

Juan Camilo Arias Castaño.

Sergio Pérez Burgos, Magister

Maestría en filosofía con énfasis en ética.

Abril de 2016.

La incertidumbre o el viraje ético del escepticismo

INTRODUCCIÓN

“Arrastrarse despacio como un caracol y dejar su rastro, con modestia, aplicación y, en el fondo, indiferencia... con la voluptuosidad tranquila y el anonimato”.

**Cioran.
Cuadernos (1957-1972).**

“¿Un náufrago golpeado por todas las olas, estrellado contra todas las rocas, envuelto por todas las tinieblas y que tuviera el sol en sus brazos!”.

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

“¿Cuánta grandeza revela la fatiga de ser hombre!”.

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

La elección de la obra de E.M. Cioran para este trabajo investigativo no fue casual así como tampoco lo fue el acercamiento inicial que tuve con el autor. Si se me permite una pequeña

digresión para ampliar el recuerdo, podría decir, no con mucha exactitud, que fue en los primeros semestres de mis estudios en filosofía. Lo leí por primera vez cuando estaba fascinado con la lectura de las novelas de Ernesto Sabato. ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? Quizá mucho o tal vez nada. En ese entonces, estudiaba la concepción del escritor argentino en relación a las casualidades y semejante idea me obsesionaba hasta tal punto que no podía dejar pasar ningún encuentro cotidiano sin someterlo a ese examen. Curiosamente, el encuentro con Cioran escapó a esa lógica obsesiva y jamás pensé que podía haber sido el fruto de eso que para Sabato no era casualidad sino una búsqueda inconsciente que lleva a los hombres a toparse con lo que profundamente anhelan pero que no lo buscan en la vigilia. Esa obsesión de mi juventud perdió intensidad con el suceder de los días y no lo volví a pensar salvo en circunstancias aisladas. No obstante, ahora que estoy en la tarea de escribir estas líneas sobre mi experiencia vital y académica con el autor rumano, esa vieja obsesión influenciada por la lectura de las novelas de Sabato vuelve a aparecer y pienso que con mucho más vigor que en el pasado. Afirmo lo anterior porque desde que entablé ese diálogo con Cioran muchas de mis ingenuas percepciones del mundo han encontrado en él un interlocutor capaz de llevarlas hasta el abismo y posteriormente reírse de ellas mientras descienden hasta las simas más profundas. De ahí la remembranza de lo ridículo de las casualidades y la confirmación absoluta de que la reunión con su pensamiento fue más que pura casualidad la aproximación vital más importante de mi vida, correspondencia que buscaban esas fuerzas airosas que constituyen a todo hombre y que por esa misma oscura determinación lo hicieron posible.

Pienso en esa maravillosa sentencia de Paul Theroux cuando afirma que los viajes solo adquieren glamour en el momento en que se miran en retrospectiva y, ahora que trato de

vislumbrar en ese tiempo remoto el instante específico donde tuve la oportunidad de cruzarme con Cioran, no puedo más que rendirle toda mi admiración puesto que en ocasiones, cuando se mira hacia atrás, esos instantes que hacen de cada uno lo que es en el presente y que pasaron desapercibidos, por lo general aparecen como los eslabones que para bien o para mal le otorgan secretamente a cada existencia los elementos fundamentales para la configuración de su subjetividad.

Debo confesar que si no hubiera sido la filosofía y específicamente Cioran el autor elegido, fácilmente mis apuestas vitales e indagaciones académicas tendrían hoy otros destinos. No sé si esos caminos inexistentes que no recorrí hubieran dotado mi existencia de otras esperanzas y optimismos, pero si puedo afirmar que en el escéptico encontré ese cómplice que no ha cesado de acompañarme y de permitirme hacer de mis angustias y trivialidades objetos de investigación y dinamismo en lugar de pasiones tristes.

Después de las primeras lecturas de sus títulos mi visión de mundo fue cobrando otra dimensión y los temas que desde la adolescencia me habían inquietado se fueron haciendo cada vez más robustos. Además, ese temario fue cercándose y se me hizo difícil entablar diálogos con otros pensadores que desde mi perspectiva no lograban abordarlos con profundidad, es decir, con el humor, la seriedad y la tenacidad que deben ser asumidos los conceptos más insondables. Quise entonces enriquecer las lecturas obligatorias desde su perspectiva pero por lo general fracasaba con terquedad. Incluso mis amigos, aquellos que se aliaron conmigo en la universidad y con los cuales simulábamos poses anacrónicas extraídas de los poetas, músicos y filósofos me

decían todo el tiempo -cuando les leía alguno de sus aforismos- que les era imposible simpatizar con su escritura porque les parecía que sus textos no eran más que páginas escritas con lágrimas. Esas diferencias conceptuales se volvieron recurrentes y generaron distancias hoy irreconciliables.

Cioran siguió obsesionándome y me decía todo el tiempo que alguna vez tenía que escribir algo sobre él, así fuera una o dos líneas cuyo lector empedernido fuera únicamente yo. Nunca lo hice hasta que volví a la universidad. Sabía que mi tesis de maestría no podía ser sobre otro autor y defendí la propuesta ante las personas que me entrevistaron. De nuevo me ocurrió lo mismo, quise vincularlo a cuanto compromiso académico me era asignado. Se movía muy bien en algunas discusiones y en otras tantas su silencio era sepulcral.

Finalmente llegó el momento de hablar de Cioran con mayor propiedad y todas las lecturas y ejercicios de escritura que había realizado durante todo ese tiempo empezaron a flaquear, sobre todo, cuando empecé a reflexionar de qué manera, un pensador como él: asistemático, fragmentario y paradójico, podría articularse a la discusión filosófica, incluso cuando él mismo, en múltiples aforismos, ensayos y entrevistas, critica el orgullo filosófico y opta por ubicarse en los márgenes del pensamiento y la existencia.

El reto no fue fácil de asimilar. El problema no tenía que ver con los temas abordados ni con la ausencia de jerga filosófica que tantas veces algunos críticos evidenciaron y señalaron

peyorativamente al autor y a sus consumados lectores. El dilema se circunscribía a la escritura fragmentaria y a la ausencia de unidad temática que encontrábamos entre sentencia y sentencia. Aunque fue una coyuntura enorme y sigue siéndolo, encontramos en ella infinidad de posibilidades interpretativas frente a las perspectivas filosóficas y éticas en cuanto que para nuestro momento actual, siguiendo las palabras del filósofo, no hay otra forma de reflexionar sobre el mundo, el pensamiento y la existencia que el aforismo, categoría que bien puede dar cuenta de las presiones de una época sin absolutos y verdades totalizantes como la nuestra.

De acuerdo a lo anterior, comprendí que la lectura y análisis de sus textos no podía realizarse de manera sistemática porque los mismos aforismos y ensayos cortos malograban todo propósito de encontrar una sucesión lógica de argumentos que respaldaran metódicamente sus tesis, así que opté por leerlos sin ningún orden, pasando de título en título arbitrariamente y en ocasiones, si decidía seguir adelante con una obra en particular, me dejaba asaltar por ese tratamiento azaroso y discontinuo que abordaba cualquier cantidad de temas. Entonces leía, subrayaba, categorizaba y en esa práctica vertiginosa me sumergía en profundidades que me impedían definir claramente el rumbo de mi investigación. Al final opté por definir unos objetivos, una pregunta problematizadora y un temario que satisficiera mis búsquedas personales, que se articulara con las pesquisas recurrentes en el autor y que fuera también coherente con la reflexión moral y/o ética. Más tarde, después de leer a los autores que había elegido para que fundamentaran teóricamente mis elecciones y de esbozar algunos capítulos, decidí bautizar la búsqueda de la siguiente manera: *La incertidumbre o el viraje ético del escepticismo*. El título es la síntesis de un viaje a través de las simas del pensamiento, acompañado por uno de los mejores guías en términos de lo insondable como Cioran, con el firme propósito de encontrar en ese goce

amargo que ofrecen sus textos, los elixires que hacen de la voluptuosidad de la incertidumbre el estado a partir del cual la vida se hace insoportablemente viable.

En ese orden de ideas, la pregunta que definió el horizonte interpretativo fue la siguiente: ¿Qué tipo de perspectiva ética sería posible a partir de la experiencia escéptica en la obra de Cioran? La respuesta que expuse en el momento de presentar el proyecto curiosamente sigue vigente aunque el horizonte de la misma haya experimentado nuevas dudas y precisado en algunos apartes, digo curiosamente puesto que por lo general las respuestas intuitivas vienen a transformarse con la lectura y escritura posterior. La resolución del momento, que en aún sigue vigente, fue la siguiente: una perspectiva distante de los discursos éticos tradicionales de occidente. Una visión que para devenir induce la emergencia de unas condiciones en el escéptico, que determinadas por su extrema lucidez, lo perfilan como un suicida desengañado frente a lo insoluble de lo real. En otras palabras, un itinerario que desde el punto de vista del escepticismo se concibe solo desde la duda, la cual establece unas condiciones de posibilidad que obligan al hombre a una relación de cercanías con el azar. Desde este punto de vista, es la lucidez propia del escéptico, que desgarrar los intentos del pensamiento por afirmarse en una existencia aparente, quien permite que se encuentre a sí mismo en la víspera de un viaje a ninguna parte que debe consumir, sin pasión, sin acaloramiento, sin fiebre; empresa que desde la óptica de una filosofía trágica puede hacerse con alegría, danzando en las cumbres sinuosas del azar.

Con el objetivo de darle sustento conceptual a esta intuición inicial propusimos los siguientes capítulos. El primero: El escepticismo o el ejercicio de la lucidez. El segundo: Cioran:

una experiencia de lectura ética en tiempos vertiginosos. El tercero: La escritura aforística o el suicidio paradójico. Y el cuarto: El amor: entre el delirio y la lucidez.

En el primer capítulo analizamos las características del escepticismo en Cioran, la influencia que ejercen sobre su pensamiento y escritura los moralistas franceses, su relación con la lucidez y las distancias con respecto a ciertos prejuicios que sobre él y su obra se han tejido, específicamente aquellos que lo han señalado como pesimista y/o masoquista. Para tal efecto, iniciamos describiendo cómo comprende el autor al ser humano y su circunstancia evidenciando la importancia del escepticismo como mecanismo fecundo para describir las intermitencias propias del pensamiento y la existencia. Finalmente hablamos del azar en el sentido trágico, del pensamiento trágico y lo que comprende éste por lo real con el propósito de entender a Cioran y el tipo de escepticismo que representa en correspondencia con estos enfoques.

Para comprender con un poco más de exactitud el tipo de escepticismo con el cual se relaciona su obra, presentamos a continuación un breve recorrido por el escepticismo antiguo, corriente con la cual Cioran se identifica.

En poetas del siglo VI a. de C, como Teognis de Mégara o Semónides de Amorgos, es posible percibir ya el germen del escepticismo que posteriormente se consolidará en la escena del pensamiento griego. Ellos afirmaban en las grandes bacanales de los aristócratas, cuando el grado de alcohol en los comensales era bastante generoso, que el hombre era proclive a atestiguar cosas

erróneas todo el tiempo y que lo caracterizaba una incapacidad natural para comprender. Más tarde, en el siglo V a. de C., podemos continuar evidenciando lecturas pero ahora un poco más precisas en cuanto al tono filosófico, las cuales dudaban de la omnipotencia del pensamiento. Una de las voces escépticas por excelencia era precisamente la de Jenófanes de Colofón, el cual aseveraba que el conocimiento que se autoproclamaba acabado era un conocimiento eminentemente falible, ya que la conjetura era la característica que con más precisión describía el proceder humano en toda su magnitud.

En esa misma línea historiográfica queremos relacionar otros autores del escepticismo antiguo, los cuales inauguraron esa atmósfera caracterizada por la duda filosófica, de la cual indiscutiblemente extrajo Cioran el tono cáustico de sus reflexiones. Algunos de ellos fueron: Pirrón de Elis, Carnéades y Sexto Empírico. Pirrón, por ejemplo, es considerado por la historia de la filosofía como uno de los primeros filósofos escépticos, pues él hizo de la duda la principal característica de sus pensamientos. Un ejemplo de ello es precisamente el que tiene que ver con su resistencia hacia la idea de que a través del pensamiento es posible acceder a los primeros principios. Carnéades, por su parte, dudaba de la certeza absoluta pero también de la incertidumbre absoluta, concepción que lo inscribe sin lugar a dudas dentro de los límites del escepticismo, incluso lo vincula directamente con el protagonista de este ensayo, quien cree que hasta el nihilismo más severo es una empresa.

Otro de los filósofos escépticos de la antigüedad es Sexto Empírico, médico y filósofo, influenciado por los escritos de Pirrón. Él sostenía también que la verdad absoluta, tanto en la

esfera de la moralidad como en las demás ciencias, carecía de fundamento. Defendía la suspensión del juicio y la indiferencia. Asuntos de vital importancia en la obra de Cioran. Afirmaba que nada cierto se podía decir de las cosas, salvo aquello que estuviera en relación con las afecciones que determinaban. Además de lo anterior, dudaba radicalmente de la idea de causa, asunto que también es decisivo en relación a nuestras pretensiones. Su obra, para concluir con lo que a Sexto Empírico atañe, influenció la obra de Michel de Montaigne, representante del escepticismo en el Renacimiento, quien a su vez afirmaba como innecesaria la idea de certeza.

El segundo capítulo comprende tres apartados denominados de la siguiente manera: Ética y contemporaneidad, Las “narrativas de crisis” frente a tiempos de crisis y Cioran: una experiencia de lectura hacia lo insondable.

El primero describe brevemente el panorama ético de la contemporaneidad. En esa línea interpretativa, nos apoyamos en las consideraciones de Gilles Lipovetsky con el objetivo de reconocer el contexto alrededor del cual pensamos la influencia y los alcances de la filosofía escéptica de Cioran.

En el segundo apartado nos preguntamos cuál podría ser el lugar de su pensamiento en tanto experiencia filosófica de excepción o “narrativa de crisis”, concepto utilizado por Jorge Larrosa en el libro “La Experiencia de la Lectura” para referirse a los discursos que comprenden el pasado y el presente como desastrosos, pero al mismo tiempo como épocas decisivas

susceptibles al cambio o las transformaciones futuras (557-558). Perspectiva que en lugar de diagnosticar apocalipsis propone nuevas experiencias de lectura y escritura y con ellas la actualización de la duda no solo como ejercicio que conduce a la filosofía a un ejercicio de dinamismo constante sino también como ese fenómeno del pensamiento -fundamentalmente ético- que advierte en su quehacer matices a partir de los cuales los interlocutores del pensamiento pueden encarnar metamorfosis relacionadas con su subjetividad y con las formas de nombrar discursiva y vitalmente el mundo. En ese orden de ideas, insistimos en la tarea del escéptico quien, en correspondencia con sus prácticas de deslegitimación y ondulación intelectual, aparece ante el mundo contemporáneo como un lector que insinúa el carácter metafórico con el que acontece el ser de lo real, lo que requiere de él un temperamento particular, constantes interpretaciones y correcciones de su devenir circunstancial.

En el tercer apartado, pensamos el tipo de lector que reclama la obra de Cioran. Hablamos de un lector dispuesto a derrumbarse o, parafraseando a Nietzsche, a lanzarse a mares terribles, a perderse en ese panorama de encrucijadas que ofrecen las palabras del filósofo. Un lector que en correspondencia con su obra no solo lea con el pensamiento sino con la vida en su totalidad. Un lector no pretencioso que durante y después del contacto con sus sentencias acuda al silencio y a la incertidumbre vivificante.

En el tercer capítulo nos detenemos en el tema del suicidio. El concepto es uno de los más polémicos, complejos y lamentablemente menos comprendidos de su obra. Por lo tanto, pensamos que era importante aclarar que lo que seducía a Cioran era la idea del suicidio y no el

impulso ciego de desaparecer, es decir, el rumiar constante de la posibilidad y no el lanzamiento apresurado hacia sus fauces.

Según el filósofo, su obsesión por el suicidio es el resultado de una predisposición oscura y no la consecuencia de una reflexión sobre la inutilidad de la vida, lo que nos llevó a concluir que a pesar de ser una experiencia que engloba tanto el pensamiento como la existencia del autor puede mitigarse, perder intensidad y transformarse siempre y cuando sea objeto de discernimiento. Para Cioran todo entendimiento poderoso y violento surge de la desnudez del ser, del sustrato de la existencia misma y, arremeter contra ese ímpetu a través del aforismo es nombrar amablemente lo terrible, familiarizarse con su cauce devastador y vivo, en otras palabras, franquearlo sin entorpecerlo. De esta manera, la obsesión por el suicidio tampoco escapa a la duda, esa máxima de la filosofía escéptica, capaz de poner a prueba hasta los asombros más arraigados de un escéptico como Cioran que en el libro “El Aciago Demiurgo” afirma que solo considera subversivo “...el espíritu que pone en tela de juicio la obligación de existir; todos los otros, empezando por el anarquista, pactan con el orden establecido” (138).

Pensar ininterrumpidamente en el suicidio convierte la experiencia viva en objeto de investigación y al escéptico en un pensador enérgico que dedica la vitalidad de su ejercicio a desmentir todo acontecimiento del pensamiento y la vida a través de la reflexión obstinada y la escritura. De este modo, lo que intentamos hacer en el capítulo fue comprender la escritura fraccional en Cioran como una ejercicio suicida en tanto que su estilo aforístico nos acerca paradójicamente al alumbramiento y al deceso de aconteceres que, para el autor, son

comprendidos como nacimientos y desenlaces reflexivos únicos y al mismo tiempo inconclusos que abordan cada sensación, experiencia o concepto, no con el ánimo de objetivarlos sino, por el contrario, de describirlos en el instante mismo de su acaecer.

En el cuarto y último capítulo quisimos discutir el tema del amor. Para tal propósito entablamos una conversación con la película “Breaking the Waves” del director danés Lars Von Trier. El objetivo fue propiciar un diálogo entre esta última y la obra del rumano sin la intención de hacerlas encajar conceptualmente hablando. Encontramos puntos de resonancia significativos que nos permitieron analizar el concepto del amor y evidenciar en su suceder narrativo las consecuencias éticas del mismo, tanto en la película como en el discurso que propone Cioran.

El filme explora las pasiones del ser humano hasta llevarlas a lugares insospechados, dejando a un lado los prejuicios morales y culturales que tradicionalmente pueden limitarlas y, en esa medida, el director les proporciona las condiciones de posibilidad para que deambulen por los ámbitos más espesos del alma de los protagonistas, quienes las sufren hasta eclipsarse. De ahí la correspondencia que encontramos entre la película y el tratamiento que hace del amor el escéptico, quien lo comprende como ese sentimiento que tiene la facultad de disolverlo todo: el pensamiento, la tradición narrativa, la vida privada, la vida pública y en gran medida, la individualidad.

En las conclusiones asumimos la narrativa filosófica de Cioran como una experiencia de pensamiento de excepción y en ese sentido ética en tanto que es autocrítica, no solo en cuanto a sus apuestas discursivas y escriturales, sino también en todo lo que tiene que ver con el devenir

de las situaciones vitales e intelectuales que la circundan. Panorama que nos condujo por esa vía a entender su forma de narrarse y de decirse como una perspectiva que se fundamenta en el suspenso conceptual y no en las lógicas de la racionalidad totalitaria y ortodoxa occidental en las cuales el sujeto que narra es el controlador global del sentido. Desde esta apuesta específica el autor aparece como aquel que abre una brecha de sentidos y los lectores como los artífices de múltiples líneas de fuga que evidentemente logran dilatar el horizonte interpretativo propuesto por el filósofo en ese diálogo abierto que encarna toda narración asistemática.

Concebida así su obra, afirmamos que lleva al lector hacia espacios abiertos de autocomprensión constante que retan las opciones de análisis de su subjetividad y la forma tradicional de ser narrada. Lenguaje que más allá de generar aporías se vincula con las narrativas discontinuas y azarosas de lo real -dado su estilo exquisitamente sensible- que hace énfasis en lo inexpresable por medio de las ondulaciones, la lucidez, el humor, la risa y, por supuesto, la paradoja. Esta última es la clave, si el objetivo es entablar una discusión significativa con su obra, para comprender sus vacilaciones como paráfrasis que se corresponden con el carácter insondable de lo real y, que al mismo tiempo, le apuestan a su poetización a través de las metáforas y no al análisis puramente instrumental. En consecuencia, el aforismo aparece como el correlato de la filosofía paradójica en Cioran, es decir, como ese instrumento sintáctico que reta constantemente al hombre narrativamente constituido y sus posibilidades de pensamiento y existencia.

Los cuatro capítulos están permeados por algunas de reflexiones del pensador francés Clément Rosset acerca del azar en el sentido trágico, el pensamiento trágico y lo real. Los

argumentos que los soportan entran en diálogo con ellas, aunque en ciertos pasajes toman distancia y siguen cauces interpretativos alternos. Es importante esta claridad puesto que constantemente se alude a dichos conceptos con el objetivo de generar resonancias filosóficas con Cioran, pensador que reflexiona en compañía del azar, es decir, para quien él mismo es un espíritu en perpetuo desacuerdo y el universo una fuente inagotable de interrogaciones.

Después de este breve recorrido por la experiencia de lectura y escritura en Cioran podemos afirmar que advertimos asuntos relevantes y significativos en su obra que sin lugar a dudas enriquecen la reflexión filosófica actual, pese a las distancias con otros proyectos filosóficos en cuanto a la ausencia de lenguaje propiamente arquetípico y a su escritura fragmentaria. Evidenciamos perspectivas a través de las cuales fue posible articular el pensamiento del autor con reflexiones que podríamos considerar inviables dado el carácter marginal de su pensamiento y sus características antipedagógicas.

Con todas sus imperfecciones y falencias, las líneas que vienen a continuación nunca tuvieron otro interés que reconocer en su obra algunos elementos filosóficos que nos llevaran a problematizar la legitimidad de la existencia y, en ese mismo orden de ideas, a consolidar filosóficamente hablando un viraje que desde el escepticismo puede comprenderse innegablemente como ético.

CAPÍTULO PRIMERO

EL ESCEPTICISMO O EL EJERCICIO DE LA LUCIDEZ

“Un filósofo es un hombre *que se lanza*, pero yo, trabado por mil dudas, ¿qué puedo afirmar? ¿Hacia dónde puedo precipitarme? El escepticismo agota el vigor del espíritu o, mejor dicho, un espíritu agotado cae en el escepticismo y se entrega a él por esterilidad, por vacío”.

**Cioran.
Cuadernos (1957-1972).**

“Quien «cree» en algo carece del sentido de lo trágico”.

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

“¿Interrogarse sobre el hombre durante tantos años! Imposible exagerar más el gusto por lo malsano”.

**Cioran.
Ese Maldito Yo.**

Cuando se habla de Cioran, en los ámbitos académicos o fuera de ellos, se escuchan a menudo críticas que evidencian un acercamiento poco generoso a su obra. Algunas de esas apreciaciones son, por ejemplo, el carácter marginal de su pensamiento o su aparente superficialidad; su supuesto pesimismo o masoquismo; su no lugar en la historia de la filosofía;

las irreconciliables contradicciones e inconsecuencias presentes en sus textos; el estilo, la paradoja, las temáticas, entre otros. No obstante, esos juicios aparecen, desde la perspectiva de nuestra investigación, como los aspectos fundamentales que hacen de su obra una posibilidad reflexiva interesante para el horizonte filosófico de nuestro tiempo.

Muchos de los análisis descritos anteriormente, que además no son los únicos, intentan abordarse en los capítulos que componen este ejercicio interpretativo. Sin embargo, su propósito no es responder cabalmente a estos cuestionamientos sino dialogar y explorar otras posibilidades conceptuales a las que el autor rumano se aproxima y problematiza.

En este capítulo, uno de los objetivos relevantes es analizar esa idea que sobre la obra de Cioran se teje y que la circunscribe tajantemente como pesimista. Para tal efecto, iniciaremos revisando sus reflexiones sobre el hombre y su circunstancia vital. Finalmente, concluiremos indicando las evidentes distancias que existen en cuanto al contenido y la forma entre escepticismo, pesimismo y masoquismo.

A lo largo y ancho de su obra se encuentran aseveraciones sobre el hombre, sus actos, la libertad, la voluntad, los ideales, entre otros, como las siguientes: ser hombre es una experiencia trágica puesto que está hecho de tiempo y conciencia y, en esa medida, está condenado a encontrar una manera de vivir propia, inédita en la naturaleza, de ahí que vibre con los ideales y se realice en la historia. Bajo esta óptica, el hombre es un animal enfermizo que ha visto la vida y

aún le apetece seguir viviendo, y ese seguir viviendo malogra su biografía. Todo lo que crea y hace se vuelve contra él. Es un fracaso existente, un error que afronta el rigor de cualquier principio. La mayor crisis de la biología. Materia contaminada, sin futuro. Malsano. Hundido. Un cuerpo de envidias. Farsante. Angustiado. Ansioso. Segregador de desastres. Marioneta clarividente, capacitada solo para hacer muecas a lo irremediable. Renovador constante del pecado original. Deseoso de salir del anonimato. Devorado por la nostalgia del paraíso. Insatisfecho de sí mismo. Reaccionario: vive como si hubiera alcanzado las cimas de la Historia. ¿Su vida? Una enfermedad soñada. ¿Será acaso un fantasma? Un ser maldito desde siempre ubicado en un lugar entre el ser y el no-ser, entre dos ficciones. Creado para romperse la cara y no para tener relaciones con los otros. Aparición extraordinaria, nunca un logro, que debe desaparecer.

Estas declaraciones parciales nos acercan a la concepción que del hombre posee el pensador rumano, las cuales, siguiendo a Fredy Téllez en el artículo “En Torno a Cioran”, nos lo muestran desde una perspectiva “descentrada”, “fuera-de” (16). Ante estas sentencias acuñadas por el filósofo se deduce que no existe otra posibilidad filosófica para el pensamiento y el hombre -en tanto ser herido por la disolución de los universales, desesperanzado y desencantado- que el escepticismo, en palabras de Cioran en el libro “El Aciago Demiurgo”, esa “[...] ...fe de los espíritus ondulantes” (131) que, en lugar de proponerle caminos intelectivos que lo lleven a superar por las vías del pensamiento y la acción su estado ontológico, lo lanzan a ese remolino de la duda sobre sí mismo y su existencia poniendo en entredicho, incluso, su estado de descentramiento.

Su pensamiento y escritura evidencian claramente una influencia directa de los moralistas franceses, específicamente de La Rochefoucauld, Chamfort y Joubert-, para quienes el pensamiento y su materialización a través del fragmento aparecen como las condiciones de posibilidad para comprender lo incierto, contradictorio y paradójico de lo real. Así pues, la experiencia intelectual de Cioran se encuentra con la anteriormente mencionada en la medida que él, también como moralista contemporáneo, no se lanza a preservar las estructuras provisionales que rigen el engranaje de los hombres y las sociedades sino que, por el contrario, las confronta a través de la interrogación constante evidenciando no solo un desacuerdo de forma sino también de fondo que vulnera a profundidad y sistemáticamente todas las apuestas reflexivas encaminadas al advenimiento de estructuras doctrinales. Cioran no apuesta por ningún proyecto de orden vital que pueda ser formulado para el hombre como horizonte fértil y prolífico que le permita vivir y habitar de otro modo la existencia y el discurrir del universo. El futuro, afirma en la obra “Del Inconveniente de Haber Nacido”, lo deja en manos de otros. Prefiere atenerse a “...al increíble presente y al increíble pasado. Os dejo a vosotros la tarea de afrontar lo increíble en sí” (124).

Pero así como le adeuda a la tradición moralista francesa y específicamente a los autores citados trazos de estilo y concepción filosófica, Cioran renueva dicha herencia desnudando no solo el aquí y el ahora sino la vaciedad que caracteriza toda idea moral advirtiendo, como manifiesta Liliana Herrera en el libro “Cioran, lo Voluptuoso, lo Insondable”, la “... inadecuación fundamental del sujeto con lo que cada época (...) entiende por *realidad*” (34).

De esta manera, su reflexión moral manifiesta en el escepticismo que encarna es un danzar siniestro desde donde es posible contemplar el desplome del orden y el reposo, danza que significa mantenerse en los confines de la aprobación ante el asombro lúcido de la fatalidad y la vaciedad, es decir, ante la ausencia de verdades y el terror que dicho estado representa. Pero el escepticismo no solo es firmeza en el abismo sino también balanceo y oscilación, en otras palabras, descreimiento de sí mismo. De ahí que desconfíe de todos los discursos que intentan legitimar la ilusión del ser.

En ese orden de ideas, su escepticismo pareciera ser, a primera vista, la consecuencia de una mirada pesimista sobre el hombre, la existencia y el mundo. Sin embargo, lo que se observa en su obra es una indagación que somete al pensamiento y a la vida a retos inquisidores que lo llevan a considerar una y otra vez los temas propios de la filosofía, aquellos que ha dejado de estimar importantes o que ha creído haber resuelto por medio de la afirmación a ultranza y que para el escepticismo es imposible olvidar. Esta perspectiva filosófica que encarna el autor es un ejercicio que dilata y amplía el ejercicio de la pregunta renovadora con el fin de disolver cualquier dejo de sospecha en cualquiera de los puntos donde se concentra su atención. Así, afirma Téllez en el mismo texto, "...el escepticismo no puede ser una doctrina. Por eso no afirma, sino se inquieta sin cesar" (17).

Teniendo en cuenta lo expuesto, el escepticismo en Cioran es una práctica filosófica que no cesa de sospechar y, por lo mismo, no puede asociarse a un enfoque pesimista sobre lo real así

lo real, para el filósofo protagonista de nuestro capítulo, sea insoluble y vacío. Es por eso que afirma en el libro “De Lágrimas y de Santos” que...

El coraje supremo de la filosofía es el escepticismo. Más allá de él, no reconoce más que el caos. Un filósofo sólo puede evitar la mediocridad mediante el escepticismo o la mística, esas dos formas de desesperación frente al *conocimiento*. La mística es una evasión fuera del conocimiento, el escepticismo un conocimiento sin esperanza. Dos maneras de decir que el mundo no es una solución (49).

El escepticismo no es una elucubración filosófica que parta del afán sistemático de deslegitimar el pensamiento, el mundo y la existencia. Por tanto, no es un obrar filosófico metódico que exprese una lógica ascendente de desmitificación jerárquica sino, por el contrario, un ejercicio de desfascinación aleatorio que se hace manifiesto, en el autor, a través de ensayos de largo aliento, capítulos cortos y, fundamentalmente, mediante el aforismo. Máxima que arremete contra todo sin ningún orden predeterminado, caprichosamente, según los encuentros cotidianos del autor, sus crisis y abatimientos, las caminatas nocturnas, el insomnio, las lecturas de filósofos y santos, las conversaciones con mendigos o simplemente el suceder obsesivo de su vida. Su pensamiento y escritura se expresan de otra forma. Se piensa y se escribe con método cuando el escritor se olvida de sí mismo, de sus vergüenzas y sensaciones; cuando le apuesta a algo que no le pertenece, que se sitúa más allá de sus posibilidades reales. Escribe Cioran en “Cuadernos (1957-1972)”... “Mi escepticismo es inseparable del vértigo, nunca he comprendido que se pueda dudar por método” (17).

El filósofo que duda de todo no puede más que comprenderse como un pensador vertiginoso y al mismo tiempo vital en tanto que la duda es su certidumbre, su afirmación y su fracaso. De ahí que en el escepticismo toda posibilidad pedagógica sea inexistente, salvo aquella que propone el descreimiento y el desengaño, aunque para Cioran esa potencia propia del que duda sea también paradójica, puesto que su escepticismo lo lleva a comprender como estériles e inútiles hasta sus propios asombros. Es en esa atmósfera de ambigüedad donde se juega el arrojo y la valentía del escepticismo, en hacer de todas las certezas y sensaciones, incluso las propias, objetos de investigación, así el suelo mismo donde reposa se derrumbe y el vacío aparezca como el punto de referencia desde donde emerja la intención escéptica. Continúa el autor en el mismo texto... “Aunque esté bastante “blindado”, no ceso de admirar todo lo que ocurre; voy de sorpresa en sorpresa, de consternación en consternación: ¿para qué me ha servido, entonces, mi escepticismo? Para asombrarme un poco más y comprender la inutilidad de mis asombros” (140).

El escéptico está incapacitado para la proyección de grandes expectativas, la duda se lo impide y se lo niega. Por tal razón su ejercicio es de corto aliento pero intenso, frugal y certero. Es un eterno divagar, un mantenerse en la superficie, la incapacidad misma de las profundidades intelectivas. El escepticismo limita al que lo encarna porque a medida que se expían todas las dudas factibles el abanico de posibilidades para poner en entredicho va haciéndose cada vez más hermético, hasta el punto de no quedar ninguna certeza, salvo aquella que pone en crisis el escepticismo como tal. Ante lo cual no queda otro remedio que volver sobre los mismos temas pero por vertientes desconocidas, jamás consideradas por él hasta el momento. Situación que nos devela a un pensador que no logra fijarse, que asaltado por todos los abismos y sospechas no encuentra más que incertidumbre alrededor de lo ya cuestionado. Por lo tanto, la originalidad es

una pretensión que el escepticismo no contempla en tanto que es sabido que desde el punto de vista de un pensamiento errante como este, lo novedoso o singular no tiene cabida en los temas abordados puesto que son siempre los mismos y las direcciones no llevan a otro lugar que a lo insoluble. Fernando Savater afirma en su tesis sobre el autor que “Ninguna palabra es menos inevitable que la suya. Pura palabrería, sí: pero palabrería que amenaza todas las palabras informativas y constructivas de los demás. Porque se trata de una palabrería destructiva” (23).

Su pensamiento es ajeno a cualquier interés utilitario, pedagógico, pragmático, dogmático, político y apologético. Como no tiene nada que transmitir, ni de sí mismo ni de otros que sea valioso para la humanidad, el nosotros solo aparece como una cuestión de forma. Evade los dogmas, las tradiciones y la historia. El escepticismo es un entrenamiento sin futuro. De la misma manera, ninguna rebelión es objeto de su deseo. Para Cioran la única revolución totalmente subversiva es aquella que pone en entredicho la obligación de existir. Dice además que el escepticismo que no conduzca al desplome de la salud de quien lo vive es simplemente un ejercicio intelectual puesto que las primeras convicciones que hay que eliminar son las propias y al hacerlo, el hombre detrás del ejercicio va arruinándose conforme a los supuestos destruidos. Motivo por el cual la obra del escéptico carece de propósitos formativos que proporcionen esperanza o seguridad intelectual a sus lectores. Aunque muchos de ellos, comenta Cioran en una conversación con Fernando Savater (20), le manifestaron haber encontrado en sus libros motivos para seguir viviendo, antídotos contra el suicidio.

Cioran arremete contra lo fundamental -en cuanto a la filosofía se refiere- sin dejarse influenciar por sus afanes de sistematización, afirmación, objetividad y veracidad. De nuevo se hace evidente la influencia de los moralistas franceses. Al no poseer método alguno para abordar los temas que han sido pensados dogmáticamente, emerge como un interlocutor retador con el cual, pese a su estilo fraccional, pueden tenderse puentes de sentido.

Se podrá objetar al escepticismo que la duda es su certidumbre y que su apuesta es la misma que la de los grandes sistemas. No obstante, aparece la duda, su cómplice abismal, y la paradoja, concepto que según el autor en el libro “El Ocaso del Pensamiento”, hace morir todo sistema y permite el triunfo de la vida. El filósofo la asume como su aliada pero no deja de asecharle la idea de que es propiciadora de libertades inútiles, y es que ella no es asumida por él como solución puesto que no resuelve nada. Por el contrario, desgarras las posibilidades de la razón en tanto estrategia irresponsable o inmoralidad teórica. Tampoco conduce a ninguna parte y esa ninguna parte es sombrío. En ese sentido, la situación paradójica en la obra del rumano evidencia la presencia de un pensamiento trágico puesto que al aceptarla se asume lo inagotable de la existencia o el carácter terrorífico de lo real, y con ello, la fiesta. La paradoja es entonces para el escéptico “...la sonrisa formal de lo irracional” (19).

Como irrupción súbita en la razón la paradoja hace del escepticismo un ejercicio de sinceridad. Cioran no es la excepción. Esto es así porque su obra es incapaz de proponer antídotos contra lo irremediable. Al evitarlo, se regocija en la incertidumbre y desde ese espacio los proyectos con fines terapéuticos aparecen triviales y engañosos. El autor profundiza en el

vacío en lugar de determinar divagaciones que lo colmen y se verá todo el tiempo coqueteando con los temas más insondables: la vida, la muerte, el suicidio... aquellos tópicos que la civilización occidental y sus discursos hegemónicos han disfrazado hipócritamente. Por eso traíamos a la discusión aquel aforismo suyo sobre lo subversivo, así para Cioran toda revolución pacta con el orden establecido salvo aquellas en donde la intención es poner en tela de juicio la obligación de existir, asunto que lo transporta al éxtasis, cumbre que según Savater (1980) conduce al escéptico a recintos que ya no pueden ser considerados desde la óptica de la filosofía. Agrega en el mismo libro:

El camino del desengaño puede refrenarse moderadamente o acelerarse a tumba abierta por el precipicio que lleva más allá de la filosofía. (...) Pero si profundizan su postura, si llevan su desengaño hasta su consecuencia más inapelable, lo que vislumbren ya no se designará con el relativamente confortable nombre de “sabiduría”, aún menos de “filosofía”. Faltarán los nombres en ese punto, más allá de los sistemas e incluso de los escepticismos que los cuestionaron (56).

El escepticismo llevado hasta estos límites accede a cierta lucidez, condición singular que le revela la fractura entre el ser y el mundo. Al comprender la ficción de todo proyecto intelectual, de lo real y sus dinámicas, queda inmediatamente abstraído del mundo. Y así, después de esa “...pausa de la sangre” (156), como afirma de forma sublime sobre la lucidez en “El Ocaso del Pensamiento”, el discurrir reflexivo no tendrá más que un suceder de instantes que le recordarán al escéptico sus delirios de sospecha y negación. Accederá de esta manera a una

proporción fisiológica e intelectual interrumpida por síncope inesperados, que en su caso, serán exorcizados por la escritura. Más allá de ellos, nada, en el sentido estricto del término.

La lucidez purga las fiebres del escéptico, o mejor dicho, las atenúa. Al despertarse, el engranaje del mundo entero se paraliza ante él y jamás volverá a observar simulacros hechizantes en lo real. Una vez allí, la necesidad de pócimas para llenar el vacío, insinuada por los discursos totalizantes, será asumida más desierta que nunca. No obstante, la duda nunca abandonará al lúcido puesto que lo irreal de lo real seguirá cuestionándolo sin inundarlo o paralizarlo por completo.

La lucidez, esa "...vacuna contra la vida" (196), es intransferible. El escéptico no puede enseñar el éxtasis negativo que se desprende de su experiencia. A través de ella solo es posible el sobrecogimiento. Ella representan un saber, pero un saber sin contenido, superfluo, insulso; un saber que pretende desilusionarse consuetudinariamente, incluso de sus propios desengaños. De esta manera, el escéptico corta todo vínculo posible con la historia cronológicamente concebida, es por tal motivo que el presente aparece como un aquí y un ahora desvanecido y el futuro un punto de referencia sin perspectivas posibles.

Después de lo descrito sobre el escepticismo y la lucidez pasamos a abordar el problema que formulábamos inicialmente, el de su relación con el pesimismo y el masoquismo. La respuesta no es fácil. Si analizamos el tono del pensador rumano en sus libros, evidentemente encontraremos títulos desgarradores, trazos de escritura que dan cuenta de instantes insoportables en la vida del autor, reflexiones desilusionadas y desengañadas. Un afán de desmentirlo todo, de poner en entredicho la conciencia y la acción; de cuestionar la filosofía, los discursos dominantes

y, en general, todo aquello que ha adquirido el status de verdad incuestionable, absoluta, rectora y reveladora.

Con todo lo anterior sería fácil admitir el vínculo entre semejantes perspectivas. Sin embargo, entre el escepticismo, el pesimismo y el masoquismo podemos hallar grandes distancias, así el primero guarde, en apariencia, un vínculo estrecho con los segundos. Para el escepticismo, la lucidez representa esa visión desgarrada del mundo y la vida. Visión del mundo que no es para nada la consecuencia de una decepción original determinante. El escéptico, como mencionábamos, no ve nada en lo real y cuando la nada es la premisa de lo que existe, es imposible hablar de frustraciones. En él convergen las tristezas más insondables pero es consciente que estas devienen accidentalmente, que son eventuales como cualquier otro encuentro azaroso de fuerzas y que pertenecen al flujo cotidiano de la vida. En tal caso, lo que le diferencia de los pesimistas y masoquistas es que ambos convienen en que la desdicha es, porque el mundo o la realidad son irremediamente, es decir, están constituidos de una vez por todas y poseen un ser dado de antemano. El primero la afirma y consciente su existencia; los segundos la gozan, se complacen en sufrirla. Afirma Clément Rosset:

[...] el beneficio de la afirmación de la desdicha (...) no radica en la representación de una desdicha accidental y evitable, sino en la asignación de un punto de existencia sobre el cual el pensamiento podrá *descansar* para construir sus representaciones; la afirmación de «que hay» importa mucho más que el hecho de que ese algo sea «la desdicha». En resumen, la afirmación de la desdicha es sobre todo la afirmación de un «ser». (23)

Para el pesimista y el masoquista hay contenido en lo real, lo real tiene ser. El pesimista y el masoquista ven y personifican lo observado. Afirman además un sistema jerárquico en el mundo, orden que es señalado por algo dado y que para ellos presenta incompatibilidades e incoherencias. Al aceptar un orden previo, el pesimismo niega la existencia del azar y acepta la noción de acontecimiento. Ese orden existente es por lo general consecuencia de un gran acontecimiento que armonizó el caos, que lo transformó en orden.

Por otro lado, la intención del pesimismo y el masoquismo es totalmente contraria a la del escepticismo. El pesimista y el masoquista constatan en lo real sus intuiciones mientras que el escéptico se sabe incapacitado para comprobar concluyentemente cualquier noción, para proponer alternativas de corte optimista. El pesimista y el masoquista se resignan al contenido malogrado de lo real mientras que el escéptico no se resigna, o mejor, se identifica con la incertidumbre, es decir, con el inconformismo que esta supone, lo que significa algo totalmente diferente.

El escepticismo es incapaz de representarse algo, de darle contenido a lo real, de entrar en comunión con lo tradicionalmente fijado. Es un pensamiento que al vaciar sobre sí mismo los peores venenos, evalúa su potencial reflexivo con la intención de desmitificarlos, de mostrar su insustancialidad. Así las cosas, lo que subyace en el escepticismo es una actitud ética que en palabras de Herrera traslada al pensador a “... una *voluntad de desapego* desenmascarando cada ilusión y previniéndolo contra cualquier posible adhesión...” (93), sea esta ideológica, política, religiosa o de visión del mundo.

Al ser consciente del vacío y la falta de sustancia de la existencia pensaríamos que el rumbo del escéptico sería el del más feroz abatimiento, pero a diferencia de esto, se afirma en el vacío y ese todo o nada que lo caracteriza lo hace mucho más ligero que aquel que se lamenta por las deficiencias ontológicas que lo circundan. En esta perspectiva, Cioran rompe con toda alianza armónica con el mundo y se ubica en la inseguridad propia de la incertidumbre, territorio donde la inactividad, entendida como la falta de proyectos encubridores del vacío, es su apuesta sin esperanzas.

Esta actitud ética no es en modo alguno pesimista o masoquista, es más bien trágica en el sentido que afirma el azar; desaprueba toda idea o noción de naturaleza; propone la paradoja, la locura, el goce, la contradicción y el sarcasmo en lugar de la resignación; deroga toda empresa como posibilidad fallida desde el principio; en lugar de acontecimientos o realidades observa encuentros e instantes pasajeros y apariencias; y no busca sabidurías optimistas.

En ese orden de ideas, entiéndase esta afirmación del azar propuesta por el escepticismo en Cioran -ahora y en adelante con sus consecuencias directas- en el sentido trágico o al decir de Rosset en el texto “Lógica de lo peor” (1976), como aquello “... anterior a todo acontecimiento y a toda necesidad; del mismo modo que el «caos», por el que los antiguos filósofos griegos designaban el estado primero del mundo, es anterior tanto de hecho como de derecho a todo «orden» (88)”.

Esto no significa que el azar, en la perspectiva señalada, sea sinónimo de desorden. Según Rosset, alude a una x anterior a toda idea (89). En otras palabras, la afirmación del azar denota la ausencia de todo referencial o noción ilusoria de naturaleza previa y, por lo tanto, las causas y las determinaciones. Del mismo modo, este azar no se relaciona con la idea de destrucción sino que connota una instancia previa a toda construcción.

Concepto que aniquila así la noción de naturaleza y la sustituye por la de convención. Asunto que sugiere que lo que existe no obedece al orden causal sino al juego de los encuentros, igualmente azarosos, que designan regiones, congregaciones, conjuntos y generalidades ocasionales, imprevisibles y provisionales. Para el pensador trágico y específicamente para Cioran lo real es indefinible y está compuesto por accidentes y contingencias inestables. Lo que existe es...

Nada, es decir, nada con respecto a lo que puede definirse como ser: nada que «sea» suficientemente como para ofrecerse a delimitación, denominación, fijación al nivel conceptual tanto como a nivel existencial. Nada, en la movilidad de «lo que existe», que pueda dar al pensamiento tan solo la *idea* de un ser cualquiera (Rosset 108).

Lo que existe es lo que ofrece una y otra vez el azar, indefinidamente. De ahí el advenimiento de la filosofía trágica y la relación que establecemos entre ella y el escepticismo del autor rumano: pensamiento que designa el carácter impensable de lo que existe y que excluye de la existencia no solo la noción de ser sino de todos los seres pensados. Pensamiento trágico,

escepticismo, filosofía del no-ser que hace emerger el terror como prisma a través del cual se generan todas las observaciones posibles.

Al afirmar el principio de terror, es decir, el azar; el escepticismo como pensamiento trágico asume en estado de muerte el estado «natural» de lo que existe. Al extinguirse de súbito el compendio de todos los seres surge el terror como revelación inexpugnable, como constatación terrorífica que aprueba el carácter azaroso de todo lo que existe. Al afirmar el azar se afirma también la fiesta puesto que todo deviene incesantemente.

El pensamiento trágico, que afirma azar y no-ser, también es, por tanto, pensamiento de fiesta. Lo que ocurre, lo que existe, está dotado de todos los caracteres de la fiesta: irrupciones inesperadas, excepcionales, que no sobrevienen más que una vez y sólo una vez podemos captarlas; ocasiones que sólo existen en un tiempo y en un lugar determinado, para una persona, y cuyo sabor único, no identificable y no repetible, dota a cada instante de la vida de las características de la fiesta, del juego y del júbilo (Rosset 141).

El escepticismo, en conclusión, no es pesimista porque evita comprender la desdicha como una entidad real y mucho menos quiere que su duda descansa en ella. Tampoco es masoquista porque las heridas que se propina siempre van a ser tan transitorias como las anteriores y, en esa administración de tósigos, lo que se persigue no es vivir voluptuosamente el dolor sino, por el contrario, conquistar cierta libertad que no es más que una libertad trágica y/o ética, autodeterminación que si se ha de consolidar será en esa lucha consigo mismo, haciendo

fracasar sus asombros o conclusiones esporádicas cada vez que lo asalten. Por eso lo que evalúa el escéptico es precisamente aquello que le permite permanecer en la existencia, es decir, aquello que lo niega, lo destruye, lo alienta y así, hasta el final de sus días. “¿El escepticismo? Una libertad total e inutilizable” (2013).

CAPÍTULO SEGUNDO

CIORAN: UNA EXPERIENCIA DE LECTURA ÉTICA EN TIEMPOS VERTIGINOSOS

Ética y contemporaneidad

“Si la moral se ha vuelto tan compleja, y tan contradictoria, es porque los valores han dejado de constituirse *en el terreno de la vida* para cristalizarse en una región trascendente, no conservando más que débiles contactos con las tendencias vitales e irracionales”.

**Cioran.
En las Cimas de la Desesperación.**

“Cuando te laceran con fuerza las insatisfacciones de la vida, te pareces a un náufrago que huyera de la orilla del mar. Terminas buscando sólo olas y nadando por la inmensidad de su rizada superficie”.

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

“Nada está escrito, el final del deber no indica *el final de la historia*”.

**Lipovetsky.
El Crepúsculo del Deber.**

En el texto “El crepúsculo del deber”, Gilles Lipovetsky denomina nuestro momento histórico como la época del posdeber. Afirma que una de las principales características de la sociedad contemporánea, de cara al discurso moral, es la efervescencia ética. Lo anterior se comprende en la siguiente perspectiva: en lugar de concebirse a sí misma como la defensora de los grandes referenciales humanistas se erige como su más grande detractora. Antagonista en el sentido que no emula ni continúa sus legados sino que estos le resultan vagos en cuanto que sus prácticas sociales y culturales se distinguen por la desacralización de la obligación moral, particularidad opuesta a la coacción y la austeridad propias de los esquemas axiológicos rígidos que la anteceden. Esta atomización ética del presente, indiferente a los imperativos del deber, se configura en la escena contemporánea evidenciando dos rostros opuestos del individualismo, uno responsable y con visión de futuro frente a otro representado por la irresponsabilidad y el egoísmo. En palabras de Umberto Eco, los apocalípticos y los integrados. Los primeros disienten de la ideología optimista de la cultura de masas, mientras que los segundos en lugar de preguntas y reflexiones de crisis prefieren lo efímero e intrascendente, elementos intrínsecos del fenómeno de masificación cultural.

Ahora bien, que al ejercicio ético contemporáneo se le dificulte encontrar correspondencias con los esquemas tradicionales no supone, en modo alguno, el advenimiento del apocalipsis. El asunto es que nosotros, los hombres de la época de las voluptuosidades momentáneas y herederos inéditos de una larga empresa de sujeciones y desujeciones morales, no encontramos más que débiles vínculos con esos valores reguladores caracterizados por el sacrificio y la sanción. Hemos aniquilado las máximas de la Modernidad en tanto que dudamos de los sentidos únicos y de la posibilidad de las conquistas revolucionarias. Abandonamos los

grandes relatos que auguraban esperanzas colectivas y en ese sentido anulamos cualquier punto de referencia. Nuestra visión de futuro ha perdido horizonte y pretendemos inmortalizarnos en la fugacidad pasmosa del presente. Consumimos nuestra propia existencia. Los logros de la ciencia y la tecnología nos resultan dramáticamente cotidianos. No experimentamos emociones legítimas ante la demagogia de los discursos políticos. Ningún ídolo logra robustecer nuestras pasiones y como consecuencia, no somos presa de grandes temores. No nos moviliza ni entusiasmo proyecto alguno. Problematicamos el paradigma autoritario de la libertad permitiendo la precipitación de las voluntades individuales que viven su presente eterno sin restricciones, asunto que para el autor de la “Era del vacío” es el acontecimiento social y cultural más interesante en la escena contemporánea. Circunstancia que no convierte a las reflexiones “éticas posmoralistas”, según Lipovetsky, en arquetipos destructores de las lógicas de la conducta anteriormente hegemónicas sino que, en primer lugar, su presencia hace manifiesto ese ambiente de sensacionalismo ético que se sobrepone a los imperativos universalistas en aras de la búsqueda implacable de la identidad individual y, en segundo lugar, su suceder dinamiza el ambiente de deliberación intelectual posibilitando un nuevo entorno reflexivo que reta y cuestiona las facultades de análisis de la filosofía.

Parafraseando a Nietzsche en el texto “Así Habló Zaratustra” (73), en la época del posdeber el espíritu ha dejado de ser Dios y Hombre para transformarse y abandonar quizá, definitivamente, referentes de pensamiento y existencia estables o sólidos. Sentencia que nos permite deducir que los hombres de la época del bienestar han transvalorado sus convicciones y en lugar de afirmar la consagración del deber se convierten ellos mismos en sus propios demiurgos y legisladores, quienes no sienten remordimientos como consecuencia de la

desterritorialización de las morales conservadoras así existan para ellos prescripciones que les perfilen comportamientos y acciones determinadas, órdenes desustancializadas que ya no encarnan el peso y la solemnidad de las máximas obligatorias precedentes. Panorama que no tiene nada que ver con la anarquía o la desobediencia colectiva sino con la yuxtaposición de múltiples discursos éticos en una esfera donde el deber se ha eclipsado y los rostros del individualismo generan un nuevo *ethos*, esta vez impulsado por el hedonismo, la levedad o paradójicamente, la ortodoxia, el confesionalismo y diversas formas de convencionalismo.

Las “narrativas de crisis” frente a tiempos de crisis

“Nada puede reducirse a la unidad. El caos acecha al mundo en todos sus rincones. La contradicción no es sólo el sentido de la vida, sino también el de la muerte. Un acto cualquiera es idéntico a todos los demás. No hay esperanza ni desesperanza, sino las dos a un tiempo. Se muere al vivir y se vive al morir. Lo absoluto es simultaneidad: crepúsculos, lágrimas, úlceras, bestias y rosas: todas esas cosas nadan en la borrachera de lo indistinto.”

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

“La sustancia de una obra es lo imposible: lo que no hemos podido lograr, lo que no nos podía ser concedido; es la suma de todas las cosas que nos fueron negadas”.

**Cioran.
Del Inconveniente de Haber Nacido.**

“Toda forma de «creación» exige una participación de nuestro ser. Y no podemos concebir que lo que emana de nosotros no valga estrictamente nada”.

**Cioran.
Cuadernos (1957-1972).**

Ante lo expuesto anteriormente, valdría la pena preguntar qué lugar ocupa hoy la reflexión ética o la filosofía práctica cuando los avatares del mundo contemporáneo han fracturado todo nexo con los grandes relatos de la cultura occidental. Evidentemente es muy complejo exponer una respuesta, sobre todo, cuando las prácticas educativas están siendo

determinadas por las burocracias a la consecución de fines eminentemente utilitarios, la reflexión ha perdido importancia y el pensamiento crítico está en vilo. Podríamos aventurarnos y afirmar que ante los pormenores mencionados a la filosofía no le queda otro camino que nutrir una actitud expectante, interrogadora. Sin embargo, al mirar atrás podemos advertir que sus enfoques históricos no se han limitado exclusivamente a añorar las perspectivas vitales y de pensamiento de otros tiempos. En épocas convulsionadas, la filosofía ha diagnosticado pormenorizadamente el devenir de los acontecimientos narrando las crisis, legitimando y deslegitimando la tradición, problematizando el presente y advirtiendo diluvios futuros.

Se comprende así que la reflexión ética se concentra en narrar un presente que para el caso contemporáneo se descubre fragmentado e inconexo, estado de cosas que pese a su carácter escurridizo continúa confrontando a los críticos de las dinámicas humanas, individuales y colectivas, quienes tienen la responsabilidad de convertir en objeto de estudio las contingencias históricas y sus múltiples formas de expresión, en marcos narrativos diversos que puedan tanto observar y observarse desde ópticas interpretativas heterodoxas, provocando experiencias de lectura que transformen las distintas percepciones en miradas que des-ocultan sentidos anónimos. A este respecto afirma Larrosa (2003)...

Las narrativas de crisis permiten delinear una tarea para el presente y construir el presente como un momento crucial para el futuro. Y así las narrativas de crisis se convierten en el marco de ejercicios de relegitimación o en la posibilidad abierta de imaginar nuevas posibilidades, nuevas prácticas, nuevas formas de pensar, de escribir o de enseñar (558).

Una narrativa apocalíptica, es decir, coyuntural y retadora, no implica necesariamente ceguera o una celebración unilateral del sinsentido, sino por el contrario una reivindicación de la pregunta, aquella que una y otra vez cuestiona su presente en función del pasado y el futuro, pues en sus dinámicas de desmitificación no esconde más que la inquietud abierta y viva por los sentidos y por el valor siempre plural de los mismos. En ese orden de ideas, “las narrativas de crisis” emergen no como discursos dantescos sino como pensamientos que privilegian la duda y con ella, la historia de las preguntas, esas que se han abordado y respondido atendiendo a las angustias de cada momento histórico. Interrogantes que en lugar de aparecer anacrónicos se revitalizan en ese interesante ejercicio dialéctico que nunca se cierra y que suponen su lectura y relectura desde instancias siempre inconmensurables pero sujetas a devenires múltiples, articulados por la maraña de sentires colectivos que tejen las historias de los seres humanos.

Es más, la práctica de la pregunta es un ejercicio de rebeldía puesto que implica la problematización del presente y, al mismo tiempo, difunde la apertura interpretativa en cuanto que vincula ese hoy con la tradición, es decir, con las perspectivas identitarias que lo hicieron posible. Sin embargo, esa misma práctica no es necesariamente un quehacer nostálgico que intenta aproximar a la actualidad los tiempos pretéritos, ella trae al ahora argumentos que, pese a su importancia y pertinencia histórica, confirman la imposibilidad de un presente unificado y clausurado.

Por tal motivo, la función de “las narrativas de crisis” es actualizar en los tiempos que corren las preguntas y respuestas consolidadas por la tradición como verdades no

institucionalizadas, como pre-textos que tienen el poder de confrontar y transformar nuestras lecturas, las que hacemos de ella y de nosotros mismos. En esa medida, “las narrativas de crisis” surgen con el objetivo de mantener vivas las dudas y con ellas las tensiones que posibilitan a la cultura la conciencia de sus metamorfosis, es decir, esas transfiguraciones que niegan, en un acaecer desenfrenado, cualquier anquilosamiento de los horizontes interpretativos posibles.

Asimismo, dichas narrativas conciben a las sociedades y a las culturas desde el punto de vista de la pregunta, esto es, desde una posición lectora crítica. Lo anterior con el ánimo de someterlas a todo tipo de análisis donde el objetivo es propiciarles interrogantes que se repotencializan constantemente (recuérdese que este es uno de los gestos más relevantes del escepticismo filosófico en Cioran). Es así como dichos discursos observan en las sociedades y culturas contemporáneas su peculiar insatisfacción, su convivencia inconsciente con el fenómeno de la pérdida de referentes estables y, por consiguiente, su ausencia de alma o de una interioridad estable.

En cuanto al alma, afirma Larrosa -en el texto “La Experiencia de la Lectura”- que es un recipiente y que como tal retiene el tiempo conteniendo su natural fluidez. De ahí que la suspensión del tiempo en el interior del hombre propicie la memoria y la interioridad. Por tal motivo, el ser humano es lo que ha ido acumulando en ese recipiente, a través de los recuerdos y las experiencias conservadas, extrayendo de ese singular discurrir temporal los instantes de confrontación y reconstrucción vital. Añádase que ese conservar en el alma lo particular del devenir representa para el hombre contemporáneo una especie de ancla que lo vincula al pasado,

motivo por el cual su apuesta ética es por el puro olvido, fenómeno que lo catapulta hacia un futuro sin memoria determinado por la necesidad perpetua de un nuevo comienzo, singular, vertiginoso y por lo tanto sin asidero histórico alguno. Asunto que evidencia no solo la fractura con la tradición sino, como decíamos al principio, la comprensión de la misma como innecesaria e intrascendente. Línea interpretativa que le depara al escéptico una tarea crítica pertinaz frente a toda nostalgia u optimismo ético a ultranza puesto que cualquier diagnóstico suyo sobre la época del “posdeber” es irremediamente fugaz debido al efecto de la velocidad y la amnesia propias de la contemporaneidad.

Esta atmósfera le niega al hombre contemporáneo la posibilidad de la experiencia existencial, es decir, de la transformación vital. En efecto, el hombre de nuestro tiempo está rodeado de sucesos, pero ninguno de ellos logra confrontarlo interiormente, ninguno le provoca alteraciones importantes puesto que devienen como si fueran la primera y la última vez. Los hechos y las circunstancias lo permean sin dejarle huella, en su lugar, terminan por borrar todo residuo de la memoria y al final este no experimenta más que la sensación de vacío y abandono. En el interior del hombre contemporáneo “...no hay paso del tiempo puesto que nada puede dar la idea del tiempo que pasa. Para aquel que no recuerda no hay tiempo. Su tiempo es, propiamente, la ausencia de tiempo” (Larrosa 573).

Desde otra perspectiva, Cioran avista un nuevo peligro, el imperio de la racionalidad productiva y utilitaria que hace que el tiempo histórico ya no ofrezca ningún tipo de misterio sino que se convierta en un objeto de escrutinio objetivador que inserta sobre este una lógica

inercial, inamovible, a la que el hombre tendrá irremediabilmente que acomodarse. El filósofo lo expresa de esta manera (1977)...

Pero he aquí que otra caída, cuya amplitud es aun difícil apreciar, amenaza al hombre.

Esta vez no se trata solamente de caer de la eternidad, sino del tiempo; y caer del tiempo significa caer de la historia, suspender el devenir, sumergirse en lo inerte y lo gris, en el absoluto del estancamiento donde incluso el verbo se hunde imposibilitado para izarse hasta la blasfemia o la imploración. Inminente o no, esta caída es posible, casi inevitable, cuando sea la herencia que le toque al hombre este dejará de ser un animal histórico (154).

Las anteriores citas muestran a través de sus finos matices opciones descriptivas o prescriptivas para nuestro devenir ético. Lo interesante es que ninguna de ellas pretende ofrecernos una lectura conclusiva de nuestro presente sino tan solo puntos de vista móviles como tan móviles son los fenómenos que caracterizan nuestra época.

En la cita de Cioran, por ejemplo, podría reconocerse un tono nostálgico pero, si insistimos en la lectura de su obra advertimos que, consecuente con el escepticismo que lo atraviesa, su visión de las cosas, en este caso de la historia, podría ser perfectamente otra. ¿Cuál? Aquella que indica que todo ideal del tiempo y por lo tanto de la historia está destinado a fracasar. Pues los ideales humanos, en general, encuentran su arraigo en la esperanza, pero la esperanza humana, cualquiera sea su expresión, termina por devorarse a sí misma y por enfrentarnos a la inviabilidad de un pensamiento y de una existencia plausibles. No obstante, y

sorprendentemente, Cioran nos invita a no claudicar, por lo menos en dirección al horizonte filosófico que él exploró.

Toda su obra nos enfrenta a la pregunta de si estamos en condiciones históricas para acceder a una práctica vital del escepticismo. Las diferentes formas del dogma, como también las más banales formas de los relativismos recientes, pueden obstruir desde fuera la práctica vital de la incertidumbre. El reto frontal al que nos expone es si el escepticismo puede constituirse en una salida filosófica o en una fosa en la que podríamos sucumbir irremediabilmente. Dicho de otra manera ¿sería posible una experiencia escéptica vital o podríamos ser arrastrados por la experiencia de un escepticismo inerte que nada interroga, que todo inadvierte, finalmente solo capaz de celebrar la conformidad o los conformismos?

Al llegar a este punto, valdría la pena tener en cuenta que el escepticismo y el rendimiento reflexivo que respecto a la ética puede brindarnos la obra de Cioran, indica que no se trata de renovar literalmente la tradición humanista occidental para responder a la crisis histórica que hoy vivimos en relación con la moral y los valores. La perspectiva del escéptico frente a los humanismos es un interrogante que hace emerger la dimensión trágica que revela las paradojas en las que se resuelven el pensamiento y la vida en su cotidianidad y que no gratuitamente se halla ausente en muchísimas ocasiones de las filosofías netamente propositivas. Quizá lo intrínseco de todo humanismo sea expresar una esperanza, esperanza de que la «naturaleza» humana pueda ser moldeada según criterios de trascendencia que por ende la hagan mejor, viable, superable y, por tanto, más noble, más virtuosa. Tal vez, lo problemático de todo humanismo es dar por

descontado el hecho de que el ser humano posea una constitución ideal originaria, que al desplegarse en el espacio y el tiempo, revelaría un orden de valores propios que tendrían que arraigarse siempre como puntos focales necesarios para orientar no solo toda acción entre individuos (política), sino también para toda aquella forma de acción que el hombre desarrolle en relación con su propio ser (ética).

El escepticismo como “narrativa de crisis”, por el contrario, comprende la época del “posdeber” como un momento histórico complejo donde las subjetividades experimentan una relación inédita con el tiempo y la libertad. El tiempo ya no es ese periplo lineal de otros ciclos sino un período interrumpido, que compromete las categorías de pasado, presente y futuro; un ahora escurridizo sin más pretensiones que los instantes en donde las proyecciones y visiones del mañana están agotadas. Mientras que la libertad simboliza el triunfo de la autonomía a ultranza y los derechos individuales. Ambiente que invita al discurso de la filosofía práctica a un análisis que relegitime su quehacer en medio de su actual confrontamiento, compromiso que en palabras de Larrosa- en el texto “La Experiencia de la Lectura”- es uno de sus grandes retos y del cual depende su futuro inmediato.

La experiencia reflexiva en los tiempos de crisis debe comprenderse dentro de los márgenes de un devenir donde las categorías temporales carecen de toda connotación determinante y las facultades tradicionales de la conciencia han perdido su opulencia, aspecto que la sitúa en un tiempo caracterizado por fuerzas centrípetas que escapan a su visión legisladora y ordenadora. Circunstancia que la obliga a la apertura intelectual y a nuevas experiencias de

lectura que la alejen de su rol clásico, el de encarnar un discurso monológico, conquistador y rector de la historia, la cultura, el tiempo y la palabra.

De lo anterior se desprende que su tarea pueda concebirse ya no como la de ser la artífice de identidades individuales y colectivas seguras de sí mismas, sino como aquella capaz de asimilarlas en sus transformaciones indefinidas. Lo que nos lleva a decir que la experiencia de la filosofía en tiempos de contingencia exige la aproximación del texto-mundo incluso desde la ignorancia, esto es, desde la inocencia misma que la distinguió en tiempos donde el asombro le deparó la más prometedora de las direcciones. Queremos decir con esto que el pensamiento filosófico, en cualquiera de sus dimensiones, pueda abrirse a la posibilidad -ya no de emitir directrices unívocas sobre los aconteceres humanos- sino al ejercicio dialógico en el que lo importante sea informarse para devenir interlocutor vital de lo que en cada caso, circunstancia o acontecimiento se constituya en el foco de sus intereses.

Se comprende así al filósofo escéptico como aquel que, ante el mundo contemporáneo, no interviene defendiendo a toda costa modelos axiológicos remotos ni fundando proyectos afines de largo aliento. Su responsabilidad es ahora la opuesta: ya no será el exégeta que pregunta o demanda por las esencias del texto-mundo sino un lector que advierte el carácter metafórico con el que acontece el ser de lo real y que por lo tanto supone una naturaleza multívoca, lo que requiere de él constantes interpretaciones y correcciones. En este sentido, puede atomizarse el rasgo de la noción de sujeto como autofundación de la comprensión en la medida en que este se deja interpelar por el texto-mundo.

Como apologista de la pregunta, el filósofo escéptico se deja vulnerar por las interpelaciones que el mismo texto-mundo le sugiere en lugar de anteponer su arquitectura valorativa o conceptual previa sobre las contingencias del mismo. Si esto es así no será él quien aclare el texto sino el propio texto-mundo quién guíe sus reflexiones y lo transforme, lo haga devenir siempre como forastero. Si el texto-mundo expresa infinitas contingencias, si se resuelve en pluralidades inimaginables de sentidos que se carcomen a sí mismos, si esa vastedad que se despliega no conduce a ningún lugar debido a su caducidad y provisionalidad, entre el lector y el texto-mundo se establecerá un diálogo permanente donde el primero se comprenda como un efecto del segundo en la medida que este último transforme su mirada de mundo, de modo que cualquier palabra suya no sea más que las palabras surgidas de la interpelación que el texto-mundo le propone. En esa línea interpretativa, la lectura del escéptico será experiencia de lectura sui géneris en cuanto que su decir sobre los devenires variados de lo real no estará influenciado por precomprensiones rígidas sino por la conversión de la mirada que estos le produzcan. Asimismo, el discurso emergente será necesariamente otro, desligado en absoluto de toda representación rectora previa que comprenda el mundo en términos ordenados y funcionales.

Dicho esto, la lectura del escéptico será entonces poética en tanto que no será la exposición uniforme de las causas y los efectos sino una narración que rompe con el lenguaje formal, hecho de enunciados lógicos, en aras de propiciar, en palabras de Larrosa –en el texto “La Experiencia de la Lectura”, apertura, creación e innovación ontológica. Esto nos conduce a afirmar que ese modelo de filósofo lector, consciente y racional, propio de la Modernidad, que leía el mundo desde la comodidad de su intelectualidad, le abre la puerta a un segundo lector histórico, indeterminado, que emerge en el momento en que se deja interrogar por el texto-

mundo. Asunto que posibilita la pérdida de esa identidad constituida sobre bases conceptuales fundadas solamente en la certeza permitiendo, por el contrario, el descentramiento y la metaforización de sus narraciones.

De lo anterior se desprende que esa segunda experiencia filosófica ha abandonado lo que era y con ello su comprensión legisladora del mundo. Renuncia que implica un trasladarse al territorio mismo del texto-mundo sin otra experiencia que la de sentirse inseguro y arrancado de sí mismo, es decir, de su propia individualidad. Continúa Larrosa...

...como si él mismo fuera ya una cita, un texto sacado de sí, ex-citado, ex-propiado, extraído de su sentido propio. Y, como una cita que ha perdido ya su lugar propio, el que aún podría darle un sentido propio, seguro y original, el lector ya no es de nadie, ni de su madre, ni de sí mismo siquiera, puesto que ha perdido todo origen y toda originalidad, toda seguridad y toda propiedad (179).

Tanto el texto-mundo que se deja leer como el filósofo lector terminan transformándose por medio de ese diálogo abierto y nunca conclusivo. Esto es así porque el texto-mundo, tradicionalmente investigado por el crítico apodíctico de la cultura y comprendido como objeto de estudio pasivo, empieza ahora a develarse a través de las palabras y tensiones que emergen de la conversación. De esta manera su eclosión no se hace esperar y en la puesta en cuestión que genera todo diálogo vital entrega al lector otras geografías inexploradas. Este desocultamiento es por supuesto siempre parcial.

Producto de esta trashumancia, el filósofo escéptico puede dar cuenta de otros mundos en el sentido pleno del término porque su ejercicio de lectura es una gestación de caminos cuya bifurcación es proclive a la retroalimentación constante. Visión holística, trágica e influenciada por el azar en tanto alejada de toda voluntad determinante que en lugar de clausurar experiencias de lectura las posibilita, potencia y enriquece. Desde este enfoque, el texto-mundo aparece como una atmósfera ante la cual no queda más que el desconcierto provocador y la duda puesto que la lectura realizada por el filósofo escéptico no se encuentra atravesada por el deseo de apropiación subjetivista de lo real. Por el contrario, la suya pretende desproveerse de toda intencionalidad preconcebida, aquella que generaría la ruina absoluta de la experiencia directa y viva.

Esta aventura le devuelve al filósofo cierta experiencia de inocencia que da lugar al juego y, en esa medida, le da entrada a los encuentros espontáneos, es decir, no suscitados exclusivamente por una conciencia reguladora que fija por anticipado la perspectiva interpretativa del objeto o de lo «otro», generando así la posibilidad de ir hacia las cosas mismas. En ese juego en el que el escéptico se involucra, pareciera emerger una multivocidad de sentidos en donde nada está establecido y todo adquiere matices misteriosos, insondables e inasibles. Y es que todo juego en su riqueza da lugar a experiencias disímiles y no previsibles: la indeterminación, el desorden, el orden, el sentido y el sinsentido; dimensiones que el escéptico nunca se niega transitar. En consecuencia, el escéptico que juega no se comprende a sí mismo desde las lógicas unidireccionales y por ende, no evidencia categorías fijas en lo real. Como su interés es una experiencia de lectura hacia lo posible permanece abierto al devenir de acontecimientos enigmáticos y al encadenamiento trepidante de sujeciones y des-sujeciones. El texto-mundo aparece así como una ofrenda plena, abierta y trágicamente fecunda.

Podríamos afirmar que esta experiencia de lectura es trágica y escéptica en tanto que el móvil que congrega al filósofo se distancia del reconocimiento de referenciales definitivos y, en su lugar, opta por el azar. Al leer de este modo, intentando establecer una tensión vital entre los condicionamientos ideológicos que lo circunscriben y la apertura a una irresolución nutrida filosóficamente por la incertidumbre, el escéptico hace de su experiencia de lectura una experiencia ética de acogida que, a diferencia de otras prácticas de lectura, constituye una visión de tolerancia en tanto que busca acoger lo «inasible», aquello que resulta inaprehensible para otras visiones filosóficas de lo real, tal como lo denomina Rosset, una “capacidad digestiva”.

Toda experiencia de lectura trágica se caracteriza por evitar los síntomas de rechazo e intolerancia en el sentido de que su propósito no es ir al texto para apropiarse de su sentido esencial u oculto ni para asimilarlo como un depositario de remedios altruistas para salvaguardar la salud y la integridad. En oposición a lo anterior, la experiencia de lectura trágica es un ejercicio de renuncias constante que tiende a lo plural ya que permite que el pensamiento del azar, que le es propio, comprenda lo que se lee esparcido en una infinidad de circunstancias, encuentros y ocasiones.

De este modo, una experiencia de lectura trágica implica una lectura que reconozca al azar como el sustrato conceptual fundamental. Primero porque eso que se lee, desde esta perspectiva, sobreviene por azar, habiendo agotado hasta el final la lógica causal, y no porque alguna ley o propósito previo así lo determine. Segundo, porque ese encuentro con lo que se lee es, en términos generales, algo fortuito. El acto mismo de ir al texto en el plano de esta reflexión

significa inaugurar constantemente una tensión manifiesta entre dos instancias, de un lado la carga de prejuicios y precomprensiones que habita en cada uno de nosotros, y del otro, la posibilidad retadora de la experiencia trágica que nos invita a reevaluar, desde la interrogación, la falsa seguridad comprensiva e interpretativa del mundo que en ocasiones encubren tales anticipaciones.

La experiencia de lectura trágica surge entonces de un profundo desacomodo, de un intenso desarraigo, generados por una pregunta neurálgica: ¿acaso lo real tiene la necesidad de doblegarse ante la noción de necesidad ineluctable, de orden intrínseco, de finalidad, de esencias perennes, de pautas inexpugnables, de causas inamovibles, de jerarquías irrefutables? Si sucediera lo contrario, entonces el ejercicio de lectura estaría supeditado a una planificación altamente formalizada, estratificada, direccionada y perdería por tanto toda la fuerza filosófica que la capacitaría para acceder a un encuentro extraordinario: el azar, eso que la tradición ortodoxa de la filosofía se ha negado a auscultar.

Se podría decir que el encuentro con lo que se lee, desde el punto de vista trágico, resulta para el lector una experiencia ética puesto que le genera una metamorfosis, transfiguración que por ser trágica no remite a absolutos sino, por el contrario, a una mudanza más en la configuración de conversiones posibles. En este caso, dicha transformación vital es marginal ya que es transitoria, episódica, inesperada y sobre todo, azarosa; asimismo la experiencia de lectura, la cual no modifica en absoluto el devenir imprevisible de lo real.

Ahora bien, esta experiencia de lectura trágica no expresa ni significa una facultad de apropiación soberbia de lo que se lee y mucho menos la posibilidad de trascender el azar de configuraciones de lectura eventuales en tanto experiencia exclusiva. Dicho de otro modo, la experiencia de lectura trágica concuerda con la posibilidad de discernir, en el azar de los encuentros textuales, aquellos que por su peculiaridad pueden aparecer pertinentes para el acontecer de la transformación vital y de pensamiento mencionada. Así las cosas, el lector sería más una instancia activa que está ante una romería de posibilidades y que de acuerdo a su temperamento y experiencias vividas coincide o no con opciones interpretativas capaces de irrumpir en su universo vital y reconfigurar de manera siempre inacabada su subjetividad.

Cioran: una experiencia de lectura hacia lo insondable

“Un texto explicado no es ya un texto. Se vive con una idea, no se la desarticula; se lucha con ella, no se describen sus etapas. La historia de la filosofía es la negación de la filosofía”.

**Cioran.
Del Inconveniente de Haber Nacido.**

“... lo que debemos tener son esos libros que se precipitan sobre nosotros como la mala suerte y que nos perturban profundamente, como la muerte de alguien a quien amamos más que a nosotros mismos, como el suicidio. Un libro debe ser como un pico de hielo que rompa el mar congelado que tenemos dentro.”

Franz Kafka.

La experiencia de la lectura trágica no solo tiene que ver con lo que el lector sabe sino también con lo que él representa. Y si la lectura encarna una reconfiguración de las identidades de lo que se trata al leer es que algo pase con el hombre que se encuentra con el texto. Si el que lee pone en entredicho su perspectiva vital e intelectual, entre este y el texto-mundo se establece una relación de complicidad que trasciende las fronteras fijas que vinculan al sujeto que conoce y al objeto que se deja conocer. En esa medida, el lector se lanza hacia el afuera y espera a que este lo atraviese íntimamente. Esta correspondencia abierta puede traducirse como una relación de producción de sentidos puesto que el lector comprende al texto-mundo como otro y no como un otro-él. Por tanto, este no estaría respondiendo a las exigencias particulares de un lector ávido de conocimientos o de información, sino que emergería como un lector otro proclive a múltiples intentos de significación. Asimismo, el conjunto de lo que acontece dejaría de ser la viva imagen

del lector para convertirse en una pluralidad capaz de disolver su individualidad cerrada y así perderse, fundirse y atomizarse en lo otro, en la exuberancia del mundo de la vida... para devenir siempre otro.

En ese orden de ideas, la escritura de Cioran resuena como testimonio del epígrafe kafkiano ya citado y se constituye en una apuesta que reta las experiencias particulares de lectura en el sentido que a cada tramo confirma lo inagotable mismo del suceder de su pensamiento y, por supuesto, la premisa de toda filosofía trágica, a saber, la implacable presencia del azar.

Su escritura devela así sus reservas con respecto a todo tipo de proyecto y se erige como la conclusión inacabada de sus estremecimientos y sacudidas; como el resumen inconcluso de sus sufrimientos y desconsuelos, de las noches de insomnio, las coyunturas, las fechas, los instantes y las sensaciones que el autor convierte en síntesis siempre que no obstante son movilizadas a partir de conceptos variables, tan nómadas como la experiencia directa que los suscita. Por tal razón es extraño encontrar en su discurrir reflexivo una sucesión articulada de argumentos a partir de los cuales sea fácil identificar una estructura sólida y definida, es decir, ortodoxamente propositiva. Afirma Cioran (2013) que si tiene algo que decir "...lo [dice] y lo que [dice] es lo que cuenta; la forma de decirlo es secundaria. El ideal sería escribir sin estilo... [...] Lo único que importa es el pensamiento. El resto es para literatos (242)".

Esta experiencia de escritura invita a un lector que esté dispuesto a derrumbarse o, parafraseando a Nietzsche en la obra ya citada (227), a lanzarse con astutas velas a mares terribles, a perderse en ese panorama de encrucijadas que ofrecen sus palabras. Habría que advertir y corregir el inminente peligro de que el lector de Cioran, tanto ayer como mañana, concluya que se trata de la obra de un fanático y que, por lo tanto, la experiencia reflexiva que de ella se deriva le da licencia a optar por una salida afincada en la confusión y el equívoco.

Se trataría, por el contrario, de un lector que no solo lea con el pensamiento sino con la vida en su totalidad, que vibre con cada giro gramatical y experimente en sí mismo las sensaciones allí expuestas. Sus textos merecen entonces un lector atípico, escéptico, trágico, dispuesto a sucumbir en sus paradojas. Un lector que advierta el carácter un tanto «ahistórico» de su ejercicio filosófico ya que los asuntos que ameritan su atención son aquellos que atraviesan insistente e indistintamente el tiempo, el espacio y sus devenires: el triunfo empecinado de los vicios humanos y no de sus virtudes, nuestra apetencia de dominio, el fracaso final de los ideales altruistas, el derrumbe consuetudinario de la entronización de la conciencia, el éxito nunca limitado de nuestra animalidad y, de manera simultánea y paradójica, la conquista renovada de la risa exterminadora, las infinitas posibilidades del humor y finalmente la apuesta abierta por la vida. Un lector no dogmático que aborde sus trayectorias interpretativas con un poco más de inocencia intuyendo en sus reflexiones no solo la manifestación de sus querellas íntimas, sino también el afán de confrontar directamente los anquilosamientos más enfáticos de una civilización. Un lector no pretencioso que durante y después del contacto con sus sentencias acuda al silencio y a la incertidumbre vivificantes. Sobre todo a esta última, puesto que los lectores pretenden siempre decir algo conclusivo respecto de aquello que motiva su curiosidad y

entonces construir atajos que los lleven a lugares seguros, a juicios y criterios sólidos, a oasis de pensamiento y vitalidad.

Pero lo cierto es que la obra de Cioran no solo pide al lector entender sus significados sino que pareciera invitarlo a experimentar incluso los sabores más ásperos y delicados presentes en su discurso. De esta manera, el autor despliega posibles complicidades con su obra en la medida en que esta genera tanto formas de cercanía como también distancias retadoras. Ambos, escritor y lector, se encuentran para confrontarse pero también para afirmarse en la paradoja y en el diálogo complejo que pone en escena la condición humana. La obra de Cioran guía al lector hacia abismos que vulneran su propia identidad, que lo obligan a perder la posesión de sí mismo y sus verdades. En definitiva, pareciera obligarlo a dejar entrar en él su voz y su pesadumbre pero también su jovialidad y su lucidez.

Ahora bien, el rumano no quiere intérpretes de su obra. En ella podemos observar apartados donde afirma que, en algunas ocasiones, lo único que persiguen es una arquitectura legible de la cual se pueda extraer algo sensato y confiable. Cioran (2013) comprende las lecturas de sus críticos como exégesis que minimizan los textos interpretados puesto que su objetivo es encontrar lógicas vinculantes al interior de los objetos de estudio.

El crítico no puede permitirse el lujo de olvidarse, debe ser consciente en todo momento; ahora bien, ese grado de conciencia exacerbada resulta al final empobrecedor. Mata lo que analiza. Seguramente el crítico se alimenta, pero con cadáveres. No puede comprender una obra, ni aprovecharla, hasta después de haberle extirpado el principio vital. Considero

una maldición tener que contemplar alguna cosa, sea lo que fuere, para hablar de ella.

Mirar sin saber que miramos, leer sin sospechar lo que leemos: ese es el secreto. Todo lo que es demasiado consciente es funesto para el acto, para cualquier acto (244-245).

En ese caso, el hecho de leer desde ese punto de vista es asimilado por el filósofo como una experiencia exterior y hostil porque quien asume la interpretación de manera tradicional no puede olvidar las citas, las temáticas rectoras, el estilo y los argumentos. En otras palabras, no puede permitirse el extravío por las tensiones que suscita una obra sino que debe mantenerse siempre al margen, como un lector omnisciente, contemplando con objetividad rigurosa el estilo, los altibajos, el tratamiento de los conceptos y las novedades que cada párrafo propone.

En consecuencia, el lector de Cioran se dispone para que la experiencia de lectura trágica aflore como la posibilidad de un diálogo de configuraciones íntimas y no solo como la posesión instrumental de su principio racional. Por tal motivo, el lector que desee acercarse a su obra puede reconocer en ella una confabulación de instantes inconexos que no llevan a conclusiones absolutas sino que precipitan al lector a antítesis y aporías.

Su obra recusa constantemente los gremios y las discusiones académicas ya que en cierto sentido puede considerarse como un compendio personal y catártico. Razón por la cual sus textos aparecen extemporáneos ante los ojos de los lectores en tanto que los desenlaces allí situados no son jerárquicos sino “rizomáticos”, los cuales se transforman y derivan siempre en encrucijadas y disyuntivas que buscan expandirse intentando conquistar un afuera dilatado, esquivando por tanto

el afincamiento definitivo, la raíz, el principio... la trascendencia. Al carecer de un estilo regulado asistimos a una diversidad de escritos que no nos hablan de una sola perspectiva interpretativa sino de múltiples miradas sobre los mismos fenómenos como si no fuese Cioran el que escribiera sino muchos autores, heterónimos, enemigos irreconciliables que habitan una misma esfera vital donde se ofrecen tesis y antítesis, afirmaciones y negaciones, colofones y dudas.

Es aquí donde radica la singularidad de su obra, en la pluralidad. Cioran no es un escritor, una mismidad acabada y única. Su virtud y su defecto es ser muchos pronombres que emiten mensajes ambiguos. Motivo por el cual sus textos se gestan en la polifonía dando lugar a lo enigmático y al misterio. Como sus aforismos no traducen conocimientos ni estructuras robustas y consistentes, los heterónimos implícitos que se hallan detrás de los mismos omiten el control de sentido para que los lectores lo construyan, lo transformen y se transformen. De ahí que la experiencia de lectura de su obra conduzca a lo insondable, a la expresión de lo innombrable, al suspenso y al escepticismo.

Por todo esto, leer a Cioran exige un acercamiento peculiar a su obra que busque la fuerza de sus sentencias e implicaciones en lugar de lo racionalmente deducible. Y en este aspecto es donde no se compromete con una tarea pedagógica en la perspectiva tradicional ni tiene como propósito instruir al lector. Si fuera necesario pensar en el objetivo de sus textos este no sería otro que la provocación y la destrucción. Este tipo de escritos le hablan a un lector que se está preguntando por esos mismos abismos, que busca en los textos abordados geografías ocultas que

le propician la facultad de observarse a sí mismo desde la distancia y así tantear la capacidad de “...estar a su altura, si tendrá el valor y la paciencia de elevarse hasta él o si lo «rebajarán» al nivel de su propia perspectiva (Larrosa 369)”.

Pero lo que el lector podría leer en la obra de Cioran no es solo lo que sabe de sí mismo y del autor sino sobre todo aquello que desconoce y se extiende desmesuradamente ante sí. Comprender algo de su obra es asimilar la vitalidad que posee para posteriormente abandonarla. Un libro se ve recompensado a través de las palabras que hacen pensar y decir a los lectores y no por medio de su veneración a ultranza, como si fuera una tabla de salvación o un garante intelectual y/o existencial incuestionable.

La obra de Cioran no es una compilación de escritos predictivos que vaticinan grandes fenómenos de la cultura o proponen líneas interpretativas seguras para la investigación académica. Su estilo, como mencionábamos, es polifónico y la correspondencia temática con el lector convencional, perteneciente a la tradición occidental más ortodoxa, no existe en términos de que el autor deja de lado el abordaje de tópicos frecuentemente planteados por la discusión intelectual, por ejemplo la acción, la certidumbre y todo aquel principio avalador de estabilidades. Su interés es que el lector comprenda su obra -siguiendo a Kafka- como ese puño que lo golpea, que se precipita sobre él como la mala suerte, que lo perturba, que se convierta en ese pico de hielo capaz de romper el mar congelado que lleva dentro. Descarta así que sus textos adquieran el estatus de guía espiritual y que a través de su lectura reconcilien al lector consigo mismo. Su búsqueda evidentemente es otra: lograr una experiencia de escritura trágica y por lo

tanto una experiencia de lectura similar que aleje al lector del acto tradicional de leer alterando paulatinamente toda posible convicción y seguridad consolidada con respecto a ella.

Así las cosas, el autor se ubica en la incertidumbre y concibe sus textos como escritos que retratan verdades de momento que pueden ser contradichas, ironizadas o disueltas posteriormente. Sus aforismos y capítulos movilizan al lector hacia la sospecha, asunto que lo involucra en un juego de adioses que impide de antemano la vinculación perenne y devota con su obra. Ella misma repele al seguidor fiel obligándole al abandono de los descubrimientos que esta le pudo haber permitido porque para Cioran los grandes lectores son aquellos que no se atan a ninguna certidumbre y que no devienen siempre como lectores o continuadores de un legado defendible por sí mismo. Lo importante para el filósofo es un lector que después del encuentro con el texto huya de las intenciones que posibilitaron sus experiencias y busque su propio sino con y en contra de las palabras que leyó. Y es que la obra del rumano condena la noción de un estilo exclusivo de lectura que asimile lo leído desde una perspectiva exclusiva y excluyente. Una lectura lineal que lleve de la mano al lector hasta el final de las consideraciones del escritor. De ahí que Cioran manifieste que un libro, sobre todo si su estructura es aforística o fragmentaria, no debe leerse de principio a fin puesto que este tipo de escritos responde a una experiencia de escritura instantánea, discontinua y multiplicadora. Propósito evidente en sus propios textos donde la aventura es la protagonista ya que cada línea proporciona sentidos nuevos e infinitos a los cuales hay que llegar con inocencia y asombro.

Una escritura con el sello de Cioran abre las puertas a una lectura de infinitudes, es decir, a una lectura que vea en sus textos no solo las palabras manifiestas sino pósticos, accesos, pasadizos y desfiladeros. Cioran retrata lo real en fragmentos, en episodios vitales inacabados, en retazos de tiempo, dolor, alegría y delirio. No le satisface solo una mirada, una sensación, un punto de vista. Necesita contradecirse, contradecirlos, enfrentarlos y hacer surgir la paradoja; concepto que le devuelve al hombre y al mundo su misterio y carácter inagotables. Es así como la obra de Cioran concibe lo real, desde todos los ángulos posibles y desde ninguno, desde la diversidad y el claroscuro. En tonalidades siempre indefinibles, precarias y parciales... inestimables.

Leerlo es emprender uno de los viajes más temibles y osados porque el viajero, al iniciar la travesía por sus meandros, afirma el devenir de lo desconocido y regresa indiscutiblemente otro, transformado, con nuevos criterios, hallazgos e incertidumbres. Leer es precipitarse a los abismos más insondables y hallar en sus simas más que tesoros nuevos acertijos. Esto nos remite a pensar que las experiencias de lectura trágica como las de los viajes no son sino imágenes decepcionantes de la aventura, pero que pese a ello han cavado en el alma del lector o del viajero que vuelve a casa con nuevas dudas e insatisfacciones pero consciente de que en el riesgo mismo se encuentra su fatalidad y su alegría. En ese periplo, el exégeta expone su ser a los embates de los textos del rumano quienes poseen la facultad de vulnerarlo, de hacerlo salir de sí mismo, posibilitando la fragmentación de su propia individualidad que en el ejercicio mismo de la lectura trágica se configura y se deforma al igual que las palabras que interpreta. Esas palabras que llevan en sí el germen de la inconclusión y la errata, del temblor y la fluidez.

El viaje por la obra de Cioran invita al lector a desvirtuar y explorar sus propias palabras, su pensamiento y su vida, a dudar de ellas, a enriquecerlas y a multiplicarlas, a destruir muchas otras, a reconstruir su forma de ver y comprender el mundo. Y es que para leerlo hay que aprender a dudar y a reír. Los lectores que dudan y ríen, los lectores escépticos, los lectores que en definitiva espera la obra del autor, son aquellos que ven en sus textos tramas ocultas, formas aleatorias de leer, interpretar y devenir que los aproximan siempre al azar, al movimiento, a la producción infinita de sentidos y a la risa exterminadora. Esta última se manifiesta cuando el lector cambia de piel y de perspectivas vitales, cuando comprende que las palabras fluyen y que al huir no deben depararle necesariamente nostalgias porque su carácter es accidental y provisional, porque su apariencia efímera hace evidente incluso su suceder insólito. En este caso, la risa que hace presa al lector después del viaje termina por destruir sin justificación alguna sus posibles convicciones, cualquiera que se pudo haber fraguado durante la lectura de sus textos, ya que la obra del rumano implícita y explícitamente contiene ese germen, ese humor, esa sonrisa paradójica que se disuelve a sí misma, que prescinde de sus estructuras y construcciones sin referencia, sin valores estables.

Por eso el lector que se aventure por su obra puede saber que esta no construye sentidos sobre territorios seguros porque no cree en la existencia de los mismos. Así el lector los engulle todos de un solo golpe sin comprender su destrucción como sistemática y delimitada. Ella destruye en general, sin prestar atención a lo derribado. Ruina que hace reír al lector que se complace con el azar y que lo celebra a través de la hilaridad en tanto que celebra la emergencia simultánea de sentidos y sinsentidos, que ratifica la presencia de azar sobre la noción de orden.

Aprobación trágica que festeja lo inacabado y que viene acompañada de un placer misterioso que conjuga la vida, la muerte y lo imprevisible.

Un lector que duda y que ríe es un lector que lee con sospecha, presintiendo, conjeturando, destruyendo y destruyéndose. Nada de lo leído le parece previsible porque siempre se presenta nuevo ante él, peligroso, hostil y maravilloso. Un lector que duda y que ríe es un lector de pausas, paréntesis y silencios. Sabe escoger los textos que aumentan su fuerza vital aunque durante el contacto con los mismos sean precisamente los desengaños, las desilusiones y el inacabamiento quienes dejan en suspenso sus cimientos. Un lector escéptico intuye destinos detrás de cada escrito porque su lectura no es una experiencia convencional, vertical, instrumentalizada y mucho menos frívola. Su lectura es una actividad embriagadora porque se consume sin itinerarios de viaje. Es un acontecimiento que anula todo reduccionismo y abre la posibilidad a lo ignorado. A este intérprete le es permitido seguir caminos sinuosos porque su único afán es el camino. Por tal razón desprecia los finales y antepone a los anteriores el abismo y el vértigo. No plantea preguntas programáticas. Espera paciente a que el suceder narrativo le sugiera los interrogantes. Por eso su experiencia de lectura es laberíntica y, una vez inmerso en las intersecciones que todo dédalo determina, rechaza la búsqueda desesperada de las salidas únicas. Prefiere disfrutar del encierro, de la asfixia, del terror, de la levedad, del humor, de la risa, de la conquista.

Acude a la exploración y con ella a lo insospechado, a la inestabilidad del ego e incluso a la soledad. No admira ningún método. No se corresponde con paradigma alguno. No sigue las

reglas. Se deja seducir y tentar por lo que encuentra en los trayectos discursivos porque no posee nada distinto a la curiosidad, porque llega a ellos expectante, desprovisto de posturas apriorísticas. Este lector comprende la experiencia de la lectura trágica como apertura hacia la pluralidad de lo real. Su experiencia involucra todos los sentidos que estarían por producirse. Por eso Cioran advierte a sus lectores que un escritor compone con sus pasiones secretas, en estados de efervescencia, con sus grandes sufrimientos, con sus impurezas, con sus conflictos no resueltos, con sus defectos y sentimientos, con sus restos. De modo que un lector de Cioran está ahí para leer...

...con los ojos, pero también con el olfato y con el gusto, con el oído y con el tacto, con el vientre, incluso con la ayuda de martillos y bisturíes (...) con todo el cuerpo y no sólo con las partes “altas” privilegiadas por la jerarquía de los sentidos impuesta por la tradición metafísica: los ojos y la mente, el espíritu en suma (Larrosa 378-379).

Un lector que lee con todo el cuerpo es el lector que reclama su obra. Una obra jovial pese a su escepticismo. Una obra que se caracteriza por su brevedad y que convoca a espíritus que puedan comprender lo sutil desde la óptica de la rigurosidad, es decir, como una escritura que accede a las cimas del más excelso ejercicio estilístico.

Su laconismo entonces no es el resultado de la superficialidad sino de la rumia constante y quien se enfrenta a configuraciones como el aforismo o al fragmento es un lector escéptico, un intérprete que concibe el humor de lo que lee y se contagia, que continúa su danza. Abordaje que vulnera todo intento de lectura avasallante que ambicione pasar por encima de las palabras como

si ellas solo encarnaran mensajes absolutos y no presentaran en sus acentos anomalías e imperfecciones, quiebres, potencias, liberaciones, condenas, claudicaciones, es decir, puntos de fuga.

Y así como desafía una lectura de velocidades gratuitas, de anquilosamientos o de especialistas, la escritura asistemática le apuesta a un seguimiento que resignifique su instantaneidad, porque en Cioran la escritura arrasa con los conocimientos adquiridos acriticamente y propicia una lectura centrada en la experiencia directa, vivida. Lo que determina al lector no solo como descifrador sino también como cómplice. Su papel ya no es reducirse a lo que el texto exponga porque su lectura lo convierte en coautor en tanto que este también da significado a lo leído.

Leer es traducir. Interpretar es traducir. Toda lectura e interpretación produce novedades, encuentros únicos y azarosos, resignificaciones. Por tal razón, en los textos de Cioran no se encuentran sentidos originales. Lo auténtico en él es irrisorio. Las perspectivas se crean en contacto con lo otro, con los lectores y los oyentes. Toda lectura de la obra de Cioran repotencia sus ideas, sus conceptos y sus palabras, otorgando de esta manera accesos y salidas no previstas. Esto es quizá su objetivo, si es que podemos hablar de alguno, a saber, que su obra no repose en la estabilidad. Su mensaje es que la pluralidad sea posible y en ese sentido la contingencia, la incertidumbre y la libertad.

CAPÍTULO TERCERO

LA ESCRITURA AFORÍSTICA O EL SUICIDIO PARADÓJICO

“Sobre el mismo tema, sobre el mismo acontecimiento, puedo cambiar de opinión diez, veinte, treinta veces en un día. ¡Y pensar que cada vez, como el último de los impostores, me atrevo a pronunciar la palabra «verdad»!”.

**Cioran.
Del Inconveniente de Haber Nacido.**

“...olvidé precisar que en mí el suicidio es una idea y no un impulso. Eso explica las contradicciones, las cobardías, los titubeos que ese gran tema me inspira”.

**Cioran.
Cuadernos (1957-1972).**

"Soy un filósofo aullador. Mis ideas -si ideas son- ladran: no explican nada, estallan."

**Cioran.
Cuadernos (1957-1972).**

En algunos apartes del libro Sobre “Héroes y tumbas”, Sabato, al dirigirse a un muchacho que le pide ayuda sobre el oficio de escribir, afirma que para admirar se necesita grandeza. Que el juicio de los astutos; de los que se pasan de inteligentes; de los fabricantes de historias; de los

best-sellers a medida; de esas prostitutas del arte; es totalmente obtuso cuando intentan decretar el panorama sobre lo que se debe escribir. Le dice además que la incapacidad para crear sobre cualquier cosa no es en absoluto un motivo para el desaliento sino por el contrario una virtud, porque esos que escriben siempre de lo mismo no han elegido el tema sino, que el tema los ha elegido a ellos. Continúa exponiéndole que no debe escribir jamás una sola línea que no desnude su obsesión. Que debe resistir, esperar y, cuando no soporte más, cuando comprenda que puede volverse loco, vuelva a escribir sobre lo mismo, por otros caminos, con recursos más poderosos y sobre todo con mayor desesperación (110-115).

Esta experiencia encuentra resonancias interesantes en la escritura que observamos en la obra de Cioran. Para este, así como para el autor argentino, escribir responde a una necesidad vital, a la expresión de una sensación inmediata que no deja de precipitarse, de devenir, y que hay que enfrentarla con temeridad e insistencia. Cioran afirma que son las desazones las que configuran la conciencia, las cuales una vez desplegadas se debilitan y se difuminan proporcionándole así a la primera su supervivencia. Por esto la exterioridad, el afuera, el encuentro con lo inmediato, con la empiricidad de las cosas, con las sensaciones y las emociones, con las percepciones, con las intuiciones, con las afecciones, con los afectos, es decir, con lo corpóreo en sentido amplio, adquiere una dimensión fundamental en la construcción de su pensamiento y de sus aforismos, ya que estos están influenciados en gran medida por la atención puesta al espectro antes señalado, a ese conjunto de realidades insoslayables que, según sus palabras, aparecen como una de las más terribles enfermedades.

En “Las Cimas de la Desesperación” (2003) el autor se pregunta “... qué sería del espíritu sin los tormentos de la carne, o de la conciencia sin una hipersensibilidad del sistema nervioso. ¿Cómo se puede concebir la vida sin el cuerpo, cómo se puede imaginar una existencia autónoma y original del espíritu?” (84). La fecundidad del espíritu -continúa el escéptico- es determinada por los trastornos del cuerpo y un escritor que sea indiferente a esa realidad no podrá jamás acceder a un pensamiento vivo. Un razonamiento activo lo es todo y al mismo tiempo se reduce a nada, es inútil en tanto prescinde de la carnalidad de la existencia. Por eso el aforismo es la mimesis fiel de esa perplejidad, de ese no establecimiento, de esa ausencia de ser en tanto noción esencializadora, de ese diálogo de donde emergen tanto axiomas como proposiciones fallidas y que el autor ni rechaza ni acepta completamente. El asunto es que las fuerzas constitutivas de ciertas tipologías humanas responden a un devenir fisiológico, que a su vez, da lugar a una correspondencia entre cuerpo y pensamiento haciendo del pensamiento un cuerpo y de este un pensamiento.

En esa misma perspectiva, Spinoza manifiesta (1984) en la tercera parte de la “Ética” -guardando las respectivas distancias filosóficas- que el cuerpo cobra una relevancia importante desde el primer momento en que es sentido por el Alma, así, una idea robusta del mismo solo es posible si se conoce adecuadamente. Ahora bien, entenderlo en su discurrir es comprender que el cuerpo de un individuo está constituido no solo por sus partes y las afecciones que lo circundan sino también por la influencia que sobre él ejercen otros cuerpos compuestos, los cuales propician, para cada uno de los cuerpos en relación, regeneraciones continuas y múltiples afecciones transformadoras. De esta manera, entre más dispuesto esté un cuerpo para recibir

afecciones y afectos de los cuerpos exteriores más apta será el Alma o el pensamiento para transitar del ámbito de las pasiones hacia la esfera de las acciones.

Esta digresión sugerida por la “Ética” spinocista tiene el propósito puntual, en el contexto de nuestra reflexión, de insistir sobre la importancia que tiene la corporeidad, el afuera, las afecciones y otras tantas nociones que hacen resonancia y que han dejado huella en buena parte de la tradición filosófica occidental y, en este caso, en la obra de Cioran. Vale la pena precisar que no pretendemos, de ninguna manera, forzar el encuentro discursivo entre estas dos perspectivas conceptuales sino esbozar una posible resonancia de sentido entre ambas.

En concordancia con lo anterior, la experiencia de pensamiento y escritura en Cioran tampoco serían posibles sin la influencia directa de la dimensión corporal. Dice el autor que no se debería escribir más que al ras del sentir. De ahí se infiere que el universo somático le depara a la reflexión escéptica un porvenir constante de anulaciones en tanto que las experiencias aprehendidas por medio de la escritura fragmentaria responden no solo al suceder de un pensamiento descentrado sino a una comprensión agonística, fulgurante y discontinua del azar que asimismo, como se ha indicado, determina profundamente el acontecer de lo real, lo cual le abre al filósofo la posibilidad constante de deshacerse de un yo fundante y de cualquier indicio de certidumbre reflexiva.

Para el autor, el acaecer del presente es incontrolable, por lo tanto el aforismo se limita a alumbrarlo en la penumbra, a jugar con su inconstancia, a registrarlo en sus variaciones ínfimas. Pero el presente para Cioran es un instante que se desvanece, que se escapa y que, ante ese surgir y esfumarse, al aforismo no le queda más que la fabricación de un pasado, de un tiempo fugaz, de un tiempo inexistente. Dice Herrera: “La percepción de la *deshilvanación* de la vida y, no obstante, el pactar con ella se expresan a través del fragmento, la fórmula y el aforismo. El contenido contradictorio y paradójico de la vida y su infinita riqueza se convierte en el contenido de aquellos...” (107).

Urdir pretéritos es abordar lo accidental y lo insignificante, es intentar entrar en comunión con lo ínfimo. Por eso el aforismo se relaciona con la lucidez -esa condición inexorable en Cioran- que hace de su quehacer un ejercicio de libertad, una práctica de pensamiento y escritura que prolonga infinitas veces su experiencia singular con una existencia precipitada. De ahí que argumente que los textos de su autoría machacan el lenguaje describiendo momentos y páginas de su vida, restos de sí mismo, retratos históricos de lo que ha sido. Dicho de otra manera, su experiencia de escritura aforística posibilita la muerte de sus experiencias vitales, muerte simbólica y nunca definitiva que el autor encara constantemente, promoviendo de esta manera una serie de suicidios paradójicos que en lugar de materializarse como resoluciones textuales y vitales definitivas representan la superación de un acontecer irrepetible aunque probable desde otras coyunturas y circunstancias. Razón por la cual Cioran insiste en que la escritura sea una explosión saludable, terapéutica, donde el que escribe se escuche a sí mismo, al afuera y discurra sobre el mundo de las contingencias, constituido por campos de fuerza diversos, y no solo sobre las ideas, derivadas de un ejercicio estrictamente intelectual, ya que de lo que se trata al escribir

es de volver sobre lo que se es circunstancialmente, sobre lo que acaece y no solo sobre lo que se piensa.

Esta observación nos indica que la escritura aforística del escéptico le ofrece al lector un panorama general de su pensamiento en el sentido que un aforismo ocupa el lugar de un todo instantáneo sin que ese todo guarde necesariamente relaciones de significado con el antes y el después de sus textos. Lo anterior nos permite decir que el abordaje fragmentario de una temática, un asunto, un fenómeno, un encuentro o una circunstancia, le permiten al lector vislumbrar que los caminos reflexivos del autor se acogen siempre a un estilo de expresión fulminante que responde a una lógica de exterminio en la que toda pretensión propositiva a largo plazo es eliminada, pues todos ellos emergen en momentos del pensamiento y de la vida particularmente situados.

Dicho tratamiento filosófico-experiencial no expira así sucumban momentáneamente el instante descrito y el propio aforismo. Por el contrario, es decir, si el aforismo estuviera subordinado a ejercicios de escritura prosística o conceptual sistemática, sus dinámicas desaparecerían porque tendría una vinculación estrecha con cualquier sistema textual al interior del cual las partes se conectan necesaria y coherentemente, y la disposición de las ideas obedece a un orden intencional preestablecido que finalmente estaría desconociendo, debido a sus afanes regulativos, tácitos o explícitos, la riqueza expresiva de la vida en su desnudez abierta: nunca del todo previsible, finita y contundentemente real.

En ese orden de ideas, el aforismo, en oposición al ensayo, representa una totalidad hipotética que se erige con respecto a un instante de reflexión privilegiado en cuanto a su exclusividad, lo que lo hace una pieza singular y ceñida a sí misma, producto de un esfuerzo de máxima condensación expresiva que por tanto hace que el acontecer por él aprehendido, caracterizado, descrito, sintomatizado y/o cuestionado se resista a la sustentación o revisión necesariamente deductiva.

El aforismo es una experiencia de escritura de excepción que se desarrolla a intervalos, por medio del entrecruzamiento de sollozos y gimoteos, risas e ironías, como a través de suicidios ininterrumpidos que remiten a la frenética iteración de encuentros deshilvanados con lo real que emergen y se ocultan comprometiendo el pensamiento y la existencia del autor y del lector. A decir verdad, el aforismo puede entenderse como la manifestación de un pensamiento que no logra fijarse definitivamente, que vuelve insistentemente sobre las mismas ideas sin que por ello estas logren aprehenderse, que deviene siempre sinuoso como zigzagueante es la vida, como una experiencia de escritura que propone al lector otra posibilidad de relación con lo real, ya no ordenada, coherente y cohesiva sino incompleta, intermitente, paradójicamente suicida y trágica, en el sentido de que el motivo de su celebración o derrumbamiento es la instantaneidad o fulguración del devenir y su testaruda potencialidad.

Ahora bien, si esta experiencia de escritura sentenciosa representa un todo hipotético, una colección de aforismos remitiría a la sobreabundancia de puntos de vista y no a sentidos únicos, articulados y concluyentes en relación a las realidades que abordan. Además, en el caso del autor

en cuestión, los aforismos algunas veces aparecen convalidando y otras tantas refutando, negando, ridiculizando y contradiciendo incluso ejercicios de escritura previos. Asunto que nos permite pensar que la obra de Cioran, a pesar de que privilegia la apertura, la incertidumbre, la libertad y la pluralidad destruye, en un juego cíclico y expansivo, toda producción de sentido que intente saberse extraordinaria, así sea propia.

Vale la pena insistir en el carácter atípico de dicha obra. Esta, al menos gran parte de ella, escapa a una lógica discursiva rígida y a toda pretensión de normatividad narrativa y/o conceptual. Dice Cioran que las ideas no se explican y que demostrarlas sería desarticularlas, falsearlas. Ese es el motivo, continúa, por el que las obras mueren, porque se comprenden por etapas; mientras que el fragmento, cuyo surgir es atemporal, tiene una existencia tal vez más longeva. El aforismo cobra importancia en cuanto iluminador de un encuentro fortuito ya ausente, lo que quiere decir que se agita en la nostalgia de un instante desaparecido. No muere, sin embargo, porque sabe luchar con las ideas, porque sabe hacerlas vivir y agonizar. En palabras del filósofo en el texto “Del Inconveniente de Haber Nacido”: “¿El aforismo? Fuego sin llama. Se entiende que nadie quisiera calentarse en él” (138).

Si lo anterior es así, podríamos alegar que en su obra se da una ausencia de sentidos con pretensiones de arraigo ya que su disposición señala la posibilidad de afirmarse como obra inacabada, siempre por hacerse, abocada a un permanente comienzo y a una inexorable finitud. Lo cierto es que el sentido, tal y como afirma Herrera, “...queda no solo liberado del sistema, sino que, además, se amplía y disemina (113)”. En la obra del autor los significados se expanden

porque la sucesión de aforismos le da cabida a la polifonía y ella, por consiguiente, a lo inadmisibles ya que la producción de sentidos, desde la perspectiva escéptica y trágica, propicia directa e indirectamente la prolongación indefinida de muertes y resurrecciones reflexivas. De ahí que el aforismo rompa con el encadenamiento y los sentidos estrictamente articulados y proponga al lector una experiencia de lectura arrítmica, deambulante y simultánea. Y lo esencial en cualquiera de sus textos no es lo que estos logran decir sino lo contrario, lo balbuceado, las ausencias, las provocaciones, los silencios, las paradojas... lo imposible. Según él (2013) un libro "...solo es fecundo y duradero si se presta a varias interpretaciones diferentes. Las obras que se pueden definir son esencialmente perecederas. Una obra vive por los malentendidos que suscita" (57).

Esta experiencia de pensamiento y escritura es autocrítica... suicida. Se piensa a sí misma y se compromete agonísticamente, se autodestruye. Los lectores de sus textos, como veíamos en el capítulo anterior, podrían de hecho devenir no solo como tales sino como cómplices facultados para la repotenciación de la lista de paradojas y sentidos que los aforismos emanan. ¿Y el autor? Cioran afirma categóricamente que la creación no es más que un extravío, una perversión de la conciencia. Más aún, dice que el instinto creador es irrisorio porque innovar y trastocar son verbos insustanciales. De otro modo, un escritor debiera gozar de las múltiples apariencias del ser en las que se solaza la humanidad, incluido él mismo, para exterminarlas plácida y trágicamente. Pero el escéptico manifiesta que no sabe preparar las transiciones, que desconoce el lenguaje arquetípico, que lo que escribe siempre ofrece un carácter entrecortado y torpe, que le horrorizan las palabras, que no es un escritor porque ellas se le escapan cuando el propósito es representar lo que siente, lo que soporta o lo que acontece.

Reitera así que ese intervalo entre el lenguaje y las circunstancias de pensamiento y existencia son imposibles de colmar por medio del talento. Así el interludio descrito permanece para el filósofo siempre abierto, difícil de colmar o escamotear y, por tanto, susceptible de experiencias de escritura y lectura escépticas y trágicas. Motivo por el cual el aforismo en Cioran aparece para hacerle frente a esa desarticulación situacional entre lo real y el lenguaje, no para abastecer el vacío circunstancial sino para describirlo en su insolubilidad, incongruencia o exceso.

Tratar de encontrar las palabras precisas, intentar narrar lo que se siente, lo que se soporta o lo que adviene tiene un componente terapéutico importante. Sin embargo, la experiencia de escritura en Cioran no es solo un ejercicio de desintoxicación. Aunque posibilita la liberación de ciertos estados intolerables su práctica no determina un estado de emancipación perpetua. El autor, como buen escéptico, piensa en la escritura desde instancias distintas. Dice, por ejemplo, que ninguna persona debería acudir a ella a menos que pretenda torturarse. Que si se ha de escribir, los textos deben ser dictados por las pasiones -preferiblemente secretas- y consumados en estados de efervescencia. Un escritor –continúa- solo es escritor en la medida que proteja y cultive sus pasiones, cuando las excita y las exacerba, y eso es, según el autor, lo que olvidan los escritores, su *ser*. Considerando así el problema, defiende la idea de que la escritura haga daño, que sea un peligro, que hurgue y suscite llagas, que sea determinante de un desasosiego profundo y, en esa medida, que responda a impulsos y no a proyectos; a agitaciones y no a esperanzas; a sentimientos absolutos y no a investigaciones porque lo que está en juego, al escribir, es el acceso vital a la dinámica de abigarradas e imprevisibles contingencias con las que se expresa lo real en su conjunto.

Por esta razón indicábamos antes que lo aforístico en la obra del escritor se asemeja a una escritura caleidoscópica, por medio de la cual se tejen multiplicidad de realidades que se entrelazan en una relación de cercanías y distancias, que dan como resultado horizontes interpretativos polisémicos. De este modo, los fragmentos que encontramos en sus textos se relacionan más con las vivencias que son recuperadas por Cioran en su significación profunda y plural de la corriente del anonimato en la que generalmente acontecen y mueren, y no al seguimiento meramente cognitivo, consecuente e invariable que se le presta a un fenómeno en particular. Por eso se describe como un hombre desgarrado y abatido interiormente y de ese estado emocional es de donde surge precisamente la contundencia y el humor de sus palabras. De la misma manera, el fragmento en su obra no es más que la posibilidad de transformar en estremecimientos discursivos los sismos producidos por su singular constitución filosófica, de la cual se desprenden fracciones de pensamiento aisladas, anárquicas e inconsecuentes que hacen referencia a estados íntimos complejos así como a perspectivas de pensamiento heterodoxas, diálogos con la tradición, resistencias y críticas a la cultura.

Frente a este tema se podrá objetar que es imposible que un escritor asistemático y escéptico, al hablar de su naturaleza, pueda describir también su contexto e incluso entrar en diálogo con los paradigmas circundantes. No obstante, es inconcebible que al expresarse excluya la participación de todo su ser, es decir, de su visión particular del mundo. Son innegables las influencias de las tensiones sociales y la determinación de cierta tradición en su pensamiento como es el escepticismo o al decir de Rosset, la tradición trágica. Y es que cuando se escribe todo autor legitima lo que ha leído, aquello que en definitiva lo dispuso al ejercicio de la escritura.

Al escribir lo que importa es la forma en la que el autor entra en relación con los textos que le posibilitaron transformar sus palabras. El escritor recoge lo que ha leído, lo vive, lo moldea y lo vuelve a decir con otros términos, con los suyos, con los que ha recopilado durante su experiencia particular de lectura. Esas palabras no son las suyas propiamente hablando pero son las que le permiten pronunciarse.

Escribir es entonces conceder un espacio a la reflexión individual en compañía de las palabras ajenas, los pensamientos sobre las mismas, las pasiones, las sensaciones y los sentimientos. De modo que al escribir el autor hace parte de sí las lecturas realizadas y aparece como un interlocutor en relación al todo. Además, lo particular es universal en la medida en que en el hombre habita la polifonía de la tradición y, a la pregunta por el quién es el que escribe, inquietud que no tiene como propósito indagar sobre el hombre detrás de la obra sino por su lectura del mundo, solo se puede responder contando o escribiendo historias. Esos relatos que se cuentan o se escriben en el caso particular de Cioran no solo son narraciones de instantes sino voces que desnudan al hombre en su específico estar ahí, esto es, al autor y su circunstancia vital, lo que quiere decir una maraña de sucesos que vinculan históricamente una época, sus tensiones, apuestas y revoluciones.

Sea como fuere, sus aforismos tienen la intención de atacar a secas la cultura, el hombre, la filosofía, todo y, en esa medida, reflejan una multiplicidad de sentidos y sinsentidos sugerentes. Cuando se trata de atacar el aforismo es la mejor opción. Y en ese reverso se ha

situado la obra de Cioran, resquicio que a pesar de ser marginal ha incubado reflexiones importantes para la filosofía, a favor y en contra de ella.

En esa perspectiva, nos atrevemos a decir en compañía del autor que la filosofía práctica, como él mismo lo afirma en una entrevista con Fernando Savater (21), solo es posible como fragmento y el fragmento no es más que franqueza, honradez y espontaneidad. El aforismo, en oposición a los grandes sistemas filosóficos, es más genuino y menos presuntuoso. En la misma entrevista, este afirma que Nietzsche veía una falta de honradez en toda ambición sistemática y no hace falta emprender la escritura metódica para confirmarlo. Lo que nos lleva a inferir que el trabajo filosófico que opta por el fragmento privilegia la contradicción y ella, en lugar de comprenderse como la constatación del error, aparece para Cioran como el reducto mismo no solo de todos y cada uno de los momentos vitales del hombre sino también como la manifestación de lo real en todas sus formas.

El pensamiento discontinuo de Cioran es una batalla que, según Téllez en un ensayo sobre Rosset y Cioran titulado “Clément Rosset, entre lucidez y desilusión”, le apuesta a la desdogmatización y rivaliza con la concepción de la filosofía como urdidora de tesis estructuradas, extensas y conclusivas (64). Esa misma lucha fragmentaria y desencantada en Cioran encarna entre líneas una perspectiva moral y es, también en palabras de Téllez, una demolición genealógica de la misma, pues su interés más que establecer una sistematización coherente de principios y normas de conducta es la fractura de los mismos por medio del

aforismo, es decir, del abordaje asistemático que se construye y deconstruye según la experiencia de padecimiento y emancipación del autor.

Para Téllez la moral es una estructura imposible de eludir, lo único que puede el hombre es rechazarla en la ilusión o afirmarla en el goce. En el caso del autor, ciertamente hay un rechazo, por tanto se evidencia una relación vital con la existencia por vía de la paradoja. Cioran afirma lo insoluble de la vida pero acepta el viaje con escepticismo, lo cual representa también una indignación moral. El asunto radica en que Cioran no propone la alegría como único paliativo para lo que no puede transformarse sino que le apuesta a la irresolución en sí misma, hecha de humor, risa exterminadora, contradicción, coraje, hastío y melancolía, asuntos que acontecen sin un motivo esencializador, sin el apelativo de decadencia. Para él, el estado de la desesperación es un estado virgen que no lo deprime porque es momentáneo y fugaz y por ello mismo lo equipara tangencialmente a la filosofía afirmativa de Rosset.

La reflexión filosófica que se consolida a través del fragmento puede comprenderse como una reflexión articulada al pensamiento de terror que propone Rosset. Este pensamiento, según el autor de “Lógica de lo peor”, tiene que ver con la intuición del azar, noción que ha sido rechazada una y otra vez por las filosofías naturalistas o esencialistas que al acreditar el concepto de orden como consustancial a la realidad tambalean, esquivan y sufren ante una visión de la realidad que no se ajusta, que no responde, que no precisa de un soporte intelectual o existencial definitivo, acabado, inamovible. No obstante, la idea de azar sustentada por Rosset y develada tácita o explícitamente en los aforismos de Cioran no se opone necesariamente al hecho de que la

realidad en su conjunto pueda responder o expresarse a través de ciertos órdenes, regularidades y estabilidades de todo tipo. Ello significa que el azar no es sinónimo de desorden sino que es tierra nutricia para la expresión múltiple y discontinua en la que esta emerge. Aceptar dicho presentimiento es pactar con la idea de la disolución de toda noción de naturaleza. Por eso el verdadero horror es reconocerse en el azar y, reconocer el azar como constituyente de lo real significaría, en última instancia, hacer del horror una experiencia de alegría, es decir, una vía de acceso afirmativo a lo real. Saberse al interior del mismo sería comprender que lo que existe es necesariamente nada y para quien ha reconocido que las cosas no dependen de ningún referencial y que ese es precisamente su estado; esto es admitir que el conjunto-azar de lo real aparece como una superficie donde todas las combinaciones son igualmente posibles, inagotables y diferentes.

El pensamiento de terror emerge como el peor de los pensamientos posibles en tanto que aniquila toda posibilidad de constitución fundante y acabada del pensamiento y la vida, motivo por el cual se constituye en el dispositivo que le permite a Cioran reivindicar una y otra vez su disposición filosófica hacia una escritura de excepción.

Así las cosas, un pensamiento que se consolida a través del fragmento es un pensamiento trágico potenciado por el azar que da cuenta de reuniones espontáneas y circunstanciales de posibilidades. De esta manera, cuando el rumano acude al aforismo su interés no es el desciframiento del conjunto-azar de lo real sino la aprehensión fugaz y perecedera de esos instantes que se suceden infinitamente. Este ejercicio de escritura suicida, que le proporciona al autor despertares y aniquilamientos intelectuales y existenciales, se alía con el pensamiento

trágico para quien la muerte no significa oposición a la vida porque para esta filosofía todo se encuentra en estado de transición radical, de muerte. Todo lo que existe posee una realidad escueta y se encuentra atravesado por dinámicas insustanciales, inesenciales. Desde esta perspectiva y estrictamente hablando, para la escritura trágica y suicida no existen ni la muerte ni la vida como estados o experiencias definitivas puesto que no hay seres o naturalezas que puedan ser aprehendidas... Según Rosset: “Al pensar que el conjunto de lo que existe ha surgido del azar, al presentir bajo la apariencia de cualquier naturaleza la verdad de una no-naturaleza, la filosofía terrorista introduce el terror en la clave de todas las observaciones concebibles” (116).

Lo que nos lleva a aseverar que el aforismo es fundamentalmente suicida en tanto liberación resplandeciente. Pensar en él así como en el suicidio permite al escritor o al suicida pactar con la vida en su desnuda deshilvanación. La apuesta por el suicidio aforístico es entonces propia de un pensamiento y una escritura que no logran adherirse a un proyecto, que vislumbran múltiples estados y que en ninguno pueden permanecer. Vayamos nuevamente a Cioran (1997) y a los “Silogismos de la Amargura”, su libro más personal: “Sólo cultivan el aforismo quienes han conocido el miedo *en medio* de las palabras, ese miedo a derrumbarse con *todas las palabras*” (16).

En definitiva, la escritura aforística en Cioran es una experiencia fluctuante que refleja todos los aspectos de la vida. Es trágica, polifónica, paradójica, entrecortada, discontinua, enfermiza, precipitada, arbitraria, suicida y curiosamente saludable. Lo que Cioran escribe en forma de fragmento es la materialización de un instante que se escurre y, que por una extraña

razón, volverá con la misma intensidad a tratar de experimentar en otros aforismos, fragmentos y retazos de existencia. El pensamiento de Cioran vive y muere en cada una de sus trazos. La concisión, su privilegio y maldición.

CAPÍTULO CUARTO

EL AMOR: ENTRE EL DELIRIO Y LA LUCIDEZ

“Para amar hay que olvidar que nuestros semejantes son criaturas; la lucidez sólo nos acerca a Dios y a la nada. Sólo alcanzan la felicidad aquellos para quienes el amor es un todo que no les revela nada, los que aman entre escalofríos de ignorancia y perfección”.

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

“... el amor, una fuente inagotable de desengaños y de rabias, y por ello de sorpresas fecundas de las que no sería razonable desear abstenerse”.

**Cioran.
Ese Maldito Yo.**

“A pesar de todo, continuamos amando, y ese «a pesar de todo» cubre un infinito”.

**Cioran.
Silogismos de la Amargura.**

Hemos afirmado una y otra vez que el pensamiento fragmentario en Cioran responde a la traducción de acontecimientos inconexos de reflexión y experiencia vital del autor. Concluíamos que dicha práctica, al volver reiterativamente sobre los mismos temas, convertía ese ir y venir interpretativo en una narrativa que se ajustaba -al menos en términos de fidelidad fáctica- al devenir de lo real.

De este modo, el relato filosófico que observamos en su obra describe el transcurrir de la vida humana y sus contingencias como si fuera una novela en la que los personajes experimentan grandes transformaciones a medida que se enfrentan a sus obsesiones y a las circunstancias, y aunque el pensamiento del autor se presente no cronológicamente, deducíamos que también conformaba una trama de perspectivas que pese a su luxaciones constantes relataba un devenir que establecía relaciones de sentido con la filosofía, la cultura y la tradición.

En ese sentido, plurales son los matices y direcciones que como “narrativa de crisis” persigue esta obra, numerosas las islas en las que por un azar trágico naufragan sus consideraciones, múltiples las experiencias de lectura posibilitadas a sus intérpretes... delirantes, en suma, las metamorfosis vitales del autor y los lectores que se encuentran en y con ella.

En ese desarrollo zigzagueante Cioran recrea, en relación a cada aforismo, un universo de sentidos particulares como si cada uno de ellos fuera la génesis de una historia que nunca llega a su fin, que no se despliega y que paradójicamente se ve enriquecida o cuestionada por los fragmentos que la preceden o la siguen. La comprensión de los aforismos no es más que una traducción, una interpretación, una producción de novedades y puntos de fuga que hacen de cada una de las aristas expuestas rutas posibles. De ahí que entender su experiencia de escritura sea siempre un ejercicio de resignificación que escamotea la posibilidad de los puntos de vista absolutos en tanto que todo intento de comprensión vulnera la serenidad del lenguaje arquetípico haciendo estallar toda pretensión de verdad.

Esta evidente desarticulación textual no remite necesariamente a una falta de cohesión global. Por el contrario, posee una forma narrativa nómada que se desdobra en nombre de la incertidumbre. Estrategia discursiva que acomete contra los relatos lineales que persiguen una idea de perfectibilidad inescrutable de lo humano. En ese orden de ideas, el relato aforístico plantea un hemisferio narrativo de excepción que parte precisamente de lo sinuoso para escapar al control disciplinario de las historias dominantes. Al huir de sus influencias, la obra del autor rumano y su particular forma de decirse se ausentan de la historia filosófico-narrativa tradicional haciendo emerger lo errante como posibilidad filosófica que privilegia la experiencia, objeto de un discurrir intelectual en movimiento que concede a la esfera de las emociones humanas un lugar de reflexión insólito y conceptualmente retador. Lo anterior en tanto que la esfera de las emociones ha sido por lo general entendida desde un punto de vista no racional y todo lo que escapa a dicho paradigma desestabiliza los intereses hegemónicos que dictan, determinados por lógicas muchas veces absurdas, los destinos de las experiencias estéticas.

En sintonía con lo expuesto, la obra de Cioran le concede un espacio protagónico a las emociones y le abre las puertas a una perspectiva filosóficamente interesante que contempla la desarmonía del pensamiento y la vida como un horizonte que debe comprenderse y analizarse atendiendo a su discontinuo acontecer. Por tal motivo, el autor entrevé en lo corpóreo, en sentido amplio, y sus experiencias, encuentros que pueden trazar geografías filosóficas que para el caso de nuestra discusión aparecen como posibilidades éticas de límite.

Cuando no se escucha -filosóficamente hablando- la voz de las emociones los cuerpos se desvinculan de la historia y sus vibraciones se hacen inaudibles. No obstante, estos poseen un lenguaje que la obra de Cioran vuelve escritura y lectura, filosofía viva. De esta manera, los cuerpos y sus variables, como portadores de historias transversales, aparecen resignificados en las reflexiones del autor irrumpiendo como realidades a partir de las cuales se hace posible entrever otros ejercicios de pensamiento.

Es así como el amor -sentimiento equívoco que involucra al ser humano en todas sus esferas, vestigio que compromete los análisis objetivables del pensamiento, delirio sin voces verificables, apoteosis que celebra lo insoluble de las pasiones, cicatriz que expone en todas y cada una de sus comisuras giros narrativos abundantes- es abordado desde el escepticismo de Cioran como una fuente inagotable que favorece el aparecer de sorpresas fecundas y que rompe con los segmentos programáticos del pensamiento haciendo plausibles otros objetos de reflexión, alternativa no propiamente filosófica en términos tradicionales que le confiere al cuerpo y a sus afecciones un lenguaje propio, oblicuo e intermitente como su propio suceder.

Este campo de deliberación ingresa en el horizonte filosófico de nuestra apuesta argumentativa como una noción facultada para proponerle al pensamiento nuevas rutas de exploración y comprensión del corazón humano, el cual posee una forma de decirse que, integrada al entramado conceptual de la filosofía práctica, otorgaría nuevos significados a través de la reivindicación de todo aquello que escapa al lenguaje y al pensamiento fraguados en el marco de una gramática racionalmente ortodoxa.

Siguiendo la línea interpretativa anteriormente expuesta analizaremos la propuesta cinematográfica del director danés Lars Von Trier en la película “Breaking the Waves”, especialmente el tratamiento que hace del amor y sus posibles implicaciones sociales, culturales, filosóficas, morales y/o éticas.

Bess y Jan -Emily Watson y Stellan Skarsgard-, son los personajes principales de la película quienes se aman intensamente. Bess es una joven creyente, abnegada, ingenua y bondadosa. Posee profundos y marcados matices de fragilidad que le determinan estados de felicidad inimaginables así como momentos de angustia y desolación. Pertenece a una comunidad gobernada por la Iglesia Libre Presbiteriana, institución que vigila y censura de manera dogmática los comportamientos de sus fieles.

Por otro lado encontramos a Jan, un forastero que trabaja en una compañía de petróleo. Después de la boda con Bess y de vivir a su lado momentos maravillosos se ausenta para continuar sus labores en altamar. Jan es un personaje que despierta antipatías en la comunidad y en la familia de su esposa por no compartir sus principios fundacionales.

Después de la separación ambos personajes regresan a la cotidianidad de sus vidas, día a día que se ve permeado no solo por la ausencia del otro sino también por la nostalgia de los instantes de ambigüedad amorosa que fisuraron profundamente sus subjetividades. Situación que sumerge a Bess en amargos delirios y cuestiona su comportamiento ante la comunidad.

Jan vuelve a la plataforma petrolera en medio del océano, lo que determina una comunicación telefónica con su esposa esporádica e irregular. Allí sufre un accidente que lo deja parcialmente paralizado e inconsciente. Al despertar en el hospital Jan le pide a Bess que consume encuentros sexuales con extraños y al mismo tiempo la obliga a contárselos. Por amor a Jan su esposa incursiona en la espiral sin salida de un mundo que no comprende, lo único que entiende es que lo ama profundamente, más allá de todo límite, y esto se constituye en el eje referencial de sus acciones. Punto de giro narrativo que instala a ambos personajes en un juego afectivo singular que les brinda a los espectadores horizontes interpretativos diversos.

Este momento de la narración nos permite avistar las abundantes contradicciones del amor en la medida que expone a los personajes desde sus antítesis y ambigüedades, inmersos en la confusión de la tragedia. La situación de los amantes, dice Ocatio Paz en el libro “La Llama Doble”, hace que ellos pasen “... sin cesar de la exaltación al desánimo, de la tristeza a la alegría, de la cólera a la ternura, de la desesperación a la sensualidad” (211). Y esto es precisamente lo que ocurre en el filme del director danés. Jan quiere fundirse con el cuerpo que ama, pero la parálisis temporal se lo impide, al menos en términos fácticos, así que diseña un escenario para el suceder de los encuentros eróticos de su esposa. Al ser narrados por ella Jan accede al estrechamiento imaginario de su cuerpo y por ende a la comprensión del mismo desde una instancia que implica que el cuerpo de Bess ya no aparezca solo como presencia concreta, sino como dispersión e infinito. De esta manera, continúa el autor...

Apenas abrazamos esa forma [...] nos perdemos como personas y nos recobramos como sensaciones. A medida que la sensación se hace más intensa, el cuerpo que abrazamos se

hace más y más inmenso. Sensación de infinitud: perdemos cuerpo en ese cuerpo. El abrazo carnal es el apogeo del cuerpo y la pérdida del cuerpo. También es la experiencia de la pérdida de la identidad: dispersión de las formas en mil sensaciones y visiones, caída en una substancia oceánica, evaporación de la esencia. [...] Sólo podemos percibir a la mujer amada como forma que esconde una alteridad irreductible o una substancia que se anula y nos anula (206).

En esa misma línea interpretativa, Cioran manifiesta que entre los seres que se aman no existe una correspondencia racional sino un paroxismo que los amalgama propiciándoles el temblor de sus entrañas, el distanciamiento inusitado con respecto a sí mismos y el estrangulamiento de las barreras de la individualización. Este sobrecogimiento fisiológico los traslada primero -de la mano del otro como presencia concreta- a la participación inconsciente de lo universal y por ende a la ilusión de la espiritualidad, de ahí la sensación de la disolución - continúa el escéptico en un capítulo del libro “En las Cimas de la Desesperación” (2003)- “...en la que la carne tiembla con un estremecimiento total y deja de ser resistencia y obstáculo para abrasarse gracias a un fuego interior, para fundirse y perderse” (146); segundo, a la fractura de sus vínculos con lo real normatizado, cualesquiera que sean sus formas; y finalmente al goce discontinuo del vacío de la existencia, el cual colman y niegan con gritos de dolor y felicidad.

Podría deducirse que los amantes de la película “Breaking the Waves” se aman a través de síncope, e inmersos en esas fluctuaciones y vaivenes, evaden consciente e inconscientemente la crueldad intrínseca de la existencia dilatando momentáneamente los segundos de su fatal mortalidad, extrayendo segmentos preciados a la tensión sombría del tiempo y comprometiendo el vértigo que implica el discurrir de lo real.

En otras palabras, Bess y Jan no se aman para salvarse a sí mismos, -aunque esa opción siempre está abierta-, tampoco para vislumbrar las esencias de las ideas fijas del amor y mucho menos para negar o trascender la fragilidad de su condición humana. Se aman a secas, sin objetivos o finalidades concretas, sin criterios... descabellada y paradójicamente. Su amor es un ejercicio que apremiado por fuerzas voluntarias e involuntarias los transporta hacia la anulación y la completud, a afirmarse por medio de esa libertad que los afectos les conceden y que sin duda alguna los lleva a transgredir el modo de vida heredado que los singulariza y que les asigna prescripciones ideológicas. En síntesis, el rumbo que imprimen a sus vidas parece más instintivo y reflejo que deliberado y en relación a este asunto el pensador rumano es categórico: “Lo irracional desempeña un papel capital en el nacimiento del amor, al igual que la impresión de fundirse, de disolverse, en la *sensación* del amor” (145).

En esa misma línea interpretativa Cioran manifiesta (2000) que el peor enemigo del amor es la lucidez... ante ella el amor se declara vencido. Ocurre lo mismo en sentido contrario: cuanto más fuerte es la vitalidad del amor menor es el ímpetu de la lucidez (135). La lucidez es constatación prolongada de transparencias en la atmósfera de lo real, visión de fondos que impide cualquier sobrevivencia de esperanzas, “... vacuna contra la vida” (196). Condición contraria a la de los protagonistas de la obra cinematográfica que, sumergidos en esa tensión dramática con la imposibilidad de los éxtasis, asumen los avatares de sus circunstancias como pareja. Abstraídos - como dice Paz- en esa “... flor de sangre” (212) que es el amor enfrentan el desenvolvimiento incontenible de lo real, realidad sobreabundante, hecha de contingencias azarosas como ocurre siempre en la cotidianidad humana.

Incapaces de narrarse de forma prolífica atendiendo a las variantes lógicas y racionales que los contienen optan por la indeterminación: no reprimen sus cuerpos, ni las agresiones o las dinámicas de sus espíritus: se entregan, se disgregan, se pierden y se destruyen. En síntesis, ratifican con terrible felicidad el triunfo de la vida y la relación paradójica que implica amar y ser amado. De esta manera incursionan en contrariedades que les permiten instantes donde lo vacío parece llenarse, donde es posible para ellos la contemplación de la vitalidad sobreabundante y pura de la existencia. Continúa el rumano...

En el fondo, amamos para defendernos del vacío de la existencia como reacción contra él. La dimensión erótica de nuestro ser es una plenitud dolorosa que colma el vacío que hay en nosotros y fuera de nosotros. Sin la invasión del vacío esencial, que roe las entrañas del ser y destruye la ilusión necesaria para existir, el amor sería un ejercicio fácil, un pretexto placentero y no una reacción misteriosa o una convulsión crepuscular. [...] Al ser un máximo de vida y de muerte, el amor constituye una irrupción de intensidad en el vacío. [...] ¿Soportaríamos acaso las penas de amor si no fuera un arma contra el hastío cósmico, contra la putrefacción inmanente? ¿O nos deslizaríamos a la muerte en medio de suspiros y euforia si no encontráramos en ella una vía de *ser* hacia la inexistencia? (113-114).

Al fundirse en la experiencia amorosa acceden a un infinito narrativo que les proporciona el olvido los relatos sociales y culturales que los determinan y, en ese huir de la historia, anulan el tiempo cronológica y linealmente establecido que los circunscribe a la rutina y la infelicidad constantes. En este punto volvemos a Cioran cuando manifiesta que el amor sugiere el deseo de las profundidades y que precisamente en eso se parece a la muerte. Por tal motivo, prosigue el escéptico, las experiencias límite son proclives a las naturalezas eróticas que al amar se retuercen en los cimientos propios de la existencia y se funden con la frondosidad del no-ser. (112-113).

Al abandonar la linealidad de las historias que les son cercanas hacen morir realidades hondas de su ser y avistan nuevas fronteras de reconfiguración vital, experiencia ética en el sentido amplio del término que instaura la vivencia del amor y sus implicaciones disolutivas. Variante que nos lleva a inferir que Bess y Jan reconocen su distancia con respecto al mundo y que el amor les revela extrañas realidades sobre sí mismos, en particular todo aquello que los hace ser específicamente ellos, seres disgregados en contravía de su herencia cultural, la cual los pretende siempre ecuánimes, íntegros y rectos.

Decíamos que el amor en la vida de estos dos seres es una pulsación fisiológica que les brinda la posibilidad de observar en sí mismos profundidades exuberantes, abismos que hicieron que la atmósfera de desesperanza de cada uno no se redujera a la imposibilidad de mirar hacia el futuro, pues a diferencia de la desesperanza, Cioran afirma que el amor posee la particularidad de relacionar la ausencia de la misma con la seducción de cierta prosperidad, ya que el amor es una mirada trágica hacia el futuro, desde la cual es posible contemplar la dicha como posible.

Escuchémoslo:

La tendencia del corazón a *no ser* confiere al amor una mayor seriedad que a la desesperanza. Mientras esta nos impide el acceso hacia el futuro, arrojándonos sin remisión al desastre puro del tiempo, el amor conjuga la falta de esperanza con la seducción de una única felicidad. La desesperanza es un lóbrego callejón sin salida, un irreparable incontenible, una exasperación de lo imposible, mientras el amor es una desesperanza hacia el futuro, abierta a la felicidad” (120).

Bess y Jan avizoraron un futuro distinto que el que tenía prescrito su contexto y se convirtieron en seres capaces de tomar distancia. Al amarse se hicieron libres y dueños de sus porvenires. Interrogaron los códigos morales que los comprometían y su relación problematizó las dinámicas esbozadas para una específica colectividad y los forasteros que llegaron a la misma. De este modo, el amor entre los personajes no solo nos habla de la pasión embriagante que los envolvía sino también de su poder en todo lo que tiene que ver con la vida y el pensamiento, pues les brindó a la existencia de ambos aspectos merecedores de ser vividos.

La entrega total y sin límites de los amantes fue capaz de poner en cuestión la normatividad imperante de su entorno y las imágenes de excelencia impuestas por los dogmas culturales que circunscribían sus vidas manifiestas en propuestas insuficientemente vitales que encarnaban los ancianos y adultos regentes de su comunidad. De esta manera, los valores idealizados por el contexto inmediato aparecieron para ellos ineficaces. Añádase a lo anterior que su drama trascendió la esfera íntima y privada e influenció el carácter de los suyos, haciendo que estos analizaran con criterios distintos las prácticas morales establecidas, hasta el punto de que algunos miembros de la familia de Bess debatieran sus costumbres.

Bess y Jan descubrieron en el amor el deseo de la vida y de la muerte y para los que realizan este hallazgo ni la vida ni la muerte es suficiente. Para ellos solo existe goce en ese deseo de fundirse en el otro, de vivir y morir absolutamente. Esta es la apuesta interpretativa que nos ofrece el director de la película, es decir, la de que los sentimientos humanos poseen la fuerza para expresarse de manera poco previsible, sin negarles intensidad y protagonismo. El autor de

“La Llama Doble” lo nombra de la siguiente manera: “... en todos los amores, aun en los más trágicos, hay un instante de dicha que no es exagerado llamar sobrehumana: es una victoria contra el tiempo, un vislumbrar el otro lado, ese allá que es un aquí, en donde nada cambia y todo lo que es realmente *es*” (213).

Este ofrecimiento reflexivo hace que el espectador se vea obligado a cuestionar emocional y conceptualmente los modelos afectivos que la cultura le ofrece como si se tratara de arquetipos inamovibles e incapaces de abrirse a la comprensión de otros devenires emocionales, psíquicos e identitarios. El propósito del director no parece ser el de cuestionar la esencia misma del amor sino, como decíamos, la de auscultar su inagotable potencial expresivo o, en otras palabras, mostrarnos una posibilidad de reconciliación con nosotros mismos y con la totalidad del universo.

La puesta en escena de este artista resulta genuinamente delicada puesto que defiende con solvencia estética el horizonte interpretativo que abre. Allí no se admite ninguna mirada moralista que intente minimizar el campo semántico que pone en movimiento. Es como si esta obra se cerrara sobre sí misma arrastrando al espectador a una complicidad pasional con los personajes que no hacen más que enriquecer hasta el delirio las zonas más íntimas y silenciosas de su naturaleza humana.

De otro lado, Cioran decide acercarse al acontecimiento amoroso desde la óptica filosófica. Ello supone un esfuerzo de abstracción que nunca demerita la importancia que tiene para el pensamiento el contacto directo con la desnudez franca de la vida y que le permite establecer frente al amor una mirada crítica y demoledora que no obstante, accede al juego de la paradoja. En efecto, el ejercicio filosófico posee la capacidad de develar los entresijos de los fenómenos que de manera inercial suelen jalonar y caracterizar la complejidad de lo humano. En este sentido, la experiencia amorosa resulta para Cioran problemática y ello en contravía de la convicción ideológica que afirma que el amor, desde su inconsciencia, nos realiza y nos salva. Eso que el autor denomina, desde el juego paradójico de sus reflexiones, anormal, irreflexivo, irracional, fecundo y sorprendente.

Habíamos indicado que lo característico del devenir filosófico en Cioran es que se afirma en la paradoja, y toda paradoja se moviliza en dobles o múltiples direcciones narrativas impidiendo todo acceso a la conclusión. Podríamos decir que en una primera instancia Cioran advierte en la experiencia amorosa un movimiento desmedido en el sentido de que finalmente toda relación de este tipo termina por disolver de manera precaria nuestras fortalezas, sean estas intelectivas, emocionales, psíquicas, críticas, éticas, morales, etc. Esto se explica en el hecho de que lo que convoca a los amantes no es más que la ilusión de la realización en lo absoluto y que por tanto en este ámbito es necesario la disolución del yo, es decir, de toda experiencia de individuación. En última instancia, todo amante manifiesta, contra su propia conciencia, un estado de pérdida de referentes. Querámoslo o no, el amor es una experiencia finita, tiene raíces históricas, sociales y culturales, es decir, no nos amamos desde el libre albedrío, por el contrario,

sobre nosotros se imponen todo tipo de lenguajes, prejuicios, precomprensiones y también parámetros y baremos para expresarnos amorosamente.

De otro lado, Cioran nos sorprende con su capacidad para transgredir sus propias posturas. El amor que había sido inicialmente denunciado por el poder insoslayable de sus sentencias es de pronto rescatado como una experiencia vital y ello debido al hecho de que el autor no puede inadvertir el carácter misterioso e inagotable de esta experiencia. Ello significa que frente al amor o cualquier otro asunto que amerite su reflexión sería una impudicia enfrentarlo conclusivamente creyendo tener en sus manos la verdad.

Una revelación del carácter paradójico de la filosofía cioraniana se haya de manifiesto por ejemplo en un aforismo como el siguiente, presente en el libro anteriormente citado, que dice tanto en relación con la reflexión amorosa como con cualquier otro asunto que amerite su atención: “La filosofía es demasiado *soportable*. Ese es su gran defecto. Le falta la pasión, el alcohol, el amor” (146).

¿Y si jugamos al juego de la paradoja? Cioran nos da licencia para pensar que aquellos rasgos del amor que pueden resultar inconvenientes para la realización de la vida humana y que el filósofo se encarga de develar exhaustivamente, pueden resultar, no obstante, una posibilidad vital extraordinaria en la medida en que tienen la opción de subvertir de hecho todas las linealidades programáticas en las que se ha fundado y narrado la civilización occidental y que

tienen como propósito, tácito o explícito, el hacer al hombre un animal maleable, o sea, razonable, coherente, proporcionado, prudente, compasivo, consecuente y dispuesto al servicio de propósitos en muchas ocasiones históricamente inconfesables.

CONCLUSIÓN

CONSECUENCIAS ÉTICAS DE LA EXPERIENCIA DE PENSAMIENTO ESCÉPTICA

“Hay dos clases de filósofos: los que meditan sobre las ideas y los que lo hacen sobre ellos mismos. La diferencia entre silogismo y desdicha. Para un filósofo objetivo, solamente las ideas tienen biografía; para uno subjetivo; solo la autobiografía tiene ideas. Se está predestinado a vivir próximo a las categorías o a uno mismo. En este último caso la filosofía es la meditación poética de la desdicha”.

**Cioran.
El Ocaso del Pensamiento.**

“Si mis escritos no encuentran prácticamente eco, es porque no responden a las necesidades de mis contemporáneos. Son demasiado subjetivos, es decir, inoportunos. No sigo el movimiento, sólo pertenezco a la época por el frenesí”.

**Cioran.
Cuadernos (1957-1972).**

“En resumen: ni nihilista ni postmoderno; ni literato ni filósofo; cabalmente, un moralista”.

**Liliana Herrera.
Cioran: lo Voluptuoso, lo Insoluble.**

Una de las posibles conclusiones que proponemos sobre el pensamiento escéptico en Cioran es que ciertamente deviene anacrónico y frenético. Es más, procura negarlo todo y negarse en cada intervención, refutar incluso sus propios asombros, alcances y condiciones de posibilidad interpretativas. Como práctica paradójica y por lo tanto inagotable comprende al hombre y a la realidad más allá del lenguaje blindado que salvaguarda su estabilidad, es decir, los

percibe siempre parciales, como horizontes de sentidos y sinsentidos constantes, como discursos que se narran desde una concepción distinta a la propuesta por la modernidad donde el sujeto aparece como la autoridad que lo comprende y lo incluye todo legitimando a ultranza el protagonismo de la razón y la infalibilidad de la reflexión sobre sí mismo, los otros y las circunstancias.

El pensamiento fragmentario en Cioran narra exquisitamente el acaecer trágico de lo real y en ese relato las palabras que lo describen brotan contra el pensamiento mismo y lo denuncian, complicando la trama que lo hace posible y con ello el carácter de las perspectivas de narración tradicionales -determinadas por la racionalidad ortodoxa- en los que la humanidad ha encontrado asideros, modos de constitución y reconstitución de las subjetividades, formas de aparecer ante los otros y de relacionarse con lo que acontece.

De ahí que el autor afirme que sus escritos son una producción conceptual y experiencial de puntos de vista frenéticos, múltiples y plurales, de apreciaciones ahistóricas que rehacen y actualizan directa e indirectamente la pregunta por nuestras experiencias de mundo. Recordemos que para Cioran dicha práctica es un ejercicio filosófico que le apuesta a la deslegitimación sistemática de todo tipo de seguridades y estabilidades intelectuales. Su pensamiento -materializado a través de la escritura aforística- se fragua en el vértigo y, para afirmarlo, el autor acude a los frenesíes de la risa en los marcos de la ambigüedad, la arbitrariedad y la inconclusión. Por eso la risa exterminadora aparece en su obra como ese bálsamo que le permite al autor y al lector volver, una y otra vez, sobre los trazos de pensamiento que abordan lo insondable y lo

corriente de una y mil maneras posibles. Y es que sin la risa su experiencia reflexiva sería torturante y no resultaría, como a menudo lo es, liberadora y estimulante.

En este punto la obra del escéptico pareciera escapar de todo optimismo y narcicismo filosóficos, de todo proyecto, de toda lógica causal o pertinencia conceptual e histórica puesto que su interés no es narrar de forma isócrona el aquí y el ahora. Su pensamiento privilegia las sorpresas paradójicas que ponen en entredicho la aparente solvencia de los relatos demasiado seguros, firmemente transparentes, rigurosamente entrelazados y consistentes en los cuales el escritor y lector creen reconocer su identidad cohesivamente ordenada.

Cioran advierte que el hombre y sus relatos de mundo escapan al carácter lineal de toda narración dogmática y, al hacerlo, el escritor detrás de la obra deja de ser el controlador absoluto de los sentidos así como los lectores aquellos intérpretes que son conducidos secuencialmente hacia los finales. En ese contexto, el hombre, la realidad formal de sus ideas y sus representaciones emergen bajo otras frecuencias, sumergidos en un juego hermenéutico a la luz de una experiencia de escritura metafórica, azarosa, trágica y escéptica; reconciliando el lenguaje con la sobreabundancia de perspectivas ausentes en los relatos caracterizados por etapas subordinadas, conceptos y principios.

Su obra es una iteración significativa de silencios, gritos, sobresaltos, interpretaciones, exégesis y significaciones que arrojan al lector a abismos y claridades pero también a otras

formas de comprender y comprenderse, a otras posibilidades de relatarse y configurarse. Esta vez por medio de fragmentos multívocos que apuntan hacia horizontes interpretativos diversos sin la pretensión de acuñar principios o conclusiones fijas.

El pensamiento del autor rumano deviene entonces como un entramado de bifurcaciones, coyunturas paradójicas, nodos que se alían de manera no jerárquica con otros nodos conformando así redes infinitas de conexiones pero también de puntos ciegos donde la reflexión, la existencia y el lenguaje son llevados hasta las últimas consecuencias. Cioran comprende que no existe una sola historia, un sentido único, una línea narrativa exclusiva; sabe que los relatos, los significados y los matices se ramifican, se cruzan y se componen de grandes mentiras, olvidos, encrucijadas, malentendidos y por lo tanto de riqueza interpretativa. Al respecto afirma Fernando Savater (1980)...

... el lenguaje es el cimiento mismo del engaño y nadie puede volverlo duraderamente contra esta su misión esencial. Sólo la fuerza de un estilo siempre sensible a sus propias trampas puede lograr algunos triunfos parciales; un estilo más atento a expresar lo indecible de su fondo, que guarda memoria del silencio clarividente, que a comunicar cualquier contenido elementalmente transmisible por informativo (131).

El interés de Cioran -de acuerdo con la tradición escéptica que representa- es la exploración y el ataque permanente a la producción de sentidos estables. Crítica incansable que se afirma en la vertiginosa empresa de la deslegitimación. Y aunque todo negador -como bellamente afirma el autor en el libro "Del Inconveniente de Haber Nacido"-, "...esté sediento de

algún catastrófico *sí*.”(109), nunca logra extasiarse en el confort perenne. Por el contrario, recusa todo programa o sistema rectilíneo y parte de las experiencias, las cuales siempre desestabilizan, perturban, desmoronan, resignifican y actualizan la pregunta por el quiénes somos causando así la sospecha constante.

Estas consecuencias de la experiencia de pensamiento escéptica son evidentes cuando se acerca uno a sus textos y se deja permear por las incertidumbres que celebran. Cada línea retrata, en su infinita pluralidad, un ocurrir narrativo. Lo que quiere decir una suma de encuentros azarosos y contrasentidos, de inadvertencias y verdades parciales, de mentiras e invenciones que representan el aire de un instante, de un tiempo particular con sus tensiones y coyunturas, fracasos y esperanzas.

Como su pensamiento se fragua en términos de desdogmatización nos conduce a preguntarnos, inagotablemente, sobre las máximas de la tradición, sus transformaciones históricas, los valores supremos, los paradigmas que han orientado la dirección interpretativa de los seres humanos y los sentidos universales. Preocupaciones de índole moral en tanto que el eje de reflexión, la mayoría de las veces, se circunscribe al análisis del hombre, sus pasiones y diversas formas de habitar y comprender el mundo.

El resultado no es otro que la disconformidad consuetudinaria de su pensamiento con respecto al pasado y al presente filosófico, evitando a toda costa la demanda de esencias,

naturalezas o ilusiones que esquiven su crueldad intrínseca. El reto es precisamente la aprobación de la realidad -de su carácter inevitable y por lo tanto insostenible- por medio de una actitud ética realista o de un escepticismo paradójico -innegablemente ético- que suponen el goce dionisiaco en lugar de una tristeza crónica o la queja lastimera que algunos críticos han señalado como recurrente en el ofrecimiento intelectual de Cioran. Y aunque accedamos a pasajes que exponen con perfección lacónica silogismos desgarradores sobre la vida del hombre, el autor nunca escatima en presentarnos las múltiples formas en los que devienen y cómo son afirmados por él a través de la escritura, esto último no con el fin de sortearlos sino para asumir, con solvente talento, su eterno retorno y estimar la capacidad del escepticismo para soportarlos.

En consecuencia, pensar que el trabajo reflexivo de Cioran alude tajantemente a las categorías relacionadas con el pesimismo, el masoquismo, la desilusión, la desdicha o el desencanto aparece para nosotros como un despropósito. Los matices y tonalidades con los que encara lo inagotable de la existencia, su estilo subjetivo, los abordajes lapidarios que viran frenéticamente alrededor de las complejidades de la condición humana, el dinamismo destructor y autodestructor que implica el desarrollo del ejercicio escéptico, las persistentes paradojas que lo refieren, la risa exterminadora que se escucha entre líneas, sus expresiones de dolor e iras recalcitrantes no manifiestan un temperamento que ratifica única y exclusivamente el carácter inviable de lo real. Si así fuera, su pensamiento discontinuo claudicaría en lo insoluble y no comprendería la amistad, el amor, el vértigo, las obsesiones, la risa, y otros tantos temas, como incursiones joviales que dilatan los segundos temporales capaces de proporcionar a la complejidad de la vida dichas extraordinarias.

Volver a preguntar, acercarse de nuevo a las circunstancias de pensamiento y existencia, indagar con otros ímpetus e inmerso en experiencias diversas nos pone al tanto de una práctica opuesta radicalmente a todo isomorfismo. Su pretensión nunca es el develamiento de instancias vírgenes como si ellas no se transformaran al devenir en escritura. Su objeto ciertamente es el contrario: el juego interpretativo, es decir, ese acaecer irregular de versiones sobre la misma vivencia, sobre el mismo acontecimiento, sobre las mismas intuiciones, pero anulando de entrada toda pretensión de inmovilidad. De ahí que Cioran considere su trabajo intelectual como un ejercicio de deconstrucción que opta por desabrigar las afirmaciones a ultranza construidas con base a la erudición, las esperanzas y los éxtasis.

Lo que ella describe es un anémico testimonio que amalgama la vida y el pensamiento: anémico porque es arbitrario, efímero, diferido, imperfecto. Cioran comprende que esta práctica está en correspondencia con la existencia -de ahí las resonancias éticas que de ella se derivan- en tanto que no desaloja de la misma las contradicciones de la vida. En esa medida, sus aforismos envuelven al escritor y al lector en el torbellino de la duda, esa atmósfera del escepticismo, enfatizando en la complejidad de los acontecimientos narrativos que describen las tramas históricas y los rumbos inesperados que ellas pueden suscitar.

Y si la realidad es una amalgama indeterminada que se presenta en una sucesión de encuentros efímeros e incomprensibles, cualquier tipo de narración rígida no podría dar cuenta de semejante sobreabundancia de articulaciones. De ahí que su escepticismo apueste por la fórmula aforística que se entiende como esa experiencia del pensamiento y del lenguaje que está en

sintonía con lo circunstancial y paradójico de la vida y que propone al mismo tiempo una vía fecunda de exégesis constantes que eventualmente podrían configurar nuevas realidades y destinos éticos.

El ejercicio de pensamiento y escritura que se reta a sí mismo en cada pliegue discursivo compromete al ser humano que está detrás de él y a sus lectores. Lo que nos permite deducir que una experiencia nómada de este talante emerge como práctica ética que en su discurrir asistemático niega, corta, confronta, transforma y reinterpreta la identidad del autor y obviamente la del lector. Ya sabemos que su propósito no es la inmovilidad reflexiva sino (2004), “Tener solamente el gusto por el pensamiento indefinido que no llega a la palabra y por el pensamiento instantáneo que vive sólo gracias a ella. La divagación y la *boutade*” (61).

Por eso el reto al escribir y al leer desde una perspectiva escéptica es la reconstrucción, la reinterpretación o al decir de Cioran la experiencia de pensamiento y existencia que después de haber demolido todo destruye a su autor y, por supuesto, al lector. Este concepto no debe entenderse literalmente. En su obra la destrucción alude tanto el sentido corriente como también a las múltiples metamorfosis y sacudidas que el escepticismo puede propiciar, tanto para sí mismo como para sus intérpretes.

Si comprendemos al escepticismo de esta manera, es decir, como un devenir de acontecimientos filosófico-narrativos, asumimos también que es una práctica que al desplegarse

da cuenta del ser humano históricamente configurado, así su precipitación y frenetismo conlleven a tergiversaciones y dudas. Al facultar la simultaneidad y la contraposición no solo abriga una experiencia singular de escritura sino también de lectura que entra en diálogo con otros textos y otras narrativas que ingresan en escena para enriquecer, en ocasiones a través de la negación, las propias construcciones discursivas del escritor y del lector.

De esto se desprende que una “narrativa de crisis” en tiempos de crisis resulte una posibilidad ética en tanto que reivindica y actualiza el ejercicio de la pregunta, de la lectura y la escritura y del lenguaje en general que desde su perspectiva aparecen retadores y en constante transformación. Lo anterior no con la intención de diagnosticar lo ya sobrediagnosticado, sino con el objetivo de proponer otros ejercicios hermenéuticos en aras de suscitar una experiencia de interpretación de acogida que establezca sus condiciones de posibilidad advirtiendo el carácter metafórico con el cual se expresa lo real.

Situación que le depara al ejercicio escéptico la posibilidad de fundirse con la exuberancia del mundo del pensamiento y la vida comprendiéndolos como textos que se desdoblan y retuercen al ser abordados en correspondencia con sus dinámicas de incertidumbres y paradojas. De ahí que este desafío filosófico sea una apuesta singular que al aproximarse escépticamente a todas las experiencias posibles aniquila sistemáticamente las conclusiones provisionales al igual que los asombros por ellas acuñados. Discurrir necesariamente suicida porque lo que supone a través de la escritura aforística es la interacción delirante con el lenguaje y el pensamiento en aras de plantear ejercicios de lectura y escritura desveladores de lo insoportable, cruel, fugaz, temible

y maravilloso de la condición humana. Y todo aquello que no tiene relación con la verdad, como el aforismo, es eterno. Afirma el autor (2000)... “Nada se explica, nada se prueba, todo se ve” (191).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de E.M Cioran

Cioran, Emil Mihai. *Adiós a la filosofía*. Madrid: Alianza, 1980. Impreso.

- - -. *Breviario de los vencidos*. Barcelona: Tusquets, 2010. Impreso.

- - -. *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus, 1997. Impreso.

- - -. *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets, 2005. 20-21. Impreso.

- - -. *Cuadernos*. Buenos Aires: Tusquets, 2013. 17-18-24-36-57-63-122-140-162-242-244-245.
Impreso.

- - -. *De lágrimas y de santos*. Barcelona: Tusquets, 2008. 49. Impreso.

- - -. *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus, 1985. 67-90-93-109-123-124-138.
Impreso.

- - -. *El aciago demiurgo*. Madrid: Taurus, 2000. 19-131-138. Impreso.

- - -. *El ocaso del pensamiento*. Barcelona: Tusquets. 2000. 19-49-74-113-114-117-135-156-191-
196-233-237-282. Impreso.

- - -. *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Tusquets, 2003. 84-108-145-146. Impreso.

- - -. *Ese maldito yo*. Barcelona: Tusquets, 2004. 47-61-63-74. Impreso.

- - -. *Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets, 2003. Impreso.

- - -. *La caída en el tiempo*. Caracas: Monte Ávila, 1977. 154. Impreso.

- - -. *La tentación de existir*. Madrid: Punto de lectura, 2002. Impreso.

- - -. *Silogismos de la amargura*. Barcelona: Tusquets, 1997. 16-114. Impreso.

Sobre E.M. Cioran

Abad Torres, Alfredo. "Cioran y la utopía". En: *Revista Versiones*. No. 1 (2003):115-122. Impreso.

Arteta, Aurelio. "La piedad en Cioran". En: *Revista Claves de la Razón Práctica*. No. 51 (1995):
52-57. Impreso.

Cañeque, Carlos, y Grau, Maite. *Cioran: el pesimista seductor*. Barcelona: Sirpus, 2007. Impreso,

Dolores Jaramillo, María. "El papel del filósofo propuesto por Cioran". En: *Revista Universidad de Antioquia*. No. 259 (2000): 48-54. Impreso.

- - -. “Los prejuicios de la crítica en torno a Cioran”. En: *Revista Universidad de Antioquia*. No. 257 (1999): 105-112. Impreso.

García Gual, Carlos. “Cioran entrevistado o Diógenes en París”. En: *Revista Claves de la Razón Práctica*. No. 60 (1996): 62-65. Impreso.

Heinrichs, Hans-Jürgen. “No soy un nihilista: la nada es un programa”. En: *Revista El Malpensante*. No. 39 (2002): 80-85. Impreso.

Herrera, Liliana. “Cioran: las dos escrituras”. En: *Revista de Ciencias Humanas*. Vol. 4, No. 14 (1997): 5-10. Impreso.

- - -. *Cioran: lo voluptuoso, lo insoluble*. Pereira: Publiprint, 2003. 34-93-107-113. Impreso.

- - -. “Una escritura, un destino”. En: *Revista de Ciencias Humanas*. Vol. 7 No. 23 (2000): 20-30. Impreso.

Liiceanu, Gabriel. “Entre dos civilizaciones”. En: *Revista de Ciencias Humanas*. Vol. 4 No.1 3 (1997): 92-99. Impreso.

Lima Piva, Pablo Jonás. “Fracaso y suicidio en Emil Cioran”. En: *Revista Universidad de Antioquia*. No. 275 (2004): 34-40. Impreso.

López Santamaría, Justino. “En recuerdo de E. M. Cioran. El adiós a la filosofía”. En: *Estudios Filosóficos*. Vol. 44, No. 127 (1995): 511-516. Impreso.

Muñoz López, Aleyda. “Cioran o el exilio subjetivo”. En: *Palimpsesto*. No. 2 (2002): 180-186. Impreso.

Popescu, Nocolae. “El catafalco de Cioran”. En: *Revista de Ciencias Humanas*. Vol. 6 No. 22 (1999): 13-16. Impreso.

- - -. “Emil Cioran y la tentación de la utopía”. En: *Revista Ciencias Humanas*. Vol. 8 No. 28 (2001): 173-179. Impreso.

Savater, Fernando. *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Taurus, 1980. 23-56-131. Impreso.

Téllez, Fredy. *En Torno a Cioran*. Cuadernos Filosófico – Literarios. Manizales. Universidad de Caldas. 1999. 16-17- Impreso.

- - -. *Filosofía nómada: itinerarios*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2008. 64. Impreso.

Otra bibliografía

Aubenque, Pierre. *Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureísmo, escepticismo*. Historia de la filosofía. París: Gallimard, 1968. Impreso.

Breaking the Waves. [Rompiendo las Olas]. Lars Von Trier. Trust Film SV, 1996. (DVD)

Camps, Victoria. *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 2000. Impreso.

Eco, Humberto. *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets, 2009. Impreso.

Larrosa, Jorge. *La experiencia de la lectura: estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. 179-208-369-378-379-557-558-573- Impreso.

Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 2005. 14-30. Impreso.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1998. 73-227. Impreso.

Octavio, Paz. *La llama doble*. Bogotá: Editorial Planeta, 2014. 206-211-213. Impreso.

Rosset, Clément. *Lógica de lo peor: elementos para una filosofía trágica*. Barcelona: Barral, 1976. 23-88-89-108-141-116. Impreso.

---. *La antinaturalidad: elementos para una filosofía trágica*. Madrid: Taurus, 1974. Impreso.

Sabato, Ernesto. *Abaddón el exterminador*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 1998. 110-115 Impreso.

Spinoza, Baruch. *Ética*. N.p.:1984. Impreso.