

EMIL CIORAN: UNA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR EN LA RESIGNACIÓN

*EMIL CIORAN: A PHILOSOPHY OF THE ART OF LIVING IN
RESIGNATION*

DENNIS SCHUTIJSER DE GROOT

Doctorando en Filosofía
Master en Ciencias Humanísticas
Master en Filosofía
Profesor Agregado
Escuela de Filosofía
Facultad Eclesiástica de ciencias Filosófico-Teológicas
Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE)
Quito/Ecuador
dschutijser667@puce.edu.ec.
ORCID: 0000-0003-0301-681X

Recibido: 5/04/2022
Revisado: 25/08/2022
Aceptado: 12/09/2022

Resumen: La obra de Emil Cioran responde a tres elementos clave que constituyen una filosofía como arte de vivir. En primer lugar, su obra brinda una propuesta filosófica sostenida. En segundo lugar, se mantiene en el nivel de la existencia concreta, aunque conlleva un rechazo de la sistematización o la elaboración de un marco teórico coherente. En tercer lugar, ante el profundo pesimismo que marca su perspectiva de aquella existencia, la preocupación central y recurrente para Cioran es la búsqueda de maneras para soportarla.

Luego para aclarar la filosofía del arte de vivir de Cioran, partiremos de su consideración de tres escapatorias comunes a la existencia. La filosofía (académica), la religión, y el arte (especialmente la música), pueden presentar tres maneras para no ocuparse de la propia vida, sino para huir de ella. En contraste, la filosofía del arte de vivir de Cioran propone rehusar la confianza en el control por el saber, en las pasiones, y finalmente toda forma de actuar. Por ende, la propuesta de Cioran consiste en una actitud de resignación.

Palabras Clave: Cioran; ética; arte de vivir; pesimismo; resignación; existencia.

Abstract: The works of Emil Cioran responds to three constitutive elements of a philosophy of the art of living. In the first place, it offers a valid philosophical proposal. In the second place,

this philosophical proposal positions itself firmly in concrete existence, although this entails the refusal of any systematization or elaboration of a coherent theoretical framework. Thirdly, in line with the profound pessimism that marks his perspective on that existence, Cioran's main concern is the search for ways to endure life.

In order to best elucidate Cioran's philosophy as an art of living, we follow his consideration of three common evasions of existence. (Academic) philosophy, religion, and art (notably music), can offer three ways to not face one's own life, but rather escape from it. By contrast, Cioran's philosophy as an art of living suggests we reject attempts to control through knowledge, passions, and finally any form of action. As a result, Cioran's proposal consists in an attitude of resignation.

Keywords: Cioran; ethics; art of living; pessimism; resignation; existence.

1. RASGOS DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR

Desde una perspectiva académica, ha resultado difícil incluir a Cioran en el canon de la filosofía. Algunos le consideran ante todo un *dandi* o un *poseur* (Savater, 1990). Según algunos críticos, incluso sus partidarios, Cioran es un literato, y le carece una verdadera filosofía propia, sino que es más bien un anotador de un sinfín de declaraciones no argumentadas, patéticas, e incluso contradictorias. Esta inconsistencia de que se acusa a Cioran se encuentra, por un lado, dentro de la obra (Kimball, 1988: 10) y por otro, se la busca entre la obra y la vida de su autor (Onfray citado en Little, 2013: 213-215). La objeción, a propósito es recurrente ante filosofías pesimistas y consiste en señalar una contradicción entre el desdén que expresa un autor por la vida en este mundo, y el hecho de que él mismo sigue viviendo.

Otra línea que resulta en la posible exclusión de Cioran de la consideración filosófica surge de una valorización de sus cualidades literarias a costo de su valor filosófico. Kimball (1988), por ejemplo, considera que el estilo en Cioran es más importante que el contenido de su posición. La serie de congresos dedicados durante varios años a Cioran en la Universidad Tecnológica de Pereira, aunque es de suma importancia, demuestra un acercamiento a la literatura que es a la par con la perspectiva filosófica. Así se reúnen diferentes contribuciones bajo el título de "Relaciones Filosofía – Literatura" (Herrera, 2011: 241; Herrera, 2013: 239).

Al final del presente artículo volveremos a estas objeciones para evaluar su valor filosófico y determinar en qué medida Cioran es un presumido en cuanto a su actitud personal frente a su obra. También consideraremos las presumidas contradicciones dentro de la obra en cuanto se impone el tema aquí investigado, y entre su obra y su vida. Lo que ahora surge a la luz es que, mientras Cioran sigue siendo un "filósofo incómodo" (Groot 2003) desde la perspectiva de la

filosofía tradicional, siendo sistemático, académico, y objetivo, desde una perspectiva de la filosofía como arte de vivir resulta ser todo lo contrario. A fin de poder hablar de Cioran en el contexto de una filosofía del arte de vivir, es oportuno descomponer el concepto en sus tres partes. La “filosofía del arte de vivir”: 1) pretende ser parte de una rama de la filosofía, aunque no es sistemático; 2) trata de la vida propia; 3) propone un arte o una técnica filosóficamente fundada, o un “ejercicio espiritual” (Hadot, 2002) para vivir bien.

La filosofía del arte de vivir como corriente general en la filosofía se concentra en la pregunta por la vida buena. Se puede formular y responder a esta pregunta de diferentes maneras. En la filosofía del arte de vivir, diferentes temas surgen. Desde el actuar concreto, hasta el incorporar visiones generales del mundo; desde enfoques en la autonomía o la autenticidad, hasta el papel del mundo o de la responsabilidad social en relación con nuestro bienestar. Desde esta perspectiva se puede visitar mucha historia de la filosofía; la *República* de Platón, por ejemplo, no trata solamente de la utopía de una sociedad justa, sino que la pregunta inicial del diálogo es sobre la vida feliz.¹

Autores contemporáneos tales como Martha Nussbaum (2003), Michel Foucault (2001a, 2001b), y Pierre Hadot (1995) han aportado a una tal reinterpretación de la historia de la filosofía desde la perspectiva de una ética normativa que busca sostener una vida filosófica. El último sostiene la tesis que se puede identificar dos giros clave en la filosofía antigua a partir de Sócrates: el giro mayéutico, y el giro existencial (Hadot, 2002: 101). El giro mayéutico refiere a la manera de filosofar: a través del diálogo, es decir una filosofía en servicio de todos y no reservada a los pocos doctos. El giro existencial refiere a la materia de lo que concierne a la filosofía: la existencia del ser humano y los problemas de la vida que le advienen. Epicuro, por ejemplo, resume la propuesta de la filosofía del arte de vivir constatando que “vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano” (citado en Nussbaum, 2003: 139).

Hadot sostiene la tesis que, con el surgimiento del cristianismo, la filosofía se subordina a la teología. Desde luego, se concentra más bien en temas de metafísica, de lógica, o de epistemología (Hadot, 2002: 189-205). Salvo unas excepciones (tales como las *Consolaciones* de Boecio, los *Ensayos* de Montaigne, o el *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Baltasar Gracián, cf. Dohmen, 2003), la filosofía ya no se preocupa de la pregunta cómo dar forma o sentido a la vida humana. Hasta en la filosofía actual, la mayéutica ha dejado su espacio al estudio académico; la existencia al Ser.

1 “Ahora debemos examinar si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos. Por cierto, eso parece claro, al menos así lo creo, a partir de lo que hemos estado diciendo. No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir.” (Platón, 1988, 352d)

En las últimas décadas se puede destacar un renacimiento del interés por una filosofía como arte de vivir. Autores como Schmid (2001), Kekes (2002), y Dohmen (2007) concuerdan en un intento de volver a suscribir a la filosofía en servicio de lo que podemos llamar una ética normativa, o una toma de posición prescriptiva acerca de la propia vida. Este renacimiento de la filosofía como arte de vivir se inspira en los dos rasgos anunciados por Hadot, y que resultan ser claves en la filosofía contemporánea.

Por un lado la filosofía como arte de vivir suscribe un giro hacia la existencia propia. Siguiendo al ejemplo de los primeros filósofos existencialistas como Kierkegaard (2000) y Nietzsche (1967), se denuncia una alienación entre la filosofía académica y la existencia humana concreta. Por otro lado, un rasgo esencial de esta existencia concreta humana es su complejidad irreducible. En vez de proponer un sistema filosófico para luego (o no) deducir sus consecuencias normativas, la filosofía como arte de vivir parte de una presuposición empírica de la imposibilidad de formular una “filosofía” que engloba toda la verdad.

Estos dos elementos, el giro hacia la existencia, y la crítica de la filosofía sistemática académica, no solamente aportaron al renacimiento de la filosofía como arte de vivir, sino que coinciden en cierta medida con la filosofía del siglo XX en general. Una corriente filosófica como el existencialismo se inspira expresamente en el giro hacia la existencia del hombre. Las así llamadas *filosofías post-modernas* tienen en común su insistencia en los límites de todo intento de formular un sistema totalitario, y más bien destacan la fragmentación y la complejidad (cf. Lyotard, 1983; Morin, 1997). A ellos, la filosofía como arte de vivir vincula una finalidad normativa general, es decir que apela a cada uno de preocuparse de sí mismo.

Podemos observar la perfecta compatibilidad de la obra de Cioran con los tres rasgos de la filosofía como arte de vivir. En primer lugar, el carácter aforístico, fragmentado, y aparentemente repetitivo, suscribe a la tendencia anti sistemática de la filosofía contemporánea. El uso del aforismo recuerda directamente a Nietzsche, predecesor tanto del mencionado giro existencialista como de la filosofía contemporánea en cuanto rechaza la posibilidad de cualquier *gran relato* (Groot, 2003: 224-229). En Cioran, todo intento de formular un marco teórico inclusivo se socava desde el interior mismo. Y no obstante, podremos destacar los temas filosóficos pertinentes.

En segundo lugar, a lo largo de sus escritos, Cioran suscribe expresamente la urgencia de la pregunta por la existencia humana, ante cualquier justificación o abstracción filosófica. Aunque no se suele considerar Cioran entre los existencialistas tales como Sartre y Camus (Zarifopol-Johnston: 5), y aunque carece de un intento de fundamentar su posición en un marco teórico tal como lo hace *El ser y la nada* o *El mito de Sísifo*, esta urgencia por la condición humana vivida

le ubica plenamente en el giro de la filosofía hacia el ser humano y su quehacer de todos los días.

Y finalmente, podemos discernir disperso en sus escritos, una colección de índices de una ética normativa, una variedad de sugerencias y prescripciones para una existencia filosófica. Por lo tanto, más que un simple presumido, pero también más que un mero buen estilista, podemos leer a la obra de Emil Cioran como una filosofía del arte de vivir. Desde este punto de vista encontramos una propuesta filosófica bien elaborada en su obra. En esta propuesta, las cuestiones que tratan de la metafísica, de la epistemología, de la lógica o de otros campos de filosofía académica son secundarias a la pregunta de cómo hemos de vivir.

2. LA OBRA DE EMIL CIORAN COMO FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR

2.1. UNA FILOSOFÍA

En cuanto a la denominación de “filosofía”, hemos visto que se ha acusado a Cioran de no ser, *stricto sensu*, un filósofo. Algunos le acusan de superficialidad o de inconsistencia dentro de su obra, otros le consideran un hipócrita presumido (cuya vida y obra son incompatibles). Para responder a esta inquietud, Abad (2010) reformula el sentido del “filósofo” desde el mismo Cioran, y su propuesta coincide con una filosofía del arte de vivir. Abad distingue tres papeles característicos del filósofo. Los dos primeros puntos son tan antiguos como la filosofía misma. En primer lugar se encuentra la ignorancia del filósofo. Fiel a la tradición socrática, “el filósofo justamente se nos aparece como el prototipo de ser asombrado, nunca inmerso en un dogma y manifiestamente insatisfecho” (Abad 2010, 151). Así, por ejemplo, Cioran anota que “El no-saber es el fundamento de todo, crea el todo con un acto que repite a cada instante, produce este mundo y cualquier mundo, ya que no deja de tomar por real aquello que no lo es” (1995[1973]: 1280)². El vínculo entre este punto y la estrategia mágica identificada por Hadot es evidente.

En segundo lugar y siguiendo al mismo ejemplo Socrático, el filósofo como amante de la sabiduría es un incrédulo dedicado. Su búsqueda del saber se concretiza en el constante dudar de cualquier saber que se puede haber alcanzado. Se trata aquí también del papel social del filósofo. No proclama ni confirma certezas, sino intenta, más bien, generar dudas acerca de las certezas aceptadas. En ello el filósofo parece al niño que se ríe del emperador que camina

2 “Le non-savoir est le fondement de tout, il crée le tout par un acte qu’il répète à chaque instant, il produit ce monde et n’importe quel monde, puisqu’il ne cesse de prendre pour réel ce qui ne l’est pas.” Todas las traducciones de Cioran son del autor.

desnudo. Lo que la sociedad acepta por ser evidente, el filósofo intenta desmascarar.

El tercer rasgo característico del filósofo puede ser menos universal, pero en el presente marco no es menos relevante: de Platón hasta Hegel, la filosofía ha intentado revelar la esencia del Ser. Se lo ha llamado la Idea del Bien, o el Espíritu del Mundo, o una cantidad de otras variaciones. En su lugar, la filosofía contemporánea tiende a partir de la existencia humana concreta, con todas sus particularidades y sus imperfecciones. Podemos llamar a este punto el aspecto material, ya que se trata de la materia con la cual el filósofo trabaja. El filósofo que es Cioran, sugiere Abad, “se mueve [...] en un espacio cuyo referente será siempre la incertidumbre” (2010: 152).

Entendido así, la obra de Emil Cioran contendría, en efecto, una filosofía. El autor mismo insiste a menudo en la ignorancia que funda su filosofar. Así lo articula por ejemplo en una entrevista en 1992: “Desde mi punto de vista, la sabiduría es el término natural de la filosofía, su fin en los dos sentidos de la palabra. Una filosofía termina en sabiduría y por eso mismo desaparece” (1995: 1780)³. Intenta convencer a sus lectores, no de una verdad, sino de la incertidumbre y de la irresolución de las aporías que se pueden presentar. Otro ejemplo encontramos en su advertencia al lector, en *Ese maldito yo*: “Que nadie entre aquí si ha pasado un solo día al abrigo del estupor” (1995[1987]: 1688)⁴. Su parafraseo del lema de la Academia de Platón (“que nadie entre aquí si no sabe geometría”) destaca que la condición para entrar en su filosofía no es un saber previo, sino una incertidumbre previa.

No obstante, surge al mismo tiempo un límite al esfuerzo filosófico. En *La caída en el tiempo*, Cioran sigue al surgimiento del escéptico, y concluye: “La duda no franquea el Rubicón, la duda nunca franquea nada; su resultado lógico es la inacción absoluta – un extremo concebible en el pensamiento, inaccesible de hecho” (1995[1964]: 1101)⁵. Mientras la filosofía suele suscribir la duda a la interrogación y la propuesta (sistematizadora o no), el escéptico de Cioran es en esencia un inactivo.

2.2. LA EXISTENCIA DE LA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR

El segundo elemento de la filosofía del arte de vivir es su referencia a la propia existencia. Cuando en el contexto de Emil Cioran tratamos de la ‘existencia’, ¿a qué referimos? A la existencia, Cioran opone lo absoluto. Lo absoluto coin-

3 “De mon point de vue, la sagesse est le terme naturel de la philosophie, sa fin dans les deux sens du mot. Une philosophie finit en sagesse et par là même disparaît.”

4 “Que nul n’entre ici s’il a passé un seul jour à l’abri de la stupeur !”

5 “Le doute ne franchit pas le Rubicon, il ne franchit jamais rien ; son aboutissement logique est l’inaction absolue – extrémité concevable en pensée, inaccessible en fait.”

cide en una larga tradición filosófica con lo que encuentra detrás de la fachada de lo diario. Lo absoluto debe absolver al humano a su existencia contingente, brindando unidad, durabilidad y valor más allá de lo existente. Así constata, por ejemplo en *el aciago demiurgo*:

“Es porque nos da la ilusión de la permanencia, es porque promete lo que no puede tener, por lo que la idea de absoluto es sospechosa, por no decir perniciosa. [...] El absoluto no resuelve nuestras perplejidades ni suprime nuestros males: no es más que un recurso provisional y un paliativo” (1995[1969]: 1223)⁶.

La idea del Bien de Platón y el Espíritu del Mundo de Hegel son sólo unos de los ejemplos más conocidos de lo absoluto formulado por la filosofía. La búsqueda de las esencias recorre su historia como un hilo conductor.

La existencia desde la cual piensa Cioran es como el antípoda postmoderna de estos absolutos paliativos. En primer lugar, aquella existencia no es una unidad, sino que es irreduciblemente plural. Un rasgo característico de la existencia es su complejidad. Resulta que “Cada opinión, cada punto de vista es necesariamente parcial, trunco, insuficiente” (1995[1973]: 1290)⁷. Por lo tanto, es inherente a todo discurso de las esencias que queda algo fuera del mismo discurso. Lyotard hablaría de lo *différend* (1983). Cuando tratamos de ‘El (Uno) Ser’, estamos simplificando la complejidad inherente a la existencia a un nivel que pretende superar a esta misma existencia en su complejidad.

En segundo lugar, la existencia siempre está rota. La existencia es por definición inconclusa, o en palabras del autor: “La autenticidad de una existencia consiste en su propia ruina. El florecimiento de nuestro porvenir: camino de apariencia gloriosa y que conduce a un fracaso; la realización de nuestros dones: camuflaje de nuestra gangrena...” (1995[1949]: 642)⁸. Toda existencia es una existencia particular – y el existir siempre es un existir concreto, en un tiempo y un espacio determinado, con un inicio y un fin. Lo que existe, algún momento dejará de existir; todo perece. El título mismo de la obra en la que aparece la cita anterior, *Breviario de podredumbre*, resume bien el carácter perecedero de la existencia.

Un tercer comentario en relación con la existencia en Cioran es también el más llamativo, ya que Cioran aprecia esta existencia negativamente. Con ello

6 “C’est parce qu’elle nous donne l’illusion de la permanence, c’est parce qu’elle promet ce qu’elle ne peut tenir, que l’idée d’absolu est suspecte, pour ne pas dire pernicieuse. [...] L’absolu ne résout pas nos perplexités ni ne supprime nos maux : ce n’est qu’un pis-aller et un palliatif.”

7 “Chaque opinion, chaque vue est nécessairement partielle, tronquée, insuffisante. En philosophie et en n’importe quoi, l’originalité se ramène à des définitions incomplètes.”

8 “L’authenticité d’une existence consiste dans sa propre ruine. La floraison de notre devenir : chemin d’apparence glorieuse, et qui conduit à un échec ; l’épanouissement de nos dons : camouflage de notre gangrène...”

llegamos al pesimismo del pensador rumano. La Idea Platónica del Bien es precisamente esta: es *Bien*. Tratar de las esencias es valorar positivamente el ser, protegiéndolo de los caprichos de la existencia. El primero que invirtió esta valoración del Ser fue Arthur Schopenhauer (2003). Él valoraba la esencia del mundo, (en sus términos, la Voluntad), de manera fundamentalmente negativa. Cioran sigue, hasta cierto punto, esta huella; pero también va más allá de Schopenhauer al no atribuir este juicio negativo a un ser metafísico abstracto. Para Cioran, no es el Ser lo negativo; es la existencia entera, en su forma más desnuda. Mientras el pesimismo de Schopenhauer se enfoca en un nivel metafísico, más allá de la existencia, el pesimismo de Cioran se mantiene en el mismo nivel de la existencia, renegando los esfuerzos, incluso de Schopenhauer, de sobrepasar lo vivido. Así concluye por ejemplo su “Adiós a la filosofía” observando que

“No se puede eludir a la existencia con explicaciones, solo se la puede soportar, amar u odiar, adorar o temer, en esa alternancia de felicidad y de horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres.” (1995[1949]: 623-624)⁹

2.3. CÓMO SOPORTAR LA VIDA

Con ello llegamos al tercer elemento de la filosofía como arte de vivir, que es la dimensión ética normativa. Y en efecto, una pregunta fundamental para Cioran es: ¿cómo soportar a la vida? Ya que es esta la pregunta que se impone a la valoración negativa de la existencia. En esta delimitación dentro de la existencia a costa de lo absoluto, el autor rumano se acerca más a Nietzsche que a Schopenhauer. En la misma línea que Nietzsche, Cioran cree que se ha de llegar a la existencia misma, escondida detrás de las ilusiones discursivas de los filósofos. Y tal como sucede en la obra de Nietzsche, esta existencia no recibe valoración positiva de antemano. Salvo que Nietzsche responde a esta potencial carácter insoportable de la existencia con el deber de decir “Sí” a ella, ilustrado entre otros en su evocación del eterno retorno (1967: §341). El filósofo con el martillo termina su revalorización de todos los valores con una afirmación trágica de la existencia. Cioran suscribe al rechazo de Nietzsche de una valorización metafísica del ser, pero no hace el salto hacia una tal afirmación trágica. Cioran no dice “Sí” a la existencia. Al contrario, al parecer responde más bien con un determinado “No” (Groot, 2003: 241).

⁹ “On ne peut éluder l’existence par des explications, on ne peut que la subir, l’aimer ou la haïr, l’adorer ou la craindre, dans cette alternance de félicité et d’horreur qui exprime le rythme même de l’être, ses oscillations, ses dissonances, ses véhémences amères ou allègres.”

Pero la posición existencial de Cioran no es tan unívoca. No es ni “Sí” ni tampoco “No”. Podemos volver a una de las objeciones contra Cioran, aquella de que sería un presumido, proclamando pero no viviendo el gran “No” a la vida. Visto más de cerca, Cioran no proclama el tal “No”, como quizá lo hizo Schopenhauer a favor de su sublimación metafísica. En la filosofía de aquel, resultaba en una actitud de ascetismo; en el caso de Cioran, estamos más bien ante un “me da igual”, un “no me importa para nada”. En *Del inconveniente de haber nacido*, Cioran resume el punto de partida de su ética normativa: “¿Qué hacer? ¿Dónde ir? No hagamos nada, no vayamos a ninguna parte, así de simple” (1995[1973]: 1278)¹⁰. Decir “No” a la existencia sería renunciar o huir de ella, y eso no es lo que hace el pensador rumano.

Aunque la existencia es principalmente insoportable, también es inevitable: “Vivir equivale a la imposibilidad de abstenerse [...]” (1964[1934]: 42)¹¹. No podemos hacer otra cosa que seguir viviendo. Aquí surge la aparente inconsistencia entre la obra de Cioran y su propia vida. Nos habla continuamente de lo insoportable de la existencia y de la posibilidad de salir de ella, sin embargo él mismo vivió hasta pasados sus ochenta años. Evidentemente no se suicidó.

Esta inconsistencia se explica a partir del carácter inevitable de la existencia. El “no hagamos nada” de Cioran también es un “me da igual” al suicidio *en cuanto acto*. Ya desde su primera publicación en 1934 responde: “¿Por qué no me suicido? Porque la muerte me repugna tanto como la vida” (1995[1934]: 56)¹². Quitarse la vida es un acto por excelencia, es una manera de intervenir, que nace de una profunda preocupación. La base de la propuesta del arte de vivir en Cioran será precisamente el no actuar, ni para bien, ni para mal. Volveremos a este punto.

Así, la condición humana se encuentra determinada al mismo tiempo por su carácter insoportable e inevitable. Dentro de esta tensión entre lo insoportable y lo inevitable, la condición humana se caracteriza por su vulnerabilidad y su fragilidad. Por un lado, el hombre es un ser vulnerable ante todo lo que viene desde el mundo. Se encuentra arrojado a las fuerzas y las circunstancias que le abruma por todas partes. Es lo que implica el título de la obra *Del inconveniente de haber nacido*. El primer aforismo del mismo libro confirma este ser sujeto al destino: “Tres de la mañana. Percibo este segundo, después este otro; hago el balance de cada minuto. ¿Por qué todo esto? *Porque he nacido.*” (1995[1973]: 1271)¹³. La esperanza moderna por la autonomía, elemento recurrente en muchas propuestas de la filosofía del arte de vivir, es una ilusión.

10 “Que faire ? où aller ? Ne faisons rien et n’allons nulle part, tout simplement.”

11 “Vivre équivaut à l’impossibilité de s’abstenir.”

12 “Pourquoi je ne me suicide pas ? Parce que la mort me dégoûte autant que la vie.”

13 “Trois heures du matin. Je perçois cette seconde, et puis cette autre, je fais le bilan de chaque minute. Pourquoi tout cela ? – *Parce que je suis né.*”

Al mismo tiempo, el hombre es un ser frágil. También desde el interior estamos sometidos a la *condición humana* de una existencia que no podemos controlar. Para Cioran (aquí también resuena Nietzsche), esta fragilidad se traduce primariamente en la enfermedad del cuerpo. En su caso se trataba del conocido insomnio que surgió en la citación anterior. Según el autor, este insomnio le forzaba al mismo tiempo a enfrentar y soportar la existencia humana en toda su complejidad insoportable.

3. TRES ESCAPATORIAS NEGADAS

El carácter conjuntamente insoportable e inevitable de la existencia refuerza a la filosofía de Emil Cioran como un arte de vivir. La pregunta de partida de este arte es: ¿cómo soportar esta vida tanto inevitable como insoportable? Por razones que ya hemos mencionado, el suicidio no es una opción. Aunque sigue presente a lo largo de sus escritos, Cioran no recurre a ello, por ser otro remedio a la acción y no nacido de la resignación. Sin embargo, disponemos de otras maneras para escapar a nuestra existencia. Las tres escapatorias más pertinentes son la filosofía, la religión, y el arte. Cioran toma en consideración a cada una de estas propuestas de una “vida buena”, pero en cada ocasión su actitud es ambigua.

3.1. LA FILOSOFÍA

Hemos observado que a Cioran no se le puede tan fácilmente incluir entre los filósofos. Cioran es un filósofo si consideramos que ser filósofo es asumir la propia ignorancia, promover en los demás la duda y la incertidumbre, y concentrarse en la existencia como problema. No obstante, junto con Groot (2003), podemos llamar a Cioran un “pensador incómodo”. La relación que mantiene Cioran con la filosofía es compleja.

Un rasgo ilustrativo es que muy rara vez menciona o cita a otros filósofos. Aunque sigue presente la influencia de Nietzsche, Schopenhauer, los cínicos clásicos y otros predecesores y, aunque en algunas ocasiones los menciona, no se esfuerza en investigar de más cerca o articular en más detalle estas influencias. Así, Cioran se aleja del “mundo filosófico” académico. En una entrevista en el 1992 con Georg Caryat Focke, él mismo explica su posición: “Yo me digo que la Universidad liquidó a la filosofía. Tal vez no totalmente, pero casi... [...] Me parece que la filosofía no es en modo alguno un objeto de estudio. La filosofía debería ser algo personalmente vivido, una experiencia personal. Debería ha-

cerse filosofía en la calle, imbricarse la filosofía y la vida.” (1995: 1772)¹⁴. Suscribe así tanto su exclusión de la filosofía académica como su inclusión en la filosofía como arte de vivir.

La razón para este rechazo de las reglas de la filosofía académica es que aquella filosofía constituye una escapatoria a la existencia. Quien se dedica a la filosofía académica niega a la existencia al erigir un *corpus* de conocimiento. Este *corpus* nos protege de las mencionadas características de la existencia (complejidad, ruptura, dificultad de ser soportada). En su última publicación, *Ese maldito yo*, Cioran observa:

En ninguna habladuría sobre el Conocimiento, en ninguna *Erkenntnistheorie*, con las que se deleitan tanto los filósofos, alemanes o no, encontrará el menor homenaje al Cansancio en sí, estado más apropiado para llevarnos hasta el fondo de las cosas. Este olvido o ingratitud desacredita definitivamente a la filosofía. (1995[1987]: 1669)¹⁵

El rechazo a la filosofía (académica) es un rechazo a la construcción intelectual de las esencias y de la valorización positiva del ser para salvarnos del existir. En el aforismo que sigue directamente al citado, Cioran jura no hacerse proyectos para su vida: es al mismo tiempo la base de su rechazo de la filosofía, como su consecuencia. Lo que sobra es una filosofía reducida a un constante ejercicio en la sobrevivencia.

De otra manera también Cioran se aleja de la filosofía académica o “seria”: su propia obra consiste casi enteramente de aforismos. Y lo propio de los aforismos es que se pueden contradecir: el aforismo libera a su autor del deber de construir una argumentación coherente, y le permite de tratar aleatoriamente los temas que le interesan y dejar de lado lo que no le concierne. Por consiguiente, el autor casi no se dedica a las eventuales consecuencias lógicas, epistemológicas, o metafísicas de sus escritos. En otras palabras, la filosofía del aforismo es la filosofía anti sistemática por excelencia. Y al liberarse de la exigencia de sistematicidad, la escritura misma se vuelve un ejercicio espiritual. Tal como anuncia a su propia escritura: “no escribí con mi sangre; escribí con todas las lágrimas que nunca derramé.” (citado en Zarifopol-Johnston, 2009: 20). Ejercicio espiritual en el sentido que la da Hadot mencionado al inicio, o sea una

14 “Je me dis que l’Université a liquidé la philosophie. Pas tout à fait entièrement peut-être, mais presque... [...] Je crois que la philosophie n’est nullement un objet d’étude. La philosophie devrait être une chose personnellement vécue, une expérience personnelle. On devrait faire de la philosophie dans la rue, tresser ensemble la philosophie et la vie.”

15 “Dans aucun bavardage sur la Connaissance, dans aucune *Erkenntnistheorie*, dont se gargarisent tant les philosophes, allemands ou non, vous ne tomberez sur le moindre hommage à la Fatigue en soi, état le plus propre à nous faire pénétrer jusqu’au fond des choses. Cet oubli ou cette ingratitud discrédite définitivement la philosophie.”

práctica del filosofar en la existencia misma. Pero Cioran distingue este ejercicio de la escritura de lo que podría ser un ejercicio espiritual religioso, o el ascetismo.

3.2. LA RELIGIÓN Y LA MÍSTICA

La segunda escapatoria de la cual nos advierte Cioran, es la de la religión. Aquí también la relación es compleja. Notamente, el autor rumano dedica varios elogios a los místicos. En la figura del místico encuentra la forma del arte de vivir que les faltaba a los filósofos, que es la de hacer frente a la existencia a través de una búsqueda incesante. Barsacq observa: “Cioran retomó una de las tradiciones religiosas más antiguas [...]: la de una búsqueda por lo absoluto, asumiendo tal vez que nunca lo encontrará salvo *por* y *en* el sentido de esta misma búsqueda” (Barsacq, 2011: 12. La traducción es del autor). La forma precisa que tomaba el ejercicio filosófico de Cioran se comprende mejor como un ejercicio místico que un ejercicio teórico.

Además, el misticismo no sólo atrae por la forma que toma la búsqueda que menciona Barsacq del cual se ha dejado inspirar Cioran. Su importancia también reside en el manejo de la existencia que mantienen los místicos. El místico se ubica plenamente dentro de la existencia, reconociendo su carácter insoponible. En el capítulo “El comercio de los místicos” en *La tentación de existir*, Cioran mantiene que “El místico no vive ni sus éxtasis ni sus ascos en los límites de una definición: su pretensión no es satisfacer las exigencias de su pensamiento, sino las de sus sensaciones” (1995[1956]: 914)¹⁶. La experiencia mística toma su valor de su punto de partida, que son las sensaciones o la condición humana al mismo tiempo insoportable e inevitable, y la lleva hasta sus límites en el éxtasis (idem: 917). Lo que atrae a Cioran en los místicos es su capacidad de dejarse llevar, de abandonarse a su fe vivida. Por lo tanto, no necesariamente se oponen tan claramente el misticismo religioso y el pensamiento supuestamente ateo de Cioran.

Ahora bien, de antemano queda claro que Cioran no suscribe a la religión en cuanto tal. Ha sido acusado de ateísmo, y él mismo se ha distanciado en su vida del cristianismo. Aunque el título de la obra *Aciago Demiurgo* puede confundir a primera vista, en el pensamiento de Cioran no hay lugar para un dios, ni para el bien ni para el mal. Pero el misticismo tampoco está necesariamente vinculado con la existencia de Dios, sino que su importancia reside en su esfuerzo de devoción. Incluso aperecimos una oposición entre teología y misticismo cuando al final del mismo libro define a la religión como “todo lo que nos impide derrumbarnos, toda mentira que nos protege contra nuestras irrespira-

¹⁶ “Le mystique ne vit ses extases ni ses dégoûts dans les limites d’une définition : sa prétention n’est pas de satisfaire aux exigences de sa pensée, mais à celles de ses sensations.”

bles certezas” (1995[1956]: 969)¹⁷. A justo título sería más oportuno referir a él como un místico ateológico (cf. Sontag, 1969: 8; Kimball, 1988: 1). Por lo tanto, la crítica de la religión institucional no afecta necesariamente al acercamiento de Cioran con el misticismo.

En lo que se distingue el autor rumano de los místicos, es el mismo compromiso que suscriben estos últimos con la existencia y las sensaciones. Al fin y al cabo, el místico no es capaz de reconocer y asumir las conclusiones últimas de sus propias observaciones acerca de la insuficiencia fundamental de la condición humana. Cioran constata: “Ser como Dios y no como los dioses: esto es el objetivo de los verdaderos místicos” (1995[1987]: 1652)¹⁸. Desde el reconocimiento vivido de la fragilidad y la vulnerabilidad de la existencia (“nada es”, 1995[1956]: 917)¹⁹, el místico busca saltar a la afirmación extática (“todo es”, (ibid.)). Por lo tanto, si consideramos que “Siempre hay alguien por encima de uno: más allá de Dios mismo se eleva la Nada” (1995[1987]: 1700)²⁰, el místico reemplaza la Nada por un Todo y mantiene a Dios como compañía en su existencia. En última instancia, el místico dice “Sí” a la vida. Así el místico, igual que el filósofo, se mantiene en el terreno del querer *hacer*, o de realización de algún proyecto.

3.3. LA MÚSICA

Hay una tercera escapatoria común y mientras la condenación de la filosofía y de la mística están explícitas en la obra de Cioran, esta tercera crítica queda menos visible. Al contrario, más aún que para la mística, a lo largo de la obra de Cioran atraviesa un alto aprecio de la música. En una entrevista con Sylvie Jaudeau en el 1988, Cioran declara que la música “es el único arte que confiere un sentido a la palabra *absoluto*” (1995: 1763)²¹. Ilustra la alta valorización de la música.

En el primer capítulo del *Libro de las quimeras*, el autor elucida su comprensión de la música, relacionándola con la experiencia extática: “La éxtasis musical es un retorno a la identidad, al original, a las primeras raíces de la existencia” (1995[1936]: 115)²². Compositores tales como Bach y Mozart toman un lugar especial y parecen hasta legitimar el sufrimiento que conlleva la existencia. Por

17 “Tranchons le mot : est religieux tout ce qui nous empêche de nous effondrer, tout mensonge qui nous protège contre nos irrespirables certitudes.”

18 “Être comme Dieu et non comme les dieux, tel est le but des vrais mystiques.”

19 “*Rien n'est*, tel est leur point de départ, telle est l'évidence qu'ils ont réussi à vaincre, à repousser, pour aboutir à l'affirmation : *tout est*.”

20 “On a toujours quelqu'un au-dessus de soi : par-delà Dieu même s'élevé le Néant.”

21 “C'est le seul art qui confère un sens au mot 'absolu'.”

22 “L'extase musicale est un retour à l'identité, à l'originel, aux premières racines de l'existence.”

lo que, el arte, y especialmente la música, aparece como un tercer camino para enfrentar aquella existencia.

Sin embargo, aunque surge hasta un paralelo entre (cierta) música y el pensamiento mismo del rumano, la música se mantiene en la éxtasis. Cioran sigue poco después de la última citación: “volver a nuestra existencia habitual después de ello es una pérdida infinitamente más grande que la extinción definitiva” (ibid.)²³. El tema de la nostalgia, siempre presente en la obra de Cioran y especialmente en el pasaje entre sus primeras obras y sus escritos en francés, determina aquí la evaluación de la música. Su experiencia directa puede recordar al absoluto que hemos visto anteriormente, pero que queda contrastado con la existencia en cuanto tal. La música, más aún que la experiencia mística, ubica al sujeto en el movimiento dialéctico entre el recuerdo de lo absoluto y la disolución de la subjetividad por un lado, y la existencia sensitiva y desde luego frágil y vulnerable por otro lado.

Al fin y al cabo, la música falla cuando tratamos el desafío de soportar a la vida. Puede expresar su carácter insoportable, pero no puede aliviar este mismo carácter insoportable, salvo por el delimitado tiempo de la experiencia extática misma. Para el otro gran pesimista Arthur Schopenhauer, esta fue la tarea de la música: la de liberarnos temporalmente de la cruda Voluntad, tanto ontológica como metafísica, a fin de poder observarla, aunque sea brevemente, sin estar sometido a su influencia (2003: §68). Para Cioran, la música no sirve para tal objetivo. Nos puede demostrar lo insoportable que es la existencia de una manera aún más directa que la propia escritura; pero no puede aliviarnos. Al contrario, de la misma manera que la escritura de Cioran nos recuerda constantemente nuestra situación deplorable, así la música solamente puede recordarnos de nuestra existencia.

4. ELEMENTOS DE UNA FILOSOFÍA DEL ARTE DE VIVIR EN LA RESIGNACIÓN

Al preocuparse tanto por la filosofía, la religión, y el arte, Cioran nos demuestra en cierta manera que la pregunta fundamental para él es la de cómo hemos de vivir, en la cual la referencia a la misma vida o la existencia debe ser primordial. Pero no podemos escapar o negar esta existencia que es la nuestra; más bien tenemos que reconocerla, vivirla. Reevaluar críticamente las experiencias de la filosofía, del misticismo y de la música, la conclusión normativa de Emil Cioran resulta más bien resumirse en un arte de vivir en la resignación. El desafío es soportar la existencia, padecerla y no escapar por el medio del acto (ni si-

²³ “Car revenir à notre existence habituelle après cela est une perte infiniment plus grande que l’extinction définitive.”

quiera del suicidio), de la razón, de la pasión (religiosa), o de la distracción estética.

A la luz de lo anterior se impone la pregunta: ¿qué es la filosofía del arte de vivir que sugiere Emil Cioran? Si no nos queda ninguna escapatoria; si no nos ayuda la filosofía, la religión, ni tampoco el arte, entonces ¿cómo hemos de vivir esta condición de vulnerabilidad y de fragilidad? Las mismas tres escapatorias negadas por el autor pesimista brindan unas pistas para responder a esta pregunta.

En primer lugar, Cioran es consciente de los límites de nuestro conocimiento, tanto en su ejercicio teórico como en su aplicación existencial. Peor aún, estos límites constituyen una parte esencial de nuestra existencia como tal. Presentando en cierta manera una inversión de Giovanni Pico della Mirándola (2004), el hombre para Cioran es el “animal metafísico” (1995[1949]: 701), suspendido entre dos extremos. Por un lado, está la cruda vida en ignorancia, o la vida animal. A los animales no parece importarles el inconveniente de haber nacido. Su ignorancia les protege de la necesidad que parece marcar al hombre para seguir buscando alguna comprensión de la existencia y de la condición humana. Mientras el hombre comparte la condición de existencia con el animal, carece de la tranquilidad que le brinda a aquel su ausencia de ánima.

Por otro lado le define al hombre su pretensión al saber, a fin de llegar a alguna comprensión de sí y del mundo. Incluso si fuese posible – y no parece ser el caso, ya que la historia del pensamiento consiste según Cioran en una “serie de desfallecimientos” (ibid.) – tendría consecuencias fatales. El entendimiento perfecto del yo y del mundo resultaría, según Cioran, en la simple imposibilidad de seguir viviendo. O tal como dice en *La tentación de existir*: “Un mínimo de inconsciencia es indispensable si quiere uno mantenerse en la historia” (1995[1956]: 837)²⁴. Poder vivir para el hombre es al mismo tiempo saber algo e ignorar algo. Es mantenerse suspendido entre la imposibilidad de la inocencia y la limitación del saber.

¿Qué es lo que al mismo tiempo sabemos e ignoramos? Es, para decirlo en una terminología bastante existencialista, nuestra condición de ser arrojado al mundo, o lo que hemos resumido como la condición de vulnerabilidad y de fragilidad. Hemos nacido, que nos guste o no, y como tal no tenemos otra opción que de vivir y seguir viviendo, a pesar de su carácter vulnerable, frágil, y fortuito. No hay ni un Plan divino, ni un marco teórico metafísico al cual podemos agarrarnos; el mundo no tiene ningún ‘sentido’, y nuestra vida tampoco. Simplemente “es” lo que es.

A partir de esta condición existencial, Cioran formula una filosofía del arte de vivir que se caracteriza entonces por una profunda resignación. El hombre

24 “Un minimum d’inconscience est nécessaire si l’on veut se maintenir dans l’histoire.”

no puede hacer ni más ni menos que resignarse a la existencia en el mundo. En vez de intentar entenderla o imponer algún orden, tenemos que simplemente dejarnos arrastrar por ella. En sus propias palabras: “Sabemos que el movimiento es una herejía; y precisamente por ello nos tienta [...]. Estábamos hechos para vegetar, para florecer en la inercia [...]” (1995[1964]: 1088)²⁵. Y tal como le cita Ger Groot en otra parte: “el apocalipsis ocioso o el saber-hacer-nada” (citado en Groot, 2003: 183).²⁶ La vida buena es una vida que no se compromete, y que no se activa.

De la misma manera que tenemos que relativizar nuestra existencia en el mundo, podemos investigar a nosotros mismos o a nuestra subjetividad. En el mismo “Retrato del civilizado” en *La caída en el tiempo* que acabamos de citar, Cioran observa: “Sólo existimos mediante el retroceso, la distancia que guardamos respecto de las cosas y nosotros mismos” (1995[1964]: 1094)²⁷. Por lo tanto, de la misma manera en que no podemos proyectar una esencia o un “absoluto” (filosófico, religioso u otro) al mundo para escapar de su carácter existencial, así también tenemos que guardarnos de creer en nuestro propio “ser”. Como humanos somos entes vulnerables ante el mundo y frágiles ante nuestra propia corporalidad y espiritualidad. Asumir algún yo auténtico, ya sea por una voz interior, un alma, o un *cogito*, es otra vez intentar escaparnos de nuestra existencia. La filosofía del arte de vivir de Cioran es por excelencia un arte vivido y aterrizado. Así por ejemplo llama a la aceptación de la existencia en toda su imperfección cuando considera que “el esfuerzo por desterrar del paisaje humano todo lo irregular, lo imprevisto, y lo deforme frisa en la inconveniencia” (1995[1964]: 1084).²⁸

Lo que nos queda, no es el “Sí” de un Nietzsche o de un místico, ni tampoco el “No” de un Schopenhauer o de la música, sino un “me da igual”. Así Cioran lleva a sí mismo y a sus lectores a una actitud profundamente resignada. Se deja llevar por la existencia tal como aquella nos sobreviene, sin intentar de trascender o escapar de ella, ni tampoco darla forma o sentido alguno. Todo aquello implicaría formular proyectos o ejercer actos. Así se puede finalmente explicar también el rechazo último del suicidio, aquel acto sería precisamente lo que busca abandonar Cioran: un *acto*. A todas las diversas escapatorias, Cioran contrapone la ausencia de todo acto y de todo proyecto. Su filosofía del arte de vivir se resume por ejemplo en el siguiente párrafo:

25 “Le mouvement, nous savons qu’il est une hérésie ; et c’est précisément pour cela qu’il nous tente [...]. Nous étions faits pour végéter, pour nous épanouir dans l’inertie [...]”

26 “L’apocalypse paresseuse ou le savoir-ne-rien-faire”

27 “Nous n’existons que par le recul, par la distance que nous prenons à l’égard des choses et de nous-mêmes.”

28 “L’acharnement à bannir du paysage humain l’irrégulier, l’imprévu et le difforme frise l’inconvenance.”

Dejar de existir para todos, vivir como si nunca se hubiera vivido, desterrar el acontecimiento, no más apreciar cualquier instante o lugar por encima de otro, desubjetivarse para siempre. Ser libre emanciparse de la búsqueda de un destino, es abandonar a formar parte de los elegidos y los reprobados; ser libre es ejercitarse en no ser nada. (1995[1969]: 1117)²⁹

Es justificado preguntarse en qué medida todavía se trata aquí de una ‘vida buena’, tal como era el objetivo de la mayoría de la filosofía del arte de vivir. Aunque al fin de cuentas la filosofía de Cioran es una filosofía del arte de vivir en cuanto se concentra en la pregunta de cómo hemos de vivir, el giro negativo en Cioran es aún más radical que en cualquier de sus predecesores. Nietzsche, al fin y al cabo, decía “Sí” a la vida, proponiendo el “espíritu libre” y luego el “superhombre” para dar alguna dirección a la necesidad de brindar sentido a la vida, ya sea estético (Nietzsche, 1951). Varios años después de la publicación de su *Mundo como Voluntad y Representación*, Schopenhauer formulaba una llamada “eudemonología” que contenía una propuesta para una vida vivible en el caso de que uno decida mantenerse tras el velo de Maya, o sea de esconderse del sinsentido último (2006: 333-334).

Nada de esto sucede en Cioran. Su filosofía del arte de vivir a partir de la resignación exige tanto reconocer como soportar el carácter vano de nuestra existencia. Cioran excluye expresamente la posibilidad de brindar, ni de encontrar, sentido alguno en nuestra vida. Al contrario: habrá que mantener y soportar el sinsentido existencial. Un último ejemplo significativo se encuentra en la actitud de Emil Cioran mismo ante el sufrimiento. Se sabe que Cioran sufrió de un insomnio crónico. El paralelo con Nietzsche y sus problemas de la salud ha sido observado (cf. Groot, 2003: 172-178). La diferencia está en el sentido que brinda cada uno al sufrimiento. Para Nietzsche, los propios problemas de la salud constituyen una manera para brindar un sentido a su trabajo intelectual: notamente le llevan a su idea de una “Gran Salud”. El sufrimiento resulta ser un ejercicio, un *askesis*; es decir un esfuerzo necesario en la realización de sí mismo (1967: §382). En Cioran, el insomnio cumple una función de revelador: le demuestra el sinsentido y el carácter vano y hasta insoportable de la existencia. Pero no le lleva más allá. A partir de la enfermedad no se puede formular un proyecto, no se puede deducir un actuar.³⁰ Al contrario: “hacer algo” es lo opuesto de un posible remedio a esta enfermedad en particular. El insomnio es

29 “Ne plus exister pour personne, vivre comme si on n’avait jamais vécu, bannir l’événement, ne se prévaloir plus d’aucun instant ni d’aucun lieu, se désassujettir pour toujours! Être libre, c’est s’émanciper de la quête d’un destin, c’est renoncer à faire partie et des élus et des réprouvés; être libre, c’est s’exercer à n’être rien.”

30 Cf. Cioran, 1995[1964], 1128: “Sufrir es ser totalmente uno, es entrar en un estado de desencuentro con el mundo, pues el sufrimiento es *engendrador de intervalos* [...]”

“Souffrir c’est être totalement soi, c’est accéder à un état de non-coïncidence avec le monde, car la souffrance est *génératrice d’intervalles* [...]”

significativo por lo que es: sufrir de él es ser incapaz, tanto de dejar de existir, como de actuar.³¹

Finalmente y tal como hemos mencionado al inicio, la paradoja que se repite repetidamente a Cioran es que él mismo sólo cumplió en parte con la actitud de la resignación que promovía. Ya que escribió una cantidad considerable de libros a lo largo de su vida. ¿No consistiría la verdadera resignación en dejar también de escribir? A esta objeción hay dos respuestas: por un lado podemos recordar el carácter repetitivo de la escritura de Cioran. De hecho, aunque persistió en escribir, apenas podemos hablar de la construcción de una obra o del desarrollo de un argumento, sino solamente de la repetición *ad nauseum* de las mismas ideas. Por lo tanto, de cierta manera Cioran en efecto dejó de escribir, si de la escritura se espera un desarrollo, un avance, o una extensión argumentativa.

Por otro lado podemos constatar que la filosofía de Cioran no es solamente un diagnóstico, tal como lo sugiere Susan Sontag cuando concluye que “claramente el alivio apenas es la intención de Cioran. Su objetivo es el diagnóstico” (Sontag, 1969: 11. La traducción es del autor). También funciona como un remedio en su propia cuenta, y ello de dos maneras. Primero, la escritura es para Cioran mismo parte de su propio arte de vivir como un ejercicio en la resignación. Para él, la escritura en cuanto tal constituye un verdadero *askesis* (cf. Hadot, 1995: 276). El escribir acerca de la existencia es una manera terapéutica para mantenerse en aquella existencia. Desde luego, la tendencia repetitiva, hasta patética, de su escritura, demuestra el encuentro paradójico de un escribir que rehúsa a hacerse proyecto y que, por lo tanto, no avanza ni construye.

Al mismo tiempo, la filosofía de Cioran ofrece una forma de terapia a sus lectores. No presenta sistemas metafísicos, claras reglas normativas, ni siquiera argumentos sólidos. En vez de ello, ofrece una experiencia de lectura que se ha

31 Cioran da la siguiente descripción del insomnio, incorporado en el Glosario de sus *Oeuvres*: “creo que no está del todo tan mal haber padecido insomnio en la juventud, porque te abre los ojos. Es una experiencia extraordinariamente dolorosa, una catástrofe. Pero te hace comprender cosas que los otros no pueden comprender: el insomnio te coloca fuera de la esfera de los vivos, de la humanidad. Estás *excluido*. [...] ¿Qué es el insomnio? ¡A las ocho de la mañana estás exactamente igual que a las ocho de la noche! No hay progreso alguno. No hay sino esa inmensa noche que está ahí. Y la vida sólo es posible mediante la discontinuidad. Por eso soporta la gente la vida, gracias a la discontinuidad que da el sueño. La desaparición del sueño crea como una continuidad funesta.” (Cioran, 1995: 1754)

“Ce n'est pas si mal que ça que d'avoir souffert d'insomnie dans sa jeunesse, parce que ça vous ouvre les yeux. C'est une expérience extrêmement douloureuse, c'est une catastrophe. Mais ça vous fait comprendre des choses que les autres ne peuvent pas comprendre : l'insomnie vous met en dehors des vivants, en dehors de l'humanité. Vous êtes exclus. [...] Qu'est-ce que c'est, l'insomnie ? À huit heures du matin vous en êtes exactement au même point qu'à huit heures du soir ! Il n'y a aucun progrès. Il n'y a que cette immense nuit qui est là. Et la vie n'est possible que par la discontinuité que donne le sommeil. La disparition du sommeil crée une sorte de continuité funeste.”

de vivir como experiencia terapéutica en su propio derecho. Sontag constata que Cioran escribe para los que ya lo entienden (Sontag, 1969: 4). Como tal, no busca convencer a nadie. De hecho, leer a Cioran “no sirve de nada”: la lectura misma de su obra es una forma de resignación.

5. CONCLUSIÓN

Hemos intentado leer la obra del filósofo rumano-francés Emil Cioran a la luz de la filosofía del arte vivir. Esta rama de la filosofía tiene sus raíces hasta en la antigüedad, y volvió a la atención en la segunda mitad del siglo XX. Su propuesta reúne un fundamento filosóficamente articulado, que parte de y se concentra en la vida propia, y que permite formular una ética normativa o un conjunto de reglas para una vida buena. El nombre de Emil Cioran no suele aparecer en este campo, no en última instancia por las críticas que su obra no presenta una filosofía, o que padece de contradicciones insuperables. Además el profundo pesimismo suele contrastar con la preocupación por una ‘vida buena’.

Hemos intentado refutar a estas críticas, probando precisamente el cumplimiento de su obra con los requisitos de una filosofía como arte de vivir. Luego hemos buscado articular el aporte que puede tener en ella la filosofía, el misticismo, y la música. Y aunque varios estudios han destacado la importancia de estas tres actividades, la propuesta general de la filosofía del arte de vivir de Cioran se funda ante todo en la resignación. Como tal, incluso los proyectos de la filosofía, la mística, y la música fallan para llegar a una vida – no tanto feliz, sino soportada.

Desde ahí, se abrirán nuevos interrogatorios en los estudios de la obra de Cioran desde la perspectiva de una filosofía del arte de vivir. En particular, se podría enfrentar al pensamiento del pesimista con los valores pilares de la filosofía del arte de vivir tal como se la suele formular repetidamente. Asuntos tales como la autonomía, la autenticidad, el placer, y la felicidad o el florecimiento suelen recurrir en diferentes formas con diferentes autores. Podemos sospechar que, dentro de la filosofía como arte de vivir, tales valores recibirán una crítica novedosa por el autor rumano.

Por otra parte se merece articular en mayor detalle el valor de la resignación. En una sociedad donde el desempeño y el éxito son paradigmáticos para nuestra comprensión de una vida feliz, el abandono de todo compromiso existencial podría aportar una importante relativización a la misma filosofía del arte de vivir. Ante la necesidad contemporánea generalizada de *hacerse* lo que uno es, la resignación puede aportar una sorprendente contrapresión.

Finalmente no se acaban las investigaciones propiamente dedicadas a la obra de Emil Cioran. En particular, la escritura y la lectura pueden surgir como

un ejercicio no solamente de mística o de estilo, sino un ejercicio espiritual en el sentido que le brinda Hadot. La última actividad que no abandonó Cioran era la escritura, aunque una escritura muy particular. Esta característica de la obra misma puede revelarse ser un ejercicio terapéutico tanto para el autor, como para sus lectores. Nos llevaría a la paradoja de un ejercicio de la resignación, o una actividad que busca cancelar todas las actividades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD T., “Cioran y la Filosofía”, en: M.L. HERRERA A. [ed.] (2011) *Encuentro Internacional Emil Cioran*. Pereira: UTP, 2010, 149-156.
- ANNAS, J., *Platonic Ethics, Old and New*. New York: Cornell University, 2000.
- BARSACQ, S., *Cioran. Éjaculations mystiques*. Paris: Seuil, 2011.
- CIORAN, E.M., *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1995.
- CONSTANTINESCU, D., “Emil Cioran et Arthur Schopenhauer. Rendez-vous intellectuel et réverbérations mélancoliques”, en: M.L. HERRERA A. [ed.], *Encuentro Internacional Emil Cioran*. Pereira: UTP, 2011, 123-147.
- DOHMEN, J., *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo, 2007.
- _____, *Over levenskunst*. Amsterdam: Ambo, 2002.
- _____, “Philosophers on the ‘art-of-living’.” In: *Journal of Happiness Studies* 4, 2003, 351-371.
- FOUCAULT, M., “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Quarto Gallimard, 2001a, 1527-1548.
- _____, “Une esthétique de l’existence”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris : Quarto Gallimard, 2001b, 1549-1554.
- GROOT, G., *Vier ongemakkelijke filosofen*. Amsterdam: SUN, 2003.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- _____, (1995). *Qu’est-ce que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995.
- KEKES, J., *The Art of Life*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- KIERKEGAARD, S., *De los papeles de alguien que todavía vive: Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta, 2000.
- KIMBALL, R., “The anguishes of E.M. Cioran”, en: *The New Criterion*, Vol. 6, No. 7, Marzo 1988.
- LITTLE, R., “Les motifs cyniques dans la pensée de Cioran”, en: M.L. HERRERA A. [ed.], *En torno a Cioran*. Pereira: UTP, 2013, 215-223.
- LYOTARD, J.-F., *Le différend*. Paris: Éditions de minuit, 1983.
- _____, *La condition postmoderne*. Paris: Éditions de minuit, 1979.
- MARIN T., J.M., “Tríptico Cioraniano: esencia, contradicción y terapéutica.” In: M.L. HERRERA, A. [ed.], *En torno a Cioran*. Pereira: UTP, 2013, 11-23.
- MIRÁNDOLA, G.P. della, *Discurso sobre la dignidad del hombre (trad. A.R. Díaz)*. México: UNAM, 2004.

- MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Ediciones del mediodía, 1967.
- _____, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Madrid: Aguilar, 1951.
- NUSSBAUM, M., *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós, 2003.
- PLATÓN, *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988.
- RANGO, P.R., “La filosofía de Cioran: Un homenaje a la ambigüedad.” In: M.L. HERRERA A. [ed.], *En torno a Cioran*. Pereira: UTP, 2013, 24-33.
- SAVATER, F., “El último dandi”. En: *El País*, 24 octubre 1990. [En línea]. https://el-pais.com/diario/1990/10/25/cultura/656809202_850215.html [Consulta: 20 agosto 2022].
- _____, *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- SCHMID, W., *Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven*. Amsterdam: Ambo, 2001.
- SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipomena*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2003.
- SONTAG, S., “Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran. In: *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1969.
- TAYLOR, C., *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ZARIFOPOL-JOHNSTON, I., *Searching for Cioran*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

