



---

**Universidad de Valladolid**

GRADO EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Sobre el pensamiento negativo: Aproximación y planteamiento de la base del pensamiento pesimista mediante la exposición de las tesis de Schopenhauer y Cioran y su comparación.

Autor

ÁLVARO SERRANO SAN JOSÉ

Director

EMILIO ROGER CIURANA

Facultad de Filosofía y Letras

2017

## ÍNDICE

- INTRODUCCIÓN.....	página 3
- DIFERENCIAS ENTRE AMBOS PENSADORES.....	página 13
-CONTEXTO.....	página 25
- EL LAMENTO DE SCHOPENHAUER.....	página 41
- EL LAMENTO DE CIORAN.....	página 51
- CONCLUSIÓN.....	página 65
- BIBLIOGRAFÍA.....	página 67

## INTRODUCCIÓN

*“Oh, Señor –se dijo acongojado-, dame una señal.*

*Le atribulaba el prolongado silencio de Dios,  
la taxativa limitación de su cerebro, la terrible necesidad  
de tener que decidir por sí mismo, solo, la vital cuestión.”*

Miguel Delibes: El Hereje

Como dice Camus en “El mito de Sísifo”: *“No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder. (...) Si me pregunto por qué juzgo tal cuestión más urgente que tal otra, respondo que por las acciones a las que compromete. Nunca he visto a nadie morir por el argumento ontológico. (...) Es profundamente indiferente saber cuál de los dos, la tierra o el sol, gira alrededor del otro. Para decirlo todo, es una futilidad. En cambio, veo que mucha gente muere porque considera que la vida no merece la pena de ser vivida. Veo a otros que se dejan matar, paradójicamente, por las ideas o ilusiones que les dan una razón de vivir (...). Juzgo, pues, que el sentido de la vida es la más apremiante de las cuestiones ¿cómo responder a ella? ”* [Camus, 2016:17-18]

O siguiendo a Unamuno: *“Se podrá también decir, y con justicia, que mucho de lo que voy a exponer es repetición de ideas cien veces expuestas antes y otras cien refutadas; pero cuando una idea vuelve a repetirse es que, en rigor, no fue de veras refutada. No pretendo la novedad de las más de estas fantasías, como no pretendo tampoco, ¡claro está!, el que no hayan resonado antes que la mía voces dando al viento las mismas quejas. Pero el que pueda volver la misma eterna queja, saliendo de otra boca, sólo quiere decir que el dolor persiste. Y conviene repetir una vez más las mismas eternas lamentaciones, las que eran ya viejas en tiempos de Job y del Eclesiastés, y aunque sea repetirlas con las mismas palabras, para que vean los progresistas que eso es algo que nunca muere (...). Hay que estar repitiendo de continuo el memento mori”* [Unamuno, 1999: 130]

En este punto esencial de la filosofía del que habla el escritor francés de origen argelino y el bilbaíno es en el que se encontrarán los dos pensadores a los que se va a dedicar este trabajo.

Como ya iremos viendo, esta cita es mucho más afín con el pensamiento absolutamente corrosivo de Cioran que con el pensamiento afilado y crítico, pero mucho más aséptico, de Schopenhauer.

Aquí se analizará, a modo de comparación, la respuesta que ambos pensadores dan acerca de la “más apremiante de las cuestiones”.

Entre ambos pensadores, claro, hay diferencias, a las que también se harán referencias. Sin embargo, estas son periféricas, más correspondientes al estilo, influencias o metodología propia que a una diferencia irreconciliable en la parte nuclear de sus pensamientos.

Vemos mucho más importante e interesante la zona común por la que convergen ambos pensadores, ya que comparten (según iremos viendo) un recorrido que va desde la genealogía metafísica del ser humano hasta el desarrollo y las consecuencias de estas concepciones, de la historia, la ética o la estética.

El pensamiento de Schopenhauer y su pesimismo influyó profundamente en Cioran, en su etapa admiradora de los sistemas filosóficos previa a su metamorfosis en el destructor de cualquier tipo de pensamiento positivo. Aunque el pensador rumano deslumbra por su cantidad ingente de influencias (devorador de libros con vasto conocimiento interdisciplinar, por su obra pasan desde Buda, Lao Tsé, Bhagavad Gita, Pirrón, Diógenes, Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón, San Pablo, el Eclesiastés, el libro de Job, Tito Livio, Salustio, Tácito, Gibbons, Petronio, Marco Aurelio, Homero, Eckhart, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Pascal, Spinoza, Montaigne, Lutero, La Rochefoucauld, Unamuno, Weil, Bergson, Botticelli, Durero, Rilke, Rembrandt, El Greco, Hume, Hobbes, Hölderlin, Novalis, Valery, Mallarmé, Baudelaire, Hegel, Kant, Bach, Händel Shakespeare, Goethe, Voltaire, Mozart, Nietzsche, Dostoyevski, Freud, ...), se destila en especial, a lo largo de todo su pensamiento, el mismo aroma que emerge de la obra schopenhaueriana, y este “aroma” es lo que será desgranado aquí.

Ambos comparten la idea de un origen de su materia, de aquello que se le confirma como algo insuperable que sólo le puede deparar un funesto destino del ser humano, la idea de una existencia vista como algo vacío, insustancial, sin ningún sentido y que sólo podemos recorrer para sufrir lo menos posible.

Sus filosofías son ejercicios de desfascinación practicados sobre la realidad, una obra de lucidez aplicada al absurdo de nuestras vidas y una dosis irreconciliable de nihilismo dirigida directamente hacia aquellos hábitos artificiales que todos buscamos dar a nuestra existencia para poder despertarnos un

día más y desempeñar el papel que nos ha tocado. Este papel no sabemos ni de dónde viene ni a donde va (pues todo papel es falso, es creado, es obra nuestra). Lo único que sabemos es que nos ha tocado transitarlo y debemos ver cómo enfrentarnos a él una vez socavados todos los principios que el ser humano se ha ido dando para aplicar un sentido a la existencia: *“Buscar un sentido a lo que sea es menos obra de un ingenuo que de un masoquista”* [Cioran, 1973: 139]

Se relativiza por tanto cualquier labor pretendida por el ser humano en un cosmos sin esperanza ni nada que no sea indiferencia u hostilidad hacia él.

Tras haber desenmascarado los hilos que mueven nuestra naturaleza, tras encontrar que detrás de nuestra dolorosa finitud no hay nada, cada uno de nuestros dos autores sacará sus propias conclusiones ante esta terrible verdad. Sus planteamientos y conclusiones respecto a este nihilismo existencial tan propio del siglo de Cioran y tan moderno para los dos siglos distintos por los que transitó Schopenhauer será lo que se desarrollará y comparará en este trabajo.

En el fondo de todo este nihilismo está el antiquísimo tema de la libertad del hombre, tan tratado a lo largo de todas las épocas por filósofos de todo rango que podría decirse que está en el núcleo de la filosofía.

*“(...) En efecto, en esto topamos con el problema de la libertad. Cuando actuamos, estamos convencidos de que somos libres, pero, en cuanto examinamos nuestra acción, comprobamos que, al fin y al cabo, hemos sucumbido a una ilusión o a una seimiilusión. Si fuéramos plenamente conscientes de que nuestras acciones, nuestros actos, están determinados, dejaríamos de poder actuar lo más mínimo. Toda iniciativa presupone la ilusión de ser independiente. He decidido hacer algo, he tomado una decisión. Perfecto. Pero, cuando analizamos esa decisión más detenidamente, no nos resulta difícil reconocer que hemos sido como nuestro propio esclavo. Hemos tomado esa decisión, de acuerdo, pero ¿habría otra posible? Cada cual no es, a fin de cuentas, sino su propia víctima.*

*El gran problema sigue siendo para mí el de la libertad. Filosóficamente, es insoluble. Y estoy convencido de que, si tuviera una solución, toda la filosofía quedaría sin objeto. Pero es insoluble y es mejor así. Así, la cuestión de la libertad en la historia sigue siendo también insoluble. Ese problema es precisamente el que produce la historia. (...) Si consideramos la historia mundial, podríamos creer que el hombre es un autómata genial que lo ha inventado todo y, pese a ello, ha seguido determinado por su destino. ¿Era de verdad libre para hacer lo que ha hecho?”* [Cioran, 1996: 192-193]

Y también, muy schopenhauerianamente, como aquí se trata de demostrar: *“(...) El problema de la libertad es muy sencillo, desde un punto de vista filosófico: somos libres, tenemos la falsa ilusión de libertad, en los gestos aparentes. Pero, en el fondo, no somos libres. Todo lo que es profundo niega la libertad. Hay como una fatalidad secreta que lo dirige todo”* [Cioran, 1996:52]

Aquí radican casi todas sus semejanzas e importantes diferencias, pues ambos ven la libertad metafísica del hombre desde una perspectiva muy negativa y dominada por la voluntad.

*“(…)la libertad de la voluntad como cosa en sí no se traspasa, salvo tan sólo en la excepción citada con anterioridad, en modo alguno e inmediatamente a su fenómeno, ni siquiera allí donde éste alcanza el máximo nivel de visibilidad, por tanto no se traspasa al animal racional con un carácter individual, esto es, a la persona. Ésta nunca es libre, aunque sea la manifestación de una voluntad libre: pues se trata de un fenómeno determinado por ese querer libre y, al ingresar en la forma de todo objeto, el principio de razón, despliega la unidad de esa voluntad en una pluralidad de acciones que, sin embargo, a causa de la unidad extra temporal de ese querer en sí, se presenta con la regularidad de una fuerza natural. Pero como ese querer libre es lo que se visualiza en la persona y toda su conducta, relacionándose con él como un concepto respecto a su definición, así también todo acto singular de la persona ha de atribuirse a la voluntad libre y como tal se anuncia inmediatamente a la consciencia: por eso, como se dijo en el segundo libro, cualquiera se tiene a priori (esto es, según su sentimiento originario) también por libre en las acciones individuales, en el sentido de que a él le sería posible esa acción a cada caso dado y sólo a posteriori, a partir de la experiencia y el meditar sobre la experiencia, reconoce que su acción procede por completo necesariamente de la convergencia del carácter con los motivos. A ello se debe que los más toscos, secundando su sentimiento, defiendan con vehemencia la plena libertad en las acciones individuales, mientras que los mayores pensadores de todos los tiempos y los dogmas más profundos la hayan negado” [Schopenhauer, 2015: 518-519]*

Aunque Cioran no utilice como tal la palabra “voluntad”, su concepción de esta fuerza metafísica originaria que convierte al hombre en un títere en manos de un destino que no elige es claramente schopenhauariana.

Cioran será más negativo, pues como se ha podido comprobar, dará por irresoluble el problema de la libertad, y por ello elementos como la historia tendrá mucha más importancia en su pensamiento que en el de Schopenhauer.

Éste último, a pesar de ser conocido popularmente por un gran pesimismo, deja una muy pequeña rendija abierta a la libertad del ser humano, pero esta nos es muy difícil de conseguir. Para Schopenhauer podemos llegar a ser libres, pero sólo mediante la santidad y la autonegación, es decir, convirtiéndonos en santos:

*“(…) se hace posible una abolición y autonegación de la voluntad, en su manifestación más perfecta: así que la libertad, que de lo contrario nunca puede mostrarse en el fenómeno, al corresponder tan sólo a la cosa en sí, en este caso también se pone de relieve en el fenómeno, al suprimir la esencia que subyace como fundamento del fenómeno, mientras el fenómeno mismo todavía perdura en el tiempo, produciéndose una contradicción del fenómeno consigo mismo, que da paso a los fenómenos de la santidad y la autonegación” [Schopenhauer, 2015: 518]*

De la idea que se tenga de nuestro grado de libertad metafísica depende en gran medida el desarrollo de cualquier otro tipo de pensamiento acerca del ser humano, siendo así esta parte de vital importancia para entender el resto de sus propuestas y nos acompañará a lo largo de todo el trabajo. Esta idea de libertad que ambos comparten será, por consiguiente, desarrollada con mayor precisión más adelante gracias a que ella modifica de manera definitiva la visión de la ética, de la estética, de Dios, de la naturaleza...

Centrándonos ya en aspectos más prácticos, el orden que se seguirá será el siguiente. Para empezar se esbozarán las principales diferencias existentes entre ambos autores para tratar de crear unas vías sobre las que comenzar a entender la comparación de Schopenhauer y Cioran teniendo en cuenta sus diferencias.

Lo siguiente será hacer una panorámica desde el punto de vista histórico para mostrar las raíces de las que se nutren ambos pensadores y ver el calado ancestral que tiene este tipo de planteamientos. A continuación se expondrá y desarrollará, con un carácter general, la visión de cada uno de estos pensadores.

Tras esto se llevará a cabo un desarrollo más pormenorizado y a modo de comparación entre ambos de las repercusiones que el discurrir de su pensamiento (habiendo sido éste explicado previamente) tiene sobre puntos muy importantes de la forma de existir del ser humano, como la historia, la estética o la metafísica. Por último, nos quedará la conclusión.

Después de hacer referencia al tema que se va a exponer y la manera en la que se va a proceder a su explicación, poco más queda por decir, salvo que por temas de espacio, otro de los pensadores que hubiera entrado en esta comparación hubiera sido Nietzsche y su voluntad de poder, que se hubiera manifestado como una posición totalmente contraria al nihilismo pasivo que propondrá Schopenhauer y como algo más cercano a Cioran, que con su escepticismo deambulará entre ambas posturas, sin poder dejar de desconfiar en ninguna de las dos por su carácter propositivo. En los momentos en los que la postura de Cioran se aleja de la de Schopenhauer, suele ser para acercarse a la de Nietzsche.

A pesar de no poder dedicarle unas páginas en cada apartado al notable filósofo del martillo, se hizo las mismas preguntas, incluso comparte muchas críticas y debería ser uno de los más presentes fuera del dúo de filósofos que hemos unido aquí con el fin de desarrollar este trabajo. Sin embargo no será el único, y en este complejo ramaje al que se pretende dar cierta forma, nos encontraremos con otros

pensadores que merecerían un lugar más destacado en esta comparación, como por ejemplo Theodor Adorno, Max Horkheimer y su Teoría Crítica, Kierkegaard, Sartre, Heidegger...

La comparación mediante la cual se pretende hacer un pequeño análisis del pesimismo en la filosofía podría haber sido entre múltiples filósofos (tampoco demasiados) que no hubieran sido ni Schopenhauer ni Cioran. Sin embargo, esta unión parece, desde mi punto de vista, especialmente rica porque incluye, gracias a las particulares características de ambos pensadores, trazas del pesimismo que surca el pensamiento de la humanidad desde la época de Buda y el surgimiento de las religiones mundiales hasta nuestra posmodernidad del pensamiento débil, la sociedad líquida y el giro lingüístico, pasando por vetas tan importantes como el Romanticismo o la Edad Media, además de ser ciertamente interdisciplinar gracias a sus vertientes místicas, teológicas o artístico-poéticas (además, por supuesto, de la filosófica). Otro factor que se ha tenido en cuenta a la hora de juntar precisamente a estos dos pensadores y no a otros es el peso que ambos tienen, pues desde aquí se considera a Schopenhauer como el padre del existencialismo (lo que aquí nos será especialmente útil) y a Cioran como una de las mejores plumas del siglo XX francés.

Para acabar la Introducción, aclarar el objetivo de este trabajo.

En su escrito “Sobre la libertad de la voluntad”, Schopenhauer acaba con una cita de Malebranche en la que se dice que la libertad es un misterio, y efectivamente, parece haber en su filosofía un momento de confrontación entre su pesimismo y su humanismo, que hace que tenga que hilar muy fino en un problema tan irresoluble como el de la libertad humana. Ni el pesimista que busca un nihilismo destructivo ni el humanista que podría estar buscando alguna legitimación a su antropocentrismo podrían acabar contentos, pues su búsqueda sería infructuosa.

La figura (o caricatura, mejor o peor intencionada) que habitualmente se ofrece tanto de Schopenhauer como de Cioran u otros es la del pensador misógino y misántropo, reaccionario y fatalista que desprecia a todo aquello que no sea él mismo, o también la imagen de un quejica o llorón. Parece que todo esto se empaqueta fácilmente en la etiqueta de pesimista y se engloba en ella a cualquiera que pretenda llegar a conclusiones tan difíciles de aceptar como las que nos dio Schopenhauer.

Sin embargo, una de las intenciones de este trabajo es la de hacer ver las limitaciones y prejuicios que la etiqueta de “pesimista” ha hecho a pensadores de este tipo. A Schopenhauer y a Cioran ya les da igual (y probablemente en vida tampoco les hubiera importado), pero el desperfecto no se lo llevan ellos, nos lo llevamos nosotros, al descartarlos fácilmente como exaltados sin ninguna empatía hacia



el “Otro” y excluyendo sus oscuras pero incisivas conclusiones de nuestro acervo cultural, impregnado como parece estar hoy de un optimismo de una estofa irrisoria en comparación con la profundidad de algunos de estos pensadores, que, como se trata de demostrar también, es de una profundidad que se encuentra en los albores del ser humano.

Aquí entendemos al pesimista desde otra lectura. Para el pesimista de este tipo, de lo único que no se puede dudar, lo único que no puede ser diseccionado por una crítica ajena a cualquier compromiso con una escuela, con una corriente o con cualquier fiebre generada por el propio intelecto humano, es el sufrimiento, y al decir sufrimiento, incluimos subjetividad (con todos los problemas que en filosofía eso acarrea, de ahí la mala relación entre ella y Cioran).

Aquello que cataloga al pensador como pesimista es su estupefacción ante el constante y parece que inevitable sufrimiento que nos infringe tanto la propia existencia desnuda como otros seres humanos. En la mente del pesimista surge una terrible paradoja que lo definirá como pensador, pues inyectará a todas sus conclusiones uno u otro color. La paradoja es que en la figura del ser humano se encuentra tanto el verdugo como la víctima. Dentro de la misma especie se encuentra tanto Auschwitz, la Inquisición o los imperios colonizadores como los esclavos africanos, los judíos masacrados, los mártires o los presos de los gulags siberianos...Cioran refleja esta dolorosa paradoja afirmando que hay que estar siempre del lado del necesitado, pero sin olvidar nunca que está compuesto del mismo material que el verdugo.

Esta herida, que a modo de paradoja hiere a toda la humanidad por igual, sangra mucho más en la mente del pesimista que en la del resto.

Cierto es que esta violencia tan característica del ser humano no deja indiferente a nadie, pero al final todos acabamos buscándole un acomodo; nos insensibilizamos, generamos barreras de odio hacia aquellos que sufren, decimos unas manidas palabras y volvemos a nuestros quehaceres diarios...El pesimista sin embargo no es capaz de ello, pues, aunque en lo práctico no hay mucho más que se pueda hacer como individuo que lo que hemos dicho que haría cualquiera, el pesimista ve afectada su propia existencia por ese sufrimiento que constantemente se aflige la especie a sí misma. En el caso del pesimista el malestar, el anonadamiento y el compadecimiento no pueden ser acomodados, y le lleva a vivir de un modo distinto. Comprende en sufrimiento no en el modo particular, sino que lo lleva a la escala ontológica, y por ello en su caso será algo mucho más incómodo que para el resto de los mortales.

Por ello no hay que entender al pesimista como al ajeno a todo lo que pase en el mundo, persona egoísta que sólo piensa en sí mismo y hasta se regocija cuando ve que a alguien le va peor que a él.

En el pesimismo del que estamos hablando, el pesimismo filosófico, siempre hay cierto rechazo, cierta misantropía, pero no es generada por ninguna especie de egoísmo, sino todo lo contrario.

En la mente del pesimista se encuentra tanto el rechazo al verdugo como la empatía hacia la víctima. Sin embargo, la paradoja de la que hemos hablado no le permite actuar con naturalidad, le constriñe a no poder delimitar claramente aquél que subyuga de aquél que es subyugado. En casos concretos puede ser fácil actuar y discernir quienes subyugan y quienes no; pero pasando de lo concreto a lo abstracto de lo filosófico, no se puede ir más allá de la inoperancia, pues desde lo abstracto de lo más pequeño (el propio carácter humano) hasta lo abstracto de lo más grande (la Historia o la nada de la existencia), estas líneas se borran, mostrando claramente la imposibilidad del hombre para afirmar nada, ni hoy ni nunca, en éste ámbito. Para el pesimista siempre somos a la vez víctimas y a la vez verdugos, en una confusión insalvable, inherente a la especie humana.

Esta inoperancia a la que se ve obligado le lleva al malestar, a quizás no poder salir de ahí, a ver encerradas sus posibilidades de actuación para sofocar el mal en el mundo. Podrá dedicarse a labores humanitarias, a ayudar a los desfavorecidos (el pesimista práctico sería el monje, el misionero, el mártir...), pero sabe que a nivel constitutivo de poder presentar algún argumento que debilite esa paradoja, ese mal que habita en el corazón de la especie, no hay nada que se pueda hacer. Es más, si aquello que constituye al verdugo constituye también a la víctima, no puede saber cuándo él mismo va a ser verdugo.

Todo este pensamiento no sólo desactiva los procedimientos de la Razón, sino también, como en un efecto dominó, los preceptos básicos sobre los que se haya una existencia apacible intelectualmente hablando. Después de esto, el pesimista, el que siente el dolor de los demás como algo más central de lo que lo ve el resto, no puede asentarse en nada, pues las nociones de Dios, Estado, Progreso Yo, Libertad, y otras muchas más, quedan dinamitadas frente al poder de todo aquello que nos asola y nos configura a la vez, en un juego maniático y constante del que sólo podemos tratar de perder lo menos posible, pero jamás vencer o escapar. Esto por un lado te excluye de confiar en cualquier Idea que provenga del ser humano, pero también te vacuna contra cualquier tipo de intolerancia. Pesimismo está intrínsecamente relacionado con escepticismo, con derribar valores (y esta vez, con no crear otros nuevos, debido a lo insuperable de la sospecha, de la duda) y también, como resultado de esto, con el existencialismo.

Ante esto hay cierta valentía, pues si algo caracteriza a este tipo de pensadores es que jamás se detienen en su proceso de constante derrumbe, de caída de todo aquello en lo que creían, y que les lleva a ellos mismos en el proceso. También hay cierto miedo, pues la imposibilidad de compromiso con

ninguna Idea deviene en imposibilidad de compromiso político, lo cual supone también un dardo dentro de todo este proceso vivido por el pesimista (siendo el pesimismo en teoría y optimismo en la práctica de Horkheimer un intento de solución a esta imposibilidad de adhesión).

Hay pesimistas de distintos grados: algunos se centran en el malestar que genera esta situación, otros en la vertiente más política y del compromiso, otros en la más metafísica... Los distintos “niveles” de pesimismo se pueden definir por la imagen que tengan de la especie, si la ven más como verdugo o como víctimas, pues hará que sus conclusiones sean mucho más oscuras o algo menos graves. Se podría hacer una escala entre los que podrían ofrecer una salida y muestran una mayor confianza en el ser humano (como Schopenhauer), los que no ofrecen una salida porque no tienen confianza en el ser humano pero tienen cierto sentido del humor (sentido del humor relacionado directamente con la noción de insignificancia de lo material y de nuestra especie) que les permite acercarse más a un Epicuro o Marco Aurelio para evitar el suicidio (como Cioran) o aquellos que, sin salidas, sin confianza en el ser humano ni sentido del humor, sólo encontraron el suicidio ante esa picazón tan propia del ser humano (como Albert Caraco).

Además de todo esto, como propósito más particular, ya que este trabajo debe dar alguna concreción (algo casi contrario al espíritu del tipo de pensamiento que se trata aquí), hablar de lo que se pretende alcanzar tras hablar de ello.

El objetivo aquí es realizar una pequeña apología del pesimismo como una corriente de pensamiento fundamental para el ser humano. Esto tratará de abordarse desde distintos puntos.

Primero, es un pensamiento que probablemente acompaña al hombre desde el inicio de sus primeros pasos como homo sapiens sapiens (Cioran dedica algunos aforismos a esta etapa prehistórica, al hombre de las cavernas como una figura a analizar). Se apela por tanto a la esencia consustancial que este tipo de pensamiento tiene con respecto al ser humano.

Nos es consustancial tanto como el pensamiento espiritual, como la metafísica, ya que el pesimismo se encuentra con fuerza en el nacimiento de muchos grandes movimientos religiosos, como el cristianismo o el budismo. Este sentimiento metafísico o espiritual, también se encuentra más allá de la filosofía o la religión, sino que también está en el arte, la poesía, la literatura...prácticamente cualquier manifestación estética aborda de alguna u otra forma el pesimismo.

También, además de estos dos puntos, se tratará de abordar su vigencia. Como se mostrará en el contexto, este modo de pensar se ha dado, más allá de movimientos culturales como el Barroco o el Romanticismo, tanto en economía como en política, sobretodo de la mano de las teorías de Freud.

Este es un pesimismo despojado de toda metafísica, y que por tanto, acaba con todas sus posibilidades éticas, que se desarrollan sobre todo en Schopenhauer.

Esta vigencia también se manifiesta en el existencialismo, con el cuál como se verá está bastante ligado, y que se ve aquí como otra revitalización de este pesimismo que jamás nos abandonará. Por ello, ni el existencialismo fue una cosa limitada a unos pensadores franceses que no lograron superar los dramas que flagelaron al siglo XX, ni el pesimismo es algo que hoy esté o deba ser olvidado debido a la falta de pensamiento metafísico, espiritual o religioso que nos asola en nuestro imperante materialismo ingenuo forjado en la técnica (mucho más optimista que lo que se va a mostrar en este trabajo).

Este es un trabajo que va a aglutinar muy diferentes épocas, a referir a múltiples disciplinas, y a incluir pensadores tan particulares como Cioran, en los que más que una teoría claramente expuesta y de la que se puede sacar sus consecuencias, lo que hay que hacer es sacar a la luz aquello que deja de decir en sus obras enfrentándose a su estilo tan llamativo y talentoso por un lado pero dificultoso para cierta sistematización que permita la mínima explicación de su pensamiento.

Por lo tanto, todo lo aquí trata de unirse con cierto sentido es una interpretación personal, y que por ello, y para evitar los riesgos que esto puede tener, se trata de seguir muy de cerca a las fuentes con constantes citas, para evitar que lo personal se vaya a una divagación sin sustancia ni interés alguno.

En este aspecto, también se buscará, siguiendo la vía apologética que se pretende llevar a cabo, dinamitar la etiqueta o el cliché formado sobre el pensamiento pesimista. A través de su visión, se pretende mostrar que es más allá de misantropía, egoísmo, o cualquier otro reduccionismo que se trate de hacer acerca de este pesimismo, que por eso quizás sea mejor definir como pensamiento negativo, pero que aquí por comodidad y pragmatismo se va a definir solamente como pesimismo.

Si al final de lo escrito se llega a aclarar algo acerca de la etiqueta del pesimismo, a realizar una pequeña travesía a través de la enorme longevidad de este tipo de pensamiento que atraviesa la humanidad entera y a definir tanto las diferencias como las similitudes existentes entre estos grandes pesimistas como son Cioran y Schopenhauer, se habrá llevado a cabo el propósito de este trabajo.

## DIFERENCIAS

*“Me irrita la felicidad de todos estos hombres que no saben que son desgraciados. Su vida humana está llena de todo cuanto constituiría una serie de angustias para una sensibilidad verdadera. Pero, como su verdadera vida es vegetativa, lo que sufren pasa por ellos sin tocarles el alma, y viven una vida que se puede comparar únicamente con la de un hombre con dolor de muelas que hubiese recibido una fortuna –la fortuna auténtica de estar viviendo sin darse cuenta, el mayor don que los dioses conceden, porque es el don de ser semejante a ellos, superior como ellos (aunque de otro modo) a la alegría y al dolor.*

*Por eso, a pesar de todo, los amo a todos. ¡Mis queridos vegetales!”*

Fernando Pessoa: Libro del desasosiego

A pesar de que ambos habitan en el mismo lugar (cierto pesimismo) sobre el que expresar toda su riqueza mental, cada uno lo hace de una manera completamente distinta, siguiendo caminos opuestos que, finalmente, se encuentran en el resultado que obtienen, pero que se vuelven a separar en cuando hay que proponer algo que hacer ante ese resultado, cuando hay que reaccionar, que responder.

Por supuesto, su pensamiento no es idéntico, y hay más diferencias, a parte de las aquí mostradas, más allá del estilo, la forma o su carácter filosófico. En busca de obtener un enfoque pragmático que nos sirva para comprender sus filosofías en el contexto en el que vieron la luz, analizaremos estas diferencias más estructurales y sobre las que se cimientan todos sus escritos.

El resto de diferencias que se sitúan más en el campo de distintos pensamientos que de distintos procederes serán analizadas a lo largo del trabajo, ya fuera de este pequeño apartado en el que sólo se busca aclarar el por qué y el cómo piensa cada uno de estos autores.

Schopenhauer, a lo largo de toda su obra y en repetidas ocasiones afirma que todo lo que hay en ellas en el fondo es un único pensamiento. Se podría añadir que incluso el título de su obra más conocida (aunque no la que le dio la anhelada, y tardía, fama en vida), “El mundo como voluntad y representación”, lleva en sus líneas gran parte del resumen de este pensamiento que se desarrolla ampliamente a lo largo de sus escritos.

Efectivamente, al leer su obra, descubres que bajo las distintas elaboraciones y razonamientos que en ella encontramos hay todo un orden, una estructura que vertebra todo su legado filosófico.

Todo este estilo medido, en el que unos pensamientos vierten lo que dirán los siguientes de manera consecuente, que toman forma sobre las páginas con un lenguaje sobrio que busca una verdad alcanzable, es también característico de Schopenhauer, pensador que aceptaría con gusto la definición, la etiqueta de filósofo. Todo aquello que obtiene de su filosofía lo trae mediante el razonamiento y la reflexión, siguiendo el estilo clásico y tradicional de todo filósofo que se preciara durante muchos siglos.

A pesar de esto, de seguir el modo de filosofar basado en un sistema, en la proposición de una explicación basada en el lenguaje y el análisis, logra un resultado, un sistema, completamente nuevo hasta ahora (como él mismo dice también varias veces). Este resultado es duro, directo y brutal. A pesar de seguir el sistema clásico, de poder ponérsele la casi siempre peyorativa (no en este caso) etiqueta de “filósofo del sistema”, consigue un estilo viperino, afilado, polémico y que probablemente le fue contraproducente para su tan ansiado reconocimiento a lo largo de su vida.

Cioran logra un resultado semejante, ya que sus conclusiones acerca del ser humano pueden ser extravagantes, oscuras, cáusticas, intrigantes... A pesar de esto, Schopenhauer llega mediante el razonamiento donde los demás no llegaron, mientras que Cioran llegará mediante el moldeamiento y retorcimiento del lenguaje a los designios que su sufrida experiencia vital le llevan a firmar. No se encuentra cómodo con las limitaciones que el lenguaje le ofrece y se entrega a la creación de un estilo tan único y pasional como deslumbrante, exprimiendo el significado de cada palabra (ventaja que como él mismo decía, le dio el haber pasado de escribir en rumano al francés, el no escribir en su lengua materna) hasta que encuentra una similitud en el lenguaje con aquél padecer que le arde desde lo más profundo de su ser. Por esto, a pesar de que sus pesimismoes son comparables, sus estilos de escritura y por lo tanto vitales son completamente opuestos.

Tal y como dice Fernando Savater en su introducción a “Breviario de podredumbre”: *“Lo que Cioran dice es lo que todo hombre piensa en un momento de su vida, al menos en uno, cuando reflexiona sobre las Grandes Voces que sustentan y posibilitan su existencia; pero lo que suele ser pasado por alto es que la verosimilitud del discurso de Cioran, el que sea concebible, siquiera momentáneamente, compromete inagotablemente el tejido lingüístico que nos mece. Si tales cosas pueden ser pensadas una vez en la vida, tienen que ser ciertas: una realidad que se precie no puede sobrevivir a tales apariencias. Basta que puedan ser pensadas, para que sean. ¿En qué puede fundarse la fe, la alborada del espíritu cuando ya han sido dichas tales cosas? Las palabras se han mostrado ya como vacías o podridas; por un momento, hemos visto, inapelablemente, lo que alienta tras esas voces consagradas: “justicia”, “verdad”, “Inmortalidad”, “Dios”, “Humanidad”, “Amor”, etcétera, ¿cómo podríamos de nuevo retirarlas con buen ánimo, sin consentir vergonzosamente en el engaño?”*[Cioran, 2001: 14-15]. Ambos filósofos, por tanto, logran como resultado una

filosofía desafiante hacia el ser humano, que no hace más que decirnos lo que no queríamos oír pero que ya no podemos dejar de saber.

Cioran huye de la etiqueta de filosofía y de filósofo (al igual que Nietzsche) y que sin embargo Schopenhauer buscaba con tanto afán. El pensador rumano ve a la filosofía como una manera de huir del problema consustancial al ser humano, que no es otro que su existencia y su sufrimiento:

*“Anti-filósofo, aborrezco toda idea indiferente: no siempre estoy triste, luego no siempre pienso. Cuando miro a las ideas que parecen aún más inútiles que las cosas; de ese modo no he gustado más que de las elucubraciones de los grandes enfermos, de lo rumiado en los insomnios, de los relámpagos de un espanto incurable y de las dudas atravesadas de suspiros. La cantidad de claroscuro que una idea encubre es el único indicio de su profundidad (...) ¿Cuántas noches en blanco esconde vuestro pasado nocturno? Así deberíamos abordar a todo pensador. El que piensa cuando quiere no tiene nada que decirnos: está por encima, o más bien, al lado de su pensamiento, no es responsable de él, ni está en absoluto comprometido en él, pues nada gana ni pierde al arriesgarse en un combate en el que él mismo no es su propio enemigo. No le cuesta nada creer en la Verdad. No sucede lo mismo con un espíritu para el que lo verdadero y lo falso han dejado de ser supersticiones; destructor de todos los criterios, él se constata, como los enfermos y los poetas; piensa por accidente: la gloria de un malestar o un delirio le bastan ¿No es acaso una indigestión más rica en ideas que un desfile de conceptos? Las disfunciones de los órganos determinan la fecundidad del espíritu: quien no sienta su cuerpo jamás estará en disposición de concebir un pensamiento vivo; esperará inútilmente la sorpresa ventajosa de algún inconveniente... En la indiferencia afectiva las ideas se dibujan; sin embargo, ninguna toma forma: corresponde a la tristeza ofrecer un clima a su eclosión. Les hace falta una cierta tonalidad, un cierto color para vibrar e iluminarse. Ser durante largo tiempo estéril es acecharlas, desearlas sin poder comprometerlas en una fórmula. Las “estaciones” del espíritu están condicionadas por un ritmo orgánico; no depende de “mi” el ser ingenuo o cínico: mis verdades son los sofismas de mi entusiasmo o de mi tristeza. Existo, siento y pienso al azar del instante y pese a mí. El Tiempo me constituye; me opongo en vano a él y soy. Mi no deseado presente se desenvuelve, me desenvuelve; como no puedo controlarlo, me limito a comentarlo; esclavo de mis pensamientos, juego con ellos, como un bufón de la fatalidad...” [Cioran, 2001: 197-199]*

Además de huir de esta etiqueta de filósofo, es muy difícil tratar de definirle con algún otro término. Él mismo se descarta como nihilista o como pesimista, y sólo acepta cierto grado de escepticismo y se define a sí mismo como “pensador privado”. Sin embargo, por comodidad para el desarrollo del trabajo y el manejo de sus ideas, acudiremos a estas categorías o definiciones, pidiéndole disculpas por ello de antemano a Cioran, allá donde esté.

La filosofía, por tanto, para él, no es más que la búsqueda de definiciones que nos hagan la vida llevadera, un juego de construcción de conceptos que nos salven de padecerlos directamente, que nos aleje del sufrimiento producido por toda existencia. Esto para Cioran es un error, pues el sufrimiento

se manifestará como la única manera de vivir realmente, de hacernos con toda la magnitud de lo que realmente significa existir y salirnos de los márgenes habituales en los que desarrollamos toda nuestra vida para acercarnos más a aquello de lo que estamos huyendo constantemente. *“Lo que perdura de un filósofo es su temperamento, lo que hace que se olvide, que se entregue a sus contradicciones, a sus caprichos, a reacciones incompatibles con las líneas fundamentales de su sistema. Si aspira a la verdad, que se emancipe de toda preocupación de la verdad, que se emancipe de toda preocupación de coherencia. No debe expresar más que lo que piensa y no lo que le ha decidido a pensar. Cuando más vivo esté, más se dejará ir a su grado y no sobrevivirá más que si no tiene ninguna cuenta de lo que debería creer.”* [Cioran, 1973: 134]

Todo esto que se está adelantando de manera algo atropellada se desgranará más adelante, pero con lo que nos queremos quedar aquí es con que su estilo es antagónico respecto al de Schopenhauer. Tal y como dice Clément Rosset: *“Este sufrimiento [el de Cioran] ocasionado por el sentimiento obsesivo de la presencia ínfima es de otro orden, y más cruel, que cualquier talante sólo escéptico o pesimista. Montaigne o Schopenhauer, por ejemplo, que sin embargo saben tanto como Cioran en el capítulo de lo irrisorio, se avienen muy bien a la existencia, e incluso de manera bastante feliz en el caso de Montaigne. Quizá sólo Pascal, entre los filósofos, ha padecido en concreto esta angustia: el pensamiento de que no hay ninguna relación imaginable entre lo finito y lo infinito”* [Rosset, 2000: 123]

Su feroz escepticismo le impide situarse en un lugar que no se aleje de cualquier sistema o construcción, de cualquier idea que no provenga directamente de la subjetividad del padecimiento. Huye del razonamiento tranquilo y del escribir sin necesitarlo de manera vital: *“El escepticismo que no contribuye a la ruina de la salud no es más que un ejercicio intelectual”* [Cioran, 1986: 55]

Acomete contra todo lo que “huela” a humano y se dé ínfulas de eternidad, de valor eterno o de base para una vida. Esta es su parte más nietzschiana, pues parece coger prestado el martillo de Nietzsche y derriba cualquier ídolo de barro que tratemos de crearnos, tales como la Verdad, la ciencia, la filosofía, progreso, los conceptos... *“No queremos seguir soportando el peso de las “verdades”, continuar siendo sus víctimas o sus cómplices. Sueño con un mundo en el que se muriera por una coma”.* [Cioran, 1986:10]

Busca acabar con cualquier mayúscula que pretendamos poner a algo que venga de nosotros, incluso a la mayúscula del nombre: *“Para no gravitar demasiado sobre nuestro accidente, convertimos en entidad hasta nuestro nombre: ¿cómo se va a morir uno cuando se llama Pedro o Pablo? Cada uno de nosotros, más atento a la apariencia inmutable de su nombre que a la fragilidad de su ser, se abandona a una ilusión de inmortalidad; una vez desvanecida la articulación, quedaríamos completamente solos; el místico que se desposa con el silencio ha renunciado a su condición de criatura. Imaginémosle, además, sin fe –mítico nihilista- y tendremos la culminación desastrosa de la aventura terrestre”* [Cioran, 2001: 243]



Por ello, no permitirá ser acorralado por largas diatribas presentadas en forma de ensayo, así que se entregará (aunque hay ocasiones en las que se entrega a la licencia, a la aventura de la longitud de unas pocas páginas de ensayística) al formato del aforismo, a destellos de lucidez que se nutren del desapego, de la extrañeza ante esta condena vital, del horror vacui presente en cada uno de nosotros o del anhelo de infinito: *“Un libro debe hurgar en las heridas, provocarlas incluso. Un libro debe ser un peligro”* [Cioran, 1979: 78].

Este formato aforístico es al único al que Cioran puede acudir, ya que sólo este se adapta a su modo de escribir y es capaz de sobrevivir a su desconfianza y crítica hacia la escritura, una crítica semejante a la hecha por Platón y presente en toda la Edad Media con la problemática de los universales, que seguirá latente en el pensar de Cioran.

El aforismo le es lo más cercano a aquello que necesita expresar, lo menos malo dentro de la siempre ficticia idea de comunicación que se ve subyugada a la artificialidad de un lenguaje que necesariamente ha de venir del hombre y por lo tanto está preñado y emponzoñado de aquella podredumbre que para Cioran nos corroe. Haciendo esta crítica al lenguaje y por tanto a la escritura, acaba recayendo por su propio peso esta misma crítica sobre la filosofía, primando la poesía por su poder superior de expresión: *“Mientras que el verso lo permite todo, y en él podéis verter lágrimas, vergüenzas, éxtasis y sobre todo las quejas, la prosa os prohíbe expansionaros o lamentaros: repugna a su abstracción convencional. Exige otras verdades: controlables, deducidas, medidas. Pero, ¿y si se robasen las de la poesía, si se saquease su tema, y si uno se atreviese a tanto como los poetas? ¿Por qué no insinuar en el discurso nuestras indecencias, nuestras humillaciones, nuestras muecas y nuestros suspiros? ¿Por qué no estar descompuesto, podrido, ser cadáver, ángel o Satán en el lenguaje de lo vulgar, y traicionar patéticamente tantos aéreos y siniestros vuelos? Mucho mejor que en la escuela de los filósofos, es en la de los poetas en la que se aprende el valor de la inteligencia y la audacia de ser uno mismo. Sus “afirmaciones” hacen palidecer los apotegmas más extrañamente impertinentes de los antiguos sofistas. Nadie las adopta: ¿hubo jamás un solo pensador que fuese tan lejos como Baudelaire o que se atreviese a transformar en sistema una fulguración de Lear o un monólogo de Hamlet? Quizás Nietzsche antes de su fin, pero, ay, se obstinaba aún en sus estribillos de profeta...”* [Cioran, 2001: 206]

Todo este singular escepticismo le corroe por dentro y le hace escribir acerca de su sí mismo de una manera tan profunda y brutalmente sincera que esta constante caída que plantea en el hombre parece afectar hasta a su propia coherencia. Su escepticismo no tiene límites, incluso llega a su propio yo: *“Sin nuestras dudas sobre nosotros mismos, nuestro escepticismo sería letra muerta, inquietud convencional, doctrina filosófica”* [Cioran, 1986: 9]

Critica la escritura, pero su obra es numerosa; al criticar la escritura, habla de un odio hacia los libros, los cuáles previamente ha devorado a miles; critica la filosofía pero no puede dejar de hablar de ella... Es muy difícil la coherencia cuando criticas cualquier intento de esta que provenga del ser humano, y ante nuestra soledad en el cosmos, no hay más allá, nada que nos salve de una coherencia siempre construida. Al no haber nada más allá que ese juego de construcción, se verá obligado a la escritura como método para expresarse. Más adecuado sería el grito o la lágrima, mucho más inmediato, preciso y acorde con el sentimiento originario que pretende definirnos con la imperfección del lenguaje: *“La filosofía sirve de antídoto contra la tristeza. Y hay quienes creen aún en la profundidad de la filosofía.”* [Cioran, 1986: 27]

Su lamento nace en gran parte en la imposibilidad de no poder dejar de arrastrar su condición de materia, de ser vivo encadenado a la sangre y a la baba, a la fe y a la idea, a la fiebre que nos da la temperatura que nos lleva a verternos de manera irracional (mientras que lo racional solo sería maquillaje sobre esta irracionalidad perenne) y egoísta sobre la realidad: *“¿Cuál es el nombre de este hueso que toco? ¿Qué puede haber de común entre él y yo? Habría que volver a comenzar la operación con otra parte del cuerpo y continuar así hasta que ya nada sea nuestro.”* [Cioran, 1973: 135]

Es un ser humano que gustaría de desnacer, liberarse de este algo irrisorio a lo Absoluto como liberación de este constante presente: *“Ser es estar acorralado”* [Cioran, 1979: 105] o más claro: *“No nacer es sin duda la mejor fórmula que hay. Desgraciadamente no está al alcance de nadie”* [Cioran, 1982:187]

Su escepticismo se acerca tanto al dogmatismo de la negación que dedica un preocupado pasaje de su *“Contra la historia”* acerca de los límites de su escepticismo, pues el *“dogmatismo del no”* sería otra creencia, y por lo tanto, también hay que dudar, que arremeter contra ella. Nada tiene que ver con ningún tipo de dialéctica, y su escepticismo estará alejado de la positividad de la negación de la negación, en un tipo de pensar muy semejante al que muestra Adorno en su *“Dialéctica negativa”*.

Como dice Savater, otra vez, en su introducción al *“Breviario de Podredumbre”* de Cioran: *“El Sistema acusará a Cioran de contradicciones, de incoherencia, de escribir cada fragmento como si no hubiera escrito nada más; pero la coherencia que él busca es otra que la de la sencilla solidaridad de las palabras domesticadas: azuzando unas palabras contra otras pretende más bien la plena liberación de las fuerzas que las palabras ocultan o postergan. No se trata de edificar un castillo conceptual en el que refugiar nuestros sueños, las esperanzas sin las que no queremos perdurar: por demasiado tiempo ésta ha sido considerada la misión de la filosofía, pero “el pensamiento es destrucción en su esencia. Más exactamente, es su principio. Se piensa, se comienza a pensar, para romper las ligaduras, disolver las afinidades, comprometer la armazón de “lo real”. Sólo después, cuando el trabajo de zapa está muy avanzado, el pensamiento se domina y se insurge contra su movimiento natural” (Cioran)”* [Cioran, 2001: 21]

Por todo esto, su coherencia se ve afectada en cuanto se ve a sí mismo como el ser menos humano de los que moran este planeta, ya que trata de aniquilar aquello que le da vida, de eliminar lo que le reduce al mísero vehículo de la escritura, lo que le coarta en su anhelo de expiación más allá de las paredes de la carne: *“Desde que recuerdo, no he hecho más que destruir en mí el orgullo de ser hombre. Y deambulo por la periferia de la Especie como un monstruo temeroso, sin la envergadura suficiente para aullar en nombre de otra banda de monos”* [Cioran, 1986: 26]

Sin embargo, se sabe tan humano (palabra peyorativa como pocas para Cioran) como todos: *“Los otros no tienen la sensación de ser charlatanes y lo son; yo... lo soy tanto como ellos, pero lo sé y sufro”* [Cioran, 1973: 126] o *“Si tengo la desfachatez de creerme en posesión de la verdad es porque nunca he amado nada sin a la vez odiarlo”* [Cioran, 1986: 65]

Parece por tanto que, más que escribir filosofía, como sí que haría Schopenhauer, se dedica a pasear su humillación a lo largo de miles de páginas que le impidieron la locura.

Con esto se pretende llegar a que, con este estilo tan característico, Cioran se entrega, probablemente sin importarle lo más mínimo, a una anarquía casi absoluta en su obra. A diferencia de Schopenhauer que va tratando un tema tras otro, que en algunos momentos hace referencias a otras partes de sus obras en las que se habla de aquello que no puede volver a tratar, y de plantear varios requisitos previos de lectura para entender aquello que va a tratar en *“El mundo como voluntad y representación”* en su total profundidad, las obras de Cioran se pueden empezar por cualquiera de sus páginas de cualquiera de sus libros, y, a las pocas líneas (y aforismos), ya paladaremos, sin necesidad de largas peroratas, todo lo que trata de expresar (o más que expresar, de verter para no estallar): *“Sólo cultivan el aforismo quienes han conocido el miedo en medio de las palabras, ese miedo a derrumbarse con todas las palabras”* [Cioran, 1986: 13]

Es cierto que se pueden encontrar diferencias estilísticas entre sus obras de juventud y las últimas, y entre sus obras escritas en rumano y sus obras escritas en francés, pues va partiendo de un estilo vital más nietzscheano a un estilo más escéptico (un particular escepticismo mucho más intranquilizador y abarcador que el clásico de Pirrón y Sexto Empírico y muy diferente a cualquiera que se haya visto en la historia de la filosofía). Sin embargo, estas diferencias son más propias de su biografía, de su devenir existencial, de su sufrimiento, que de un propósito intelectualoide, pues el sufrimiento es lo único que no podemos tergiversar, lo único que está más allá de toda ideología, lo único de lo que no se puede sospechar. Al igual que Sócrates sólo sabía que no sabía nada, Cioran solo sabe que siente que sufre, pensamiento muy cercano al de Schopenhauer.

No hay por tanto una indexación con algún objetivo de demostración particular, sino que, huyendo de cualquier tipo de laboratorio de ideas en el que pensar en horario de oficina, Cioran se abre a los temas que hacen arder su existencia, su materia y sus creencias de una forma inmisericorde tanto con el Universo, con sí mismo y de algún modo, con nosotros.

Esta es la principal diferencia metodológica entre ambos pensadores, que cada uno responde a un motivo por el que pensar. Mientras Schopenhauer lo hace pensando en la cátedra, en la confianza hacia lo que se ha venido haciendo, hacia el lenguaje y sus posibilidades para desenmascarar algún tipo de realidad, Cioran lo hace desde la necesidad fisiológica de no caer en el delirio, de incluso evitar el suicidio, tal y como dice en el prefacio de su primera obra, “En las cimas de la desesperación”:

*“Escribí este libro en 1933, a los veintidós años (...). Debo confesar que en aquella época la jerga filosófica halagaba mi vanidad y me hacía despreciar a toda persona que utilizara el lenguaje normal. Pero una conmoción interior acabó con ello, echando por tierra todos mis proyectos. El fenómeno capital, el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua (...). El insomnio es una lucidez vertiginosa que convertiría el paraíso en un lugar de tortura. Todo es preferible a ese despertar permanente, a esa ausencia criminal del olvido. Fue durante esas noches cuando comprendí la inanidad de la filosofía. Las horas de vigilia son, en el fondo, un interminable rechazo del pensamiento por el pensamiento, son la conciencia exasperada por ella misma, una declaración de guerra, un ultimátum que se da el espíritu a sí mismo (...). En semejante estado de espíritu concebí este libro, el cual fue para mí una especie de liberación, de explosión saludable. De no haberlo escrito, hubiera, sin duda, puesto un término a mis noches”* [Cioran, 1991: 9-10]

A pesar de que los resultados que ambos obtienen son semejantes (o eso se tratará de hacer ver aquí) uno llega a él mediante la confianza en la butaca del catedrático y el otro mediante la admiración del oficio de la prostituta como ejemplo del escepticismo que propone.

Estos estilos les distinguen notablemente. De hecho, esta diferencia se hace evidente en partes de la obra de ambos. Resulta divertido ver cómo en algunos pasajes de “El mundo como voluntad y representación”, Schopenhauer ataca a los pensadores del estilo de Cioran (como si estuviera criticando a aquél al que no pudo conocer):

*“Si la voluntad se ve quebrada en cierto grado por una irrevocable negativa del destino, casi se deja de querer y el carácter se muestra apacible, triste, noble, resignado. Cuando finalmente la melancolía deja de tener un objeto determinado y se extiende sobre el conjunto de la vida, entonces es una especie de ensimismamiento, de retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad, la cual va socavando suavemente, pero hasta su mayor interioridad, a su visibilidad, al cuerpo, con lo que el hombre percibe cierto desprendimiento de sus ataduras, un suave presentimiento de la muerte, que se anuncia como disolución del cuerpo y de la voluntad al mismo tiempo; por eso a esta melancolía le acompaña un secreto*

*regocijo que los ingleses a los que considero el más melancólico de todos los pueblos, han llamado: “El júbilo de la pena”. Con todo, también aquí subsiste el escollo del sentimentalismo, tanto en la vida misma como para su exhibición poética; pues entristecerse y lamentarse constantemente, sin cobrar aliento para elevarse a la resignación, equivale a perder el cielo sobre la tierra y sumergirse en una lacrimógena sensiblería. Sólo cuando el sufrimiento asume la forma del mero conocimiento puro y entonces éste como aquietador de la voluntad da lugar a la resignación, supone el camino de la salvación y se hace por ello digno de respeto. En este sentido ante la visión de un hombre hartado desdichado sentimos cierto respeto, el cual está emparentado con el que nos infunde la virtud y la nobleza, y al mismo tiempo parece como un reproche nuestra afortunada situación” [Schopenhauer, 2015: 677]*

Mientras, por el otro “lado”, Cioran hace lo mismo con los filósofos del sistema por antonomasia: *“Cuando Adán fue expulsado del paraíso, en lugar de vituperar a su perseguidor se apresuró a bautizar las cosas: era la única manera de acomodarse en ellas y de olvidarlas; se pusieron las bases del idealismo. Y lo que no fue más que un gesto, una reacción de defensa en el primer balbuceador, se convirtió en teoría en Platón, Kant y Hegel” [Cioran, 2001: 243]*

A la crítica hecha a Hegel, Schopenhauer no diría lo más mínimo si no fuera para añadir algún punto más con su afilada pluma. Sin embargo, con la de Kant y Platón ya no estaría tan de acuerdo, al ser dos de los filósofos más respetados por el filósofo alemán y por lo que probablemente le dedicaría a Cioran un capítulo entero de su divertido “El arte de insultar”. Cioran, a cambio de este hipotético capítulo en este ejercicio de “filosofía ficción”, seguramente hubiera ofrecido una risa sardónica.

Aunque parezca que estamos tirando piedras sobre nuestro propio tejado y que hayamos juntado a la fuerza en una misma sala llamada este trabajo a Cioran, Schopenhauer y sus filosofías, prometemos que a pesar de esto, la comparación sobre la que se basa este trabajo se encuentra presente, como ya se viene esbozando, en la superficie de las páginas de sus obras y en la profundidad de su pensamiento.

Otra de las diferencias clave ya no se encuentra en su estilo, sino en sus soluciones. Como venimos diciendo, Cioran es profundamente escéptico, y esto marcará todo su “padecer filosófico”.

Por esto, Schopenhauer, como filósofo de sistema, presenta a todo su desarrollo una conclusión, una posibilidad de salir de ese destino al que se ve condenado el hombre, una manera de dejar atrás los hilos que dirigen su vida y que sin embargo no es capaz de manejar. Esto, como se ha señalado brevemente y como veremos más adelante de manera más detallada, puede llevarse a cabo mediante el ascetismo y la vida del santo, una opción muy difícil de llevar a cabo y que se presenta como muy poco esperanzadora, pues muy pocas personas van a estar destinadas a lograr llevar a cabo este estilo de vida, lo que supone casi una condena igualmente desalentadora que si no hubiera propuesto ninguna solución. Sin embargo, y por paupérrima que pueda parecer, Schopenhauer concluye la presentación de su sistema filosófico con unas directrices, con un camino a seguir para lograr huir.

Cioran, cuya característica es el escepticismo más que el sistema, no logrará adherirse a ningún tipo de solución que se presente: *“No definir nada forma parte de las obligaciones del escéptico. Pero ¿cómo evitar la vanidad que produce el hallazgo de la definición más nimia? Definir es una de las manías más antiguas del hombre, debió nacer con la primera palabra”* [Cioran, 1979: 176]

Por ello, a lo largo de toda su obra, Cioran deambulará como un fantasma apegado al desapego, entre la negación de la voluntad de vivir que nos encontramos en Schopenhauer y la vigorosa afirmación ardiente de la afirmación de la voluntad de poder en Nietzsche.

No podrá Cioran casarse con ninguno, no por una disparidad de opiniones o de ideas, sino por no poseer la energía vital necesaria para afirmar ninguna de ellas, viendo que la posibilidad de cualquier afirmación del hombre acerca de una vía, una manera o un modo de proceder es falsa, mediata, ajena e impropia del verdadero problema al que nos somete la existencia, al que no podemos ofrecer creación alguna. : *“Se acerca el momento en el que el escéptico, tras haberlo cuestionado todo, no tendrá ya de qué dudar; será entonces cuando realmente suprimirá su juicio. ¿Qué le quedará? Divertirse o dormir – la frivolidad o la animalidad”* [Cioran, 1986: 35]. A estas dos opciones parece reducir su escepticismo las propuestas nihilistas de Schopenhauer y de Nietzsche.

Todos nuestros actos, sean del tipo que sean, están condenados al olvido, a lo innecesario y accesorio, en una superioridad tan insultante del Tiempo y de Dios sobre nuestra ridícula forma de existir que ofrecer una posible salida le parece no ser consciente de una condena irremediable que sólo puede ser repetitiva, vacía, sin sentido y rabiosamente inexplicable: *“Si creemos tan ingenuamente en las ideas es porque olvidamos que han sido concebidas por mamíferos”* [Cioran, 1986: 24] o *“Ninguna salvación es posible fuera de la imitación del silencio. Pero nuestra locuacidad es prenatal. Raza de charlatanes, de espermatozoides verbosos, estamos químicamente ligados a la palabra”* [Cioran, 1986: 17]

El Sísifo de Cioran no acabaría estando feliz, sino que mostraría una mueca grotesca que oscila entre la risa (siempre irónica, tensa) y el llanto ante su abominable tarea que le impide ver más allá, a pesar de poder saber que esa nimiedad que le toca respirar no es nada (por ello, como dice Cioran, los animales viven mientras nosotros nos vemos condenados a existir, por su envidiable ignorancia en este aspecto). Sin el sentido del humor, probablemente Cioran no hubiera podido evitar el suicidio con este nivel de implicación vital, de fusión entre obra y existencia: *“Sólo piensan profundamente quienes no tienen la desgracia de poseer el sentido del ridículo”* [Cioran, 1979: 144]

La lógica del suicidio está muy presente a lo largo de toda la obra de Cioran, sin embargo, nos estamos adelantando de nuevo e introduciéndonos a elementos de los que se hablará después.

También, y para concluir, queda una diferencia que puede parecer poco importante, pero que afecta al carácter de sus pensamientos. Es necesario hacer notar que a pesar de que aunque tanto Cioran como Schopenhauer se presenten como ateos, el primero trae constantemente la figura de Dios a colación, mientras que el segundo jamás hace uso de ella. Creo que esto es debido a que sus ateísmos son distintos. Cioran es ateo pero es congénitamente escéptico, por lo que no puede evitar pensar en el ateísmo como un dogma más, mientras que el sufrimiento provocado por la Creación es lo único que se le hace evidente. Además, la figura de Dios es casi una necesidad, tanto en su vida como en su obra, pues en ciertas ocasiones más que un pensador parecía un púgil atacando agresivamente una y otra vez a un contrincante que había sido puesto ahí artificialmente. Cioran necesita un Dios al que echarle todas las culpas y desahogarse, necesita un Dios contra el que revelarse, al que pedirle cuentas por este acto tan ruin de Creación.

Por otro lado, la metafísica de Schopenhauer está muy influenciada por la metafísica de Spinoza. Por lo tanto, para el pensador alemán no se puede hablar de Dios pues no hay un acto de Creación como tal. Para Schopenhauer, igual que para Spinoza, no hay un Dios externo que haya concebido la Creación, sino que Él mismo es la Creación. No hay un objeto externo, sino que Dios es todo, así que Dios no es más que una creación de la fértil imaginación humana. Por eso en la metafísica de Schopenhauer cada individuo no es una pequeña porción de voluntad, que estaría repartida entre todos los seres vivos, sino que en cada uno de nosotros está la voluntad entera ejecutándose. Dios está en nosotros y nosotros estamos en Dios, sin personalismos, sin particiones y asemejándose mucho a Berkeley al pensarnos casi como un pensamiento de Dios. De ahí su idealismo.

Como digo, esta distinción puede parecer baladí, pero probablemente no lo sea, ya que en mi opinión marca las distintas opciones que Schopenhauer y Cioran verán para poder salir de esta barraca cósmica.

Como se irá viendo, Schopenhauer marca la santidad y la negación de la voluntad como camino hacia un estar más cerca de ese Dios inmanente. Cioran, por su parte, presenta un Dios mucho más ajeno. Como se verá, el Dios de Cioran es un Raskolnikov que cometió el mayor de los pecados al decidirse por la Creación.

A pesar de esto, Cioran y Schopenhauer siguen compartiendo su visión de una metafísica pesimista, de ver la existencia, indistintamente de cómo haya sido creada, como un horror perfectamente suprimible: *“Para tener en todo momento a mano una brújula segura que lo oriente a uno en la vida y le permita contemplarla, sin extravió alguno, a su verdadera luz, nada es más adecuado que habituarse a considerar este*

*mundo como un lugar de penitencia, algo así como un establecimiento de castigo (...)*” [Schopenhauer, 1999:41]. Para Schopenhauer no hay acto de creación alguno, pero tampoco esto supone una reconciliación con la materia, pues este estado de existencia es una condena muy alejada a la eternidad.

Se ha pretendido, a lo largo de este apartado, aclarar los diferentes puntos de partida de ambos pensadores para crear una base sobre la que cimentar una comprensión de sus escritos y así llegar a la comparación de la que es fruto este trabajo. Para ello, y sólo en esta ocasión, se ha hablado de manera algo abstracta, oscilante y omisiva, con forma más de boceto que con la precisión necesaria en este tipo de trabajos.

Sin embargo, no es por gusto o capricho, sino por la necesidad de no desvelar más de lo necesario para no desviarnos de lo que era el tema en cuestión de este apartado en particular. En los siguientes apartados se hablará de manera más incisiva, clara y concreta para el desarrollo no sólo de un esbozo, sino de un cuadro general que (esperemos) rinda homenaje a filosofías de tal calado como las que se están manejando aquí tratando de ser lo más fiel posible a estos pensadores fuera de cualquier caricaturización o simplificación de cualquiera de ellos. Puede que quede un trabajo más expositivo que explicativo, pero estos temas son tan complejos que se hace imposible una profundización mayor con el número de páginas disponibles (de las que ya estoy abusando).



## CONTEXTO

*“-En cambio yo, pienso: aquí estoy, tumbado a la sombra de este almiar; y el lugar que ocupo es tan diminuto, tan pequeño en comparación con ese vasto espacio, donde ni estoy ni cuento para nada; y la fracción de tiempo en la que vivo es tan insignificante, en relación con toda esa eternidad que no viví ni viviré... Y, sin embargo, en el interior de ese átomo, en ese punto matemático que soy, la sangre circula y el cerebro no sólo funciona, sino que incluso aspira a algo... ¡Qué absurdo! ¡Cuánta insignificancia!”*

Iván Turguéniev: Padres e hijos

Tal y como dice Camus (volvemos otra vez a la obra del genial escritor franco argelino): *“‘Una vez más, todo esto se ha dicho y repetido. Me limito a hacer aquí una rápida clasificación y a señalar temas evidentes, que corren a través de todas las literaturas y todas las filosofías. La conversación de todos los días se nutre de ellos”* [Camus, 2016: 31]

Efectivamente, al igual que dice Schopenhauer, su obra se remonta muy atrás en el tiempo, miles de años, pues la incógnita que nos supone la existencia lleva aquí tanto tiempo como nosotros, es nuestra más antigua compañera, y lo será hasta que el último ser humano exhale su último aliento en esta aventura demencial por el cosmos.

En este apartado se pretende hacer una pequeña panorámica acerca de las influencias que ambos autores tuvieron para desarrollar su pensamiento, cómo a pesar del novedoso sistema de Schopenhauer y del cáustico estilo literario de Cioran, ambos llevan ingentes cantidades de lecturas encima que han colaborado a la formación de su visión del mundo, ósea que son importantes cimientos a la hora de construir sus metafísicas. Anotar que en esta panorámica se van a obviar a las dos mayores influencias de Schopenhauer, que son Platón y Kant, debido a que, al ser tan necesarios en el desarrollo que posteriormente se llevará a cabo y van a ser mencionados, además de por ser muy conocidas y evidentes, parece innecesaria la repetición. En el caso de Cioran, dejaremos para más adelante sus relaciones con el escepticismo y las diferencias entre la versión clásica y la suya particular.

Claro que, aunque son ávidos lectores, no se ven influenciados por las mismas obras. Sin embargo, al igual que a lo largo de toda su obra, aquí también hay semejanzas.

Para empezar, ambos se ven marcados por el pesimismo que viene de la mano del budismo. Son dos lectores de los Upanishads, de los que hablan con frecuencia, y a ambos ejerció una gran influencia la figura de Buda:

*“A decir verdad, los ejercicios nunca me han interesado. Pero el budismo me ha interesado durante mucho tiempo: el budismo te permite acceder a una religión sin tener fe. El budismo es una religión que tan sólo propugna el conocimiento. Te enseña que no somos sino compuestos, que esos compuestos se disuelven, que no tienen realidad, te demuestra tu irrealidad y después te dice: ahora, saca las consecuencias (...) Durante mucho tiempo, me consideré budista. Lo decía, me jactaba, estaba orgulloso, hasta el día en que me di cuenta de que era una impostura. Incluso en el momento actual estoy de acuerdo con todas las observaciones negativas del budismo: no somos reales, todo son mentiras, todo es falsa ilusión...Pero la vía que propugna el budismo me resulta inaccesible. La renuncia del deseo, la destrucción del yo, la victoria sobre el yo. Si sigues apegado a tu yo, el budismo es una imposibilidad (...). Pero las soluciones que propugna Buda no son las mías, ya que no puedo renunciar al deseo. Yo no puedo renunciar a nada. Y entonces me dije: “Esta impostura tiene que acabar. Soy budista únicamente en mi denuncia del sufrimiento, la vejez y la muerte”. Pero cuando Buda dice: “Ahora hay que renunciar al deseo, triunfar sobre el yo”, no puedo. Y no puedo porque he vivido en la literatura y todo lo que he escrito, en el fondo, gira en torno a mí, ya sea mi yo o el yo en general, y el budismo es exactamente lo contrario a eso. Y, además, es que la gran idea del budismo, sin embargo, es la renuncia y debo decir que, cuando miro a mi alrededor, veo a muy poca gente capaz de renunciar y yo mismo he comprobado que soy, a decir verdad, incapaz de ello” [Cioran, 1996: 64-65]*

En esta importante cita, Cioran desgrana gran parte de la semejanza que vemos en su pensamiento con el de Schopenhauer. Vemos que la propuesta del budismo de la que habla Cioran encaja perfectamente con la propuesta ascética de la negación de la voluntad de vivir que Schopenhauer propone. Sin embargo, el escepticismo del pensador de origen rumano y ver de una manera más negativa las fuerzas de la voluntad, de la naturaleza, sobre nuestra existencia, le impiden ver la posibilidad de esta vía que propondrá Schopenhauer. Por ello, aun siendo los dos de planteamiento pesimista, el de Cioran es más descreído, nada afirmativo y sin solución posible.

Por parte de Schopenhauer es mucho más evidente su conexión con el budismo y los Upanishads, pues los menciona en numerosísimas ocasiones. Aquí, en vez de traer a colación una cita en la que haga referencia a la semejanza de sus doctrinas, se citará un pequeño párrafo de los Upanishads que concuerda a la perfección con la filosofía de Schopenhauer respecto a la voluntad y a la libertad:

*“Cuando un hombre sabio ha retirado su mente de todo lo exterior y su espíritu de vida ha dejado plácidamente las sensaciones interiores, descansa él en paz, libre de los movimientos de la voluntad y el deseo. Y ya que el ser viviente llamado espíritu de vida procede de aquello que es más grande que el espíritu de vida, abandónese el espíritu de vida a aquello que se denomina turya, el cuarto estado de la consciencia. Pues se ha dicho:*

*Existe algo más allá de nuestra mente que mora en silencio dentro de nuestra mente. Es el misterio supremo más allá del pensamiento. Descansen la mente y el cuerpo sutil en eso y en nada más” [VV.AA, 2015: 213]*

Este “misterio supremo más allá del pensamiento”, es decir, más allá de la razón y el intelecto, será lo que Schopenhauer, miles de años después, definirá con la palabra voluntad, al igual que muchos de sus antecesores, sólo que ninguno le dio la profundidad y el pesimismo o desconfianza en el que parece hacer hincapié de manera tan concisa en la forma de darse y de comportarse de la voluntad.

Ya alejándonos de Oriente y centrándonos en Occidente (si es que estas categorías son válidas por el constante influjo que hubo entre estos dos grandes compendios de pensamiento), y sin embargo siguiendo en este ámbito metafísico-religioso, ambos también se mueven cerca del cristianismo.

Ninguno de los dos tiene la fe necesaria como para ser cristiano, y tampoco les falta una crítica acerca de su desarrollo. Schopenhauer critica su mitología tan alejada de la filosofía y Cioran critica la introducción del cristianismo en la Historia. Sin embargo, y aunque fueran ateos, sus pensamientos y preocupaciones iban muy acorde con la problemática tratada en el cristianismo. Cioran por ejemplo, se define como ateo pero no como irreligioso, pues no es ajeno a los problemas a los que desde ahí se hacen frente. De hecho, no es que no sea ajeno, es que prácticamente toda su filosofía trata los temas que abarca la religión: *“¿Por qué se ha querido añadir a toda costa algo al Eclesiastés, que lo contiene ya todo? Mejor dicho: lo que no se halla en el Eclesiastés está tachado de error. “Entonces mi corazón se volvió hacia la desesperación.” Hacia la Verdad...” Pues cuanta más sabiduría, más pesadumbre, y aumentando el saber se aumenta el sufrir.” El Eclesiastés es un muestrario, una revelación de verdades a las que la vida, cómplice de todo lo que es “vano” resiste encarnizadamente”* [Cioran, 2002: 98]. Pero esto no le hará plegarse al sistema que funda cualquier religión: *“La religión es una sonrisa que planea sobre un sinsentido general, como un perfume final sobre una onda de nada. De ahí que, sin argumentos ya, la religión se vuelva hacia las lágrimas. Sólo ellas quedan para asegurar, aunque sea escasamente, el equilibrio del universo y la existencia de Dios. Una vez agotadas las lágrima, el deseo de Dios desaparecerá también”* [Cioran, 2002: 71]

Ambos tratan en profundidad el tema de la libertad y a raíz de él se vierten en muchos otros. Alejados del lenguaje y la mitología cristiana, los dos autores toman las mismas preocupaciones que el cristianismo, pues la religión y la teología se preocupan por lo mismo que Schopenhauer y Cioran, la libertad (aunque esta sea estipulada en otros términos, como preguntarse acerca del mal, al final remite a lo mismo, y de ahí uno de los posos filosóficos más grandes de prácticamente toda religión).

Se podría decir que el cristianismo y sus principales pensadores lo hacen desde las Sagradas Escrituras y el neoplatonismo, Schopenhauer desde la filosofía más argumentativa (aunque también imbuida de platonismo como en el cristianismo) y Cioran desde la poesía, el misticismo y lo único originario que su escepticismo le permitía certificar, la cruda experiencia de su sufrimiento:

*“(...) Mire, hay que separar la religión de la mística. Tal vez no completamente, pero la mística es algo aparte. Gracias a la mística los occidentales se aproximan a los orientales. También en eso la visión mística es inconcebible sin experiencia. Un místico que no tiene éxtasis no existe. Por tanto, hay que haber cruzado.”*  
[Cioran, 1996: 64]

Esta conexión entre Schopenhauer y Cioran con el cristianismo se puede comprobar en la lectura que ambos tuvieron del maestro Eckhart, al que alaban como gran filósofo a pesar de su terminología cristiana, y cercano a las enseñanzas de Buda, de las que como se ha dicho, ambos eran asiduos (no ya de su práctica del budismo, pues, cada uno por un motivo distinto, no ejercían ninguna religión, simplemente extraían de ellas toda la filosofía y pensamiento aplicable a su existencia o a su pensar): *“Buda, Eckhart y yo enseñamos esencialmente lo mismo, Eckhart sujeto a las ligaduras de la mitología, y por tanto expuestos de forma simple y clara, todo lo clara que una religión puede ser. Yo los he expuesto con total claridad. Si se profundiza en el asunto resultará evidente que el maestro Eckhart y Shakyamuni enseñan lo mismo, sólo que el primero no puede, no sabe realmente expresar sus pensamientos como el segundo, ya que precisa traducirlos en el lenguaje de la mitología del cristianismo.”* [Schopenhauer, 2011: 29]

Cioran, por su parte, dirá... *“(...) Podemos afirmar que el Maestro Eckhart es el pensador más profundo que haya nacido en Occidente. No es en absoluto una exageración o una aberración. Pero un pensador como el Maestro Eckhart cree que es, a pesar de todo, un caso único y, además, el Maestro Eckhart fue también un escritor inmenso (...). El Maestro Eckhart es en verdad un pensador que habría podido nacer en la India”*  
[Cioran, 1996: 63]. Por lo tanto, Cioran, Schopenhauer y el Maestro Eckhart habrán realizado un camino semejante, de oscilación, entre la fe y el dogma occidental y el misticismo oriental.

También ambos hacen uso, desde un punto de vista acristiano, del mito del pecado original (es decir, vacío de las acepciones que el cristianismo introduce en él), para explicar la condición humana acerca de la existencia y lo convierten en un punto central para la comprensión de sus pensamientos. Ambos conciben la voluntad como una condena propia de todo ser vivo, y para explicar esto es muy útil la idea del pecado original, ya que se acomoda muy bien al carácter de su pensar, ya que ambas son padecidas por todo ser vivo y humano como una maldición irrevocable que viaja con nosotros a través de los milenios.

Por supuesto, siguiendo esta línea de pensamiento, es inevitable acercarnos a la teología y la filosofía de la Edad Media, tan rica en el estudio de la libertad del hombre. No hay que olvidar que el idealismo alemán, del que Schopenhauer es contemporáneo, fue fuertemente influido por las ideas de Nicolás de Cusa, pensador renacentista neoplatónico que a su vez bebió de las influencias de Pseudo-Dionisio Aeropagita, Juan de la Cruz o Angelus Silesius. A Angelus Silesius le cita en varias ocasiones Schopenhauer, mientras que Juan de la Cruz fue una de las lecturas más habituales de Cioran. También

todos estos autores fueron grandes representantes de la teología negativa, que con su idea de los límites del lenguaje (la primera filosofía del lenguaje, por mucho que la filosofía analítica pretenda otorgarse el mérito) para conocer a Dios, se muestran muy cercanos en cuanto a la desconfianza en las capacidades del hombre y por tanto al pensamiento tanto de Schopenhauer como de Cioran. Por supuesto hay muchas diferencias entre ellos, pero eso daría para otro trabajo completamente distinto a este.

Cioran por su parte también se acercó al pensamiento de la Edad Media, pero, alérgico a todo sistema, no podía acudir más que a aquellos que, como él, marginales en el exceso, sólo podían hacer referencia a su genuina experiencia del sufrimiento y malestar existencial provocado por ser tan sólo una participación del total de la existencia, por verse así condenado a la imposibilidad del conocimiento y de la libertad. Por ello, a lo largo de su vida, se vio fascinado por la vida y la experiencia de los místicos: *“Su propia inclinación al misticismo, su odio del mundo, ¿proceden de la tradición ortodoxa? Están más emparentados con la secta gnóstica de los bogomilos, los antecesores de los cátaros, cuya influencia fue intensa sobre todo en Bulgaria. En mi infancia yo era violentamente ateo, por no decir algo peor. Cuando recitaban la oración de la comida, me levantaba al instante y abandonaba la mesa. Sin embargo, me reconozco próximo a la creencia profunda del pueblo rumano, según la cual la Creación y el pecado son una y la misma cosa. En gran parte de la cultura balcánica, nunca ha cesado la acusación contra la Creación”* [Cioran, 1996: 13]

Por todo esto, y aunque Cioran no ignore los temas propios de la religión, se podría considerar que se encontraba más cercano de la herejía que del cristianismo. Y su obra “De lágrimas y santos” es buena prueba de ello, o incluso “El aciago demiurgo”, cuya publicación fue prohibida en España en época dictatorial por ser considerado *“ateo, blasfematorio y anticristiano”* [Cioran, 1996: 260]

Otra influencia muy importante en la concepción de todos estos temas, respecto a Schopenhauer, es, como ya se ha visto y por lo tanto se insistirá menos en ella, la filosofía de Spinoza, de la que el filósofo alemán adopta parte para su sistema. Sus ideas tanto en su ontología como en las consecuencias que esta tiene para una comprensión determinista de la libertad son muy semejantes (y que ambos tomaron también de la idea de destino del estoicismo). A pesar de que Schopenhauer dedica un capítulo en su segundo tomo del “El mundo como voluntad y representación” a tratar de desmarcarse de gran parte del pensamiento spinoziano, creo que su influencia es muy evidente y, por mucho que se esforzara Schopenhauer, irrenunciable a su sistema filosófico.

Avanzando más en el tiempo, pero no por ello cambiando de tema, las conexiones entre sus influencias siguen dándose. En este caso, es el Romanticismo el que se hace notar en las comprensiones de los dos pensadores:

*“Habla usted de confesiones. ¿No hay en usted una concomitancia con la lamentación romántica?”*

*Sí. Me he sentido muy próximo al romanticismo, el alemán sobre todo: en mi juventud. E incluso actualmente no puedo decir que me haya separado del todo de él. Del sentimiento fundamental en mí – el Weltschmerz, el tedio romántico- no me he curado. Mi pasión por la literatura rusa se debe en gran parte a eso” [Cioran, 1996: 43]*

Mientras que en el caso de Schopenhauer es más evidente esta relación por haber vivido mucho más de cerca, aunque no en su plena ebullición, este movimiento. Gracias a su madre, Johanna Schopenhauer, por su casa pasaron un gran número de intelectuales, muchos de ellos románticos, y entre ellos el propio Goethe, alma mater de este movimiento, con el que labró una oscilante relación amistosa. También es cierto que la filosofía de Fichte, a cuyas clases acudió, le resultaban falsas e impuestas, sin embargo, su relación con este movimiento es innegable, como nos demuestra Rudiger Safranski en su biografía sobre Schopenhauer:

*“La revolución kantiana había dado origen a todo esto al romper el hechizo de la metafísica y al vaciar de contenido la fe tradicional a la vez que se producía una afirmación pragmática del sujeto y se desviaba el interés por el mundo en sí hacia las formas de producción de un mundo para mí. Con Kant, se desmoronaba el viejo “orden de las cosas” (Foucault) y surgía una modernidad que ciertamente ya nos ha desencantado pero de la que todavía no hemos podido escapar. Schopenhauer iba a enfrentarse directamente, más tarde, con esa cesura vinculada al nombre de Kant. Pero ya desde el principio estaba del todo envuelto por la atmósfera de esa quiebra. Al fin y al cabo, al encontrarse con el Romanticismo, entraba en relación con uno de los muchos aspectos en los que esa ruptura configuró la época. Cuando Schopenhauer se incorpora al movimiento habían concluido ya, en cierto modo, el segundo o el tercer acto de la obra. Lo cual no carece de significado, pues dando marcha atrás y saltando sobre el Romanticismo, se dirige directamente a Kant y, desde allí, emprende una revisión del proceso que sus sucesores habían entablado contra Kant (...) Por el momento, sin embargo, durante sus dos últimos años en Hamburgo, Schopenhauer se familiariza con los vientos de infinitud del Romanticismo” [Safranski, 2011: 91]*

También en Unamuno, ferviente lector de Schopenhauer y uno de los traductores de su obra al español, estuvo fuertemente influido por su pensamiento: *“El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse. Si no percibe colores ni por debajo del rojo ni por encima del violeta, es acaso porque le bastan los otros para poder conservarse. Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos a fin de conservar la vida (...) Basta que vean y oigan aquellos que en sus entrañas los mantienen” [Unamuno, 1999:40]* Esta podría ser una definición de la voluntad de Schopenhauer que remite directamente a su metafísica y a su teoría del conocimiento.

Acercándonos ya cada vez más a nuestros días, la obra de Schopenhauer siguió teniendo su peso en el acervo cultural, aunque generalmente hoy esté algo olvidado. Sin embargo, su teoría se refleja en dos personalidades muy famosas, Freud y Darwin, con una vigencia hoy en día todavía intachable.

Respecto al primero, no se le puede entender sin antes haber pasado por la obra del filósofo alemán. En la división que el psicoanálisis hace de la mente humana, el Ello freudiano, esos impulsos irracionales que sacan lo más primitivo de nuestro ser y que tratamos de enmascarar con el yo y el super yo, remite directamente a la noción de la voluntad de Schopenhauer, ya que, desde su perspectiva, el ser humano también trataría de superar esos impulsos, o al menos no creerse tan maniatado a ellos, mediante el intelecto y la razón. El problema es que la voluntad, como creador desde su infinito impulso irracional del teatro en el que vivimos, está por encima del intelecto, por lo que éste sólo será un intento o una vía de llevar a cabo de la manera más tranquila y moral los designios de la voluntad. Freud realiza un estudio fenomenológico de la voluntad, mucho más pragmático, mientras que Schopenhauer se dedicaba a su estudio ontológico.

Aunque parezca que toda esta línea de pensamiento pueda estar olvidada ante un sospechoso optimismo imperante, las ideas de Freud, que tanto bebieron de las de Schopenhauer, fueron claves en el desarrollo de la publicidad y la propaganda tras la Segunda Guerra Mundial. La creación de la figura del consumidor, pasando de satisfacer las necesidades a los deseos (que a diferencia de las necesidades, son infinitas e insaciables, puro Schopenhauer) de la población, tuvieron como tótem al sobrino de Freud, Edward Bernays, que ayudó, en EE.UU, al desarrollo en parte del nuevo capitalismo en el que nos encontramos hoy, tratando de, mediante el psicoanálisis, satisfacer todos esos deseos irracionales que el individuo, mediante el intelecto, no es capaz de traer a la capa consciente del yo, a la racionalidad, pero que rigen sus actos. Esta concepción del ser humano, que según la que fuera iba a dar una dirección u otra al capitalismo, que ahora dependía de los caprichos del consumidor, se enfrentó a las contrarias tesis del antiguo discípulo de Freud, Wilhelm Reich, que eran completamente opuestas a las de no liberar esos deseos ocultos al entendimiento.

Toda esta vertiente de pensamiento también llegó a la política, ya que aquellos que aceptaban esta comprensión de la naturaleza humana con base en las ideas de Schopenhauer (aunque pocos o ninguno lo supieran ni lo tomaran en su totalidad, dejando de lado toda su metafísica y por lo tanto su sistema ético) cedieron sus políticas al estudio de estos deseos, al estudio de la población para comprender lo que realmente pretendían y buscaban, pues esto difería de lo que decían, de lo que se decían incluso a sí mismos (como muestran las imprecisiones cada vez más evidentes de las encuestas en política, que actúan más como arma ideológica que como verdadero termómetro de la intención de voto). Tal y como dice Schopenhauer en sus “Aforismos sobre el arte de vivir”, hasta que no llega el

momento de actuar, realmente no sabemos cómo vamos a hacerlo, aunque para él el carácter estaba determinado, por lo que si actuabas una vez de una manera, ibas a hacerlo siempre así, algo que sólo podía cambiarse, muy a duras penas y de manera bastante limitada, mediante el aprendizaje, mediante el pequeño espacio que la voluntad deja al hombre para que se explaye y mejore algo sus instintos que le constituyen como ser vivo. Todo esto está subyacente en gran parte del pensamiento posterior a su obra, no sólo en filosofía, sino también en psicología.

Obviamente todo este cambio de concepción de la política es muy peligroso, ya que limita la política a un mero satisfacer los deseos ocultos de la población para asegurar la reelección en vez de tomar las medidas tal vez impopulares, pero seguramente necesarias, para el correcto funcionamiento de la sociedad. Sin embargo, este ya también es otro tema desde el que se podría enfocar toda esta filosofía y en el que no nos vamos a extender más.

Lo importante es ver que todas estas ideas, que parten de lo novedoso del sistema de Schopenhauer (aunque sea mucho más viejo que él y haya sido tratado, eso sí, de otras formas distintas, por muchos otros pensadores), tuvieron una gran importancia y estuvieron en primera línea a lo largo del desarrollo del siglo XX de la economía y la política.

Por otro lado, Schopenhauer se adelantó varias décadas a uno de los mayores descubrimientos de la ciencia, que es la teoría de la evolución de Darwin y su selección natural, que evoca, punto por punto, a la teoría schopenhauariana acerca de la voluntad.

Vivimos en un mundo en el que la lucha por la supervivencia es la condición de toda vida a la vez que se busca de manera irracional y sobre todas las cosas la procreación y reproducción de nuestros genes para la supervivencia de la especie. Darwin presenta, al igual que Schopenhauer, un mundo que es poco más que un teatro en el que se representa una obra cuyo único objetivo es el de la supervivencia y la evolución. Ambos usan la fisiología para explicar gran parte de la condición humana, debido a que nos vemos obligados a una existencia dependiente de nuestro cuerpo (la eterna disputa filosófica entre mente o alma y cuerpo).

Darwin se quedará en el materialismo propio de la ciencia (y podría decirse de la mayoría de la filosofía inglesa), mientras que Schopenhauer no redujo su teoría a eso, y la amplió a un estudio metafísico, ontológico, de la naturaleza del ser humano, consciente como era de que reducir nuestro movimiento a una comparación de átomos chocando constantemente era una comprensión ingenua respecto a nuestra conformación metafísica. De aquí vendrán gran parte de los problemas que le crea el problema de la libertad, pues se manifiesta un conflicto entre la omnipotencia de la voluntad y la



irreductibilidad de una pequeña parcela de libre albedrío reservada al ser humano al mostrarse superior cognoscitivamente a todo fenómeno, ya sea materia inerte, plantas o animales.

En este aspecto, en el de la crítica al cientificismo realizada por Schopenhauer, se podría llegar hasta nuestros días, pues su influencia, al haber tratado un tema tan profundo que parece nunca se acabará (así nos lo ha anunciado Cioran en una de sus citas), no parece que pueda extinguirse nunca.

Hoy en día nos encontramos con una tendencia al naturalismo evolucionista, con autores como Pinker o Dawkins, famosos por obras en las que parecen reducir al ser humano a un mero conjunto de impulsos medibles, en un determinismo científico que asfixia cualquier libertad creadora, cualquier gratuitidad en nuestros movimientos, dejando al ser humano al nivel de simple fenómeno.

Bien es cierto que Schopenhauer parece estar cerca de esta posición, porque desde luego su obra no es una oda a la libertad ni un compendio que ensalce al hombre, sino que destaca por su carácter destructivo de cualquier idea antropocéntrica. Sin embargo se desmarca de cualquier intento de explicar el total de nuestra naturaleza basándose simplemente en la ciencia de lo medible, pues no se le escapa que nuestra intencionalidad va mucho más allá del simple fenómeno y choque de átomos. Schopenhauer se aleja de ese materialismo reduccionista que parece convertir al hombre, a partir de las teorías evolucionistas, en poco más que una res extensa.

Mientras que ese positivismo propio de la ciencia parece dar completa libertad al hombre, sin embargo lo subsume bajo el yugo de la ciencia, del que jamás podría escapar, pues, con el debido progreso tecnológico, no hay nada en lo humano que se le pueda escapar a la ciencia, siempre nos alcanzará. Cioran y Schopenhauer, al igual que Heidegger y muchos otros, buscan, mediante un pensamiento metafísico, ir mucho más allá, y alejan al hombre de una mera concepción fenoménica. Pude que no tengamos ninguna libertad, o que el pesimismo parezca asfixiarnos arrebatándonos todo lo que podemos ser, siendo agobiante e incómodo, pero si algo conlleva es el estudio de la libertad desde la ontología, no simplemente desde el ente (con los problemas que esto conlleva, como se puede ver en el “¿Qué es metafísica?” de Heidegger). El pesimismo por tanto parece ser más consecuente y respetuoso con la constitución metafísica del ser humano, y, aunque cuestione nuestra libertad a niveles ontológicos, al menos no presenta la falsa libertad de la ciencia y la técnica, y que en el fondo no hace más que tratar de desbaratar todo aquello a lo que realmente el ser humano no puede renunciar.

*“Tan pronto como la física consiguiera consumir todo esto desde cualquier punto de vista llegaría a su perfección, pues entonces no habría ninguna fuerza desconocida en la naturaleza inorgánica ni tampoco se daría*

*efecto alguno que no se pudiera comprobar como fenómeno de una de esas fuerzas bajo determinadas circunstancias conforme a una ley natural. Con todo, una fuerza natural no deja de ser simplemente la regla de la naturaleza en que se ha reparado y según la cual, bajo determinadas circunstancias, la naturaleza se comporta siempre en cuanto comparecen dichas circunstancias; de ahí que por supuesto la ley natural pueda definirse como un hecho enunciado en términos generales, un fait généralisé [un hecho generalizado], con lo cual una exhaustiva explicación de todas las leyes naturales sólo sería un completo registro de hechos (...) En cambio, la filosofía considera por doquier, y por lo tanto también en la naturaleza, lo universal; su objeto aquí son las propias fuerzas originarias, reconociendo en ellas los distintos niveles de objetivación de la voluntad, que es la esencia íntima, el “en-sí” de ese mundo que la filosofía, cuando prescinde de la voluntad, explica como mera representación del sujeto. Pero si la etiología, en lugar de preparar el terreno a la filosofía y procurarle testimonios que aplicar a su teoría, se imagina más bien que su objetivo consiste en negar todas las fuerzas originarias salvo una, la más universal –v.g. la impenetrabilidad-, a la que se figura comprender como fundamento para luego reducir forzosamente a ella todas las otras, entonces se sustrae de sus propios principios y sólo puede proporcionar error en vez de verdad. El contenido de la naturaleza queda suprimido por la forma, atribuyéndose todo a las circunstancias en liza y nada a la esencia íntima de las cosas. (...) Este último fue, por ejemplo, el error de Descartes y de todos los atomistas, quienes reducían el movimiento de los cuerpos cósmicos al choque de un fluido y las cualidades a la conexión y a la forma de los átomos, afanándose por explicar todas las manifestaciones de la naturaleza como simples fenómenos de la impenetrabilidad y la cohesión. Si bien se abandonó este punto de vista, en nuestros días vuelven a hacer lo mismo los fisiólogos eléctricos, químicos y mecánicos, que se obstinan en querer explicar la vida entera y todas las funciones del organismo a partir de la “forma y mezcla” de sus componentes esenciales” [Schopenhauer, 2015: 311-313]*

En toda esta crítica al cientificismo que Schopenhauer hacía en su tiempo y que parece tan apropiada, otra vez, para nuestros días, no solo se encuentra la obra de Platón, sino que, casi de manera aún más boyante, debido a su distinción entre fenómeno y noúmeno, el pensamiento de Kant vertebra toda esta noción schopenhauariana.

Hoy en día hemos sustituido la figura de Dios, tan vilipendiada y rechazada (a veces con razón debido a los abusos de la religión). Pero como casi siempre, hemos eliminado esa figura por otros nuevos dioses. Por ello, hemos pasado de las diatribas filosóficas acerca de Dios para pasar a tratar de resolver las mismas dudas (en eso no hemos avanzado nada) mediante la ciencia. Sin embargo, este nuevo método es más limitado, pues no pasa más allá de un materialismo algo simplón. Ya no se habla de esencias, sueños o atributos de Dios, panteísmo, teología negativa o determinismo, sino que hemos pasado a hablar de multiversos, la posibilidad de ser una simulación informática, cerebros en cubetas, transhumanismos... Hemos pasado de San Agustín a Stephen Hawking, del maestro Eckhart o Ruysbroek a Francis Bacon y su “Novum Organum”.

Ambas pueden tratar de ofrecer respuestas, ese no es el tema, no se trata de desprestigiar a un medio de obtener conocimiento respecto a otro. Sin embargo, sí que hay que ser conscientes de que este eterno problema del que venimos hablando, el problema de la existencia (y por ello se habla aquí de Dios) que es el tema principal tanto del pesimismo como de la obra de Schopenhauer y de Cioran, no ha sido resuelto, y a pesar de que lo hayamos dejado de lado por no amoldarse a nuestras necesidades y ansias de certeza, este sigue ahí, impasible, y probablemente siempre estará ahí, a pesar de una general falta de escepticismo y una confianza puede que excesiva tanto en el materialismo como en la filosofía analítica. Tratando de huir de ciertos dogmatismos, hemos acabado en otros distintos. Ya lo dijo Kant, que la metafísica jamás podría ser ciencia, pero que tampoco podríamos dejar de preguntarnos por los temas que esta fórmula. Si Heidegger no es filosofía, nada lo es, pues acabaríamos subsumiendo todo al campo del ente.

Por lo tanto, como se puede ver, la vertiente pesimista o de pensamiento negativo llega prácticamente hasta nuestros días, viniendo acompañándonos desde hace miles de años, pues abarca desde Buda hasta a Heidegger.

Y para concluir este apartado de contexto y conexiones filosóficas, hablaremos un poco más de Cioran, esta vez comparándolo con el existencialismo del siglo XX, y como se viene haciendo, nos centraremos en la figura de Albert Camus, al que tomaremos como ejemplo de este movimiento filosófico con el que es inevitable comparar a Cioran (como era imposible no comparar a Schopenhauer con el romanticismo).

Cioran y Camus se conocieron, pero no pareció surgir nada especial (de hecho, todo lo contrario) de su único encuentro:

*“A Camus sólo lo vi una vez y me decepcionó. Me dijo una cosa incongruente, cuando publiqué mi primer libro, Breviario de podredumbre: “Ahora debería usted entrar en la esfera de las cosas verdaderamente intelectuales”. Me pareció increíblemente impertinente. Camus tenía la cultura de un provinciano, sólo conocía la literatura francesa. El Breviario de podredumbre tal vez no sea un buen libro, pero se ve que tiene, a pesar de todo, cierto nivel. Y además, esa forma de dirigirse a mí como un colegial. No volví a verlo nunca.”* [Cioran, 1996: 139]

A pesar de estos rifirrafes entre intelectuales, Camus y Cioran parecen beber del mismo poso existencialista, aunque, como dijimos al principio del trabajo, el Sísifo de Cioran no estaría feliz, y esta sería su principal diferencia.

Para ambos el suicidio es un tema fundamental, pues la fuerza de su malestar les lleva hasta plantearse teóricamente ese precipicio al que, según ellos, todo hombre se ve abocado alguna vez, al menos plantearlo intelectualmente (pues al final ninguno de los dos eligió tal desenlace).

Ambos fueron influenciados por Chestov y Kierkegaard, pensadores a los que Camus analiza en “El mito de Sísifo” desde unas coordenadas muy semejantes a las de Cioran. Este libro también trata en parte sobre la libertad, y al mezclarla con el absurdo, con la comedia humana que se representa aquí abajo y con la falta de sentido (carencia de objeto que diría Cioran), es poco menos que imposible no acabar en cierta melancolía pesimista, precisamente la misma temperatura intelectual que acaba padeciendo Cioran:

*“Si el pensamiento descubriera en los cambiantes espejos de los fenómenos unas relaciones eternas que pudiesen resumirlos y resumirse ellas mismas en un principio único, cabría hablar de una felicidad espiritual de la que el mito de los bienaventurados no sería sino ridículo remedo. Esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano. Pero que esa nostalgia sea un hecho no implica que deba ser mitigada de inmediato”* [Camus, 2016: 33]

O por ejemplo, otra noción muy cioranica en Camus, es la noción de idea, de las que ambos pensarán que nada más nacer vienen iluminadas por nuestro absurdo, y por lo tanto no son más que hijas inútiles que la mayoría de las veces nos llevan a cometer las mayores atrocidades:

*“Elijo únicamente hombres que sólo aspiran a agotarse o de quienes yo tengo conciencia, por ellos, de que se agotan. La cosa no pasa de ahí. De momento no quiero hablar sino de un mundo donde tanto los pensamientos como las vidas carecen de futuro. Todo lo que hace trabajar y agitarse al hombre utiliza la esperanza. El único pensamiento que no sea engañoso es, por ende, un pensamiento estéril. En el mundo absurdo, el valor de una noción o de una vida se mide por su infecundidad”* [Camus, 2016: 92]

El tedio existencial al que ambos se han visto obligados a experimentar debido al absurdo de la existencia les ha llevado a comprender la futilidad del hombre y de toda idea, producto netamente suyo, y que por tanto les lleva a tener una imagen muy negativa tanto de las utopías como del poder, donde ya pasarían de ser idea a ser ideología, donde la idea pasa de ser inútil a ser peligrosa y dominante:

*“En cuanto escribes algo, te apegas a ello. En cuanto tienes una idea, te alegras de tenerla. Es la vertiente mundana y esnob de las ideas. Pero para el público, para la masa, para todo el mundo, una idea, en el fondo, se anima, lógicamente. Se proyecta todo en ella, ya que todo es afectivo. Podríamos decir que sólo es real lo afectivo. (...) Como hay afectividad y se la proyecta en las ideas, toda idea está expuesta a convertirse en pasión y, por tanto, en un peligro. Es un proceso absolutamente fatal. No hay idea alguna absolutamente neutra, hasta los lógicos son apasionados. (...) Todos los filósofos que he conocido en mi vida eran personas*

*profundamente apasionadas, impulsivas y execrables. Precisamente sería de esperar de ellos una neutralidad. (...) Por tanto, si aquellos a quienes corresponde mantenerse en un espacio ideal, contaminan la idea, si aquellos que precisamente deberían estar separados de la pasión caen en ella, ¿cómo quiere usted que no lo haga la masa? ¿Qué es la ideología, en el fondo? La conjunción de la idea y la pasión. De ahí viene la intolerancia, porque la idea en sí misma no sería peligrosa, pero, en cuanto va acompañada de un poco de histeria, se acabó. Podríamos hablar infinitamente al respecto, no hay salida” [Cioran, 1996: 50-51]*

También, en todo su pensamiento, se encuentra la noción de Dios. Ambos no pueden escapar a esta, aunque ninguno de los dos sea religioso. El problema que tratan, el de la libertad, les remite directamente a él. Una pista sobre su idea compartida acerca de la libertad del ser humano se encuentra en su pensamiento acerca del conocimiento.

El conocimiento está relacionado directamente con la idea de la libertad, pues saber si tenemos o no un conocimiento verdadero puede hacer cambiar decisivamente nuestra concepción de la libertad del ser humano.

Ambos existencialistas, ambos pesimistas, niegan la posibilidad de un conocimiento verdadero en el maremágnum de absurdidad que ahoga constantemente cualquier intento de trascendencia, de llegar a Dios:

*“Las últimas páginas de un libro están ya en las primeras, por ejemplo. Este nudo es inevitable. El método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible. Sólo es posible enumerar las apariencias y hacer perceptible el clima” El mito de Sísifo págs. 26-27 [Camus, 2016: 26-27]*

Y, tal y como nos explica López Manzanedo en su “E.M CIORAN: Fragmentos de una estética imposible”:

*“El conocimiento deglutido y regulado por obsoletas pautas y normas doctrinales se revela estéril –o en cualquier caso, engendra abortos maquillados que no satisfacen a quien se halla cercado por la demonial luz-, destapando lo vano de todas las cosas y la falta de verdad de nada: el escepticismo consiste en la estupefacción ante el vacío de las cosas. Semejante disposición vital facilita entender que el arte se ilusiones –sin pretender engañar hipócritamente, dado que la mentira es su presupuesto y su bastión meritorio- con la emisión de ficciones que recuerdan constantemente la presencia de las apariencias que adoptan la forma de realidad” [Manzanedo, 2014: 59]*

O en el mismo Cioran, sin necesidad de otros mediadores: *“El conocimiento no es posible y, si a pesar de todo lo fuera, no resolvería nada. Esa es la posición del que duda. ¿Qué quiere pues, qué busca? Ni él ni nadie lo sabrán jamás. El escepticismo es la embriaguez del atolladero” [Cioran, 1982: 104]*

Desde aquí se tiende todo un hilo que va desde la execrable condición humana, escepticismo, ausencia de conocimiento verdadero, de libertad y apertura a una estética muy semejante a la de Schopenhauer pero con la distinción principal de que para Cioran ni la estética presenta una solución, una salida. Todo eso se verá en la parte final del trabajo.

Volviendo al contexto, Cioran dice, y gran parte de los filósofos lo apoyarían, que la filosofía no es más que un renovar, con un nuevo lenguaje, los antiguos problemas que llevan formulados muchos años, y así casi la única labor de esta sería una labor gramatical. Esto bien podría pensarse del existencialismo o incluso de movimientos sociales y políticos como el marxismo que eliminan cualquier noción metafísica dentro de un materialismo histórico. Todos estos movimientos acaban buscando la misma utopía, el mismo más allá que ofrecieron las religiones hace tantos siglos, pero con una formulación completamente distinta. La libertad siempre será un tema que tendrá que ver directamente con Dios, entendido este como aquello que está antes de nuestra existencia, como origen e impulso creador, dejando de lado cualquier interpretación particularista de cualquier religión, tratando pues de universalizarlo mediante la filosofía más allá de las particularidades culturales de los distintos movimientos religiosos.

El siglo XX se ha visto lleno de estos intentos, que, sin embargo, han fracasado a todo punto. Hemos repensado la metafísica desde muchos prismas distintos (se puede pensar aquí en Husserl, en Heidegger, en Nietzsche...) y hemos descubierto que puede que ni la filosofía sea universal ni que el ser humano tenga las condiciones necesarias para ello. Mediante este “fracaso” o lección, al menos hemos llegado a la hermenéutica, lección vital que, aplicada mucho más allá del simple ámbito filosófico, puede llevarnos a que, aunque no podamos llegar a una verdad, a un faro inamovible, si al menos pueda llevarnos a comprendernos entre todos dentro de las posibilidades inherentes al ser humano, en una contribución a la ética.

Cioran y Camus, vistos desde esta perspectiva, no representarían un intento, entendiendo este intento como sistema, como decálogo de algo que nos puede acabar mostrando que sí que tenemos esta libertad otorgada por un conocimiento verdadero. Sus experiencias personales se encuentran más allá de la paz habitual que la salud de unas cuantas décadas de vida suele dar a casi todo ser humano, y ven, con una mezcla de lucidez y fatalismo (parecen que no pueden ir la una sin el otro) lo que parecíamos no querer admitir y que la hermenéutica nos apunta de la manera más cómoda posible para nosotros, y es que aquí abajo no hay nada verdadero, nada más que apariencias, y que cualquier posibilidad de un sentido se ve fusilado por el absurdo, la inanidad del ser y nuestra finitud. Todo lo que hagamos o pensemos que podemos hacer nos dejará, a efectos universales, tal y como estábamos. Esto, para la gran mayoría, seguramente no sea un problema, y si no se siente como tal, jamás lo será.

Sólo aquellos espíritus trágicos como Cioran, Camus, o Pavese, Leopardi, Caraco o gran cantidad de místicos pueden no comprenderlo, sino padecerlo. Al ser sentida, no filosofan, afirman, siéndoles imposible sistematizar.

Todo este sentir filosófico, o poético cercano a lo místico relacionado con lo estético, que vierte Cioran en sus obras, también posee, a diferencia de la obra de Schopenhauer, todo el pesimismo propio de su siglo y muchas de las características propias de la posmodernidad.

Nacido en 1911, padeció plenamente uno de los mayores traumas de la humanidad, la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, su pensamiento se tuvo que enfrentar a aquél sentir que arrasó también a otros grandes pensadores de la época y que les hizo abandonar sus proyectos intelectuales, entre los que se puede contar a Horkheimer o a Adorno como ejemplos destacables. A los tres se les hace difícil pensar después de Auschwitz.

De hecho, Horkheimer, tras ver la imposibilidad de la aplicación de su modelo teórico a una realidad que se seguía mostrando injusta, brutal y casi demoníaca, volverá a la lectura de Schopenhauer, en textos como el de “Pesimismo hoy”. Incluso se podría aproximar en cierta medida a Horkheimer con Cioran, en referencia al lema del primero acerca de su posicionamiento vital, su “Pesimismo teórico y optimismo práctico”. Remarcando que ambos se movían en ámbitos del pensamiento completamente distintos, Cioran manejaba también un pesimismo teórico acerca de las posibilidades del hombre debido a su escepticismo radical, mientras que en la práctica, tal y como él afirma, no fue ni mucho menos un misántropo, que es lo que normalmente uno pensaría que debería ser alguien que demuestra en repetidas ocasiones un gran desprecio por la condición (su propia condición) de ser humano.

A pesar de ello, y de encontrarse fascinado por la idea teórica del suicidio, su pesimismo nunca llegó a la práctica del suicidio. Uno al leer a Cioran se pregunta muchas veces cómo es que no llegó a suicidarse. Sin duda, una de las claves está en esta relación que aquí hacemos entre Cioran y Horkheimer y su modo de entender el pesimismo. Cioran hablaba del gusto de la idea de suicidio, de que el hombre siempre tenga la posibilidad de una puerta de salida, sin embargo, nunca lo recomendó. Si la vida no tiene sentido y es insustancial por definición, suicidarse sería tomársela demasiado en serio. En el aspecto del suicidio, como veremos, Cioran también comparte muchas cosas con Schopenhauer.

Volviendo a la relación de Cioran con la posmodernidad, todo el modo de realizar su obra se encuentra vertebrada, para bien y para mal, por los cánones que forman esta corriente filosófica. Afirma que todas las creencias son ciertas, desconfía de todo y sobre todo de los grandes relatos, a los que considera muertos. Es absorbido por un relativismo que se introduce ya en el irracionalismo, al sospechar

tanto de los sentidos como de la razón. Se encuentra cercano a la hermenéutica, al “todo es interpretación”, aunque no puede frenarse aquí, va más allá que la mayoría de sus coetáneos.

Para él todo implica una fe, una creencia. La creencia es la que nos hace actuar, y por lo tanto errar. La filosofía, al igual que la religión, implica una fe, una creencia en unos postulados que pueden ser perfectamente tumbados, tal y como se analizará con más detenimiento en la parte final del trabajo.

La creencia, es decir, toda idea que salga de la mente humana, todo acto, está corrompido por nuestro modo de ser, por nuestro modo de conocer. Esta noción acerca de la idea será vital en la comprensión de su pensamiento y en su desconfianza acerca del ser humano y de cómo éste se ha ido enfrentando al único tema en el que realmente nos jugamos algo, el de la existencia. Esta forma de pensar le enlaza directamente con el taoísmo, que también deploraba cualquier actividad y llamaba a un quietismo muy presente en todas las religiones e incluso en la filosofía como contemplación, pero que aquí tiene el particularismo de ser bastante radical, más pesimista, y esto es lo que distingue tanto a Cioran como a Lao Tzé, su pesimismo.

Cioran, aunque puede ser considerado un ejemplo del pensamiento posmoderno, no deja de referir a un conocimiento ancestral, que está en el núcleo de muchas religiones y que le une, como hemos visto, a la metafísica occidental y a su desarrollo. En este referir a una temática básica en las religiones se encuentra también Schopenhauer.

Hasta aquí el apartado dedicado al contexto de ambos autores. Ahora pasaremos a definir de manera particular a qué se debe esta comprensión pesimista de la naturaleza del ser humano para, una vez comprendida la posición desde la que parten, ir comparando cómo esta posición se desarrolla en los distintos puntos de su pensamiento.



## EL LAMENTO DE SCHOPENHAUER

*“El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad ¿qué es sino dolor?”*

Unamuno: Del sentimiento trágico de la vida

Como se ha venido viendo hasta ahora, el pensamiento de Schopenhauer no es nada nuevo, sino que recorre lo más profundo del corazón de la filosofía para tratar de explicar al ser humano desde su punto más originario, más misterioso y oculto, aquello que le impulsa a moverse, que motiva su querer y le lleva a la acción.

El tema de la libertad no solo es importante para la filosofía, sino que ha sido tratado en innumerables ocasiones por el arte, la historia, la literatura, e incluso ahora está siendo tratado desde la neurología o estudios de comportamiento (“suerte con eso” diría Schopenhauer). Todo esto ya ha sido tratado.

Nuestra cultura está llena de una mitología acerca de la libertad. Tras la Revolución Francesa se trataron de derribar los ídolos que habían dominado y subyugado durante tantos siglos a gran parte de la humanidad. Sin embargo, los ídolos que fueron derribados rápidamente se sustituyeron por otros, y entre todos estos ídolos la libertad pasó a tener un puesto predominante, y hoy en día todavía nos encontramos en este punto.

Se idealiza la libertad antropocéntricamente como un hecho que depende simplemente de la voluntad del individuo, mostrando a personas dueñas por completo de su libertad, y en caso de ser esta robada, sólo es por otras persona so sistemas formados por otras personas. Todo el mundo habla de qué es la libertad o qué debería ser el hombre libre: en el comunismo, en el fascismo, en el neo liberalismo... En el cine y en la literatura (grandes termómetros para comprobar la temperatura filosófica del momento) los personajes con los que nos identificamos son aquellos que luchan por la libertad por encima de cualquier otra cosa, que privilegian a esta por encima de cualquier tentación y a pesar de cualquier sacrificio. Si no hacen esto nos parece que hay algo sucio en ellos, que no merecen un “final feliz”. Hay aquí cierta ingenuidad, cierto tratar el tema de la libertad desde unas dimensiones minúsculas en comparación con la enormidad del tema en juego.

Todo esto puede ser propio del materialismo de nuestra época, habiendo dejado atrás muchas de las diatribas abiertas en la Antigüedad y seguidas y reformuladas en la Edad Media acerca de la libertad

del ser humano en el plano metafísico, más allá de un plano materialista al que parece haberse reducido hoy en día todo el debate (más allá de círculos especializados). La idea de progreso es algo que en los últimos siglos viene cegando al ser humano, sin embargo, no parece que hayamos superado muchos planteamientos que se hicieron en la Edad Media, época que muchas (y erróneas) veces pensamos como superada u oscura, brutal y eliminable de nuestro historial.

No es que se pretenda desprestigiar desde aquí a la lucha por las libertades políticas o se proponga un inmovilismo político o un pensamiento reaccionario, sino que, al igual que Schopenhauer, creo que toda metafísica conlleva una ética, y es muy difícil fundar cualquier tipo de ética sin un pensamiento que se aleje de lo material, de lo fenoménico, pues no podrá entender al ser humano en su totalidad ni podrá justificar ningún comportamiento ético fuera del interés propio de cada uno. Para el sano y completo estudio de la libertad y poder preguntarnos si existe libertad total en el hombre han de atenderse a las dos libertades, tanto a la metafísica como a la material.

Se entiende en este trabajo como libertad metafísica aquella libertad que va más allá de lo fenoménico y busca el grado de libertad del ser humano en su origen constitutivo. El estudio de la libertad metafísica busca el grado de libertad que de suyo tiene el hombre, independientemente de cualquier desarrollo histórico, la cantidad de libertad que le pertenece como ente cognoscente de la existencia y del cosmos. Esta libertad metafísica remitirá por tanto siempre a aquello que haya sido responsable de su creación, siempre de manera transdisciplinar y sin limitarse a ningún dogma o creencia, pues tanto puede beber de la filosofía como de la religión, el arte, la ciencia... Al fin y al cabo, la filosofía se pregunta por la "Nada", mientras que la ciencia se pregunta por el "Todo", sin parecer que remitan a fines distintos. En el plano de la búsqueda de la "Nada" se encontrarían Schopenhauer y Cioran.

Por lo tanto, de la idea que tengamos del grado de libertad del ser humano dependerá el posicionamiento que le demos al otro en el mundo, de cómo le comprendamos y de la responsabilidad que le otorguemos a sus actos, es decir, cualquier comprensión moral.

Popularmente se cree en la libertad de una manera ingenua, en el sentido de que si quiero esto lo hago y cómo puedo hacerlo, soy libre. Obviamente se piensa que hay límites aunque nos quedemos en lo meramente material, pues pensamos que nuestra condición genética, la sociedad o demás condicionantes nos constriñen a no abrirnos completamente a la libertad tal y como querríamos. Pero a pesar de estos inconvenientes e imposibilidades, no parece verse la posibilidad de algo más allá, siempre pensamos que los pensamientos que tenemos acerca de los actos que querríamos hacer para desarrollar nuestra libertad son genuinamente nuestros.

En este punto es donde aparecería el pensamiento de Schopenhauer, en torno a la consideración de si existe o no existe la libertad para el ser humano:

*“(...) la pregunta es, en verdad, altamente delicada. Toca, con mano inquisitiva, en la esencia más interna del hombre: quiere saber si también él, igual que todo lo demás en el mundo, es un ser decidido de una vez por todas por su propia índole; un ser que, como cualquier otro en la naturaleza, tiene sus propiedades determinadas y persistentes, de las que nacen necesariamente sus reacciones a los motivos externos que se presentan, reacciones que comportan un carácter en ese aspecto inmodificable, y que, en aquello que acaso pudiera ser modificable en ellas, quedan totalmente a merced de la determinación por motivos externos; o si él constituye la única excepción de toda la naturaleza” [Schopenhauer, 2003: 53]*

Y el propio filósofo alemán atenderá a la confusión extendida acerca de reconocer qué es la libertad que se ha expuesto un poco más arriba:

*“Si se pregunta a un hombre de sano entendimiento pero sin formación filosófica, en qué consiste la libertad de la voluntad que él afirma con tanta seguridad sobre la base de la información de su autoconciencia, contestará: “En que puedo hacer lo que quiero, en la medida en que no estoy físicamente obstaculizado”. O sea, que de lo que él habla es siempre de la relación de su hacer con su querer. Pero ésta es aún, como se mostró en el primer apartado, la mera libertad física. Si se sigue preguntando si él entonces, en un caso dado, puede querer tanto una cosa como su contraria, él, desde luego, en un primer fervor, lo afirmará: pero en cuanto empiece a captar el sentido de la pregunta, comenzará a vacilar, caerá finalmente en la inseguridad y la confusión y, desde ellas, preferirá salvarse tras su tema “Puedo hacer lo que quiero” y lo atrincherará frente a toda razón y todo razonamiento. Pero la respuesta correcta a su tema, según yo espero dejar fuera de duda en el siguiente apartado, rezaría: pero tú, en cada instante dado de tu vida, sólo puedes querer una cosa determinada, y absolutamente nada más que ésa” [Schopenhauer, 2003: 57]*

Por lo tanto, para Schopenhauer habrá un conflicto entre dos libertades, entre la libertad física y entre la libertad humana. En el apartado de la libertad física, esta se limita a una creencia, a una confusión, pues en este apartado físico del fenómeno no habría libertad sino la ley de la causalidad. Es decir, en el ámbito de la libertad física no hay libertad ninguna, por lo tanto, esta se encuentra en otro orden de cosas, en el apartado más originario del ser humano, en la voluntad.

Nótese aquí la influencia de Kant en todo el discurrir del pensamiento schopenhauariano, principalmente de su Crítica de la Razón Pura (pues la Crítica de la Razón Práctica y la moral kantiana serán ampliamente criticadas por Schopenhauer). Schopenhauer sigue a Kant en la distinción entre fenómeno y noúmeno, y también le sigue al colocar en el noúmeno la posible libertad del hombre. Sin embargo, este hallar la libertad humana en el noúmeno no será tan sencillo en Schopenhauer como

en Kant, puesto que donde para el filósofo de Königsberg se encontraba la “cosa en sí”, para el filósofo de Danzig se encontraba la voluntad, elemento mucho más complejo, problemático y que será la piedra de toque del resto de la filosofía de Schopenhauer. Tan importante será que a ella se debe el marcado pesimismo de su metafísica.

Schopenhauer destruye la concepción del yo, parte clave del binomio sujeto-objeto tan presente en toda metafísica, considerando a este como ente volente, es decir, sujeto abocado a un querer que le es ajeno, que viene más allá de su mandato sobre sí mismo. Cioran destruirá el yo de una manera semejante, aunque ya se verá más adelante. Esta destrucción del yo en Schopenhauer se lleva a cabo mediante la voluntad:

Para Schopenhauer, la voluntad actúa en la conciencia del ser humano tal y como la gravedad actúa sobre todo lo material, es decir, como una ley absolutamente universal y necesaria, y es por esto por lo que tendremos que dejar atrás esa concepción ingenua de la libertad de la voluntad. Para Schopenhauer, si queremos comprender algo acerca de la libertad, debemos comenzar a planteárnosla en el plano del querer en vez de en el plano del hacer:

*“Pero quisiera ahora recordar lo que es, en general, una causa: el cambio precedente que hace necesario el subsiguiente. Ninguna causa del mundo produce su efecto en su totalidad no lo hace de la nada, sino que existe siempre algo sobre lo que ella actúa; y ella simplemente origina en ese tiempo, en ese lugar y sobre ese ser determinado, un cambio que siempre es adecuado a la naturaleza del ser y para el que tiene que encontrarse ya la fuerza en ese ser. De ese modo, todo efecto surge de dos factores, uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse ahora. Toda causalidad y toda explicación a partir de ella suponen una fuerza originaria: de ahí que aquella nunca lo explique todo sino que deje siempre algo inexplicable. Esto lo vemos en toda la física y la química (...) Como ocurre en el caso de las causas en el más estricto sentido y con los estímulos, así sucede, en no menor medida, con los motivos; porque la motivación no es, en lo esencial, distinta de la causalidad sino solamente un tipo de ella, a saber: la causalidad que pasa a través del medio del conocimiento. Así que, también aquí, la causa provoca sólo la exteriorización de una fuerza no reductible a su vez a causas y, por lo tanto, no explicable a su vez; mas esta fuerza, que aquí se llama voluntad, no nos es conocida sólo desde fuera, como las demás fuerzas naturales, sino también desde dentro e inmediatamente, gracias a la autoconciencia” [Schopenhauer, 2003: 77-78-79]*

Esto complica mucho el asunto y deja al ser humano en una posición mucho más compleja. Al pasar del hacer al querer, ya perdemos cualquier control que pudiéramos tener sobre nuestra libertad, y eso es decir mucho. Si realmente la libertad estuviera en el hacer, yo decidiría constantemente a cada momento, por lo que sería libre de hacer lo que quisiera.

Sin embargo, al pasar la libertad al querer, perdemos esa capacidad de control, pues pasamos de actuar de manera libre a no poder parar de querer constantemente. Al vislumbrarnos Schopenhauer como sujetos volentes, pasamos al ámbito de una creación constante de necesidades, donde pasamos de ser sujetos con capacidad de decisión a esclavos de la voluntad. Nuestra vida por tanto pasará ahora a no ser más que un tránsito continuo de impulsos y deseos que, una vez logrados (si tenemos esa suerte) no van a ser más que sustituidos por otros deseos, llevando así a cabo un interminable ciclo en el que nos encontramos, que parece imposibilitar cualquier tipo de ética o moral (sin libertad no puede haber elección y tampoco ética) y en el que nos vemos encadenados a la rueda de Ixión, que no para de girar, nunca (nótese la semejanza entre ésta figura utilizada en varias ocasiones por Schopenhauer y la del Sísifo de Camus).

*“Aquí hay que recordar que toda existencia supone una essentia: es decir, que todo existente tiene que ser también algo, tener una determinada esencia. No puede existir y, en cambio, no ser nada, algo así como el ens metaphysicum, es decir, una cosa que es y anda más que es, sin determinaciones ni propiedades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada forma de acción que de ellas dimana: sino que, así como una essentia sin existencia no puede proporcionar una realidad (...), tampoco puede hacerlo una existencia sin essentia. Pues todo existente tiene que poseer una naturaleza esencial y peculiar a él, en virtud de la cual es lo que es, que lo mantiene siempre y cuyas exteriorizaciones son producidas con necesidad por las causas; mientras que, en cambio, esa naturaleza misma no es en absoluto obra de aquellas causas ni es modificable por ellas. Pero todo esto vale en relación al hombre y su voluntad tanto como respecto a los demás seres de la naturaleza. También él tiene, además de existencia, una essentia, es decir, propiedades fundamentales que constituyen su carácter y sólo precisan del motivo externo para irrumpir (...). La libertad de la voluntad significa, exactamente considerada, una existencia sin essentia; lo cual quiere decir que algo es pero al mismo tiempo no es nada, lo que a su vez significa que no es; o sea, que es una contradicción” [Schopenhauer, 2003: 88-89]*

Esto, por supuesto, deja al ser humano en un lugar deplorable, en una existencia en apariencia ajena a cualquier libertad. Parece que en estas líneas se encarga de definir las dimensiones de la prisión de la que jamás lograremos salir y parece complicado que Schopenhauer ofrezca un posible reencuentro entre el ser humano y la libertad después de proclamar la extraordinaria fuerza que la voluntad tiene sobre nosotros (pues al fin y al cabo somos su mejor obra).

A pesar de ello, al cambiar el lugar en el que se encuentra la libertad y pasarlo del hacer al querer, de lo físico a lo nouménico, también cambia la comprensión de la libertad, y esta pasará a entenderse como ausencia de necesidad entre nuestro querer y el acto de voluntad.

Lo que nos ofrece aquí Schopenhauer como alternativa es un doloroso acto de rebeldía ante nuestra configuración como seres existentes. Aunque la voluntad nos haya creado a su antojo y con una correa que sólo parece permitirnos el rendirle pleitesía de la manera que más nos convenza (pero rendirnos al fin y al cabo), esta correa es bastante más larga que con la que ata al resto de seres vivos. Para Schopenhauer somos la máxima creación de la voluntad, y esto tiene varias ventajas cognoscitivas. Una de ellas será la de que somos el único ser consciente del circo cósmico en el que se encuentra, y sabe que participa en él a modo de esclavo (esclavo sin propósito ni finalidad alguna, pues al menos el esclavo tiene el privilegio de saber por qué está ahí).

Saber esto nos da la opción de escoger algo mediante el carácter. Sigue sin poder cambiarse nada, vamos a seguir siendo las mismas marionetas en manos de la voluntad. Sin embargo, el reconocimiento de ese status superior del hombre dentro de la Creación y el otorgarle un carácter que le permite elegir entre una u otra humillación, será lo que permita a Schopenhauer introducir la posibilidad de la moral, de darle una responsabilidad al ser humano por sus actos.

*“Así como todo efecto de la naturaleza inerte es un producto necesario de dos factores, a saber, de la fuerza natural general que aquí se exterioriza y de la causa individual que provoca aquí esa exteriorización, exactamente igual, toda acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo que se presenta. Si ambos están dados, la acción sucede ineludiblemente (...). Mediante el carácter innato del hombre se definen ya, en lo esencial, los fines generales que él persigue invariablemente: los medios que para ello adopte se definirán, en parte, a través de las circunstancias externas y, en parte, a través de su interpretación de las mismas, interpretación cuya corrección depende a su vez de su entendimiento y su instrucción. Como resultado final de todo esto se producen sus acciones individuales y, con ello, todo el papel que ha de jugar en el mundo”*  
[Schopenhauer, 2003: 87-88]

Schopenhauer se encarga de cerrar rápidamente las esperanzas de aquél que pensara que con la capacidad de la formación de un carácter que tiene cada individuo humano podría librarse de la “essentia” de la que nos nutre la voluntad para que sigamos reproduciendo su juego. Sin embargo, y a pesar de seguir imposibilitando nuestra libertad, nos permite la posibilidad de la responsabilidad, de moral, lo que nos permite la posibilidad de redención, de convertirnos en santos, de llegar mediante el ascetismo a elevarnos más allá de los designios de la voluntad mediante el comportamiento moral y el conocimiento (alcanzados no por los medios habituales del ser humano, sino mediante la omnipresente en toda la metafísica occidental, docta ignorancia). También estará el camino de la estética, de elevarnos durante unos instantes más allá de nuestra cárcel para sentir el frescor de la libertad de la voluntad, de unos momentos ajenos a su mandato.

Schopenhauer necesita de cierta mínima libertad para garantizar el surgimiento de una moral, una ética, que nos posibilite la pequeña rendija que deja abierta a la libertad (si puede haber moral hay libertad). Por este requerimiento su planteamiento acaba siendo confuso hasta el punto de llegar a ser casi contradictorio, pues parece que al final frena en su pesimismo existencial al ver la posibilidad de que no hubiera ninguna ética.

*“En una palabra: El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él es ya lo que quiere: pues de aquello que él es se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez. Si se considera su obrar objective, es decir, desde fuera, entonces se conoce apodóticamente que tiene que estar sometido, como el actuar de todo ser natural, a la ley de causalidad, en todo su rigor: pero subjective, cada uno siente que hace siempre sólo lo que quiere. Más eso sólo significa que su actuar es la pura exteriorización de su propia esencia. Por eso, cualquiera sentiría lo mismo, incluso el más ínfimo ser natural si pudiera sentir. Así pues, la libertad no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es transcendental.”* [Schopenhauer, 2003: 128]

Su comprensión acerca de la libertad acaba dando la posibilidad de que obtengamos cierta independencia genuina sin que tengamos que hacer “como si” constantemente a lo largo de nuestras vidas. Sin embargo, esta vía, la del ascetismo, es una vía farragosa que pone el listón muy alto para la mayoría de la humanidad. Por ello vivimos en el peor de los mundos posibles, pues aunque la libertad nos pueda ser alcanzable, ésta poco puede ante la necesidad que la voluntad nos genera.

El carácter, esa pequeña rendija a la independencia existencial que Schopenhauer entrega a la especie humana, es la que nos permitirá redimirnos de nuestra contingencia. El carácter, a pesar de ser innato en cada persona, puede ser moldeable. Es la primera piedra hacia el camino de la santidad, pues aquí se abre el espacio a la educación, tanto moral como cultural, para poder comprender mejor nuestra situación vital y poder abstraernos hasta el punto del ascetismo que Schopenhauer propone. Aquí es donde podemos elegir y acarreará sobre nosotros mismos el elegir ser santos, simples ciudadanos o villanos.

La principal ventaja del carácter, nuestro último reducto a la posibilidad de una actuación realmente libre por nuestra parte, es la de poder llevarnos, eligiendo el camino de la santidad, a desvelar el “Velo de Maya” en el que nos encontramos, el principium individuationis que nos hace comprender, a no-

sotros y a los demás, de una manera errónea y por lo tanto inmoral. Al otorgarnos cierta responsabilidad moral, nos otorga también cierta libertad, y por lo tanto la posibilidad del compromiso con lo que para él sería la única vía posible para salir de los designios de la voluntad.

En este apartado es donde el pesimismo de Schopenhauer despuntará hacia su ética, que será el culmen de su metafísica. La pequeña rendija que deja abierta a la libertad de la voluntad, Schopenhauer la “apuesta” rápidamente en tratar de salir de la locura a la que nos ha traído la voluntad, y que sólo podremos evitar entrenando nuestro carácter hacia entender que “Tú eres Eso”, el famoso “Tat Twam Asi” budista y que nos llevaría a dejar atrás la distinción sujeto-objeto, último y ancestral anhelo de toda metafísica.

Esta enseñanza consiste en, mediante el aprendizaje hacia el camino del santo, y siguiendo el ascetismo como norma, destruir el yo, el sujeto, para abrirse al que todos somos objeto. Una vez comprendido el origen de los impulsos humanos, de nuestras motivaciones y de aquello que nos hace ponernos en movimiento, sólo queda la posibilidad de huir. Esto, por supuesto, no es nada fácil (como ya se ha dicho, hay que hacer lo que no se quiere y no hacer lo que se quiere para rechazar la voluntad), pero nos lleva un nivel nuevo de comprensión.

Al saber que el yo es una ficción, una ilusión fronteriza creada por la voluntad mediante los impulsos individualizados a cada sujeto volente, entonces paso a comprender a la humanidad y a todo ser vivo como algo totalmente ajeno a mí a algo que soy yo también. Al eliminar de la ecuación la validez de los impulsos, no queda nada que me haga comprender al otro como enemigo, como competidor, como simple paisaje marabúntico presente en las calles de toda ciudad.

A partir de esta enseñanza, todo el dolor que generemos en el mundo (no solo a los seres humanos, sino a todo ser vivo, lo que convierte a Schopenhauer en uno de los pioneros de los derechos de los animales), será un dolor que nos infringimos también a nosotros mismos. El santo, finalmente, se muestra como un Atlante que carga sobre sí con el peso del dolor de todas las existencias, de todo el dolor provocado por la mecha encendida por la voluntad.

Esta rendija, tan cercana al budismo y al cristianismo, realza la faceta humanista de Schopenhauer. Como se decía en la Introducción, todos somos verdugos y todos somos víctimas y, al final, el pesimista realiza una especie de cuenta, de operación, y del resultado que se obtenga, saldrá el grado de pesimismo de nuestro pensar.

Schopenhauer, a pesar de lo furibundo de su noción de voluntad, de ponerla por encima del cacareado intelecto humano y de ser tan escéptico como sus principales maestros (Buda, Platón y Kant), acaba



mostrando una confianza en el ser humano que termina por convertirle en un pesimista bastante humanista, siendo este quizás su único punto antropocéntrico a lo largo de su obra. Su humanismo queda desvelado por el arte y la santidad, por dar la posibilidad al ser humano de redimirse. Sólo él, de entre todos los seres vivos, es capaz de esta vía.

Ya lo decía Thomas Mann en su “Schopenhauer, Nietzsche, Freud”, con palabras más bonitas y con más espacio:

*“(…) En todas estas cosas Schopenhauer es, por tanto, un humanista de orientación enteramente clásico-racional (...). Por muy paradójico que parezca; y a pesar de toda la misantropía de Schopenhauer; y dejando de lado todo aquello que él sabe decir y lamentar sobre el estado de corrupción de la vida en general y sobre el carácter grotesco del género humano en particular; y pese a toda la desesperación por la sociedad tan miserable en que uno cae tan pronto como nace hombre: pese a todo eso Schopenhauer es un venerador del ser humano según la Idea de éste, está lleno de respeto por la “corona de la creación” que eso es lo que para él significa, lo mismo que para el autor del Génesis, el hombre, esa objetivación suprema, máximamente desarrollada, de la voluntad. Esta forma tan significativa de su humanismo coincide del todo con su escepticismo político, con su antirrevolucionarismo, y se compadece tácitamente con él. Para Schopenhauer, el hombre es digno de veneración, pues es el ser cognoscente. Es cierto que todo conocimiento está sometido, por principio, a la voluntad, puesto que ha surgido de ella, lo mismo que la cabeza ha surgido del tronco. Tampoco en los animales puede eliminarse jamás ese carácter servicial del intelecto. Pero ¡véase la diferencia que existe entre el hombre y el animal si nos fijamos en la relación entre la cabeza y el tronco! En el reino animal inferior, cabeza y tronco están como fundidos, y en todos los animales la cabeza se halla orientada hacia la tierra, donde yacen los objetos de la voluntad. Incluso en los animales superiores cabeza y tronco están mucho más unidos que en el hombre, cuya cabeza (...) parece estar colocada libremente sobre el cuerpo, parece estar sostenida por éste, sin hallarse a su servicio. “Esta excelencia humana la exhibe en sumo grado el Apolo de Belvedere: la cabeza, que mira a lo lejos, del dios de las Musas se yerge con tal libertad sobre los hombros, que parece hallarse enteramente desgajada del cuerpo, no sometida ya a la preocupación por este.” ¿Es posible establecer asociaciones más humanistas? No en vano ve Schopenhauer la dignidad del hombre en la imagen del dios de las Musas. En esa imagen se revela una visión profunda y peculiar, una visión que ve juntos el arte, el conocimiento y la dignidad del sufrimiento humano, un humanismo pesimista que, puesto que el humanismo aparece por lo general coloreado esencialmente por la retórica optimista, representa algo enteramente nuevo y, me atrevo a afirmar, algo con porvenir en el campo de las convicciones” [Mann, 1984: 86-87-88]*

*“Al hombre le está otorgada la posibilidad de realizar una corrección que invalide el gran error y la gran equivocación que es el ser. Esa intuición suprema, que se le da cuando hace suyo el entero sufrimiento del mundo, puede llevarlo a la resignación y a la conversión de la voluntad. Y de esta manera el hombre es la secreta esperanza del mundo y de todas las criaturas, hacia el cual, por así decirlo, tienden confiados todos*

*los seres y al que miran como su posible redentor y salvador. Ésta es una concepción de gran belleza mística. Expresa una veneración humanista por la misión del hombre que rectifica y contrapesa con creces toda la misantropía, todo el asco que por el hombre sentía Schopenhauer. Esto es lo que me importa: la unión de pesimismo y humanismo. De la experiencia espiritual que nos brinda Schopenhauer se desprende que lo uno no excluye de modo alguno lo otro y que, para ser humanista, no se necesita andar pronunciando bellos discursos y halagando a la humanidad” [Mann, 1984: 89-90]*

El lamento de Schopenhauer, por tanto, un enorme grito que pretendía mostrar la necesaria destrucción de todos los antropocentrismos llevados a cabo por el ser humano, acaba finalmente con un pequeño hilo de voz que afirma cierta esperanza, una posibilidad de compromiso del hombre con su futilidad existencial, con la nada, para lograr, mediante el conocimiento y la moral, de este mundo algo mejor que el peor de los mundos posibles. Por este humanismo se entiende esta cita de Cioran: *“Cuanto más leo a los pesimistas, más aprecio la vida. Tras leer a Schopenhauer, reacciono como un novio. Schopenhauer tiene razón cuando afirma que la vida no es más que un sueño. Pero incurre en una inconsecuencia grave cuando, en lugar de estimular las ilusiones, las desenmascara haciendo creer que existe algo fuera de ellas. ¿Quién podría soportar la vida si fuera real? Siendo un sueño, es una mezcla de encanto y de terror a la cual sucumbimos” [Cioran, 2002, 99-100]*

Incluso lo vemos presente en su obra: *“La convicción de que el mundo y, por tanto, también el hombre son cosas que, en realidad, no deberían existir, cumple de hecho la finalidad de armarnos de paciencia para con nuestros semejantes; pues ¿qué puede esperarse de seres de tal condición? Bajo esta perspectiva, tal vez pudiera pensarse que, en lugar de Sir, Monsieur, etc., la fórmula de saludo realmente adecuada entre dos hombres debiera ser compañero de fatigas, socii malorum, compagnon de misères, my fellow sufferer. Por extraño que pueda parecer, esto está de acuerdo con los hechos, coloca al otro bajo la luz verdaderamente correcta, y nos recuerda cuán absolutamente necesario es practicar la tolerancia, la paciencia, la comprensión y el amor al prójimo, algo que todos precisamos y que cada cual debe dar, por tanto, al otro.” [Schopenhauer, 1999:44-45]*

Ni rastro de este humanismo encontraremos en Cioran, que negará cualquier posibilidad de salida, de esperanza, de antropocentrismo. Schopenhauer parece quedarse en la frontera de un tratar de forzar la Razón, salirse lo más posible de ella, pero sólo para repensarla, y mediante mecanismos disponibles en nuestra configuración humana, redimirnos en el error de esta existencia. Cioran cruza esta frontera en la que Schopenhauer se queda, llegando al irracionalismo, al embate directo con cualquier cosa que provenga del ser humano, con el que tendrá muchos menos miramientos que el filósofo alemán. Al estudio de ese irracionalismo es al que vamos a dedicar las siguientes páginas.

## EL LAMENTO DE CIORAN

— *Quiero confesarme y no sé qué decir. Mi corazón está vacío. El vacío es como un espejo puesto delante de mi rostro. Me veo a mí mismo y, al contemplarlo, siento un profundo desprecio de mí ser. Por mi indiferencia hacia los hombres y las cosas me he alejado de la sociedad en que viví. Ahora habito un mundo de fantasmas. Prisionero de fantasías y ensueños.*

— *Y, a pesar de todo, no quieres morir.*

— *Sí, quiero.*

— *Entonces, ¿qué esperas?*

— *Deseo saber qué hay después.*

— *Buscas garantías.*

— *Llámalo como quieras. ¿Por qué la cruel imposibilidad de alcanzar a Dios con nuestros sentidos? ¿Por qué se nos esconde en una oscura nebulosa de promesas que no hemos oído y milagros que no hemos visto? Si desconfiamos una y otra vez de nosotros mismos, ¿Cómo vamos a fiarnos de los creyentes? ¿Qué va a ser de nosotros, los que queremos creer y no podemos? ¿Por qué no logro matar a Dios en mí? ¿Por qué sigue habitando en mi ser? ¿Por qué me acompaña humilde y sufrido, a pesar de mis maldiciones que pretenden eliminarlo de mi corazón? ¿Por qué sigue siendo a pesar de todo una realidad, que se burla de mí y de la que no me puedo liberar? ¿Me oyes?*

— *Te oigo.*

— *Yo quiero entender, no creer. No debemos afirmar lo que no se logra demostrar. Quiero que Dios me tienda su mano, vuelva su rostro hacia mí y me hable.*

— *Pero continúa en silencio.*

— *Clamo a él en las tinieblas y desde las tinieblas nadie contesta a mis clamores.*

— *Tal vez no haya nadie.*

— *Pero entonces la vida perdería su sentido. Nadie puede vivir mirando a la muerte y sabiendo que camina hacia la nada.*

— *La mayoría de los hombres no piensan en la muerte ni en la nada.*

— *Pero un día, llegan al borde de la vida y tienen que enfrentarse a las tinieblas.*

— *Sí. Y cuando llegan...*

Diálogo entre Antonius Block y La Muerte en “El Séptimo sello” de Ingmar Bergman

Definir a Cioran es algo difícil, realmente difícil, y no por demérito suyo, sino que es una virtud de su pensamiento. Ya lo hemos definido desde las diferencias con Schopenhauer y sus conexiones con varios pensadores y corrientes. Sin embargo, queda hacerlo, definirlo, desde su propio pensar, y esta cita parece muy representativa, a modo de tarjeta de presentación, de sus pensamientos:

*“Todo es posible y nada lo es; todo está permitido y nada lo está. Cualquiera que sea la dirección que tomemos, no será mejor que las demás. Realicemos algo o nada, creamos en algo o no, es todo uno, igual que es lo mismo gritar que callarse. Se puede encontrar una justificación a todo, como también ninguna. Todo es a la vez real e irreal, lógico y absurdo, glorioso y anodino. Nada vale más que otra cosa, como tampoco ninguna idea es superior a otra. ¿Por qué entristecemos a causa de nuestra tristeza y regocijarnos a causa de nuestro regocijo? ¿Qué más da que nuestras lágrimas sean lágrimas de placer o de dolor? ¡Amad vuestras desgracias*

*y detestad vuestra felicidad, mezcladlo todo, confundidlo todo! Sed como un copo de nieve bamboleado por el viento o como una flor arrastrada por las olas. Resistid cuando no debáis hacerlo y sed cobardes cuando haya que resistir. ¿Quién sabe? –quizá ganéis con ello... Y, de todas formas, ¿qué importa si, por el contrario, perdéis? ¿Hay realmente algo que ganar o que perder en este mundo? Toda ganancia es una pérdida y toda pérdida una ganancia. ¿Por qué esperar siempre una actitud clara, ideas precisas y palabras sensatas? Siento que debería escupir fuego a guisa de respuesta a todas las preguntas que me han sido hechas o que no me lo han sido” [Cioran, 1991:191-192]*

Siguiendo ahora a otro gran pensador, Unamuno que trató, desde otras coordenadas, el mismo problema de la existencia humana, podemos ver una aproximación a una definición y a lo que Cioran nos propone en sus tan desafiantes libros:

*“¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morir del todo, y quiero saber si he de morir o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.” [Unamuno, 1930:48]*

Cioran quedaría enmarcado en la opción c. Es un Unamuno sin fe, un luterano con el pesar existencial de Pessoa, un Dostoievski obsesionado con los santos y la mística, un Quijote enemistado con Dios. Como le define Sloterdijk en “Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger”, Cioran es un oscuro doble de Heidegger.

Para él, como reza Unamuno, no se puede saber de dónde venimos ni a dónde vamos, y su obra puede ser vista como una mezcla de desesperación y lucha. El hombre de las cavernas no supo de donde vino, no lo supieron nuestros ancestros más cercanos, no lo sabemos nosotros ni lo sabrán en un futuro, por muy lejano y tecnológico que lo pensemos. Para Cioran, esta incapacidad es inherente al ser humano. En el momento en que a la palabra “ser” se le añade el “humano”, hay algo que mancilla, algo que está condenado, casi hasta maldito, desde el momento de su Creación. Para Cioran, de la palabra ser humano se puede desgranar, del ser la esencia y del humano la existencia, y en la parte “humana”, se encontrará toda nuestra maldición, toda la idea de maldición, de condena y de corrupción.

Por supuesto, no es algo que dependa de nosotros, sino que remite directamente, con dedo acusador, a Dios: *“La llegada del hombre equivale a una conmoción cuyos ecos alimentan la pesadilla divina. Pues el hombre añade una paradoja a la naturaleza situándose a medio camino entre ella y la Divinidad. Desde la*

*irrupción de la conciencia, las relaciones entre el cielo y la tierra han cambiado. Y Dios ha aparecido como lo que realmente es: un cero más” [Cioran, 2002: 68]*

Para Cioran hay algo de caprichoso, cruel, en nuestra Creación. Nuestra imperfección, que le desgarró desde dentro al condenarle a una vida de imposibilidades y de incertidumbres, de duda y de juego, hace que se cuestione la omnipotencia divina. No puede entender como Dios pudo permitir el desgarramiento de la eternidad para traer a la materialidad esta chapuza cósmica. En esta idea de Dios y del ser humano subyace toda la base schopenhaueriana de su pensamiento.

Hace un recorrido que comienza con un escepticismo radical y omniabarcador que le lleva hasta los límites de la metafísica, hasta encontrarse de bruces con Dios y con la nada. En sus obras se encuentra tanto un nuevo filósofo de la sospecha como un místico.

Por este largo recorrido que hace, su obra se puede abarcar desde múltiples aristas. Sin embargo, nos hemos comprometido a mostrar las semejanzas con el pensamiento de Schopenhauer, y se centró el objetivo en el tema de la libertad.

Por ello, a pesar de tener que dejar fuera algunos aspectos de la filosofía de Cioran (que darían por sí solos para otro trabajo) como se ha hecho de la de Schopenhauer, nos centraremos en definir su escepticismo, punto que marca el resto de su pensamiento, para concluir, siguiendo esta veta, con los otros aspectos importantes de su filosofía en comparación con la de Schopenhauer, ya que su modo de pensar no se entiende si no es desde su particular escepticismo, que marcará tanto su obra como este trabajo a partir de ahora. Puede que llegue a sonar repetitivo, pero parece la mejor manera de abordar el esquivo pensamiento de Cioran.

El escepticismo del pensador rumano *“Referirse sin cesar a un mundo donde todavía nada se humillaba al surgimiento, donde se presentía la conciencia sin desecharla, donde, encenogado en lo virtual, se gozaba de la plenitud nula de un yo anterior al yo... No haber nacido, de sólo pensarlo, ¡qué felicidad, qué libertad, qué espacio!” [Cioran, 1982:24]* se desmarca de un tipo de escepticismo que se da a lo largo de la historia de la filosofía, como podría ser el escepticismo de Platón, de Descartes, Hegel, Husserl... Todos estos escepticismos son una herramienta, un medio para alcanzar un verdadero conocimiento (lo cual en todos estos pensadores nos acercaría a Dios, entendido y mostrado este de múltiples maneras distintas). Tanto el mito de la caverna de Platón, como las ideas claras y distintas cartesianas, la dialéctica hegeliana y la epojé husserliana acaban siempre con un “final feliz”, son más una solución que un problema. Como dice Sexto Empírico: *“(...) de lo dicho resulta claro también que tal vez Platón mantuviera la duda sobre algunas cosas; pero no sería escéptico, porque entre otras cosas aparece sosteniendo la*

*Realidad de cosas no manifiestas y anteponiendo en cuanto a credibilidad cosas no manifiestas*” [Empírico, S, 1996: 88]. Esta cita se puede extrapolar a los otros ejemplos que aquí citamos.

Cioran, al salir de la caverna del famoso mito de Platón, no vería el Sol, y tanto daría que volviera a la cueva para contar a los demás lo que ha visto como si no, ya que no habría nada que contar, afuera de la caverna no hay más que nuevas grutas de las que jamás podremos huir.

Tampoco podría haber llevado con éxito la duda cartesiana, pues no es metódica, es visceral, atenta contra la razón a un nivel muy profundo, casi demencial; atenta contra la razón misma de vivir, de seguir respirando. Ni habría podido parar para encontrar, como Descartes, unas mínimas normas, supuestas, útiles y necesarias, para poder llevar a cabo la vida mediante duda de todo. La duda de Cioran no se detiene ante nada, tal vez sólo ante el suicidio.

La dialéctica de Hegel también le sería impracticable, pues requiere tanto de una tesis y de una síntesis a la que Cioran no se puede permitir aspirar (otra vez, no por elección, sino como condena de la obligación de su escepticismo). El escepticismo de Cioran, forjado en la eterna inanición de cualquiera de nuestras obras, le sitúa en la antítesis permanente pero alejada del proceso dialéctico, pues no pretende sacar ningún uso a ese momento de negación, y criticaría a Hegel de una manera muy cercana a Adorno por su sistematización tan totalizante.

Siguiendo el ejemplo de Husserl, el suspender el juicio dejando atrás la “mirada natural” para tratar de llegar a lo eidético tampoco tendría ningún sentido, pues para Cioran no habría suspensión del juicio, sino detonación del mismo. El que lo eidético no nos sea posible hace que hablar de juicio le resulte entre trágico y divertido.

Otro paso más hacia otro escepticismo sería el de Pirrón, tratado en los “esbozos pirrónicos” de Sexto Empírico. Cioran lo tuvo en alta consideración como uno de los grandes pensadores de la Antigüedad. Sin embargo, no se quedará en el territorio explorado por el filósofo griego, y llevará su escepticismo a otros niveles más destructivos.

Sexto Empírico presentará un escepticismo distinto al que se ha presentado al principio, el que lo usa como un medio para alcanzar un conocimiento verdadero. Este otro escepticismo está más cerca del relativismo, pues lo plantea como un problema más que como una herramienta.

Quizás su límite, su principal diferencia con el escepticismo de Cioran, es la frontera del relativismo, que Pirrón no superó, pero que Cioran dejó atrás ampliamente: *“Creímos haber tocado lo definitivo e instalarnos en lo infame; nos hemos precipitado en lo incierto y estamos devorados por lo insípido. Todo se*

*degrada y se desmorona en una torsión del intelecto sobre sí mismo, en un estupor colérico. La duda se abate sobre nosotros como una calamidad; lejos de escogerla, caemos en ella, y de nada vale intentar liberarnos o escamotearla: la duda no nos pierde de vista, pues ni siquiera es cierto que caiga sobre nosotros, ya se encontraba en nuestro interior y le estamos predestinados (...) La verdadera duda nunca será voluntaria”* [Cioran, 1986: 53] Aquí podemos comprobar como el escepticismo de Cioran es mucho más molesto, mucho más ardiente, profundo e irracional, pues más allá de llegar a él gracias a argumentos o a razones, está en nuestro interior antes que nosotros mismos. La Duda y no el conocimiento es lo que nos ha deparado la Creación. Si fuéramos como el resto de los animales, incapaces para la Duda, incapaces de buscar un sentido, la Creación podría ser perdonada. Sin embargo, la crueldad de haber creado seres capaces de dudar pero incapaces de conocer es algo que Cioran no le perdonará a Dios.

Para marcar la diferencia entre ambos escepticismos, y mostrar que el de Cioran es de un género completamente distinto, más cercano al del malestar de ciertos poetas o literatos que al de los sistemáticos filósofos, dos citas clave. Por un lado, Pirrón: *“Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales”* [Empírico, S, 1996: 18] Y por otro, Cioran: *“Quien quiera mantener su pensamiento en equilibrio, intentará no tocar ciertas supersticiones esenciales. Esta es una necesidad vital para el espíritu; necesidad que sólo el escéptico desprecia, él, que no tiene nada que preservar, no respeta ni los secretos ni las prohibiciones indispensables para la duración de las certezas. Y se trata, en efecto, de certezas. La tarea que el escéptico se arroga es la de excavarlas para develar su origen y comprometerlas, para identificar el dato sobre el cual se fundan y que, al menor examen, se revela indistinto de una hipótesis o de una ilusión. No tendrá más consideraciones con el misterio, en el que sólo discierne un límite que los hombres, por timidez o por pereza, le han asignado a sus interrogaciones y a sus inquietudes. En esto, como en todo, lo que este fanático persigue con intolerancia, es la ruina de lo inviolable”* [Cioran, 1986: 55].

Para Pirrón el escepticismo no era más que planteado a nivel teórico, creando problemas para argumentar a favor de cualquier cosa, pues mostraba, con una lógica difícilmente rebatible (y mediante los denominados tropos) como cada argumento presentado en los temas más importantes de la filosofía mostraba una imposibilidad de llegar a nada más que conjeturas, pues siempre se encontraban con un escollo insalvable (fuera de uno u otro tipo). Pirrón funda el escepticismo, pero no lleva a este a sus últimas consecuencias:

*“Con razón decimos que el fundamento del escepticismo es la esperanza de conservar la serenidad de espíritu. En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad;*

*¿como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu! Por el contrario el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de eso, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar” [Empírico, S, 1996: 15]*

Cioran, por su parte, no solamente se quedará en ver las cercanías con el relativismo, sino que dudará de todo, derribará cualquier antropocentrismo que encuentre a su paso, cualquier comodidad que el ser humano se haya creado para su propio confort existencial. Hará una labor crítica y de sospecha semejante a la de Nietzsche, sólo que, a diferencia del pensador alemán, Cioran no podrá volver a proponer nada (uno de los aspectos que más le criticará): *“A un estudiante que quería saber cuáles eran mis relaciones con el autor de Zaratustra, le respondí que había dejado de frecuentarlo desde hacía tiempo. ¿Por qué?- preguntó él. – Porque lo encuentro demasiado naïf...Le reprocho sus arrebatos y hasta sus fervores. Sólo demolió ídolos para reemplazarlos por otros. Un falso iconoclasta con sus visos de adolescente, y no sé qué virginidad, qué inocencia inherente a su carrera de solitario. No observó a los hombres más que de lejos. Si los hubiese mirado de cerca, nunca hubiese concebido ni pregonado al superhombre, visión extravagante, risible, grotesca, quimera o chifladura que sólo podía surgir en el espíritu de alguien que no tuvo tiempo de envejecer, de conocer el desapego, el largo tedio sereno. Mucho más cercano me es un Marco Aurelio (...)” [Cioran, 1983: 111]*

Por tanto, este escepticismo no se queda en el ámbito del conocimiento, sino que irá mucho más allá, y se mostrará inclemente con el ser humano, pues a lo largo de sus obras actuará de detonador de todo aquél hormigón armado que cimenta nuestro día a día, que nos acerca a una relajada comodidad y nos aleja del precipicio del vacío existencial al que Cioran llega gracias a su escepticismo, por eso aquí escepticismo, nihilismo y existencialismo van de la mano: *“Todos los nihilistas tuvieron problemas con Dios. Una prueba más de la vecindad con la nada de la divinidad. Habiéndolo profanado todo, no nos queda ya más que destruir esa última reserva de la nada” [Cioran, 2002: 64]*

Aquí no hay tranquilidad de espíritu, como sí que había en los otros escepticismos aquí presentados, sino que la angustia por la confusión existente en las cosas, como dice Sexto Empírico, atrapa a Cioran, pero no por las cosas en sí. Cioran no duda que haya algo más allá de nosotros, no es ese su tema, ya que su escepticismo es mucho más profundo, mucho más problemático. Su escepticismo achaca toda esta penumbra cognoscitiva al ser humano, y de ahí directamente a Dios. Cioran no llega a Dios desde la fe (no puede hacerlo), sino que llega a él a través del escepticismo (por eso será un Dios bastante herético).

Evidentemente (sino no estaríamos aquí) hay en todo esto una veta pesimista, un pensar la vida como algo insignificante, insuficiente e insatisfactorio. Cioran se plantea el problema del sentido de la vida desde unas coordenadas muy críticas, que condenan tanto al ser humano como a Dios. Se podría decir



que, si la vida vale tan poco, por qué no se plantea el problema del suicidio. Paradójicamente, el escepticismo que lleva a Cioran a estos últimos abismos, será a la vez el que le refrene, el que le impida el suicidio (uno de los temas preponderantes en su obra). Cioran habla del suicidio casi obnubilado, pues era algo que le fascinaba. Si Schopenhauer planteaba la santidad como única posibilidad de superar toda la locura de nuestra condición, Cioran parece pensar lo mismo del suicidio, pues lo plantea como el único derecho que se nos ha otorgado frente a Dios, nuestra última garantía, nuestra última bala (nunca mejor dicho) frente a la existencia. Sin embargo, suicidarse sería afirmar demasiado. Para Cioran, el suicida es el optimista que ya no puede serlo, no el verdadero escéptico. Este escepticismo existencial de Cioran te lleva a ver que por un lado nada posee ningún fundamento más que el que nosotros mismos queramos inventarle y por otro a ver que la vida no es tan importante como para llegar a cometer el acto de suicidio. Lo que deberíamos hacer sería desnacer, no suicidarnos, pero como no podemos optar a ese privilegio que sólo Dios tiene y, como está visto, no utilizó convenientemente, dejándonos en la tranquilidad de la eternidad, el ser humano sólo tiene el suicidio, pero no ya como hecho a llevar a cabo, sino como recurso se podría decir que teórico, algo terapéutico, como la única victoria ante la omnipotencia divina: *“Referirse sin cesar a un mundo donde todavía nada se humillaba al surgimiento, donde se presentía la conciencia sin desecharla, donde, encenogado en lo virtual, se gozaba de la plenitud nula de un yo anterior al yo... No haber nacido, de sólo pensarlo, ¡qué felicidad, qué libertad, qué espacio!”* [Cioran, 1982:24]

Quizás para Cioran la única libertad que puede encontrar el ser humano se encuentra en la posibilidad de decidir sobre su suicidio: *“El suicidio es capital. Cuando alguien que quiere suicidarse viene a verme, le digo: “¡Es una idea positiva! Puede usted hacerlo en cualquier momento” La vida no tiene sentido, sólo se vive para morir. Pero es muy importante saber que podemos matarnos cuando queramos. Eso nos calma, nos satisface. El problema está resuelto y la comedia continúa. Antes del cristianismo, el suicidio estaba bien considerado, como un acto de sabiduría, deseable incluso. Si alguien está desesperado, dígamele: “Puede usted matarse cuando quiera. No hay que apresurarse. La vida es un espectáculo que no tiene sentido, pero continúe durante todo el tiempo que quiera. No hay límites”. Lo que vuelve soportable la vida es la idea de que podemos salir de ella. Es la única forma de soportarla, poder acabar con ella. Cualquier imbécil puede librarse de ella”* [Cioran, 1996:161]

Su conclusión es muy semejante a la de Schopenhauer, pues ambos trataran ampliamente el tema del suicidio (el que parece la solución lógica a la metafísica que ambos plantean), pero jamás lo recomiendan más allá de usarlo como arma teórica para nosotros mismos, como imagen a la que podemos acudir para soliviantar nuestros problemas con la existencia. Schopenhauer cree que suicidarse es afirmar la voluntad, no huir de ella, que es precisamente lo que se pretende, y además, no soluciona

nada, pues la rueda de Ixión seguirá girando: *“El suicidio puede ser también considerado como un experimento, una pregunta que se plantea a la naturaleza y cuya respuesta se pretende forzar: la de saber qué transformación sufren mediante la muerte la existencia y el conocimiento del hombre. Pero se trata de un experimento condenado al fracaso: pues elimina la identidad de la conciencia, que tendría que escuchar la respuesta”*. [Schopenhauer, 1999: 62].

A Cioran el escepticismo parece plantarle en los límites de la desesperación (o en las cimas), pero en realidad le han situado en la indiferencia máxima, en la necesidad de una eternidad que nunca llega, en ver tanto al suicidio como a la vida como algo que no tienen tanta importancia como para tomárselos en serio (dudar de todo, hasta de la vida y del suicidio).

Volviendo al tema del escepticismo y para concluir con él, Cioran, aunque parece inaugurar otro nuevo escepticismo, más radical que cualquier otro (y mucho más doloroso), también se preocupará por su principal riesgo, el de llegar a dogmatizar en algún momento mediante una imposición absoluta del “no”, lo cual le quitaría aquello de genuino para el pensar que tiene el escepticismo, y que parece la única vía que el ser humano tiene para congratularse de cierta manera con su existencia. Hay varios tipos de escepticismo, pero Cioran huye de un escepticismo intelectual, de aquél que busca una base, de aquél que simplemente cambia la afirmación por la negación, y que puede responder a otros intereses. La Duda de Cioran es completamente desinteresada porque es completamente inútil, nadie la quiere y no sirve para nada. Te puede despertar de un sueño, pero al lugar al que te lleva, nadie quiere ir, pues es un lugar contrario a la vida, contrario a sus impulsos, contrario a la voluntad schopenhaueriana: *“Si toda forma de expresión implica una sed de lo irrevocable, ¿es posible imaginar a un conquistador suspendiendo su juicio? La duda no franquea el Rubicón, la duda no franquea nada; su fin lógico es la inacción absoluta –extremo concebible en pensamiento, inaccesible de hecho. De todos los escépticos, sólo Pirrón se acercó realmente a este extremo; los otros lo intentaron con mayor o menor éxito. Y es que el escepticismo tiene en su contra a nuestros reflejos, nuestros apetitos, nuestros instintos”* [Cioran, 1986: 56-57]

Además de desinteresada, la Duda de Cioran, para poder (al menos tratar de) huir siempre de cualquier dogma, para tratar de esquivar cualquier posicionamiento para mantener puro el desinterés, sólo puede echar mano del sentido del humor. Su escepticismo no se soportaría si sus negaciones no fueran tan adaptables como lo es el humor. Parece inalcanzable al ser humano no posicionarse en algún sitio. Cioran sabe eso, y por ello sólo puede recurrir a la risa para no tomarse en serio en el momento en el que vislumbra el mínimo dogmatismo, la mínima afirmación que se trate de posicionar por encima de otra: *“(…) El humor preserva y confirma la reversibilidad del discurso, su circularidad: lo que puede volver sobre sí mismo, lo que necesaria –libremente- por azar retorna, escapa a lo dogmático: la ironía nos resguarda de la Iglesia. Es preciso mucho humor para impedir que en torno de la lucidez se levante cualquier forma de basílica, para que la clarividencia no se degrade en culto. Cioran se empecina en negarlo todo y en*

*negarse, en desmentir los prestigios de la realidad; un ejercicio tan torvo, tan improbable, debe suscitar la risa: la risa preventiva, azorada, de quien trata de evitar que un discurso demasiado terrible sea tomado en serio, pero también la risa liberadora de quien por fin se atreve a saber.*” [Savater, 1992:166]

Por lo tanto, para Cioran, al ser humano, especie condenada desde el primer individuo hasta el último sin posibilidad de redención, no le pertenece el conocimiento, sino que su ámbito, su lugar existencial, es coexistir con la Duda. Como se puede comprobar, el problema de la inexistencia de la libertad para el ser humano aún se encuentra muy presente aquí.

Ya sólo podrá escribir, aparte de cómo casi un remedio contra la locura, como una explicación de su malestar concreto. Al no poder basarse en nada más que su padecimiento y sufrimiento, sólo podrá centrarse en lo concreto de su caso

Este es el núcleo del malestar de Cioran, que como ya hemos dicho, de forma paradójica también le permitirá disfrutar.

Si Cioran hubiera sido de otra forma, su escepticismo habría devenido en otro tipo de obra. Por supuesto esta hubiera sido destructiva igualmente, sospechando constantemente: Podría haber sido un Kuhn, un Wittgenstein, un Hume... Sin embargo, no podía seguir y dejar de lado el tema que le abraza por dentro, el tema de la libertad, Dios, el ser humano, el bien y el mal. En Cioran se dan una serie de características que le lleva a enfrentarse, sin él quererlo, quizás con el límite último del existencialismo, pero no se puede enfrentar a él ni mediante la fe ni mediante la idea, ya que ambos le requieren un posicionamiento más allá del puro desinterés que la vida, para bien o para mal, le produce desde el momento en el que la necesidad de eternidad le llama y le atraviesa. La fe y la idea, religión y ciencia, son ambas hijas de una misma enfermedad, la actividad, que Cioran relaciona directamente con el ser, es decir, con seguir reproduciendo la voluntad.

Como hemos visto, a este no llego mediante la reflexión, sino que fue mediante el escepticismo. Sin embargo, la posibilidad de darse a este escepticismo, de palpar en sus carnes esa duda que es la que nos acompaña pero de la que, incluso inconscientemente, pretendemos huir, le vino mediante la enfermedad, que fue la que le abrió a una conciencia plena del peso del tiempo y del sinsentido existencial. Cioran sufría de insomnio, y esto fue clave, pues es lo que le llevó tanto a comprender que aquello sobre lo que se posa la vida humana no tiene ningún sentido frente a la totalidad de la Creación como a ver que lo único verdadero en este decepcionante cosmos para con el ser humano es el sufrimiento.

Cierto es que puede sonar hasta estrambótica esta última afirmación, sin embargo, a lo que se refiere Cioran es a que, viviendo en una realidad en la que nada es aprehensible, a la que accedemos mediados por esa voluntad schopenhauariana y de la que no podemos tener nada más que dudas, el sufrimiento de los individuos se presenta como lo único real, queramos o no, de aquello que tenemos frente a nosotros, pues para Cioran podemos dudar de todo, menos de que sufrimos. Lo único claro y distinto que se podría decir que obtenemos de la duda no cartesiana sino cioraniana es el sufrimiento. Esto es igual aquí que en Schopenhauer, pues para el pensador alemán, el sufrimiento es lo imposible de erradicar, inherente a nuestra voluntad. De las metafísicas de Schopenhauer y de Cioran no se obtiene conocimiento (salvo la excepción de los muy contados santos de Schopenhauer), sino como única certeza tenemos el sufrimiento, de ahí su comprensión tan peyorativa de la existencia.

Si el sufrimiento es lo único real que vamos a obtener, mientras que lo demás se va a mantener en el ámbito nebuloso de la Duda, como un juego más que como algo trascendente a tener en cuenta fuera de nuestros intereses propios, entonces no nos queda más que la inactividad: *“Sufrir es producir conocimiento”* [Cioran, 1973:112]

Ya que, como no nos podemos permitir el desnacer, tampoco podemos permitirnos el no ser, tan sólo nos quedará, al dudar visceralmente de todo, el no actuar. Aquí Cioran se da la mano con la santidad propuesta por Schopenhauer, además de obtener influencias del Tao te King.

En efecto, Schopenhauer y Cioran proponen el no querer como vía para la comprensión de nuestra existencia, y mientras el primero afirma esto: *“Respondiendo a algunas burdas objeciones observo que la negación de la voluntad de vivir no significa en modo alguno la negación de una sustancia, sino el mero acto del no querer: aquello mismo que hasta ahora se ha querido, ya no se quiere. Mas comoquiera que nosotros conocemos a este ser, a la voluntad como cosa en sí, en y por el acto del querer, nos resulta de todo punto imposible decir o comprender qué continúa siendo o haciendo ese ser tras abandonar dicho acto: de ahí que tal negación sea para nosotros, que somos la manifestación del querer, un tránsito a la nada.”* [Schopenhauer, 1999:65-66] el segundo, es decir, Cioran, dice algo bastante semejante: *“Querer significa mantenerse a cualquier precio en un estado de exasperación y de fiebre. El esfuerzo es agotador y no está dicho que el hombre pueda sostenerlo siempre. Creer que le está asignado sobrepasar su condición para orientarse hacia la de superhombre, es olvidar que apenas puede resistir en tanto hombre, y que sólo consigue a fuerza de tensar su voluntad, su resorte, al máximo. Ahora bien, la voluntad que contiene un principio sospechoso e incluso funesto, se voltea contra aquellos que abusan de ella. No es natural querer, o mejor dicho, habría que querer apenas lo justo para vivir, desde el momento en que se quiere más o se quiere menos de la cuenta, tarde o temprano acaba uno por perturbarse y decaer. Si la falta de voluntad constituye en sí una enfermedad, la voluntad en cuanto tal es aún peor: es a causa de ella, de sus excesos, más aún que de sus debilidades, de donde derivan todos los infortunios del hombre. Pero si en el estado actual en que se encuentra ya quiere*

*demasiado, ¿qué sería de él si adquiere el estado de superhombre? Estallaría y se derrumbaría sin duda sobre sí mismo.* [Cioran, 1986:148]

Todo este no ser al que habría que aspirar convierte a Cioran y su pensamiento en un caso particular de la filosofía de Schopenhauer, en uno de sus santos que proponía para comprender nuestra situación metafísica en el cosmos y tratar de suprimirla de la mejor manera. En esta comparación que se trata de hacer, el escéptico de Cioran es igual que el santo de Schopenhauer, casos clínicos de cómo enfrentarse al desafío de la existencia. Sin embargo, en esta comparación con muchos matices, hay uno fundamental, y es que el santo de Schopenhauer es una opción meditada, escogida y que puede llevar a cosas mejores, mientras que el escéptico de Cioran es alguien que no toma esa posición, sino que es una posición a la que se ve impelido, tan destructora de antropocentrismos y nuestras bases que se tiene que llegar a ella casi mediante la falta de salud, mediante la enfermedad (para Cioran, el individuo sano que todavía no ha comprendido el problema que suponen sus órganos, ni siquiera existe todavía). Sólo la enfermedad, y en último término la cercanía de la muerte, nos acerca a la eternidad y nos aleja de la voluntad, la cual se reafirma hasta sus últimas energías (las energías de la salud).

Su escepticismo es como una lucidez, que va más allá de la conciencia, a la cual desgarrar, y atenta, desde dentro del propio ser humano, contra todo aquello que su voluntad le obliga a perseguir constantemente, y que es, como en Schopenhauer, lo que origina todo el mal en el mundo, y de lo que no podemos huir, pues siempre vamos a ser presa de nuestros deseos: *“A la hora de emitir un juicio sobre un individuo humano, debiera tenerse siempre presente el punto de vista de que el fundamento de ese individuo es algo que en modo alguno debiera existir: algo pecaminoso, pervertido, eso que se ha concebido como pecado original y por lo cual ha sido el hombre condenado a muerte.”* [Schopenhauer, 1999:46]

La conciencia es pura voluntad, y nosotros vivimos merced a ella. En Cioran, la lucidez, alcanzada solo mediante el escepticismo más originario del ser humano, puede abrirnos a la realidad metafísica en la que nos encontramos. Esta realidad a la que la lucidez nos puede abrir es igual que el conocimiento al que puede llegar el santo de Schopenhauer negando su voluntad, es decir, llegando también al no ser, igual que en Cioran. El no ser de Cioran es el no querer de Schopenhauer, y la cita que viene a continuación podría firmarla cualquiera de los dos: *“Que todavía pueda desear prueba que aún no tengo una percepción exacta de la realidad, que divago, que estoy a mil leguas de lo Verdadero. “El hombre, dice el Dhammapada, es presa del deseo porque no ve las cosas tal como son.””* [Cioran, 1982:168]

Esto es lo que lleva a Cioran al desencanto por la vida, el no verla más que como una rueda absurda que no puede dejar de girar sin ningún sentido y sin ningún propósito, hagamos lo que hagamos. Podremos dedicarnos a escribir la mejor literatura, el más bello arte o la más profunda de las filosofías, que todo no será más que un juego (su obra, por supuesto, tampoco escapa de esta consideración,

del dudar de la duda). No es que no encuentre placer en el día a día o en ciertas actividades, pues lo mismo dará acabar en el hedonismo o en el ascetismo, pero cualquier cosa que hagamos estará envuelto en un aroma insustancial, en una neblina de la que jamás podremos huir, y que poco a poco acaba desazonando al espíritu inquieto como Cioran, que ansioso de eternidad, ve como en su interior acaba ardiendo por una metafísica que le sitúa cerca de la mística y de la religión pero que a la vez le acerca a Diógenes y a los vagabundos.

Pero, lo contrario al no ser, a aquello que buscan tanto Cioran como Schopenhauer, es la Historia, a la cual los dos pensadores les dedicarán fuertes críticas, pues la idea que ambos tienen de ella no es independiente, sino que surge del resultado de sus metafísicas pesimistas tan parecidas.

Si lo ideal es buscar el no ser para mitigar todo lo posible nuestro dolor y evitar toda la molestia innecesaria que produce el ser, la Historia es el festín que la voluntad se da a sí misma con nosotros como sus principales actores de reparto sufriendo su eterna representación. En la Historia se manifiesta todo aquello de lo que huyen Cioran y Schopenhauer, y ahí es donde se manifiestan toda la naturaleza de la voluntad. La Historia, para ambos pensadores, es un estudio completo de la locura a la que nos vemos castigados por ser como somos, pero sin haber hecho nada previamente para merecer serlo:

*“Es revelador que tropecemos con la noción de paraíso en cuanto tratamos de comprender la naturaleza propia de la historia: no podemos entrever la originalidad de ésta sin referirnos a su antípoda, pues la historia aparece como una negación gradual, como un alejamiento progresivo de un estado primero, de un milagro inicial a la vez convencional y fascinante: kitsch a base de nostalgia... Cuando esa progresión hacia el final culmine, la historia habrá alcanzado su “objetivo”: nada quedará en ella que pueda recordar su punto de partida –cuyo eventual carácter de fábula poco importa. El paraíso, imaginable si acaso en el pasado, de ninguna manera podría serlo en el futuro; sin embargo, el hecho de que haya sido situado antes de la historia arroja sobre ésta una claridad devastadora, que suscita la cuestión de si no hubiera sido mejor que se quedara en estado de amenaza, de pura virtualidad” [Cioran,1979 :48]*

Cioran incluirá en su horror ante la Historia el también horror ante el Progreso de una manera cercana a la crítica heideggeriana a la técnica o a la dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno.

En el caso de Schopenhauer, su idea de Historia se puede conocer mejor en comparación con su “archienemigo” Hegel. Mientras el pensador del espíritu absoluto se decanta por una historia dirigida, con un Estado que garantiza el progreso mediante el desarrollo de las leyes y el derecho, Schopenhauer ve al Estado como un mal necesario para atenuar la locura que podría desencadenarse si las

leyes no nos proporcionaran castigos suficientes para mantener nuestros impulsos hacia los demás a raya. Su concepción de la Historia, del poder y de la política es muy cercana a la de Hobbes.

Cioran no llegará a tanto (podría decirse que Schopenhauer era algo más elitista y reaccionario), sin embargo, compartirá su idea de que la Historia es un mal, un ejemplo a nivel planetario de lo que se produce a nivel de consciencia (y de subconsciente) en cada individuo. Para Cioran y Schopenhauer, cada ser humano lleva en sí mismo el mal de la Historia listo para ser desarrollado.

Y ya, para ir concluyendo tanto este último apartado de comparación entre ambos pensadores como el trabajo en sí, queda por comparar un elemento bastante importante para ambos, el de la estética.

Ya se ha tratado el tema de la estética en el caso de Schopenhauer, viéndose como la solución sólo momentánea para lograr escapar de la voluntad. En Cioran hemos dicho que esta huida no se puede dar, tan sólo se puede mitigar.

Aunque para Schopenhauer pueda ser una salida y para Cioran solo una amortiguación de la vida, el caso es que para ambos la estética, y en especial la música, es un punto importante en la vida.

La música parece ser un rara avis, un elemento que nos aleja de la materialidad que nos pesa y asfixia y nos permite visitar lugares ajenos al espacio y al tiempo. Para Cioran, la posibilidad de que podamos disfrutar de la música parece ser uno de los únicos actos no reprobables a Dios respecto a la Creación: *“La pasión musical sustituye a todas las formas de vida que no se han vivido y compensa en el plano de la experiencia íntima las satisfacciones encerradas en el círculo de los valores vitales. Cuando se sufre viviendo, la necesidad de un mundo nuevo, distinto del que vivimos habitualmente, nace de forma imperiosa para no diluirnos en un vacío interior. Y ese mundo sólo la música puede traerlo. Todas las otras manifestaciones del arte descubren nuevas visiones, configuraciones o formas nuevas; solamente la música trae un nuevo mundo”* [Cioran, 2007:45]

Al darle tanta importancia a la música, y relacionarla tanto con una nueva espacialidad para la conciencia humana, la presenta con la ilusión de aquél que encuentra regocijo en ella, y aunque no pueda llevarte más allá de la subyugación a la que nos somete Dios en su asfixiante metafísica, sí que parece como que nos ha concedido este pequeño patio de recreo. De todo lo accesorio y ocioso que representa la vida, la música parece tener un sitio central en el resignado hedonismo al que Cioran podría aspirar.

Podría parecer que a pesar de negar el sentido a cualquier salida que busquemos a la voluntad, a encontrar algún espacio a nuestra propia libertad, está afirmando el mismo camino que Schopenhauer le dedicó a la estética. Sin embargo... *“La música, al hacer sutil la materia, al anularnos como presencia física, nos vuelve etéreos. Cualquier estado musical carece de valor si no anula la conciencia de nuestra*

*limitación en el espacio y no disuelve nuestro sentimiento de la existencia en la secuencia temporal. Los raros momentos en que lamentamos estar distantes de la música no hacen sino despertar en nuestra conciencia la fatalidad de nuestra limitación espacial y temporal, de nuestra distancia con respecto al mundo. Sufres durante esos instantes por no poder volverte inmaterial y puro, porque las depresiones te impiden vibrar, te aíslan como materia en el espacio” [Cioran, 2007:44]*

Aunque la música nos lleve a otros lugares, que sin ninguna duda van a ser mejor que este, nuestra condena eterna jamás nos va a acabar de dejar despegarnos hacia lo completamente etéreo que Cioran ansía. En Cioran, el malestar, como hemos podido comprobar, se torna obsesión. Al decir que Cioran no ve sentido a ninguna salida que el ser humano se pueda proponer, se hace referencia a que jamás podrá salir de esta obsesión, labrada a través de la Duda:

*“La locura metafísica provocada por la experiencia musical crece conforme se ha perdido más y se ha sufrido más en la vida; pues a través de ella pudiste entrar de manera más completa en otro mundo. Cuanto más profundizas en la vivencia musical, tanto más agrandas la insatisfacción inicial y agravas el drama original que te hizo amar la música” [Cioran, 2007:46]*



## CONCLUSIÓN

*“La filosofía ha de renunciar al consuelo de que la verdad sería imperdible. Una filosofía que no pueda precipitarse en el abismo del que parlotean los fundamentalistas de la metafísica –no se trata de sofisticada ágil, sino de locura- se convierte, bajo el imperativo de su principio de seguridad, en analítica, potencialmente en una tautología. Sólo pensamientos tales que van hasta el extremo hacen frente a la omnipotente impotencia de la colusión segura; sólo la acrobacia cerebral tiene aún relación con la cosa, a la que, según la fable convenue, desprecia por su autosatisfacción”*

*Theodor W. Adorno: Dialéctica negativa*

Se ha hablado aquí de bases en referencia al pesimismo porque, aunque pueda darse este de otras muchas maneras, como de hecho se ha dado, se da y se dará, creo que es necesario considerar esta metafísica presentada principalmente por Schopenhauer y secundada en muchos y esenciales puntos por Cioran como (podría decirse) canónica para este tipo de reflexiones.

Para comprender realmente lo que se quiere presentar con casi cualquier pesimismo e incluso con gran parte del existencialismo, parece necesario pasar por Schopenhauer como muestra de una serie de dudas y problemas que todavía hoy nos atribulan, y también por Cioran, que añade a esa problemática presentada por el importantísimo filósofo alemán la hoy ineludible huella de la posmodernidad y el existencialismo en el pesimismo. Cioran, a este respecto, significa no sólo una importante actualización de estos temas, sino también la explotación de todo ese malestar que Schopenhauer inauguró y vio como posible pero que tampoco pareció vivir en sus propias carnes: *“Más bien confesamos con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada”* [Schopenhauer, 2015: 700]. En Schopenhauer encontramos esa “nada” que tanto dio que hablar a lo largo del siglo XX.

Para ser un “buen” pesimista, no se podría dogmatizar acerca de la realidad o veracidad de esta disposición. Se ha mostrado que no pretende argumentar con razones ni con complejos sistemas, sino que alude a uno de los sentimientos más profundos del ser humano (no ya del filósofo o de la persona culta), el del desencanto ante la existencia. No pretende por lo tanto ni razones ni sistemas porque no es este su lugar, pues ningún pesimista ha llegado mediante la razón a ningún malestar ni desazón de los provocados por este modo no ya de pensar, sino de existir.

Sólo se presenta, por tanto, como una alternativa, como una forma de pensar sobre la que se han generado un gran número de etiquetas y clichés que la han deformado hasta lo inaceptable. El pesimismo, ya se dijo al principio, es tratar, con la seguridad de que es imposible pero sin poder dejar de hacerlo, de abarcar todo el dolor del mundo con todas sus consecuencias, es no mostrarse impasivo ante las dolencias del mundo, es muchas veces todo lo contrario a lo que se piensa popularmente: *“Por lo demás, no puedo abstenerme a decir que a mí el optimismo se me antoja el discurso atolondrado de alguien bajo cuya plana frente no se cobijan nada más que palabras y no sólo es un modo de pensar absurdo, sino auténticamente inicuo, un amargo escarnio sobre el anónimo sufrimiento de la humanidad (...).”* [Schopenhauer, 2015:573]

Se ha planteado este trabajo por lo tanto como una exploración de las posibilidades que engendra este sentimiento tan antiguo y que continuará inquietándonos hasta que nos extingamos (ya se verá si por causas ajenas a nosotros o no).

Al no ser dogmático ni creerse mejor que ninguna opción que podamos conceptualizar o sentir, el pesimismo no se encierra en sí mismo. Es consciente de que es imposible escapar al sistema de argumentación al que nos vemos abocados, y por lo tanto no se presenta como una solución exterior a las dudas que todos tenemos.

Este pesimismo es propio de un tipo de pensar y filosofar. Debido a la desconfianza en el ser humano y nuestras capacidades basadas en la razón, tan sólo podrá aplicar la fuerza de su pensamiento hacia un sospechar y derruir bajo la inmensidad de todo aquello que escapa a la ilusión de control propia de nuestra arrogancia, sabiendo que el propio derruir es también un construir al ser de factura humana. Por ello el pesimismo será un pensamiento negativo, pues la función de la lucidez que alcanza, esa docta ignorancia tan metafísica, es la de acabar con el pensamiento positivo (del latín *positum*) que no puede escapar a la crítica metafísica y que trata de ocultar con la fe en el hacer humano.

Los pesimistas no son hombres y mujeres que se flagelen llorando todas las mañanas por haberse despertado un día más (al menos el tipo de pesimista que aquí exponemos). Son capaces de disfrutar de la vida, de encontrar, dentro de todo aquél montón de escombros en el que han situado sus vidas, cierto gusto en la ociosidad y la falta de sentido de todo, en encontrarle un gusto al acto por el acto, a la inmanencia de nuestra vida a pesar de todo. Tal y como diría Cioran: *“La conciencia de la nada llevada hasta sus últimas consecuencias no es compatible con nada, con ningún gesto; la idea de fidelidad, de autenticidad, etcétera...todo se va a paseo. Pero, a pesar de todo, queda esa vitalidad misteriosa que te impulsa a hacer algo. Y tal vez sea eso la vida, sin pretender emplear palabras grandilocuentes, es que hacemos cosas a las que nos adherimos sin creer en ellas, sí, es eso más o menos”* [Cioran, 1996: 246]

## BIBLIOGRAFÍA

- Schopenhauer, A (2015). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid. Alianza Editorial
- Schopenhauer, A (2011). *Notas sobre Oriente*. Madrid. Alianza Editorial
- Schopenhauer, A (1999). *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*. Madrid. Tecnos
- Schopenhauer, A (1984). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid. Alianza Editorial
- Schopenhauer, A (2003). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid. Alianza Editorial
- Cioran, E (2001). *Breviario de podredumbre*. Madrid. Punto de lectura
- Cioran, E (1979). *Desgarradura*. Barcelona. Editorial Montesinos
- Cioran, E (1982). *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid. Taurus
- Cioran, E (1973). *El aciago demiurgo*. Madrid. Taurus
- Cioran, E (2002). *De lágrimas y santos*. Tusquets. Barcelona
- Cioran, E (1986). *Silogismos de la amargura*. Barcelona. Editorial Laia
- Cioran, E (1996). *Conversaciones*. Barcelona. Tusquets
- Cioran, E (1991). *En las cimas de la desesperación*. Barcelona. Tusquets
- Cioran, E (1981). *La tentación de existir*. Madrid. Taurus
- Cioran, E (2007). *El libro de las quimeras*. Barcelona. Tusquets
- Cioran, E (1983). *Contra la historia*. Barcelona. Tusquets
- Cioran, E (1986). *La caída en el tiempo*. Barcelona. Planeta-Agostini

- Manzanedo, F (2014). *E.M CIORAN Fragmentos de una estética imposible*. Valladolid. Ediciones Universidad de Valladolid
- Safranski, R (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona. Tusquets
- VV.AA (2015). *Upanishads*. Barcelona. Penguin Clásicos
- Savater, F (1992). *Ensayo sobre Cioran*. Madrid. Espasa Calpe
- Camus, A (2016). *El mito de Sísifo*. Madrid. Alianza Editorial
- Unamuno, M (1999). *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona. Altaya
- Empírico, S (1996). *Esbozos pirrónicos*. Madrid. Planeta-DeAgostini
- Rosset, C (2000). *La fuerza mayor*. Madrid. Acuarela Libros
- Mann, T (1984). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona. Plaza y Janés.