

Parte II

Cioran: Dios, misticismo y absoluto

Capítulo 10

Profetismo, apocalipticismo y gnosticismo en la obra de Cioran

Rodrigo Inácio R. Sá Menezes
Traductor, editor e investigador independiente
sobre la obra de E. M. Cioran

<https://doi.org/10.61728/AE20256081>



Harold Bloom y Peter Sloterdijk coinciden en una afirmación crucial sobre la herejía gnóstica en la historia religiosa de Occidente. Se trata de una intuición hermenéutica inspirada en Jacob Taubes (1923-1987) y formulada por ellos con casi exactamente las mismas palabras. La siguiente intuición se ofrece como una pista valiosa para acceder a la obra de Emil Cioran (1911-1995), el pensador rumano cuyos escritos resultan profundamente marcados por tonos afectivos, motivos e ideas de naturaleza gnóstica.

En *Weltrevolution der Seele (Revolución mundial del alma)*, publicado en 1993, Sloterdijk atribuye a Taubes el mérito de haber vislumbrado “las leyes según las cuales el extremismo herético, antiguo o moderno, se intensifica: cuando falla el profetismo, surge la apocalíptica; cuando falla la apocalíptica, surge la gnosis”.¹ En *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Immortality* (1997), el crítico literario estadounidense afirma prácticamente lo mismo. En las palabras de Bloom, el gnosticismo

... surge como una protesta contra la fe apocalíptica, incluso cuando lo hace dentro de una de estas religiones, como lo hizo sucesivamente en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La religión profética se vuelve apocalíptica cuando la profecía falla, y la religión apocalíptica se vuelve gnóstica cuando falla el apocalipsis, como afortunadamente siempre ha fallado y, debemos esperar, volverá a fallar.²

Esta triple categorización —profetismo, apocalipticismo, gnosticismo— es oportuna para acercarnos a Cioran, particularmente para comprender la tendencia a la herejía y el significado gnóstico de su obra, que se desarrolla entre dos “patrias lingüísticas”. Las mismas tres fases se pueden discernir dentro de la vida y obra del autoproclamado “exiliado metafísi-

¹ Peter Sloterdijk, “The True Heresy: Gnosticism”, en *After God*, Polity Press, 2020, pp. 52-53. Versión inglesa del prefacio a *Weltrevolution der Seele: Ein Lese – und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Munich: Artemis und Winkler, 1993, (traducción propia).

² Harold Bloom, *Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Immortality*, Riverhead, New York, 1996, p. 30, (traducción propia).

co”.³ El pensamiento de Cioran es profético en su juventud, apocalíptico en la fase intermedia y postapocalíptico (gnóstico) en la última fase. El destino de Cioran fue conocer todas las etapas de la decepción y hacer carrera en la herejía.

1. Profetismo (1934-1949)

“Fără spirit profetic, viața este un joc inutil.”
[Sin espíritu profético, la vida es un juego inútil]
(Schimbarea la față a României)

Gran parte de la producción rumana de Cioran fue concebida bajo el signo de un profetismo frenético e incendiario. Gran parte de su obra francesa, empezando por el *Breviario de podredumbre* (1949), puede leerse como una antítesis (negación) de ese mismo profetismo. Al fanatismo del joven ultranacionalista le seguirá el “diletantismo”, la “frivolidad”, el *escepticismo* de un pensador que quiere ser “más inutilizable que un santo”.⁴ El “Antiprofeta”, figura representativa de la fase intermedia —*apocalíptica*— de su pensamiento, y que da título a uno de los textos del *Breviario*, es una novedad de la fase francesa del pensador rumano, en oposición al profetismo frenético (y patético) de su juventud. El vuelco interior simbolizado por el *Précis de décomposition* equivale a una reacción de Cioran contra su antiguo yo, “fanático hasta el ridículo” (*Carta a un amigo lejano*).

Tomemos como ejemplo *El libro de las quimeras* (1936), el segundo libro de Cioran escrito en rumano, lleno de exhortaciones proféticas. En este contexto discursivo de su juventud, el profetismo cioraniano aparece sometido a una “ética del sacrificio”. Para el joven pensador profético:

No existe otra ética excepto la del sacrificio. [...] Tenemos que someter nuestra vida a las pruebas más duras. Que nada peligroso

³ “Habré vivido mi vida entera con el sentimiento de haber sido alejado de mi verdadero sitio. Si la expresión ‘exilio metafísico’ no tuviera ningún sentido, mi propia existencia se lo daría.” E. M. Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 2014, p. 65.

⁴ E. M. Cioran, *Silogismos de la amargura*, [Trad. de Rafael Panizo], Laia/Monte Ávila, Barcelona, 1986, p. 74.

ni arriesgado nos resulte ajeno. [...] Entonces sólo podremos demostrar lo cerca que estamos del sacrificio y lo fuertes que somos en nuestra desdicha”.⁵

En los años rumanos de Cioran, el profetismo parece desempeñar una función de síntesis entre una crisis personal, individualmente vivida, y una social, colectivamente vivida. El joven pensador insomne sufre doblemente, como ser humano y como ser rumano (lo que su primer libro no permite adivinar: *Schimbarea* es la faz política y social del drama existencial y solitario de *En las cimas de la desesperación*); para él, estos dos sufrimientos se refieren al problema fundamental del tiempo, de la existencia temporal, histórica y finita, condenada a la muerte. En *El libro de las quimeras* hay un capítulo sobre “la profecía y el drama del tiempo”:

La profecía es un salto de la conciencia fuera del tiempo; y su contenido, el futuro vivido en lo actual. Nuestros anhelos se vuelven en ella presencias y realidades vivas; las visiones brillan en el rebosadero de la actualidad. ¿No trata la profecía de suprimir lo inevitable de la distancia en el tiempo? ¿No hacemos lo imposible por vivirlo todo en ella de manera absoluta? Todos los que no conocen las llamas abrasadoras del espíritu profético perciben la sucesión de los instantes en su relatividad; son unos escépticos que lo aceptan todo. Sólo en la profecía, saltando sobre el tiempo, vivimos el instante en su dirección absoluta, hacia la que habría que tender. La profecía nos vuelve accesibles las últimas finalidades con la vivencia exasperada del momento. Hay que dejarse seducir por lo profético, por la pasión por lo absoluto que la anima, por la presencia de los grandes finales en los grandes principios.⁶

La profecía representa para el joven Cioran una promesa de superación del mal de existir bajo el reino implacable del tiempo. Alimentando sueños (o ilusiones) de inmortalidad, la profecía es para él como “llamas abrasadoras” que suspenderían la “sucesión de instantes”, haciéndole “vivirlo

⁵ Cioran, *El libro de las quimeras*, [Trad. de Joaquín Garrigós], Tusquets, Barcelona, 2007, pp. 73-74.

⁶ *Ibidem*, pp. 84-85.

todo de manera absoluta” y volviendo la muerte innecesaria, evitable, facultativa. “Saltando fuera del tiempo”, la profecía permitiría “vivir el instante en su dirección absoluta”, que no es otra que la *eternidad*...

En el frenesí explosivo de su juventud, el pensador rumano hace la apología de las pasiones y de los desgarros,⁷ del sufrimiento y del dolor (“*Solo dolore*” es su insignia de entonces).⁸ Declara odio a “los sabios” (*înțelepții*), con su soberana apatía, y a toda forma de “sabiduría” (*sagesse* en francés; *înțelepciune* en rumano). Siendo un “*ethos* del sacrificio”, el “*ethos* profético” exaltado en *El libro de las quimeras* es contrario a disposiciones subjetivas como impasibilidad, indolencia, serenidad, y contrario a la idea misma de “sabiduría”. El *ethos* profético-sacrificial defendido por el joven Cioran es una cuestión de intensidad y dramaticidad (vital, psíquica, espiritual). La existencia profética pretende ser tan intensa y dramática que parezca traicionar una “voluntad de aniquilación” por exceso de pasión y de contenidos vitales.

El valor del *ethos* profético consiste en la voluntad de aniquilarse uno mismo en medio de una existencia intensa, como si fuera un éxtasis. La base de cualquier profecía reside en una concepción dramática de la vida en el tiempo. En una lucha encarnizada contra el tiempo y la inercia del vivir en el tiempo. El sentimiento normal y corriente de la temporalidad no puede llevar más que a esperar la vida, a una cómoda concepción que se complace en las sorpresas que ofrecen los diversos momentos. Los hombres lo esperan todo del tiempo, que sus ideales se cumplan en el futuro, que sus esperanzas se vuelvan realidad y que la muerte llegue «a su tiempo». Contra esa actitud, nuestro frenesí profético no tiene que conocer límites. Que la conciencia de nuestra misión derive de una infinita comunión con el instante, de la furia exaltada de una vida que se reclama plena, pese a la nada temporal. Que nuestro mesianismo sea un incendio en el que se consuman todos los indiferentes de

⁷ “Yo creo en los desgarros” [*Cred in sfîșieri*]. *Ibidem*, p. 218.

⁸ “*Solo dolore* es el camino a la salvación y a la perdición. Si algunos se salvan y otros se destruyen, hay otros que se quedan en la encrucijada entre salvación y perdición. Para estos últimos, *solo dolore* es un sentido último; nunca escaparán a una alternativa trágica, condenados a desgarrarse entre el polo negativo y el positivo del dolor.” *Ibidem*, p. 218.

este mundo, y del que no se libren quienes no sufran del anhelo de las últimas transfiguraciones. Que el fuego interior sea nuestra obsesión y podamos elevamos con él como si tuviésemos alas. Que las grandes misiones nos protejan de la gangrena del tiempo y que los instantes tarden una eternidad en pasar y la eternidad un instante. Que nuestras visiones alcancen esas cumbres, para que su grandeza deje petrificados a los demás y, emocionados ante lo grandioso de la contemplación, no puedan mostrarse nunca más indiferentes ante la pasión de lo absoluto. Pues la indiferencia constituye un auténtico atentado contra la vida y el sufrimiento.⁹

Contra la actitud complaciente y apática ante la vida, hasta en la miseria, el joven pensador rumano defiende el imperativo de “hacerlo realidad” (*fazer acontecer* en portugués; *make it happen* en inglés), incluso si esto significa forzar los acontecimientos. En este contexto, a mediados de la década de 1930, cuando Rumania atravesaba un torbellino político y social, el *ethos* profético-sacrificial propuesto por Cioran es representativo de los ideales de gran parte de su generación de intelectuales, que pretendían revolucionar, de una forma u otra, la sociedad rumana, considerada por ellos atrasada, corrupta, burguesa. El joven Cioran quería despertar a sus compatriotas del letargo milenario en el que se encontraban inmersos, “despertarlos de su sueño de muerte”, por así decirlo.¹⁰ Cuando está en juego el destino de la nación, la resignación y la indiferencia son inaceptables, piensa Cioran en sus años rumanos, “*en las cimas de la desesperación*”. En fin, en medio de la creciente polarización política del período de entreguerras, algunos miembros de la tânără generație (joven generación) de Cioran se radicalizaron hacia la izquierda, mientras que otros (como el propio Cioran y Mircea Eliade) decidieron apoyar a la Guardia de Hierro, una organización política y religiosa de extrema derecha, ultranacionalista y xenófoba (más o menos equivalente a la Acción Integralista Brasileña).¹¹

⁹ *Ibidem*, pp. 85-86.

¹⁰ *Deșteaptă-te, române, din somnul cel de moarte* (“Despertad, rumanos, de ese sueño de muerte”) es el verso inicial del himno nacional rumano.

¹¹ El Integralismo fue un movimiento político brasileño de extrema-derecha surgido en octubre de 1932. Fundado y liderado por Plínio Salgado, una figura que se dio a conocer durante la Semana de Arte Moderno de 1922, el Integralismo adoptó algunas

El Libro de las quimeras fue publicado en 1936, el mismo año que *Schimbarea la față a României* (La Transfiguración de Rumania), libro que marca el pasado legionario de Cioran y que, una vez traducido y publicado en Occidente, tras la Guerra Fría, pondría en evidencia la vergüenza y la culpa de los errores políticos de su juventud. A causa de sus antiguas simpatías y posiciones políticas extremistas, documentadas en *Schimbarea* y otros escritos de mediados de los años 1930, Cioran vivió atormentado por los fantasmas de su “pasado infame”,¹² viéndose obligado a defenderse de las acusaciones de haber permanecido para siempre un “legionario”, es decir, cuando hacía tiempo que se había desilusionado y abandonado sus posiciones políticas de antaño.

Si se puede afirmar que el profetismo rumano de Cioran es un *fanatismo*, entonces el “Antiprofeta” es un “antifanático”. En su fase francesa, en la que debutaría literariamente con una “Genealogía del fanatismo” (el primer texto del premiado *Précis de décomposition*), pretende ser un “renegado”, un “traidor modelo” que rompió con sus orígenes y consigo mismo, un “exiliado metafísico”, “un extranjero para la policía, para Dios, para mí mismo”.¹³ El autor de libros en lengua francesa como el *Breviario de podredumbre* (que marca el fin del profetismo y el inicio del apocalipticismo) es ya un *anti*-Cioran que se yergue lúcido sobre las ruinas de su “yo original”.

Finalmente, antes de pasar a la fase apocalíptica, inaugurada por el *Breviario de podredumbre*, cabe señalar que *Transfiguración de Rumania* (1936) es también un plato lleno en términos de profecía. Soñando

características de los movimientos de masas europeos de comienzo del siglo XX, como el fascismo italiano y el nazismo alemán, aunque rechazando algunos elementos como el racismo, que no hacía ningún sentido en una nación racialmente heterogénea como Brasil. El nombre oficial del movimiento, “Ação Integralista Brasileira” (AIB), se inspiraba en un movimiento tradicionalista de Portugal llamado Integralismo Lusitano. Como símbolo, la AIB usaba una bandera con un disco blanco sobre fondo azul, con una gran letra griega sigma (Σ) en su centro (en matemáticas, es el símbolo del sumatorio).

¹² La biografía crítica de Marta Petreu, *Cioran sau un trecut deocheat* en rumano, fue traducida al inglés como *An Infamous Past: Cioran and the Rise of Fascism in Rumania* (Ivan R. Dee, Chicago, 2005), y al italiano como *Il passato scabroso di Cioran* (Orthotes Edizioni, Salerno, 2015).

¹³ Cioran, *El aciago demiurgo*, [Trad. de Fernando Savater], Taurus, Madrid, 2000, p. 120.

con un titanismo “bestial” que sacudiese a Rumania y la arrancase de su pasividad histórica, Cioran escribe en *Schimbarea*: “Ningún pueblo alcanzó la universalidad únicamente por la fuerza del espíritu y ninguno se impuso al mundo sin un proceso que desplegase un conjunto de medios en el que la bestialidad fuera de la mano con la profecía”.¹⁴

2. Apocalipticismo (1949-1969)

Según la dinámica de intensificación de la herejía en la historia del Occidente judeocristiano, cuando la profecía falla, o tarda en cumplirse, entra en escena el apocalipticismo. Cabe señalar que el apocalipticismo sigue siendo un profetismo —de tipo escatológico—, del fin de los tiempos, como en el caso de la antigua comunidad de los esenios, a la que se suelen atribuir los manuscritos del Mar Muerto. El cristianismo también es una expresión del apocalipticismo judío¹⁵. Al ser una religión escatológica que postula un providencialismo inherente al proceso histórico, la creencia en un Fin de los Tiempos y un Juicio Final forma parte de la doctrina cristiana. Teniendo un comienzo, la historia de la Creación debe tener un fin.¹⁶

El profetismo de Cioran estaba condenado al fracaso y a la desilusión. Se puede decir que su fase apocalíptica comienza con el *Breviario de podredumbre* (1949), libro que contiene la significativa figura del “Antiprofeta”, y se encierra, digamos, en *Historia y utopía* (1960) o *La Chute dans le temps*, antes de *Le mauvais démiurge* (1969), el libro que representa el inicio de la fase gnóstica (postapocalíptica) de Cioran.

Los intérpretes suelen dividir la obra de Cioran en dos mitades, correspondientes a dos fases distintas y sucesivas, la rumana y la francesa.

¹⁴ Cioran, *Transfiguration de la Roumani*, [Trad. de Alain Paruit], L’Herne, Paris, 2009, p. 249, (traducción propia).

¹⁵ Vid. Simon J Joseph, *Jesus, the Essenes, and Christian Origins: New Light on Ancient Texts and Communities*. Baylor University Press, Waco, 2018.

¹⁶ “Al final de la historia no hay nada que crear ni que preservar. Todo lo que existe está ahí por el bien de lo que finalmente será. El dossier de creación será concluido. [...] En la tradición vetero-europea, ‘apocalipsis’ designa este momento de mirar las cosas en una retrospección integral. En sentido estricto, esto significa: desvelar todas las cosas desde la perspectiva del fin. Si todo está completo, todo se vuelve transparente”. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 3 (traducción propia).

Sin embargo, habría que señalar también las diferencias en el interior de cada una de estas fases, sobre todo la francesa. El escritor extranjero debutante, el ganador del Prix Rivarol en 1950, es muy distinto del Cioran de los últimos libros. En este sentido, se podría hablar de un *primer* y un *segundo* Cioran francés.

El autor del *Breviario de podredumbre* es muy diferente del que escribió *Le mauvais démiurge, Écartèlement* (1979) o *Aveux et anathèmes* (1987) y que se aleja aún más del joven autor del *Libro de las quimeras* y *Transfiguración*. El primer Cioran francés es apocalíptico (*Breviário*); el segundo (*El aciago demiurgo, Del inconveniente de haber nacido, Desgarradura...*) es postapocalíptico y gnóstico.

Discernir esas tres fases del pensamiento y de la obra de Cioran es importante por muchas razones, entre ellas, para refutar la sospecha de que el autor rumano permaneció el mismo (legionario, fascista) a lo largo de toda su vida, lo que es difícilmente sostenible. No solo cambió y se redimió de sus errores de juventud, pero hay una distancia de *tres* grados entre el último Cioran y el joven ideólogo y profeta de la extrema derecha rumana.

El apocalipticismo del primer Cioran francés es una posición intermedia cuya fisonomía se perfila por el contraste con el profetismo anterior y el gnosticismo posterior. Se podría suponer que el pensamiento cioraniano sigue siendo apocalíptico hasta el final; pensamos que se vuelve postapocalíptico, gnóstico, sumamente herético y... *paródico*. La capacidad de reírse de sí mismo, de no tomarse tanto en serio, es una virtud de la que carecía el joven autor de *La Transfiguración de Rumanía*.

En su fase apocalíptica intermedia, Cioran aún no ha sacado las últimas consecuencias de las “revelaciones del insomnio”, por así decirlo.¹⁷ La desilusión de su profetismo rumano es aún relativamente reciente; el “Antiprofeta” no la superó plenamente, quedando, hasta cierto punto, resentido por la ruina de su profetismo de antaño, de sus antiguos sueños utópicos. Hay un desfase entre el vuelco interior que se producirá en

¹⁷ Tomamos la libertad poética de emplear dicha fórmula, inspirada en *Las revelaciones de la muerte* de Chestov, para designar las lecciones existenciales (y metafísicas), por así decirlo, sacadas por el joven Cioran de sus noches de insomnio: absurdo, sinsentido, ausencia de fundamento y de finalidad, la negatividad inherente a la existencia, la vida como una “nada intrigante”, el “inconveniente de haber nacido”, etc.

Cioran tras la Segunda Guerra y la plena toma de conciencia de ello. Por cierto, Patrice Bollon afirma que “la rectificación [de Cioran con relación a sus errores de juventud] se produjo muy temprano, desde mediados de los años 1940. Sin embargo, una cosa es operar un cambio; otra es tener plena consciencia de ello y, sobre todo, que esa consciencia sea activa, que modifique profundamente toda una arquitectura psicológica”.¹⁸

La rectificación, en el caso de Cioran, consistirá en un largo trabajo de desfanatización, un incansable ejercicio de lucidez como principio de antifanatismo (no por casualidad el título inicial del *Breviario* era *Ejercicios negativos*). En ese sentido, el “Antiprofeta” muestra que el cambio se ha operado, pero todavía no ha transformado profundamente su arquitectura psicológica. El “Antiprofeta”, ese representante de la fase apocalíptica del primer Cioran francés, sigue enredado —pese a su voluntad de negación y necesidad de desprendimiento— en los laberintos y callejones sin salida de la historia, continúa —a pesar de su carácter “anti”— apegado a lo que pretende superar. Para alcanzar eficazmente la “sabiduría de humoradas”, el “histrionismo del desapego”, la “frivolidad” y el “diletantismo” anunciados en el *Breviario de podredumbre* en oposición al *ethos* profético-sacrificial y al fanatismo total de los años rumanos, es necesario desencantarse de un último ídolo, librarse de una última obsesión: el Fin o el Apocalipsis.

En su fase apocalíptica, Cioran resulta obsesionado con la historia y el fin de la historia. Como sugirió acertadamente un interlocutor, Léo Gillet, la historia es la “bestia negra” (*bête noire*)¹⁹ de su pensamiento, lo que es especialmente verdadero en el contexto del apocalipticismo cioraniano. “Historia universal: historia del Mal”, reza el *Breviario* (su primer libro después de la Segunda Guerra Mundial). En *Historia y utopía* (1960),

¹⁸ Patrice Bollon, *Cioran, l'hérétique*. Gallimard, Paris, 1997, pp. 274-275 (traducción propia).

¹⁹ “En sus libros tiene usted otra bestia negra: la historia. La historia y usted no son grandes amigos”, observa Léo Gillet. “No sólo me ocurre a mí”, responde Cioran. “El pensamiento de Eliade también está contra la historia. En el fondo, toda la gente de la Europa oriental está contra la historia y voy a decirle por qué. Es que los pueblos del Este, sea cual fuere su orientación ideológica, tienen forzosamente un prejuicio contra la historia. ¿Por qué? Porque son víctimas de ella.” (Cioran, *Conversaciones*, [Trad. de Carlos Manzano], Tusquets, Barcelona, 1996, p. 51.

que aún pertenece a la fase apocalíptica (en la frontera con la gnóstica), se dice que “la Historia, marco donde realizamos lo contrario a nuestras aspiraciones, donde las desfiguramos sin cesar, no es, evidentemente, de esencia angélica. Al considerarla, solo concebimos un deseo: promover la agrura a la dignidad de una gnosis.” Finalmente, volviendo al *Breviario*, encontramos esta prescripción apocalíptica: “Encaminarse hacia el fin de la historia con una flor en la solapa: única vestimenta apropiada en el desenvolvimiento del tiempo. ¡Qué lástima que no haya un Juicio Final, que no tengamos ocasión para un gran desafío!”²⁰.

Solo tardíamente Cioran llegará a superar efectivamente su obsesión apocalíptica de la historia; es que le resultaba muy difícil renunciar a la “urgencia de lo peor” (*Desgarradura*), desistir de la Caída, descartar la hipótesis (metafísica) de una suerte de fatalidad cósmica, una necesidad negativa (*élan vers le pire*, un “impulso hacia lo peor”) que hace de la historia una perpetua caída hacia la nada, para considerarla simplemente, y fundamentalmente, un fruto del *azar* (como piensa su amigo, el filósofo trágico francés Clément Rosset). En 1977, ya en la fase gnóstica, al reconocer, en su ensayo sobre de Maistre, que la historia es una “proeza temible *sin fines morales*”, Cioran aún mantiene reservas acerca de su posible *significación* (“quizá”, y apenas “quizá”, no tenga ninguna):

Todos nos hallamos inmersos en la aventura de la Creación, proeza temible sin «fines morales» y quizá sin significado; y a pesar de que Dios sea el responsable de la idea y de la iniciativa, no podríamos reprochárselo, dado el gran prestigio de que goza ante nosotros, prestigio de primer culpable. Haciéndonos cómplices suyos, nos ha asociado a este inmenso movimiento de solidaridad en el mal que sostiene y consolida la confusión universal²¹.

²⁰ Cioran, *Breviario de podredumbre*, [Trad. Fernando Savater], Taurus, Madrid, 1977, p. 134.

²¹ Cioran, *Ejercicios de admiración*, [Trad. de Rafael Panizo], Tusquets, Barcelona, 1995, p. 24.

3. Gnosticismo (1969-1987)

La instauración de un equívoco universal es la proeza más calamitosa que hemos realizado y la que nos hace rivales del demiurgo.

El aciago demiurgo

Escribir es una provocación, una visión afortunadamente falsa de la realidad que nos coloca *por encima* de lo que existe y de lo que nos parece existir. Rivalizar con Dios, superarlo incluso mediante la sola virtud del lenguaje: ésa es la hazaña del escritor, espécimen ambiguo, desgarrado y engreído que, liberado de su condición natural, se ha abandonado a un vértigo magnífico, desconcertante siempre, a veces odioso. [...] Existe una ventaja más notable aún, de la que el escritor posee el monopolio, la de poder desembarazarse de sus *peligros*. Sin la facultad de embotonar páginas, me pregunto qué hubiera sido de mí. Escribir es deshacerse de nuestros remordimientos y de nuestros rencores, es vomitar nuestros secretos. El escritor es un desequilibrado que utiliza esas ficciones que son las palabras para curarse. ¡Cuántos malestares, cuántos arrebatos siniestros no he superado yo gracias a ese remedio insubstancial!

“A modo de confesión”, *Ejercicios de admiración*

La última fase —*gnóstica*— del pensamiento y de la obra de Cioran empieza en la transición de *Historia y utopía* (1960) hasta *El aciago demiurgo* (1969), pasando por *La caída en el tiempo* (1964). Estos libros componen lo que considero la “trilogía gnóstica” *par excellence* en el conjunto de su obra, a partir de la cual el pensamiento de Cioran se vuelve cada vez más postapocalíptico-gnóstico.

Es a partir del año 1960 que se puede notar la intensificación herética (en el sentido de la herejía gnóstica) en la obra francesa del pensador rumano de lengua francesa. El *primer* Cioran francés no es tan fuertemente gnóstico comparado con el *segundo* Cioran francés, a partir de la dicha trilogía (lo que no significa que no se encuentren en sus primeros libros franceses, como *Breviario* y *Silogismos*, proposiciones eminentemente

gnósticas). *Historia y utopía* es un libro clave en el sentido de esa radicalización hacia la herejía gnóstica que será explícitamente tematizada en *El aciago demiurgo*, figura mitoteológica cuya postulación —ya en el título del libro— equivale a un *statement* existencial-metafísico, ético-político y religioso de heterodoxia radical.²² Es en *Historia y utopía* que Cioran efectivamente dice adiós a la historia (como problema y obsesión, objeto de preocupación teórica y práctica). A partir de la trilogía gnóstica, formada por *Historia y utopía*, *La caída en el tiempo* y *El aciago demiurgo*, su pensamiento será cada vez más posthistórico y postapocalíptico, sumamente herético (de tipo gnóstico) y paródico.²³

²² No se trata de fe, de creer en el “aciago demiurgo”; la fe, dice Cioran, es “una invención cristiana; supone un mismo desequilibrio en el hombre y en Dios, arrastrado por un diálogo tan dramático como delirante” (*El aciago demiurgo*, p. 30). Postular esa figura mitoteológica para nada venerable significa decir algo (y hacer un juicio de valor) sobre *este mundo* y, aquí, nuestra *existencia humana*, enredada entre la vida y la muerte, la necesidad, el azar y la libertad, el bien y el mal, el absurdo y la injusticia universal. “Necesito *el aciago* demiurgo como una indispensable *hipótesis de trabajo*. Prescindir de él equivaldría a no comprender nada del mundo *visible*”, confiesa Cioran en sus *Cuadernos* (enero de 1968). Además, pensando en términos heideggerianos (la noción de *zuhandenheit*), “el dios malo es el dios más *útil* que jamás hubo. Si no lo tuviésemos a mano, ¿a dónde se encaminaría nuestra bilis?” (*El aciago demiurgo*, p. 12). Postular el “aciago demiurgo” equivale a una afirmación de *ateodicea* en clave gnóstica, es decir, la negación de la *Teodicea* leibniziana (cuya estructura argumentativa debe mucho a la teoría cosmológica de Platón), la duda o descreencia en el *bien* como fuerza mayor, motor de la historia y principio regulador de la vida. Para los gnósticos, la Creación en su totalidad está condenada desde el principio; es un error, un accidente, “el pecado del Criador” (*Breviario*). La *Grundfrage* gnóstica se invierte: no ¿*Unde malum?*, sino ¿*Unde bonum?* Una declaración de pesimismo (y quizás de nihilismo) en nivel existencial, antropológico, metafísico. De ahí la conclusión sacada por Cioran, ya en los años 1930, de sus lecturas schopenhauerianas: el ateísmo, es decir la negación filosófica (pesimista) del *teísmo como solución al problema del mal (teodicea)*. En una monografía académica de comienzo de los años 1930, el estudiante de filosofía en Bucarest concluye: “Schopenhauer observó que la existencia del mal en el mundo es la principal objeción que puede hacerse a la tesis de un creador bueno y perfecto. El mal es inmanente al mundo y no podemos concebir un ser absolutamente bueno que sea incapaz de suprimirlo. Por tanto, el teísmo no encuentra justificación en los datos concretos de la realidad.” Cioran, “Le théisme comme solution du problème cosmologique”, en Vincent Piednour, Laurence Tacou, (orgs.), *Cahier de L’Herne Cioran*, L’Herne, Paris, 2009, p. 133, (traducción propia).

²³ Según Sloterdijk, “el gnosticismo articula un cambio estructural en el asombro (*thau-*

Hasta la fase apocalíptica, Cioran permanecía obsesionado con el problema del (sin)sentido de la historia y, así, enredado en una concepción teleológica del tiempo. Incapaz de aprobarla en su totalidad, soñaba con un apocalipsis que pondría fin a la historia. A partir de la “trilogía gnóstica”, especialmente *Le mauvais démiurge*, el énfasis de su pensamiento pasa del (insoluble) problema de la historia a reflexiones de cuño terapéutico o “soteriológico”²⁴ con miras no a la salvación en la concepción cristiana de un alma inmortal, sino a la liberación (*délivrance* en francés) en un sentido heterodoxo que mezcla experimentalmente cosmovisión gnóstica y ascética budista. En una entrevista con Sylvie Jaudeau, a finales de los años 1980, Cioran parece convencido de la total falta de sentido e inutilidad de la historia:

ma): del filosofar al horror, y del horror a la parodia. Vive en su distancia virtual del todo oscurecido, del que de otra parte no hay distancia alguna que tomar.” (Sloterdijk, *op. cit.*, p. 50). La parodia gnóstica de Cioran consiste en rivalizar con el “aciago demiurgo” que sería – en clave gnóstica – responsable por esta “Creación sabotada” (*Silogismos*), en remedar el pobre dios que creó este mundo chapucero, “en el que nada está en su sitio, empezando por el mundo mismo” (*Breviario*), uno que no puede provenir de un dios estimable, pues, en último análisis, es “de la mezcla de bondad y maldad de la que puede surgir un acto o una obra. O un universo. Partiendo del nuestro, es en cualquier caso mucho más fácil remontarse a un dios sospechoso que a un dios honorable” (*Le mauvais démiurge*). La “autopatografía” cioraniana, para emplear un concepto de Sloterdijk, es decir, esas sus “confesiones nocturnas”, tan sinceras que lindan con la indecencia, no deja de ser un pretexto para mofarse de Dios. “Nada podrá quitarme del espíritu que este mundo es el fruto de un dios tenebroso cuya sombra prolongo, y que me corresponde agotar las consecuencias de la maldición suspendida sobre él y su obra”, leemos en *El aciago demiurgo* (p. 104), en una confesión “autopatográfica” que dice tanto de Cioran como de su versión de Dios.

²⁴ En francés: *délivrance* (liberación, desprendimiento) y no *salut* (salvación en el sentido cristiano). La *délivrance* contemplada por Cioran se configura en un ambiente espiritual heterodoxo y sincrético en las fronteras entre el bogomilismo (herejía gnóstica balcánica) y el “inexistencialismo asiático” (Sloterdijk), es decir el budismo. “Lo esencial no es tanto saber en nombre de qué quiere uno liberarse como hasta *dónde* puede avanzarse por el camino de la liberación. Que uno se disuelva en lo absoluto o en lo vacío, en los dos casos lo que se alcanzará es una alegría neutra: alegría sin determinación alguna, tan desnuda como la ansiedad, cuyo remedio se pretende, y de la que no es más que el desenlace, la conclusión positiva” (Cioran, *El aciago demiurgo*, pp. 54-55).

Para los gnósticos, todo lo que está asociado con el tiempo procede del mal. El descrédito se extiende a la historia en su conjunto, como perteneciente a la esfera de las falsas realidades. No tiene ni sentido ni utilidad. El paso por la historia no es fructífero. Semejante visión se aparta considerablemente de la escatología cristiana oficial y edulcorada, que ve en la historia y en los males que engendra pruebas redentoras²⁵.

Para los gnósticos, el tiempo es más bien *la duración de una Caída* que comenzó en el primer acto de la Creación —la “Creación-Caída” en las palabras de Bloom—. ²⁶ “Nada bueno puede surgir de lo que, en origen, es el efecto de una anomalía”, añade Cioran en la conversación con Sylvie Jaudeau. A diferencia de los profetismos, la gnosis, además de ateleológica, es “acósmica” o “acosmista”, en el sentido de no concebir una “Creación” perfectamente acabada, un “Mundo” constituido y bien ordenado de una vez por todas. De las tres fases del pensamiento religioso occidental, solo la última, gnóstica, está libre de la fascinación del porvenir, de la creencia y la esperanza en una virtud providencial y redentora del tiempo.

“Con qué urgencia que me descristianizo desde siempre...”. ²⁷ Esta y otras proposiciones de su primera fase francesa solo se cumplirían efectivamente mucho más tarde, confirmando la tesis de Patrice Bollon sobre él, entre la toma de conciencia y la transformación interior que esta provoca a largo plazo. Tomemos el ejemplo de ese otro “silogismo de la amargura”, a modo de confesión “autopatográfica”: “He buscado en mí mismo mi propio modelo. Para imitarlo, me he dedicado a la *dialéctica de la indolencia*. ¡Es tan agradable malograrse...!” ²⁸ La autenticidad y originalidad tan paradójicas —a las que conduce dicha “dialéctica de la

²⁵ Cioran, “Conversación con Sylvie Jaudeau”, en *Conversaciones*, p. 171.

²⁶ *Creation-Fall* en inglés. “La información gnóstica tiene dos conciencias principales: primero, el extrañamiento, incluso la alienación de Dios, que ha abandonado este cosmos, y segundo, la ubicación de un residuo de divinidad en el ser más íntimo del gnóstico. Ese yo más profundo no es parte de la naturaleza ni de la historia: está desprovisto de materia o energía, y por lo tanto no es parte de la Creación-Caída, que para un gnóstico constituye un solo y mismo evento.” Harold Bloom, *op. cit.*, p. 28.

²⁷ Cioran, *Silogismos de la amargura*, p. 79.

²⁸ *Ibidem*, p. 42.

indolencia”—, solo se consolidarán más tarde, a partir de los años 1970. En el momento de su formulación, son algo abstractas, teóricas, pensadas más bien que vividas...

Esto no es un juicio hermenéutico arbitrario e infundado. El retorno al mismo tema, en libros posteriores, lo confirma. Cioran actualizará la búsqueda de su propio modelo. Hay algo de absurdo, cómico y serio a la vez en esa imagen, lo que parece confirmarse por la ironía final: “¡Es tan agradable malograrse!”.²⁹ En *El aciago demiurgo* (1969), que representa para la fase gnóstica lo que el *Breviario* (1949) representa para la apocalíptica, Cioran retoma la confesión de *Silogismos de amargura* sobre la búsqueda de sí mismo, anunciando su (¿feliz?) desenlace casi veinte años después:

²⁹ Cioran juega con el perspectivismo y la equivocidad. En el fondo, no es inequívocamente un “fracaso”. Tal vez lo sea a los ojos de una sociedad materialista, hedonista y utilitarista. “En esto se reconoce a aquel que tiene disposiciones para la búsqueda interior: pondrá el fracaso por encima de cualquier éxito, buscará incluso ese fracaso, inconscientemente, claro está. Y es que el fracaso, siempre *esencial*, nos desenmascara, nos permite vernos como Dios nos ve, mientras que el éxito nos aleja de lo que hay de más íntimo en nosotros y en todo.” (Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 17). En un comentario sobre la ironía romántica, Kierkegaard arroja luces sobre el caso Cioran: según el filósofo dinamarqués, el tipo irónico “adquiere cierta semejanza con el hombre más prosaico, pero el irónico posee la libertad negativa, con la que se pone por encima de sí mismo creando poéticamente. Es por ello que el irónico a menudo se vuelve nada; pues para el hombre vale lo que no vale para Dios; que de la nada no surge nada. Pero el hombre irónico conserva constantemente para sí su libertad poética y, cuando percibe que no se vuelve nada, entonces poetiza esto también; es sabido que, entre las posiciones y colocaciones poéticas de la vida preconizadas por la ironía, la más noble es la de volverse simplemente nada. Un ‘Taugenichts’ (inútil/haragán), por consiguiente, en la poesía de la escuela romántica, es siempre la persona más poética, y aquello de lo que los cristianos, sobre todo en tiempos agitados, hablan a menudo, de volverse loco a los ojos del mundo, el irónico lo ha realizado a su modo, pero no por buscar el martirio, pues para él aquello es el goce poético supremo. [...] En la ironía, el alma está siempre en peregrinación, al igual que en la doctrina pitagórica sobre el mundo, pero ahora sin necesitar tanto tiempo.” Søren A. Kierkegaard, *O conceito de ironia*, [Trad. de Álvaro Valls] Vozes, Petrópolis, 1991, p. 243 (traducción propia). Sloterdijk hace una observación significativa acerca de la afinidad electiva —en la ironía y la imaginación poética— entre romanticismo y gnosticismo: “De hecho, desde el ángulo de la crítica literaria, el gnosticismo de la antigüedad tardía derriba los estándares de la fe religiosa ‘clásica’; una dimensión de fantasía avanza en el campo del dogma. La ironía gnóstica hacia la creación anticipó la ironía romántica hacia el texto.” Sloterdijk, *op. cit.*, pp. 46-47.

Intente lo que intente, nunca será más que la manifestación de una decadencia, patente o camuflada. Durante mucho tiempo he teorizado sobre el hombre-fuera-de-todo. Ese hombre es lo que he llegado a ser, lo que ahora encarno. Mis dudas han llegado a algo, mis negaciones han tomado cuerpo. Vivo lo que antes creía vivir. Por fin me he encontrado un discípulo.³⁰

No es sino en la fase gnóstica que se consumará la “dialéctica de la indolencia” formulada en los *Silogismos*. La búsqueda de sí mismo como su propio modelo, la irónica imitación de uno mismo reducido a nada, el maestro y el discípulo unificados en una misma persona, culminará en la (inusitada) figura de ese “hombre-fuera-de-todo” (*l’homme-en-dehors-de-tout*): expresión empleada únicamente en *El aciago demiurgo* y en ninguna otra parte en todo el conjunto de la obra de Cioran. Irónicamente, el “hombre-fuera-de-todo” es un *raté* (“fracasado”), un *Taugenichts* (“inútil”), para hablar como Kierkegaard, y esa es su manera de ser auténtico y sincero consigo mismo, sin engañarse ni mentirse. Paradójicamente, la búsqueda interior, según Cioran, conduce a una absoluta exterioridad, a volverse exterior a todo.

“Lo que sé a los sesenta años ya lo sabía a los veinte. Cuarenta años de un largo, superfluo trabajo de comprobación...”³¹ Cioran aprendió aún joven, “*en las cimas de la desesperación*”, importantes lecciones sobre la vida y la muerte, el tiempo, el amor, la libertad, etc. Por otro lado, para extraer las consecuencias últimas de su propia visión de la existencia, y particularmente de las “revelaciones del insomnio” de sus años rumanos, habrá sido necesaria la agencia implacable del tiempo, pérdidas, separaciones, nostalgias y una suma de desilusiones que son, para Cioran, la materia prima de toda la “experiencia de vida”. Algunas lecciones se aprenden tardíamente. Mejor tarde que nunca...

Concluiremos con dos aforismos que ilustran esos frutos tardíos de la lucidez cioraniana, en las antípodas de su fanatismo desesperado de juventud, lecciones esenciales sobre la vida y la muerte que Cioran llegó a comprender efectivamente tras haber “recorrido todos los paraísos, los acaecidos y los posibles, haberlos amado y detestado con la torpeza del fanatismo, escrutado y rechazado después con la pericia de la decepción”.³²

³⁰ Cioran, *El aciago demiurgo*, p. 78.

³¹ Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 10.

³² Cioran, *Historia y utopía*, [Trad. Esther Seligson], Tusquets, Barcelona, p. 162.

En *El aciago demiurgo*, Cioran hace una afirmación que le resultaría inaceptable en sus años rumanos de profetismo y fanatismo total:

Contar con algo, sea lo que sea, aquí o en otra parte, es dar prueba de que aún se arrastran cadenas. El réprobo aspira al paraíso; esta aspiración le rebasa, le compromete. Ser libre es desembarazarse para siempre de la idea de recompensa, es no esperar nada ni de los hombres ni de los dioses, es renunciar no solamente a este mundo y a todos los mundos, sino a la misma salvación, es romper hasta la idea de ella, esa cadena entre las cadenas³³.

Y en *Del inconveniente de haber nacido* (1973), un libro no menos emblemático de su fase gnóstica, también hay una proposición en las antípodas del fanatismo desesperado del joven Cioran: “La certeza de que no hay salvación es una forma de salvación, es incluso la salvación. A partir de ahí da igual organizar la propia vida que construir una filosofía de la historia. Lo insoluble como solución, como única salida”.³⁴

³³ Cioran, *El aciago demiurgo*, p. 70.

³⁴ Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, p. 145.