelona, 1983.  
 Zambrano, María, *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid, 1998.