



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS
LITERATURA COMPARADA

Fascismo, filosofía, estética: tres caras del modernismo en las obras de Mircea

Eliade y Emil Cioran

Tesis

Que para optar por el grado de
Maestro en Letras (Literatura Comparada)

Presenta

Luis Arturo Velasco Reyes

Tutor principal:
Dr. Harold Gabriel Weisz Carrington
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, octubre de 2022.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

<u>Introducción</u>	<u>1</u>
<u>I. La caída en el tiempo: una estética modernista</u>	<u>13</u>
<u>1. El modernismo estético-filosófico de Mircea Eliade y Emil Cioran</u>	<u>18</u>
<u>1.1. La aproximación literaria a la historia y a la filosofía de</u> <u>Mircea Eliade y Emil Cioran</u>	<u>19</u>
<u>1.2. El primitivismo como fuente de reencantamiento</u>	<u>22</u>
<u>2. La incursión en lo político</u>	<u>25</u>
<u>II. La evasión de la historia: una salida del tiempo</u>	<u>40</u>
<u>1. Un nuevo retorno al origen: religionismo y nihilismo</u>	<u>45</u>
<u>1.1. El religionismo y lo suprahistórico</u>	<u>47</u>
<u>1.2. El nihilismo y lo no-histórico</u>	<u>52</u>
<u>2. La reescritura personal</u>	<u>56</u>
<u>III. Estética y política: el arte como reencantamiento</u>	<u>70</u>
<u>1. La política de la nostalgia</u>	<u>74</u>
<u>2. La política de paraíso</u>	<u>82</u>
<u>IV. Conclusión</u>	<u>95</u>
<u>Referencias bibliográficas</u>	<u>103</u>
<u>Bibliografía</u>	<u>107</u>

Introducción

Desde hace algunas décadas se ha desarrollado el debate sobre la naturaleza política de las obras de Mircea Eliade y Emil Cioran. A raíz de la publicación de textos como el ensayo “Happy Guilt” de Norman Manea en 1991 y del descubrimiento del diario de Mihail Sebastian en 1996, mucho se ha dicho sobre la relación de estos autores con la Legión del Arcángel Miguel, el partido fascista más importante de Rumania, y con su líder, Corneliu Codreanu. Académicos como Adriana Berger,¹ Leon Volovici² o, más recientemente, Alexandra Laignel-Lavastine³ se han esforzado en probar cómo las ideas con las que Eliade y Cioran apoyaron al movimiento legionario se mantuvieron en sus escritos posteriores al exilio, sugiriendo con ello la presencia de un fascismo velado. Contrariamente, otros, como Bryan Rennie⁴ o Marta Petreu,⁵ se han esforzado por “reparar” sus obras de estas acusaciones, concentrándose más en los cambios que mostraron después del exilio y que sugieren un alejamiento de sus tendencias fascistas.

Sería difícil optar por una de estas posturas y descartar la otra, terminando por asumir un tono hostil o apologético con respecto a la obra de estos pensadores. Después de todo, es innegable que sus escritos de juventud presentan una naturaleza panfletaria y que mantienen numerosas afinidades con la ideología fascista del movimiento legionario. Sin embargo, el

¹ Véase, por ejemplo, Adriana Berger, “Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religion in the United States”, en Nancy A. Harrowitz (ed.), *Tainted Greatness. Antisemitism and Cultural Heroes*, pp. 51-74; o “Fascismo y Religión En Rumania”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 26, núm. 2 (1991), pp. 345-358.

² Véase Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991.

³ Véase Alexandra Laignel-Lavastine, *Il fascismo rimosso: Eliade, Cioran, Ionesco. Tre intellettuali rumeni nella bufera del secolo*, Turín, UTET, 2008.

⁴ Véase Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*. Albany, State University of New York Press, 1996.

⁵ Véase Marta Petreu, *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Chicago, Ivan R. Dee, 2005.

apoyo a un partido político no caracteriza sino un periodo breve de su trayectoria. La línea de Berger, Volovici y Laignel-Lavastine es importante entonces por visibilizar en las obras de Eliade y de Cioran un pensamiento que durante décadas se mantuvo oculto, pues durante la ocupación soviética de Rumania se prohibió la reedición de sus escritos. La de Rennie y Petreu, a su vez, nos ayuda a leer a estos autores sin adoptar de antemano una actitud condenatoria.

Si bien estas dos posturas se excluyen en momentos específicos de la obra de estos autores, pueden conciliarse desde una perspectiva diacrónica que tome en cuenta los cambios en su pensamiento debidos a su exilio, a la situación de Rumania tras la segunda Guerra Mundial y a la relación que cada uno cultivó con su propio pasado. Echar mano de ambas posturas buscará superar la dicotomía fascismo-no fascismo, anclada en una perspectiva puramente política, para situar las obras de Eliade y de Cioran en su contexto literario y en su propia tradición. De este modo, las relaciones con el partido fascista no se conciben como un determinismo. Al contrario, las obras de juventud de estos autores permiten apreciar bajo otra luz la mayoría de los escritos que publicaron después de su salida de Rumania. Conviene comenzar entonces situando a estos autores en su contexto literario, lo que nos permitirá establecer un lazo entre su postura política y sus obras literarias y filosóficas.

Ambos pensadores pertenecieron a la misma generación de intelectuales en su natal Rumania, la denominada Joven Generación, caracterizada por romper con la tradición estética y filosófica rumana para lograr una renovación. Este grupo estaba ampliamente influenciado por el modernismo vanguardista y por su oposición agresiva al pasado por medio de la expresión artística. Cioran, Eliade y los demás miembros de su círculo vinculaban a las generaciones anteriores con la supuesta decadencia de su país, así como con

las instituciones liberales a las que muchos de los jóvenes se oponían.⁶ Declarándose abiertamente parricida, este grupo se dedicó a la búsqueda de una revolución espiritual y cultural por el bien de su nación,⁷ basados en una distinción entre la razón y el espíritu que podemos apreciar en el antiacademicismo de Eliade y de Cioran.

En 1927 Eliade sentó las bases del pensamiento de esta generación en el artículo que se convertiría en su guía: el “Itinerario espiritual”,⁸ cuyo objetivo era “definir qué es la cultura, ya fuera o no que Rumania tuviera o pudiera tener una cultura nacional y étnica original, y cómo la Joven Generación podía acercarse a producir dicha cultura”.⁹ Eliade concluye que una cultura auténtica sólo puede nacer del abandono de la especialización científica y del desarrollo de nuevas formas de saber:

La tentativa de Eliade por emprender un proyecto cultural implica la renuncia a la especialización y al predominio de la indagación científica y racional. En su lugar, propone la importancia de la experiencia, la pasión y las formas de conocimiento no científicas, irracionales, místicas, religiosas y alternativas que, en cambio, producirían una cultura más auténtica. Incita a la Joven Generación a ser auténticos diletantes y a realizar una búsqueda de la experiencia mística.¹⁰

⁶ Cristina Bejan, *Intellectuals and Fascism in Interwar Romania*, Cham, Springer Nature, 2019, pp. 33-34. Todas las traducciones de las citas tomadas de obras en francés, inglés, italiano y rumano fueron realizadas por el autor.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ Según Bejan, en este texto Eliade renuncia a la especialización científica, que a su parecer rompe el equilibrio de la conciencia, y propone la experiencia, la pasión, lo irracional y lo religioso para producir una cultura más auténtica.

⁹ Cristina Bejan, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰ *Idem*.

A partir de este momento, Eliade se convertiría en el portavoz de su generación y su líder indiscutible.

Ahora bien, la presunción de una crisis espiritual rumana, que se manifestaba en la gran influencia extranjera en el país y en una falta de creatividad filosófica y literaria, coincide en gran medida con la idea weberiana de un “desencantamiento del mundo”, según la cual “los valores supremos y más sublimes se han retirado de la vida pública”.¹¹ Este fenómeno está relacionado con el proceso de secularización de los siglos XIX y XX y es uno de los rasgos característicos de la modernidad.

La desintegración de los valores que menciona Weber remite, a su vez, al pensamiento de Friedrich Nietzsche, que halla en la modernidad una esencia nihilista que adviene como consecuencia de la muerte de dios. La crítica de la modernidad que hace Nietzsche es de naturaleza pesimista y se mantiene escéptica ante las ideas de racionalismo, historicismo y positivismo que se atribuyeron a la modernidad durante la primera mitad del siglo XIX, concentrándose primordialmente en la cuestión de los valores y en el malestar metafísico del ser humano moderno.¹² De este modo, como menciona Roger Griffin, el concepto de modernidad sufre una transición de una fase progresiva y revolucionaria a una fase decadente y nihilista que impulsó la búsqueda de “nuevas fuentes de sentido, espiritualidad y comunalidad”.¹³ A esta reacción se le conoce como modernismo, lo que, según autores como Matei Calinescu, Roger Griffin y Shane Weller, se trata de un rechazo a la modernidad que puede manifestarse como una tentativa de resacralización y de reencantamiento.

¹¹ Max Weber, “Science as a Vocation”, en *The Vocation Lectures*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2004, p. 30.

¹² Matthew Rampley, *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*, Nueva York, Cambridge University Press, 200, p. 2.

¹³ Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning Under Mussolini and Hitler*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007, p. 52.

Para enfatizar esta distinción entre modernidad y modernismo, recurriremos a las definiciones de Fredric Jameson, que concibe la modernidad como “la nueva situación histórica”, la modernización como “el proceso por el cual llegamos a ella” y el modernismo como “una respuesta tanto a esa situación como a este proceso, una respuesta que puede ser estética y filosófico-ideológica, así como negativa o positiva”.¹⁴ Retomaremos, asimismo, su énfasis en la necesidad de una definición propia de la modernidad: una que no eche mano de las múltiples definiciones que debemos a las tradiciones nacionales y que hacen de la modernidad un concepto polisémico. En resumen, para fines prácticos de este trabajo, entendemos que la modernidad se concentra en los fenómenos sociales, como el desarrollo de la burguesía, el surgimiento de la clase trabajadora, la urbanización y la industrialización, el capitalismo y la secularización, marcados por el positivismo, el racionalismo y el culto al progreso; mientras que el modernismo radica en las respuestas a estos fenómenos.

En lo que concierne a estas respuestas, Weller destaca que la reacción modernista se suele limitar —erróneamente— al plano de lo estético. Su opinión coincide aquí con la de Griffin, quien afirma que el modernismo puede tener manifestaciones no sólo estéticas, sino también filosóficas y políticas. A su parecer, el modernismo se funda, en cualquiera de estas tres variantes, en el anhelo de una palingénesis que revitalice una cultura occidental en supuesta decadencia. El modernismo englobaría entonces tanto los movimientos de vanguardia como el fascismo italiano y el nazismo alemán,¹⁵ que son, cada uno a su manera, una respuesta al desencantamiento. Por lo tanto, en una filosofía nacionalista, es decir, en la construcción de un proyecto de nación, confluyen el modernismo y la modernidad, y es desde

¹⁴ Fredric Jameson, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 89.

¹⁵ Shane Weller, *Modernism and Nihilism*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2011, p. 4.

la corriente modernista que puede establecerse una relación entre la faceta filosófico-literaria y la faceta política de las obras de Eliade y de Cioran.

Ahora bien, la pertenencia de estos autores a una estética modernista no se limita a una tentativa de reencantamiento. Es posible ver en sus obras una relación hostil con el tiempo y con la historia, por medio de la cual ambos se oponen al pensamiento historicista propio de la modernidad. Cioran, un moralista, nihilista y pesimista, se inspira mayormente en Nietzsche, de quien toma la idea de una modernidad decadente, la aguda crítica al historicismo, la premisa del desgaste de los valores de Occidente y la predilección por lo estético, como puede apreciarse en su escritura ensayística y aforística carente de rigor filosófico y de tecnicismos. Por otro lado, la espiritualidad y la diversidad de los libros de Eliade, con las cuales el autor realiza la búsqueda de lo sagrado en la cotidianidad, muestran su afinidad con otros historiadores de la religión, como Rudolf Otto, así como con escritores de corte esotérico tradicionalista, como René Guénon y Julius Evola. Si en primera instancia podría parecer que Cioran y Eliade pertenecen a ramas filosóficas radicalmente distintas, es en la oposición al curso histórico —y, por lo tanto, en una estética reaccionaria modernista— en donde los dos autores encuentran un punto en común.

El tema de una historia en decadencia es recurrente en el pensamiento modernista y es central en la obra de autores como Nietzsche, Oswald Spengler, Guénon y Evola. Con el proceso de secularización de la modernidad, el tiempo adquiere la carga de una fatalidad anómica que los diversos modernismos buscaron combatir inaugurando otro tiempo con el objetivo de asumir un rol activo ante el flujo inexorable de la historia.¹⁶ Conforme a esta visión del curso histórico, el progreso prometido se convierte en decadencia.

¹⁶ Roger Griffin, *op. cit.*, p. 45.

Eliade y Cioran comparten de manera clara esta visión pesimista de la historia. Ambos se oponen al modo de vida de la modernidad caracterizado por el culto a la razón, la secularización de las sociedades más urbanizadas y los ideales de progreso de la corriente positivista, invitando a buscar un “retorno al origen”, una recuperación del pensamiento religioso, mágico y mítico, o bien —retomando y modificando un poco el término de Weber—, un “reencantamiento” del mundo moderno. Para lograr este fin, idealizan un pasado supuestamente irracional y le atribuyen cualidades curadoras y soteriológicas, como la fe, el instinto, la religión, el mito, lo tradicional y lo bárbaro, y las oponen a las cualidades ya mencionadas de la modernidad. Esta oposición entre lo antiguo y lo moderno que, dada su preferencia por lo antiguo, puede considerarse como una forma de primitivismo, rige su pensamiento y es la base de una narrativa de la historia propia del pensamiento modernista.

Tras identificar los elementos de las obras de Eliade y de Cioran que las coloca en una estética modernista, conviene explicar qué nos permite poner en relación su inspiración modernista con su afinidad con el fascismo. Y es que el fascismo, como una manifestación política del modernismo, comparte con la estética modernista una misión de reencantamiento y de palingénesis, a partir de la cual se apropia de ciertos elementos de las otras manifestaciones, o sea, la filosófica y la estética.

En la década de 1930, como en casi todos los países de Europa, tomó fuerza en Rumania un pensamiento nacionalista según el cual el pueblo rumano ejercería su agencia histórica y se opondría al paso inexorable del tiempo, renovándose como pueblo e inaugurando una nueva temporalidad. Los rumanos comenzaron a rechazar la gran influencia extranjera (incluyendo, pero no limitándose, a la influencia judía) y adoptaron una postura nacionalista, lo que favoreció la difusión de formas más tradicionales de aprehender el mundo, como el mito y la religión. Esta forma de nacionalismo, inspirada claramente por el

pensamiento modernista, ayuda a explicar el rechazo de la Joven Generación al historicismo, al positivismo y al racionalismo, así como su preocupación por una crisis espiritual rumana. En este contexto surgió la Legión del Arcángel Miguel, la tercera organización fascista más grande de Europa. Los ideales de la Rumania del periodo entreguerras, la búsqueda de una ruptura y de una renovación, se vieron materializados en esta organización.

La Legión, sin embargo, no fue un movimiento estático. Radu Ioanid asevera que, en un inicio, la Legión era más una secta mística que política puesto que se mantenía alejada de la teoría y de la transformación social.¹⁷ Su objetivo era la renovación espiritual a través del mesianismo y del cristianismo ortodoxo, oponiéndose con ello a la secularización de la modernización de Occidente. Con el tiempo quedó claro que la simbiosis entre el movimiento legionario y la ortodoxia (o bien, entre lo político y la religión) era simplemente la subordinación de ciertos elementos religiosos al objetivo político del partido,¹⁸ el cual era, principalmente, la lucha contra el comunismo y contra el dominio extranjero.¹⁹

El lazo entre política y religión fue una estrategia que supo ganarse la simpatía de gran parte de la población rural de Rumania, así como de numerosos miembros de la Joven Generación. El contacto con la tierra patria, el fervor religioso, la ignorancia e irracionalidad, el folklor y la superstición fueron características que la Legión ligó a la espiritualidad rumana y que, por lo mismo, apreció y aprovechó para sus propios fines.²⁰ Esta especie de nacionalismo, denominado “rumanianismo”, tenía como finalidad reforzar la cultura rumana supuestamente tambaleante y sacar al país de su estancamiento, fundando una nueva

¹⁷ Radu Ioanid, *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*, Boulder, East European Monographs, 1990, p. 81.

¹⁸ Lucretiu Patrascanu, *Problemele de baza ale Romaniei*, Bucarest, Editura Socec, 1945, p. 243, *apud* Radu Ioanid, *op. cit.*, p. 140.

¹⁹ Radu Ioanid, *op. cit.*, p. 101.

²⁰ *Ibidem*, p. 96.

humanidad: un “hombre nuevo”. Por otro lado, el rumanianismo engloba el antirracionalismo, el pensamiento religioso, la espiritualidad y el primitivismo que defendían los miembros de la Joven Generación, entre los que contamos a Eliade y a Cioran. Este concepto es, pues, donde confluyen modernismo y modernidad, donde el orden político se une a la religión, donde se intersecan el pasado mítico y el futuro nacionalista, donde el sentido de la historia se transfigura en un tiempo en el que el pasado, el presente y el futuro de Rumania se encuentran traslapados.²¹

El presente trabajo se propone indagar en la manera en que se vinculan el pensamiento modernista y el fascismo rumano en las obras de Mircea Eliade y Emil Cioran durante distintos periodos de su vida. En primera instancia, se identificarán los elementos modernistas que caracterizaban los escritos de estos pensadores como conformantes de la Joven Generación, mismos que persisten, con algunas modificaciones, luego de un proceso de politización. Esto ilustrará cómo su apoyo al partido fascista y su posterior abjuración no implican una ruptura en su pensamiento, sino una continuidad que radica principalmente en los rasgos de una estética modernista. Veremos cómo el pensamiento de la Joven Generación, al igual que el discurso legionario, se caracteriza por una aguda conciencia histórica, una perspectiva pesimista de la historia, una nostalgia por los orígenes mítico-religiosos, un rechazo al racionalismo y al historicismo, un anhelo por una nueva temporalidad, una ruptura con el presente y una destrucción que conllevaría una palingénesis. Para ello, compararemos sus obras filosóficas anteriores al periodo legionario con los escritos que escribieron en apoyo al partido fascista de Rumania. Con el apoyo de Laignel-Lavastine, Volovici y Berger,

²¹ Raul Carstocea, “Breaking the Teeth of Time: Mythical Time and the ‘Terror of History’ in the Rhetoric of the Legionary Movement in Interwar Romania”, *Journal of Modern European History*, vol. 13, núm. 1 (2015), p. 84.

identificaremos los rasgos de sus obras que son afines al fascismo, para analizar su evolución desde su época en la Joven Generación hasta su exilio. Mostraremos así que es la estética modernista lo que facilita el deslizamiento de lo filosófico a lo político.

Procederemos a mostrar las modificaciones principales en sus escritos posteriores al exilio que denotan un alejamiento de la militancia política. Partiremos de dos grandes polémicas: la conservación de los temas que trataban durante su periodo fascista y el acallamiento de su pasado en Rumania. En lo que concierne a la primera, consideramos que, aunque los temas sean los mismos, hay un cambio en su forma de tratarlos, lo que denota una relación distinta con la historia. Esta modificación en su pensamiento es significativa. Su incursión en la política se explica principalmente por su deseo de transgredir el curso histórico y de fundar una nueva temporalidad para Rumania. La nueva relación, por otro lado, consiste en una evasión de la historia que los aleja de los movimientos políticos de su tiempo.

Hallamos aquí una fuerte similitud con las alternativas a la historia que propone Nietzsche en su ensayo “On the Uses and Disadvantages of History for Life”: la suprahistoria y la no-historia, categorías con las que coinciden los proceder filosóficos de nuestros escritores —el religionismo esotérico en el caso de Eliade y el nihilismo en el caso de Cioran—. Dado que las alternativas a la historia están estrechamente vinculadas con lo que Nietzsche denomina una enfermedad histórica y un exceso de memoria, recurriremos al estudio de Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, con el fin de ilustrar el intento de Eliade y de Cioran por curarse de un malestar histórico. El objetivo aquí es mostrar que el acallamiento del pasado se relaciona con una estetización de la historia en el que se hace evidente una transición de un modernismo político a un modernismo estético, de naturaleza abstracta e íntima, por medio del cual nuestros autores buscan lograr la unión con un plano fuera de la historia.

Finalmente, nos concentraremos en las implicaciones políticas de las obras posteriores al exilio puesto que, aunque en ellas es patente un rechazo al apoyo a los movimientos políticos, la tentativa de lograr un reencantamiento del mundo moderno encierra ciertas implicaciones sociales que, por su naturaleza modernista, conservan una afinidad con el fascismo. En este capítulo serán de utilidad las obras de Russell McCutcheon y de Robert Ellwood, que analizan las implicaciones políticas de los estudios sobre el mito y sobre la historia de las religiones, y la compilación de Nitzan Lebovic y Roy Ben-Shai, que se concentran en el potencial político del nihilismo. Recurriremos también al trabajo de Peter Osborne y a la idea de una política del tiempo, según la cual la concepción del tiempo modernista, por su intento de ruptura con el pasado y de instauración de un futuro reencantado, invita a ejercer una agencia histórica. De aquí se deduce que, a pesar de que Eliade y Cioran rechacen los movimientos políticos a nivel individual, su descontento ante la modernidad los lleva a buscar una revolución colectiva que desemboque en un reencantamiento.

Con este recorrido en las obras de Eliade y de Cioran, nos proponemos evitar incurrir en una interpretación totalitaria, cerrada y determinista, y mostrar, por medio de los rasgos del pensamiento modernista constantes en sus obras, la continuidad en sus distintas formas de relacionarse con lo político. Las obras de Eliade y de Cioran, vistas bajo la lupa del pensamiento modernista, pueden entenderse como una búsqueda de trascendencia, como un afán por conectar al ser humano con su pasado mitológico, religioso y espiritual, como una lucha contra el tiempo lineal de un positivismo decadente y, finalmente, como una tentativa por devolverle al mundo los valores que se perdieron durante su proceso de desencantamiento. Este deseo de un renacimiento, de una transgresión con respecto a su momento histórico y de una revalorización de formas antiguas de conocimiento los define

como pensadores modernistas que luchan contra el nihilismo, la anomia y el desencantamiento modernos, mostrando a sus lectores que la experiencia estética puede suponer una alternativa de trascendencia más allá de la historia.

I. La caída en el tiempo: una estética modernista

Si partimos de la teoría de Griffin según la cual el modernismo, como respuesta a la modernidad, puede manifestarse en lo estético, en lo filosófico y en lo político, es posible explicar el rápido proceso de politización que sufrieron las obras de Mircea Eliade y Emil Cioran. El pensamiento modernista de estos autores se manifiesta en una actitud hostil ante la historia y en un deseo por transgredirla, lo que se hace patente en su recurrencia al mito de la Caída.

En 1937, en su artículo “Nae Ionescu et le drame de la lucidité”, Cioran asevera que fue su profesor de la universidad de Bucarest quien le enseñó que la existencia era una “caída”.¹ Este término le serviría al pensador rumano para describir su concepción de la historia y del “progreso”, que es para él “la versión profana de la perdición”.² Por su parte Eliade, quien también fue alumno de Ionescu, utilizó el mismo término para lamentarse por la pérdida del tiempo cíclico de las religiones arcaicas debido al historicismo del pensamiento judeocristiano.

A pesar de los cambios por los que atraviesan sus obras, sobre todo tras su salida de Rumania, llama la atención que la historia como caída se mantiene constante, sólo con pequeñas variaciones. Cioran habla de una “caída en el pecado”³ o una “caída en el tiempo”. Este último término lo utiliza Eliade también,⁴ cambiándolo en ocasiones por el de “caída en la historia”.⁵ La historia entendida como una ruptura con el Paraíso es un elemento capital en

¹ Emil Cioran, “Nae Ionescu et le drame de la lucidité”, en *Solitude et destin*, París, Gallimard, 2004, p. 382.

² Emil Cioran, *La caduta nel tempo*, Milán, Mondolibri, 1999, p. 28.

³ Emil Cioran, “Erwin Reisner et la conception religieuse de l’histoire”, en *Solitude et destin, op. cit.*, pp. 41-49.

⁴ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1988, p. 112.

⁵ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, p. 190.

sus obras del cual se desprende gran parte de los temas que estos autores trataron. La historia y su progreso son, para ellos, un proceso de decadencia.

La perspectiva pesimista de la historia llevó a Eliade y a Cioran a oponerse a la corriente historicista, aunque ambos elogiaron la teoría de la historia de Hegel. Este filósofo hizo una valoración del acontecimiento histórico en cuanto tal,⁶ arguyendo que los eventos ocurren por un fin ulterior en un intento por atribuir a las acciones humanas una trascendencia histórica. Su concepción de la historia, en palabras de Eliade, transforma la idea de una “voluntad divina” en una “voluntad humana”. Hegel, por tanto, atribuye valores trascendentales a sucesos inmanentes. Pero esta teoría beneficia sólo a las naciones capaces de ejercer su voluntad, lo cual deja a Rumania en el margen de la historia.

Insatisfechos con este modelo historicista, Eliade y Cioran intentan darle un sentido a la existencia más allá de la historia. Proponen, por tanto, un reencantamiento que tenía como intención recuperar, desde una periferia a la vez secular y minorizada, el sentido de orden y trascendencia del mundo premoderno. En *El mito del eterno retorno*, Eliade dice: “Quisiéramos saber, por ejemplo, cómo pueden soportarse, y justificarse, los dolores y la desaparición de tantos pueblos que sufren y desaparecen por el simple motivo de hallarse en el camino de la historia, de ser vecinos de imperios, en estado de expansión permanente, etc.”⁷ Del mismo modo, indefensa entre dos grandes potencias, Rumania estaba, según estos autores, destinada a la imposición de otros modos de vida,⁸ a la “desaparición certera de la superficie de la historia”⁹ y a la “muerte como Estado y como nación”.¹⁰ La razón por la que

⁶ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Artemisa, 1985, p. 133.

⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁸ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, Paris, L’Herne, 2009, p. 81.

⁹ *Ibidem*, p. 228.

¹⁰ Mircea Eliade, *The Portugal Journal*, Albany, Sunny Press, 2010, p. 30.

Eliade y Cioran criticaron al historicismo radical en que se trata de una corriente profesada “sobre todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un *terror continuo*”.¹¹ La conciencia de la historia, en su caso, se había convertido en una agonía, a la que ambos se refirieron como el terror de la historia.

Este terror está ligado entonces con la secularización de la modernidad y la anomia consecuente. Si bien el historicismo justifica los sucesos históricos para las naciones que hacen la historia, nada justifica el sufrimiento de las naciones sometidas al dominio de otras como solía hacerlo el pensamiento religioso. En el marco de una sociedad secularizada, Eliade se cuestiona sobre la desaparición de las “cualidades salvadoras”¹² que el cristianismo ha atribuido al dolor y, por consiguiente, sobre las implicaciones de un dolor intrascendente y de una maldad completamente banal. De allí la pregunta en la que se basa su obra: “¿cómo puede ser soportado el ‘terror a la historia’ en la perspectiva del historicismo?”¹³

Esta preocupación es evidente también en la obra de Cioran, quien desde 1931 atribuye a la historia “[una] fluidez irracional, el proceso inmanente de encadenamiento continuo, el aspecto demoníaco de la creación y de la destrucción sin finalidad trascendente”.¹⁴ Con esto hace alusión a un mundo secularizado y fatídico sin esperanza de trascendencia. El devenir en su “aspecto demoníaco” deja entrever el “terror” a un mundo caótico de eventos contingentes en el que el sufrimiento humano no tiene ya una justificación trascendental.

¹¹ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, op. cit., p. 138.

¹² *Ibidem*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 136.

¹⁴ Emil Cioran, “Erwin Reischer et la conception religieuse de l’histoire”, en *Solitude et destin*, op. cit., p. 44.

La idea de una decadencia moderna, sin embargo, no es completamente pesimista. “Más de una nación, para conservarse y realizarse, necesita una cierta dosis de terror”,¹⁵ asevera Cioran. Es en medio del terror en donde surge “la idea de la felicidad”, misma que es “la génesis de los sucesos”,¹⁶ o sea, el motor de los actos, el inicio de las revoluciones.

Matei Calinescu y Roger Griffin hacen hincapié en la conciencia histórica aguda del pensador moderno, que lo lleva a promover una devaluación del pasado en beneficio del futuro, por lo cual el pensamiento utópico cobró una fuerza renovada a inicios del siglo XX. Pero la utopía es sólo la añoranza por el mito de una antigua Edad de oro e implica trasponer la idea de la eternidad paradisiaca al plano de la historia. Es, en palabras de Cioran, “un sueño cosmogónico *en el plano de la historia*”,¹⁷ que “intenta conciliar el eterno presente y la historia”.¹⁸ Dicho de otro modo, el desencantamiento del mundo moderno da origen a la empresa utópica que busca su reencantamiento. De allí que, según Calinescu, Ernst Bloch considerara la utopía como “no solo auténticamente religiosa en naturaleza, sino también la única heredera legítima de la religión tras la muerte de Dios”.¹⁹ La trascendencia en el mundo secularizado es, por tanto, posible y recuperable mediante la agencia histórica.

La contradicción es evidente. El utopianismo y el decadentismo, así como el desencantamiento y el reencantamiento, vienen de la mano en la estética modernista de Eliade y de Cioran. Nietzsche mismo menciona esta paradoja implícitamente en su idea de la “revalorización de todos los valores”, emprendida a través de la transición de un “nihilismo pasivo”, propio de la secularización de la modernidad, a un “nihilismo activo” que “invita a

¹⁵ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, París, Gallimard, 1960, p. 51.

¹⁶ *Ibidem*, p. 138.

¹⁷ *Ibidem*, p. 178.

¹⁸ *Ibidem*, p. 174.

¹⁹ Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987, p. 65.

una deconstrucción activa y a una renovación de las ‘perspectivas con las que los seres humanos se rigen y orientan a sí mismos’.²⁰ De aquí surge la premisa de que la historia es una decadencia, pero sólo en el paroxismo de la misma puede instaurarse una nueva era de perfección.

El decadentismo modernista está entonces caracterizado por esta concepción altamente compleja y contradictoria del tiempo, según la cual la historia corre en sentido contrario al Paraíso, pero, a la vez, es por medio de ella —y, por lo tanto, de los actos humanos— que este Paraíso puede restaurarse en el futuro, conciliando una concepción lineal con una concepción cíclica del tiempo. En palabras de Shane Weller, “el modernismo en su totalidad es un fenómeno sumamente complejo que combina elementos progresivos y reaccionarios y que se dirige a la vez al pasado y al futuro, insistiendo también en un nuevo sentido del presente”.²¹ Las obras de Eliade y de Cioran se inscriben en este decadentismo utópico porque, en la recurrencia al mito de la Caída, muestran una nostalgia por el pasado a la vez que ponen toda su esperanza en un futuro decadente y, a la postre, perfecto.

Esta nostalgia desemboca en una exaltación del pasado, entre cuyos rasgos consideramos más importantes la recuperación del mito y la experiencia religiosa, y la irracionalidad o lo no-racional.²² Estos elementos son algunos de los que Weller considera “reaccionarios”, puesto que establecen oposiciones directas con respecto al pensamiento racional, histórico y positivista de la modernidad. Con ellos, Eliade y Cioran exponen su desesperanza ante el presente y su afán por alterar el futuro. Son, pues, los medios por los

²⁰ Stewart Smith, *Nietzsche and Modernism, Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka and Beckett*, Cham, Palgrave MacMillan, 2018, p. 4.

²¹ Shane Weller, *Modernism and Nihilism*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2011, p. 5.

²² Tomo este término de Wouter Hanegraaff, quien lo distingue de lo irracional por no excluir la razón. Véase Wouter Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 281.

que buscaron un reencantamiento del mundo moderno. Sin embargo, por su afinidad con el modernismo político, su tentativa de un reencantamiento fue prontamente politizada y terminó por ponerse al servicio del partido fascista de Rumania.

El objetivo de este capítulo consiste en mostrar el paso de un modernismo estético-filosófico a un modernismo político en las obras de Eliade y de Cioran a partir de su pesimismo histórico. Mostraremos primero cómo, en su recuperación de una forma de existencia anterior a la historia, incurren en un primitivismo filosófico que da prioridad a los elementos del pasado que la modernidad ha hecho de lado, como la magia, la religión y la superstición, a cuya gradual desaparición Max Weber atribuye el desencantamiento del mundo. En este sentido, podemos interpretar sus obras como un intento de reencantamiento. Posteriormente, expondremos las modificaciones que sufrieron sus obras debido al paso de un primitivismo filosófico a un primitivismo político, afín al pensamiento del movimiento legionario. Atendiendo a este proceso de politización, ilustraremos la continuidad que existe entre la estética modernista y el pensamiento fascista, la cual hace difícil, pero necesario, delimitar las lindes entre una y otro.

1. El modernismo estético-filosófico de Mircea Eliade y Emil Cioran

Hasta ahora hemos expuesto los elementos de las obras de nuestros autores que los ligan a un modernismo filosófico. No obstante, es necesario explicar la relevancia estética que pueden llegar a tener las obras de estos autores, sea desde la filosofía o desde la historia de las religiones, a fin de comprender por qué las hemos incluido en el modernismo estético.

Como miembros de la Joven Generación, Eliade y Cioran exaltaron el sentimiento por sobre la razón y la creatividad por sobre el academicismo. Su oposición al racionalismo explica por qué sus obras no cuentan con un rigor académico que permita encasillarlas en la

historia de las religiones y en la filosofía tradicionales. Más que presentar una aproximación científica, sus escritos gozan de una subjetividad que los hace más afines a lo literario. A continuación, mostraremos algunos de los elementos estéticos que, ligados con la filosofía modernista, cobrarían una importancia capital para la labor de renovación y reencantamiento de nuestros autores.

1.1 La aproximación literaria a la historia y a la filosofía de Mircea Eliade y Emil Cioran

Según Susan Sontag, durante el siglo XIX hubo una decadencia de los sistemas filosóficos que propició que se originaran nuevas formas de hacer filosofía. Una de las alternativas fue la que propusieron Kierkegaard, Nietzsche y Wittgenstein, caracterizada por un corte más personal, aforístico y lírico. Sontag sitúa a Cioran en esta tradición, que ella denomina “[una] tradición postfilosófica moderna de hacer filosofía” y que tiene su origen en “la conciencia de que las formas tradicionales del discurso filosófica se han quebrado”.²³ Siguiendo la afirmación de Sontag, podemos situar la escritura de Cioran a caballo entre lo filosófico y lo literario.

Cioran, al igual que Eliade, rechazaba las formas de conocimiento propias del racionalismo y, por tanto, es de suponer que su filosofía nace de un rechazo hacia la filosofía tradicional. Es claro, por ejemplo, que la terminología filosófica está prácticamente ausente a lo largo de su obra. Sin embargo, además de esto, adopta, como Nietzsche, el aforismo como forma de expresión predilecta y escribe siempre a partir de su propio estado anímico, es decir, desde una subjetividad que no pretende obedecer a ninguna especie de rigor académico. De esta forma, Cioran construye un discurso filosófico con base en un estilo

²³ Susan Sontag, “Thinking Against Oneself”: Reflections on Cioran”, en *Styles of Radical Will*, Nueva York, Dell Publishing Company, 1969, p. 78.

literario conformado principalmente por el pesimismo, la hipérbole, la ironía y la contradicción. Su filosofía pretende ser subjetiva, corpórea y sensorial más que racional.

El caso de Eliade es similar. A pesar de haber sido un escritor prolífico de cuentos y novelas, sus ensayos sobre historia de las religiones y filosofía de la historia muestran la misma tendencia por alejarse de la objetividad académica, del rigor y de la racionalidad. Las religiones, para él, no pueden aprehenderse desde el racionalismo moderno, propio de un mundo desencantado, sino sólo a partir de formas de saber antiguas que están relacionadas con una forma particular de experimentar la historia y el tiempo. Sus escritos, sean narrativos, históricos o filosóficos, aspiran a recrear los efectos que el autor atribuye a los mitos con el fin de rescatar el pensamiento mágico-religioso en la modernidad.

La influencia de Nietzsche se hace patente en esta pretensión de Eliade y de Cioran por transmitir filosofía y mitografía a través de la literatura, puesto que, según Nietzsche, la estética sería “la única oposición superior a toda voluntad de rechazo a la vida”,²⁴ y el arte, la oposición a la decadencia encarnada en la religión, la filosofía y la moralidad.²⁵ Lo literario, por tanto, es esencial para la empresa de reencantamiento de Eliade y de Cioran, y, en su reacción ante la modernidad, tiene como objetivo lograr una refiguración de la historia.

Esto explica por qué en ambos casos nos enfrentamos a obras que afectan la manera de percibir el tiempo. Cioran, con sus aforismos, produce un efecto contradictorio al enfrentar la brevedad del texto con el impacto duradero que sufre el lector, con lo cual no explica, sino que hace sentir una eternidad instantánea que llama supratemporalidad.²⁶ Esta forma de eternidad se manifiesta en el plano terrenal como una experiencia subjetiva que radica en la

²⁴ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, Random House, 1968, p. 452, § 853, II.

²⁵ *Ibidem*, p. 419, § 794.

²⁶ Emil Cioran, “Le problème de chaque instant”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 293.

intensidad de la vivencia: “La experiencia, la vivencia significan existir en el presente; vivir el instante sin torturarse por ligarlo sin cesar con el pasado o con el devenir. Es escapar a la tiranía del tiempo. Entonces, el momento se hace eternidad”.²⁷ La valoración de lo efímero, de un paroxismo del instante, explica la afición de Cioran por la escritura aforística, por medio de la cual expresa sus mayores preocupaciones sobre la muerte, el tedio y la soledad en sólo unas cuantas líneas. Con oraciones breves y chocantes, la experiencia estética parece entonces privada de tiempo a la vez que busca el paroxismo de la desesperanza. Ya desde la publicación de su primer libro en 1934, el aforismo, en su brevedad e intensidad, sería para Cioran una forma de experimentar la ilusión de lo eterno sin sucumbir a la muerte, que es donde se encuentra “la eternidad verdadera”.²⁸

Eliade, por su parte, realiza un estudio comparativo de diversos mitos basándose en arquetipos, con los cuales establece paralelismos entre mitología y cotidianidad que permiten la revelación de lo sagrado en forma de “hierofanías”.²⁹ En *The Portugal Journal*, Eliade incluso sugiere que la historia universal debe abordarse a partir de los mitos, que son el punto común original de los pueblos.³⁰ La unión del mito y la historia supone una irrupción de una temporalidad alterna, mítica y cíclica en la temporalidad lineal histórica —una conciliación que también realiza Cioran tanto en su supratemporalidad como en su preocupación por la santidad y la mística—,³¹ y conforma una síntesis entre el saber científico de carácter positivista y nuevas formas de conocimiento.

²⁷ Emil Cioran, “Le sens de la culture contemporaine”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 79.

²⁸ Emil Cioran, “Le problème de chaque instant”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 294.

²⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1987, p. 17.

³⁰ Mircea Eliade, *The Portugal Journal*, *op. cit.*, p. 48.

³¹ “La mística es una irrupción de lo absoluto en la historia”, afirma Cioran. Los santos son, por lo tanto, los representantes de lo absoluto en el mundo profano. Véase Emil Cioran, *Des larmes et des saints*, París, L’Herne, 1986, p. 75.

Los recursos estéticos de ambos pensadores, entonces, propician una experiencia temporal distinta que revive la experiencia religiosa del mundo premoderno y estarían, pues, estrechamente vinculados a su tentativa de reencantamiento.

Dada la importancia que estos autores dan al mito, la religión, lo sagrado y la experiencia del tiempo, podemos deducir que las obras de Eliade y de Cioran buscan mitologizar, reconfigurar y reencantar la historia estableciendo un vínculo entre mitología, filosofía, literatura y modernismo. Nos concentraremos en este vínculo en el transcurso de este trabajo, pues ilustra en las obras de estos pensadores las manifestaciones tanto filosóficas como estéticas del modernismo y explica la aproximación preponderantemente literaria a la filosofía y la mitografía por parte de ambos. Asimismo, justifica la decisión de dejar de lado los escritos narrativos de Eliade, a los que se hará mención sólo de manera secundaria.

1.2 El primitivismo como fuente de reencantamiento

La renovación espiritual, en el marco de una historia en decadencia según el pensamiento modernista, obedece a la intención de reencantar un mundo anómico. En consecuencia, los rasgos estéticos del modernismo que tanto Eliade como Cioran adoptaron fueron medios para acercarse a un pasado mítico cuya recuperación posibilitaría el reencantamiento. Todos ellos —la revaloración del mito y la experiencia religiosa, la exaltación del pasado y la irracionalidad o lo no-racional— consisten en atributos que estos pensadores confieren a las sociedades arcaicas, supuestamente libres de la anomia que trae consigo la modernidad. El primitivismo, es decir, la idealización del pensamiento del ser humano de la antigüedad, funciona como una contraposición del ser humano moderno y, por tanto, como la ruptura abrupta con la modernidad que caracteriza al modernismo.

Recurramos a ejemplos. En *El mito del eterno retorno*, Eliade menciona dos posibles formas de concebir la historia. La primera, la del “hombre histórico” (moderno), se caracteriza por un tiempo irreversible y lineal, con un inicio y un fin, en el que el ser humano “se sabe y se quiere creador de la historia”. La segunda es la del “hombre de las civilizaciones tradicionales” a la que atribuye una temporalidad cíclica, constantemente reversible, sin inicio ni fin. Eliade exhibe sin tapujos su preferencia por la concepción cíclica del tiempo, considerando al hombre tradicional como más creador, más libre y más resistente al sufrimiento histórico, mientras que el hombre moderno, que se cree libre, es realmente un esclavo de la historia.³² El sesgo de Eliade es el recurso con el que intenta revivir la religiosidad que, según él, alivió por siglos el malestar histórico de las sociedades de Occidente. Si el hombre arcaico era supuestamente capaz de librarse de su historia³³ y generar su propia renovación, recuperar su espiritualidad era necesario para reencantar el mundo y, con ello, dar paso al nacimiento de un “hombre nuevo”³⁴ capaz de soportar “grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual”.³⁵

Así como Eliade, Cioran considera necesaria la transmisión de los mitos originarios puesto que éstos brindan acceso a una nueva temporalidad que se dirige hacia el pasado:

Nosotros, los modernos, criados bajo la idea del progreso, no podemos concebir movimiento sino en dirección a un punto ideal situado en el avenir, mientras que, para el mito, el devenir no es significativo. El mito es una forma de historia para aquellos que sienten el pasado como actual, de alguna forma paralelo al momento en que viven.³⁶

³² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, *op. cit.*, pp. 142-143.

³³ *Ibidem*, p. 142.

³⁴ *Ibidem*, p. 144.

³⁵ *Ibidem*, p. 137.

³⁶ Emil Cioran, “Le symbole et le mythe”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 156.

El mito se convierte así en un recurso para recuperar los valores del pasado y reencantar el mundo, por lo que podemos inferir que también la obra de Cioran está estrechamente ligada a la recuperación de la experiencia religiosa. Sin embargo, él liga las formas de conocimiento no racionales con la figura del bárbaro. Éste encarna el arrojo y el heroísmo sublime³⁷ y es supuestamente más creativo, fuerte y activo que el civilizado, que encarna el estancamiento cultural de Rumania. Asimismo, Cioran le atribuye al bárbaro una irracionalidad supuestamente ligada con una vida espiritual fecunda. Esto conduce a Cioran a elogiar abiertamente la barbarie y la locura, necesarias, según él, para lograr una creación auténtica e intensa en la que la razón y la intelectualidad no tengan cabida:

¡Más vale una noche eterna que un día insípido, más valen las tinieblas que una luz pálida! Y si en algún punto debo aceptar la luz, que ésta sea fuerte, cegadora, que su calor consuma el orden cómodo en que se complacen los vates de la claridad y la sutilidad, aquellos que anhelan un ritmo de vida clásico porque no pueden aceptar el ritmo loco e irracional que es, sin embargo, el de nuestro mundo.³⁸

Ahora bien, la irracionalidad, la revaloración del mito y la experiencia religiosa estaban limitados al ámbito de lo filosófico y lo estético. Todo ello llevaría a una forma auténtica de hacer cultura y ésa sería la base, a la vez, de una renovación espiritual y de un reencantamiento. Cioran dice, por ejemplo:

³⁷ Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, París, L'Herne, 1990, p. 96.

³⁸ Emil Cioran, "Trop de clarté!", en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 189.

Creo, no sin satisfacción perversa, que nos dirigimos a una época de barbarie en la que no habrá lugar para el estilo, para las formas. Una palabra bárbara destruirá los marcos de una vida de posibilidades y contenidos agotados e impondrá, sobre las ruinas del formalismo y del estetismo, un ritmo bestial y cautivador que tornará ilusorio todo lo que hasta ese momento hayamos llamado claridad y sutilidad.³⁹

La barbarie que atenta solamente contra el estilo y las formas, así como el tradicionalismo marcado por la experiencia religiosa y la temporalidad cíclica, son muestras de un primitivismo estético y filosófico de inspiración modernista. Por ello, sus escritos brindan gran importancia a los mitos nacionales, al saber no-racional y a la libertad de creación artística. Si bien el primitivismo de Cioran se opone al culto a la razón y el de Eliade se concentra en la experiencia religiosa y la concepción cíclica del tiempo, ambas formas de primitivismo están emparentadas por tener un mismo origen (el rechazo a la modernidad) y un mismo objetivo (una tentativa de reencantamiento).

Sin embargo, con la influencia creciente de la Legión del Arcángel Miguel en los círculos intelectuales más importantes de Rumania, las ideas de Eliade y de Cioran fueron adquiriendo una carga política evidente, incurriendo de este modo en un primitivismo político.

2. La incursión en lo político

La Joven Generación, en sus inicios, se declaró apolítica puesto que su objetivo era una revolución de índole espiritual. Sin embargo, alrededor de 1933, las posturas de sus miembros se fueron radicalizando. Cioran denuncia este fenómeno en su artículo “Entre le

³⁹ *Ibidem*, p. 186.

spirituel et le politique”, publicado ese mismo año, en el que descalifica la política por considerarla del “dominio de la exterioridad” y, por tanto, lejana a los valores espirituales que eran su prioridad.⁴⁰ Poco después, en 1934, Eliade también criticó el extremismo de la derecha y de la izquierda, calificando a los fascistas de “perseguidores de judíos” y a los comunistas de “hooligans destructores de iglesias”.⁴¹

En 1933 ocurriría un suceso que marcaría profundamente a Cioran. Tras partir a estudiar a Alemania, presencia la *renovación espiritual* del pueblo bajo el mando de Hitler, ejemplo de “la pasión de un barbarismo fecundo y creativo”,⁴² de un “culto a lo irracional” debido a su “exaltación de la vitalidad” y a su “expansión viril de energía sin ningún espíritu crítico, sin reserva y sin control”.⁴³ El impacto es tal que, para 1934, se lamenta por la imagen de Rumania en el extranjero e invita a los jóvenes de su nación a emprender no sólo una misión espiritual, sino también política, con tal de lograr la transfiguración de su país.⁴⁴ Éste sería el prelude de la obra que publicaría en 1936, *Schimbarea la față a României* (en francés *Transfiguration de la Roumanie*), una recopilación de ensayos en la que sus ideas alcanzarían su tono más político y nacionalista.

Es en este mismo año cuando Eliade comenzó a inmiscuirse explícitamente con el partido fascista, apenas unos meses antes de que la Legión presionara al rey de Rumania en las elecciones de 1937.⁴⁵ Su postura política parece surgir de las presiones de su profesor

⁴⁰ Emil Cioran, “Entre le spirituel et le politique”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 178.

⁴¹ Mircea Eliade, “Contra dreptei si contra strangi”, *Credinta* (1934), p. 3, *apud* Robert Ellwood, *Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 85.

⁴² Emil Cioran, “Aspecte germane”, en *Vremea*, núm. 314 (1933), *apud* Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991, p. 79.

⁴³ Emil Cioran, “Germania sau Franța sau iluzia pacii”, en *Vremea* (1933), *apud* Leon Volovici, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁴ Emil Cioran, “La Roumanie devant l'étranger”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 304.

⁴⁵ Marta Petreu, “Avant-propos”, en Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.* Por otro lado, en *Nationalist Ideology and Antisemitism*, Leon Volovici sitúa el cambio de tono de Eliade a finales de

universitario Nae Ionescu, del movimiento de independencia que presencié durante su estancia en India⁴⁶ y de la publicación, en 1934, de la obra de Julius Evola: *Rivolta contro il mondo moderno*.⁴⁷ De hecho, Eliade mostró de inmediato su afinidad con el pensamiento de Evola al afirmar que su obra se trataba de un libro “importante” y “profético”.

Si bien en 1933 Eliade afirmó aborrecer al movimiento legionario por sus acciones “bárbaras” e “inhumanas”,⁴⁸ pasó rápidamente a convertirse en uno de sus ideólogos más destacados. Para 1937, escribió sobre la Legión: “La importancia de este juramento es abrumadora. La medida en que se cumpla y fructifique probará la capacidad de Rumania para lograr una renovación espiritual”.⁴⁹

Este rápido cambio de postura puede explicarse con la gran influencia que llegó a tener la Generación del 27 y con el poder político que había alcanzado ya el movimiento legionario. En las elecciones de 1937, este partido era ya la tercera fuerza política más votada en el país. Su éxito brinda un claro ejemplo del proceso de “estetización de la política”⁵⁰ por medio del cual la ideología fascista absorbió ciertos rasgos de la estética modernista y descartó otros a conveniencia,⁵¹ manipulando la simbología cultural para lograr una nacionalización de la vida intelectual, académica y artística.⁵²

1935, donde ya comienza a mostrar un empleo del lenguaje místico legionario y abandona las inhibiciones que consideraba “intelectuales”.

⁴⁶ En 1935, Eliade alaba la revolución de Gandhi, “la única revolución espiritual conforme al espíritu cristiano en el mundo actual”. Véase Robert Ellwood, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁷ Evola fue un filósofo que siguió la línea tradicionalista de René Guénon y que, en su exaltación del pasado, apoyó activamente a los fascismos italiano, alemán, austriaco y rumano.

⁴⁸ Mircea Eliade, “Dizolvarea Gărzii de Fier”, en *Axa*, 1 (1933), *apud* Cristina Bejan, *Intellectuals and Fascism in Interwar Romania. The Criterion Association*, Cham, Springer Nature, 2019, p. 148.

⁴⁹ Mircea Eliade, “Commentary on an Oath”, en *Vremea*, 10 (1937), p. 476, *apud* Mark Sedgwick, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 114.

⁵⁰ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003, p. 96.

⁵¹ Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning Under Mussolini and Hitler*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007, p. 33.

⁵² *Ibidem*, p. 24.

Walter Benjamin asocia la estetización de la política con los avances tecnológicos de la modernidad que hacen al arte propenso a una difusión mayor y que, con ello, lo dotan de un potencial político. Pero esta incursión en lo político se paga con una transformación en la percepción sensorial humana que desemboca en un cambio en la función social del arte.

Si para Benjamin el arte antiguo está siempre al servicio de la magia,⁵³ la modernidad permite una reproductibilidad técnica por medio de la cual el arte queda liberado de su “existencia parasitaria dentro del ritual”.⁵⁴ Sin embargo, esta liberación conlleva una “decadencia del aura”, elemento propio de la unicidad de las obras de arte y conformado por una cercanía material y una lejanía metafísica.⁵⁵ El arte no puede entenderse ya como una expresión única propia de lo ritual y, en consecuencia, dotada de una carga metafísica. Su “valor ritual”, que está al servicio de lo sagrado, lo sobrenatural y lo mágico, pierde terreno ante su “valor de exhibición”, que persigue una función artística⁵⁶ y que Bolívar Echeverría liga con la “necesidad puramente mundana o terrenal de una experiencia estética”.⁵⁷ Este cambio, que podemos asociar fácilmente con el proceso de desencantamiento de los siglos XIX y XX, permite redefinir la obra de arte a partir de su valor de exhibición y, por lo tanto, de su función profana, inmediata e histórica, o bien, en una palabra, política.

La estética de la modernidad que dota al arte de una nueva función social es un factor que ayuda a comprender el deslizamiento de un modernismo estético a un modernismo político. La explicación de Benjamin coincide con el hecho de que un gran número de intelectuales rumanos vio en el movimiento legionario no sólo una herramienta capaz de

⁵³ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 52-54.

⁵⁷ Bolívar Echeverría, “Arte y utopía”, en Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 18.

encantar a las masas y de romper con el sistema político corrupto de la vieja generación, sino también una oportunidad para poner en práctica el primitivismo, la religiosidad y la irracionalidad propias de la estética y de la filosofía del modernismo. Eliade y Cioran, por ello, mostraron su apoyo al partido fascista y pusieron sus plumas a su servicio.

No obstante, es posible divisar una pequeña, pero significativa, distinción entre lo político y lo estético en las obras de Eliade y de Cioran. Como notan Volovici y Petreu, estos autores no estuvieron completamente de acuerdo con las ideas legionarias. Eliade, quien incluso fue considerado uno de los principales ideólogos del partido, hacía hincapié sólo en ciertos valores del movimiento, como la espiritualidad, el mesianismo, la regeneración moral y el nacimiento de un hombre nuevo, dejando en segundo plano el sacrificio, el heroísmo y el antisemitismo.⁵⁸ Sus escritos consisten en una labor de espiritualización del movimiento legionario con el fin de embellecer sus aspectos violentos, y dieron, de este modo, un soporte teórico y un prestigio intelectual que cautivó prontamente a un mayor número de intelectuales.⁵⁹

El apoyo de los intelectuales a la Legión ayudó al partido fascista a conciliar la filosofía y la estética con la política de su tiempo. De hecho, los mismos elementos estéticos y filosóficos por los que Eliade y Cioran propusieron un reencantamiento del mundo se vieron esencialmente inalterados durante su apoyo al movimiento legionario, pero adquirieron una perspectiva nacionalista afín a la del fascismo rumano. Así como Eliade y Cioran adoptaron el primitivismo estético y filosófico puesto que englobaba los valores que el pensamiento modernista atribuía a las sociedades arcaicas, la ideología de la Legión acuñó un homólogo de naturaleza política denominado “rumanianismo”. Este concepto logró

⁵⁸ Leon Volovici, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 136.

combinar la estética y la filosofía primitivistas con la xenofobia, la agresividad y la violencia que supuestamente fortalecían los orígenes étnicos del pueblo rumano y que tenían una clara intención bélica.

La concepción pesimista de la historia que corresponde a una filosofía modernista fue clave para alimentar esta agresividad. La Legión hizo hincapié en una Rumania de pasado humillante, presente decadente y futuro apocalíptico, construyendo una narrativa de la historia con la que Eliade y Cioran estuvieron de acuerdo. Ambos mencionan frecuentemente su vergüenza ante un pasado de sumisión, un “tiempo sin historia”⁶⁰ (“por trescientos años, nosotros los rumanos tuvimos que derramar nuestra sangre para evitar que los turcos alcanzaran el corazón de Europa”).⁶¹ Asimismo, afirman la existencia de un “destino rumano”⁶² que asocian con la irrelevancia histórica y la aniquilación de Rumania (“¿Puede la nación rumana terminar su vida en la decadencia más triste presenciada por la historia, minada por la miseria y la sífilis, conquistada por los judíos y hecha pedazos por los extranjeros, desmoralizada, traicionada, vendida por unos cuantos cientos de millones de lei?”).⁶³

Debido a este largo periodo de sufrimiento injustificado, la conciencia de este pasado de opresión debía generar, en todos los rumanos, una “pasión violenta y dolorosa”, incluso un “deseo de venganza”⁶⁴ contra los extranjeros y las instituciones políticas que provocaron

⁶⁰ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 127.

⁶¹ Mircea Eliade, *The Portugal Journal*, *op. cit.*, p. 48.

⁶² *Ibidem*, p. 53. Cioran también habla de la caída de los pueblos como parte de un “determinismo de la vida de las culturas” (véase Emil Cioran, “L’intellectuel roumain”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 19), pero exhorta al pueblo rumano a una posible autodestrucción bélica antes de extinguirse sin entrar en la historia, “sin haber realmente vivido” (véase Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 249).

⁶³ Mircea Eliade, “De ce cred în biruinta Miscarii Legionare”, *Buna Vestire* (1937), *apud* Leon Volovici, *op. cit.*, p. 126. Cabe destacar que, en los años 80, Eliade negó en dos ocasiones que este artículo fuera de su autoría. Sin embargo, según Volovici, la evidencia indica lo contrario.

⁶⁴ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, pp. 122-123.

su estancamiento. Con la idea de un pasado de sumisión y un futuro sin esperanza, esta narrativa de la historia exacerbaba el nacionalismo, buscando despertar una frustración por pertenecer a una cultura menor y un odio hacia las naciones o pueblos política o geográficamente cercanos a Rumania, como Hungría, Francia o el pueblo judío.

Así como la concepción pesimista de la historia habría cobrado una faceta política y nacionalista, los mitos, que contrarrestaban el desencantamiento del mundo, quedaron reducidos a una herramienta de cohesión étnica y nacional. Eliade y Cioran se limitaron entonces a cultivar y a exaltar los mitos originarios de Rumania, buscando rescatar a través de ellos una gloria nacional ubicada fuera del tiempo.

En oposición al historicismo, que se centraba en el “acontecimiento histórico”, Eliade se enfoca en el “destino o símbolo” que él atribuye a la protohistoria. “La tradición —dice Eliade— ya no es buscada en la Edad Media, sino en la cuna de la raza, en los inicios de la nación”.⁶⁵ Los mitos originarios, en este sentido, revelan el contacto del pueblo con el plano sagrado, lo que correspondió a un proceso de politización del pensamiento mítico.

En su obra *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Eliade realiza un rastreo del pueblo rumano en sus orígenes prerromanos: los dacios. La relación entre ambos se funda en la pervivencia de ciertos elementos religiosos, principalmente el culto al dios Zalmoxis, que “sobrevivió no sólo a la romanización, sino también al proceso de cristianización”, por lo cual la herencia pagana sobrevivió en el pensamiento rumano⁶⁶ gracias a lo que denominó un “cristianismo cósmico”.⁶⁷ Adriana Berger nota acertadamente el paralelismo entre esta rumanianización de

⁶⁵ Mircea Eliade, “Protohistoria o edad media”, en *Fragmentarium*, México, Nueva Imagen, 2001, p. 54.

⁶⁶ Mircea Eliade, *Zalmoxis. The Vanishing God*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972, p. 67.

⁶⁷ Mircea Eliade, *Aspects du mythe, op. cit.*, pp. 210-214.

la historia y la arianización de la Alemania nazi,⁶⁸ pues ambas tratan de una tentativa de legitimación de los pueblos por medio de una ficción histórica. En este sentido, Eliade sugiere que el cristianismo ortodoxo que la Legión preconizaba ligaba al pueblo rumano con una espiritualidad pagana antigua y, por lo tanto, era el vehículo del saber tradicional, el elemento conformador de un espíritu nacional.

No obstante, según Eliade, ocurre un proceso de “judaización” del cristianismo cósmico, lo que provocó su “historización”⁶⁹ y su consecuente caída en la historia. Durante su periodo de apoyo a la Legión, la idea de la irrupción de la historia como una “contaminación” del pensamiento está estrechamente ligada a lo racial. Partiendo del mito de Zalmoxis, el unificador del pueblo rumano, Eliade manifestó: “La fuerza de Bucarest radica precisamente en su confrontación entre los recursos rumanos y los valores extranjeros [...]. Bucarest tiene esta misión: eliminar las toxinas y deshacerse de los impotentes”.⁷⁰ Su rumanianismo tenía como objetivo salvar a esta supuesta “Bucarest intoxicada y manchada de sangre”⁷¹ de una influencia extranjera que la condenaba a la historia.

Sus palabras, cada vez más próximas a las de Corneliu Codreanu, líder del movimiento legionario, se llenan de una agresividad nacionalista: “En el curso de estos años decisivos —expresa Eliade— los únicos problemas que deben preocuparnos son los históricos: una Rumania unida y poderosa, la exaltación de su espíritu ofensivo, la creación de un hombre nuevo”.⁷² Para 1936, su compromiso político se manifestó en un ataque feroz

⁶⁸ Adriana Berger, “Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States”, en Nancy Harrowitz (ed.), *Tainted Greatness. Antisemitism and Cultural Heroes*, Filadelfia, Temple University Press, 1994, p. 57.

⁶⁹ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 209.

⁷⁰ Mircea Eliade, “Bucuresti Centru Viril”, en *Vremea* (1935), *apud* Adriana Berger, *op. cit.*, p. 58.

⁷¹ *Idem.*

⁷² Mircea Eliade, “Molti tipi di nazionalisti”, *Vremea* (1936), *apud* Alexandra Laignel-Lavastine, *Il fascismo rimosso: Eliade, Cioran, Ionesco. Tre intellettuali rumeni nella buffera del secolo*, Turín, UTET, 2008, p. 131.

a la democracia rumana, —que a su parecer había fallado al no hacer de Rumania una nación poderosa— e incluso en una invitación a una “revolución violenta y arriesgada”.⁷³

De este modo, en sus artículos de índole política, Eliade, al igual que los legionarios, llegó a proponer la “purificación racial” del pueblo rumano,⁷⁴ partiendo de un ethos “puro” fundado en los mitos originarios y en la defensa de una “tradición” rumana. Su defensa del mito toma entonces un intermediario: la nación. Por medio de ella, incluso las revoluciones terrenales encarnan revelaciones de un mundo metafísico. Sobre las muertes de dos legionarios rumanos muertos en España durante la guerra civil, Eliade aseveró:

La muerte voluntaria de Ion Mota y de Vasile Marin tiene un significado místico: el sacrificio por la cristiandad [...]. Cuando sintió que Lucifer se preparaba de nuevo para luchar contra Cristo, Ion Mota, el cruzado ortodoxo, fue audazmente y con paz en su corazón a sacrificarse por la victoria del Salvador.⁷⁵

Nótese aquí el léxico religioso por medio del cual se mitifica la figura de los legionarios. Este proceso de mitificación no es inocente. Al atribuir una significación sagrada a la muerte de los legionarios, Eliade aprueba, justifica y valoriza sus acciones. Su mitologización de la historia le permite incluso distinguir la Legión de otros movimientos similares, como el nazismo y el fascismo, que se concentran en la Nación y en el Estado respectivamente.⁷⁶ Sólo la Legión, según él, corresponde al deseo de su generación de lograr

⁷³ Mircea Eliade, “Democratia si problema Romanici”, en *Vremea*, 18 (1936), *apud* Robert Ellwood, *Politics of Myth*, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁴ Mircea Eliade, “Bucuresti Centru Viril”, art. cit., *apud* Mark Sedgwick, *Against the Modern World*, *op. cit.*, p. 114.

⁷⁵ Mircea Eliade, “Ion Mota si Vasile Marin”, en *Vremea* (1937), *apud* Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism...*, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁶ Mircea Eliade, “Comentariu la un juramint”, en *Vremea* (1937), *apud* Adriana Berger, *op. cit.*, p. 64.

una revolución espiritual. Esto explica que llegara a justificar su incursión en lo político de este modo:

Un líder político ha dicho que la meta de su movimiento es ‘reconciliar a Rumania con Dios’. Ésta es una fórmula mesiánica... pues una ‘reconciliación de Rumania con Dios’ significa, en primer lugar, una inversión de valores, una primacía clara de la espiritualidad, una invitación a la creatividad y a una vida espiritual.⁷⁷

Cioran también encuentra en la Legión una continuación y materialización de sus ideas metafísicas. Ya que para él el paroxismo del instante es la experiencia humana de lo eterno, la moral se convierte en un obstáculo por limitar las posibilidades de la vida y el acceso a la supratemporalidad: “Ahora bien, quien no ha superado la moral no ha sabido profundizar ninguna experiencia ni transfigurar sus caídas”.⁷⁸ Posteriormente, en *Transfiguration de la Roumanie*, sitúa la historia por encima de toda ética y justifica los crímenes cometidos por las naciones,⁷⁹ pero sólo justifica el terror, la bestialidad, la perfidia y el crimen cuando éstos benefician la “ascensión de un pueblo”, momento en que se convierten en “virtudes”.⁸⁰ La “Gracia” se vuelve “terrestre”, el amor de los seres humanos hacia sus países es comparable al que los ángeles tienen por los santos,⁸¹ y una misión nacional transmitida como profecía cobra sentido por avivar una pasión por lo absoluto.⁸² En repetidas ocasiones, Cioran defiende y profesa el mesianismo,⁸³ y asume el rol de un profeta

⁷⁷ Mircea Eliade, “Popor fara misiune?...”, en *Vremea*, núm. 416 (1935), *apud* Leon Volovici, *op. cit.*, p. 79.

⁷⁸ Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁹ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 121.

⁸¹ *Ibidem*, p. 83.

⁸² Emil Cioran, “Éloge de la prophétie”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, pp. 308-311.

⁸³ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 99.

en su manera de predecir la transfiguración. Con todo ello, termina por poner el pensamiento mítico al servicio del movimiento legionario y del nacionalismo rumano.

La idea de una transfiguración corresponde entonces a una mitologización, a una experiencia religiosa que se manifiesta plenamente en la historia. Cioran invita al acto apasionado, heroico y paroxístico, cargado de una espiritualidad y de un reencantamiento capaz de transformar el futuro. Sin embargo, desde una visión nacionalista, este futuro consiste en el engrandecimiento político de Rumania, a su facultad de conquistar y someter a las naciones aledañas. Lo político se convierte, de este modo, en el único medio por el que es posible trascender la historia.

Cioran ilustra la mitologización de la historia con el episodio de los peregrinajes a la aldea de Maglavit producidos tras la supuesta aparición de Dios ante un pastor. El fervor que mostraron entonces los peregrinos desmentía el supuesto desdén del pueblo rumano ante la divinidad y mostraba la verdadera esencia rumana, telúrica y primitiva, lista para su incursión en el plano de la historia: “¿Qué no harán por una promesa terrestre —pregunta Cioran—, si han dejado provisoriamente sus hogares por una promesa celeste?”⁸⁴ La promesa terrestre, que contrasta con la promesa celeste, alude al pensamiento secular de la modernidad y anuncia el paso de un primitivismo estético a uno político: el problema social, según Cioran, puede atenderse si los conflictos de *aquí* dejan de trasladarse al *más allá*. La religión paraliza el ímpetu revolucionario, pero la religiosidad, en cambio, lo impulsa con una profecía terrenal propia de una religión “de las cosas de aquí abajo”. Maglavit representa para Cioran el inicio de la transfiguración, la pasión por lo absoluto que dará origen a la vez a un fenómeno político y espiritual.

⁸⁴ Emil Cioran, “Maglavit et l’autre Roumanie”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 342.

Para conciliar estos dos planos, es decir, el aquí y el más allá, Cioran retoma el término hegeliano del “salto en la historia”, por medio del cual es posible romper con la “continuidad subhistórica” de Rumania.⁸⁵ El salto corresponde a un fenómeno que no debe ser transitorio ni lento, sino que es repentino, intempestivo, una fiebre.⁸⁶ Para que un pueblo entre en la historia, debe convertirse en fatalidad para otros pueblos, debe “fecundar y destruir” para superar “la nada de su condición exclusiva de pueblo”.⁸⁷

Cioran propone la instauración de un “culto a la fuerza”⁸⁸ en Rumania, mismo que le valdría su “derecho a la existencia” y, más aún, el “derecho a la historia”.⁸⁹ La obsesión, el radicalismo, se convierten en el único medio de entrar en la historia sin importar las consecuencias, pues “más vale destruirse en el frenesí que en la neutralidad”.⁹⁰ La acción desmesurada, agresiva, bélica, es para Cioran la última esperanza ante una catástrofe que considera inevitable y la última oportunidad para salvarse del terror de la historia.

Una vez que se contempla el reencantamiento por la vía política, la historia parece divinizada y el tiempo pierde su valor satánico: “Para la teología, el tiempo es una caída; para el espíritu revolucionario, es el único ámbito de realización posible y, más aún, una divinidad”.⁹¹ En este punto, la conciliación entre lo absoluto y lo histórico que Cioran y Eliade buscaban por medios estéticos se logra sólo por medio de la política. Así como la estética y la filosofía modernistas, el pensamiento legionario persigue una mitologización de la historia que engloba la tensión constante entre la caída y la divinidad, el desencanto y el reencantamiento, y lo moderno y lo primitivo.

⁸⁵ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 105.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 132.

⁸⁸ Emil Cioran, “Le culte de la force”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, pp. 318-322.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 321.

⁹⁰ Emil Cioran, “La nécessité du radicalisme”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 347.

⁹¹ Emil Cioran, “Maglavit et l’autre Roumanie”, en *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 344.

Con este breve vistazo a la obra de juventud de Eliade y de Cioran, hemos intentado mostrar su pertenencia a una estética modernista que facilitó su politización. Al igual que Nietzsche, Eliade y Cioran buscan frenar la anomia moderna, el terror de la historia, a través de una mitología y una filosofía transmitidas por medios estéticos. Por ello, más que obras científicas, los escritos de filosofía y de historia de las religiones de ambos autores serían obras literarias que intentan conciliar las oposiciones de la modernidad: presente y pasado, mito e historia, razón y no-razón, etc. En tiempos de la secularización, sólo el arte puede revivir la experiencia religiosa que le da sentido a la historia.

Por otro lado, el pesimismo histórico, que coincide con la idea weberiana de un desencantamiento de la modernidad, viene acompañado de un utopianismo sobre el que se funda una tentativa de reencantamiento. Ésta se hace evidente en los temas recurrentes en las obras de ambos pensadores, como el mito, la decadencia de la historia, la recuperación de los valores atribuidos a las sociedades del pasado y la experiencia religiosa, puesto que todos ellos confluyen en un primitivismo que puede entenderse como una rebelión contra la modernidad y como un intento por recuperar los valores perdidos en el proceso de desencantamiento. Si su pérdida es, según Weber, un desencantamiento del mundo, su recuperación equivaldría a una forma de reencantamiento que permitiría al ser humano liberarse de una existencia anómica, dolorosa e histórica.

Este reencantamiento vendría acompañado de una palingénesis, o bien, de una renovación espiritual. Su misión se centraba en una transformación de la moral (un ethos auténticamente rumano), del pensamiento (una apertura al mito, a la pasión y a otras formas de conocimiento) y de la cultura (la libre creación filosófica y artística). Sin embargo, la palingénesis, en la forma de un renacimiento nacional, es también un rasgo característico de la ideología fascista. En efecto, el primitivismo estético y filosófico se vio influenciado

prontamente por el rápido desarrollo del movimiento legionario entre 1933 y 1937, un fenómeno que corresponde a una estetización de la política y cuyo resultado es “un arte en el que lo político vence sobre lo mágico-religioso”.⁹² Es por ello que, en la modernidad, el arte es más propenso a ser instrumentalizado y politizado, y esta nueva percepción estética se torna esencial para el movimiento fascista en Europa.

La reformulación de la función social del arte acarrea una manera diferente de hacer frente a la historia que concuerda con el decadentismo utópico modernista. Como Walter Benjamin prevé en el fenómeno del fascismo, el único fin de los esfuerzos hacia una estetización de la política es la guerra.⁹³ La estrecha relación entre la estética modernista y el fascismo rumano permite explicar por qué Eliade y Cioran llegaron a justificar los asesinatos y pogromos de la Guardia de Hierro, la rama paramilitar de la Legión, con lo cual la violencia de su pensamiento pasó de limitarse a lo estético a incidir en las acciones de los legionarios. De este modo, las pretensiones supuestamente espirituales del partido cautivaron a Eliade y Cioran, aunque éstos mantuvieron siempre alguna reserva con respecto a las ideas de ultraderecha del partido. Más bien, las admitieron como un mal necesario a la vez que intentaban adaptar la *intelligentsia* rumana a las exigencias de la legión.⁹⁴ Esto dificulta hacer una distinción clara entre sus escritos de carácter filosófico y estético y aquéllos de carácter panfletario. El deslizamiento que lleva su primitivismo estético y filosófico a un primitivismo político es sutil.

La unión del modernismo y el fascismo terminó por sentar las bases de una idea de “misión histórica” del pueblo rumano, capaz de dar al dolor y a la muerte sentido y

⁹² Bolívar Echeverría, “Arte y utopía”, en Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 22.

⁹³ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 96.

⁹⁴ Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism*, *op. cit.*, p. 135.

trascendencia. Por ello, el acto político se encontraba ligado a la lucha espiritual y llegó a adquirir, para estos pensadores, un significado trascendental. Entrar en la historia, idea asociada con el engrandecimiento de Rumania, equivale finalmente a la trascendencia en un mundo secularizado y, por consiguiente, a la justificación de los males terrenos en aras de un bien ulterior, de un mundo reencantado.

II. La evasión de la historia: una salida del Tiempo

Cuando la guerra no favoreció a la Legión, Eliade y Cioran evitaron rendir cuentas y optaron por el exilio. El exilio no acarrea en ellos una ruptura, pero es el inicio de un proceso de transformación. Eliade, por ejemplo, es enviado a Reino Unido como agregado cultural por el gobierno de Rumania. Posteriormente sería exiliado en Portugal, donde publicaría en 1942 un elogio al dictador Antonio de Oliveira Salazar, su última obra abiertamente política. A su vez, Cioran escribió en rumano obras como *Sobre Francia* o *Breviario de los vencidos* cuando ya vivía en París, en las que el tema de la caída y de la derrota son patentes. Es notorio que, ya fuera de Rumania, ambos retoman gradualmente la postura que habían adoptado antes de incursionar en el movimiento legionario: el rechazo a la historia, dejando atrás la perspectiva nacionalista y limitándose al plano de lo filosófico y lo estético. Sin embargo, después de la decepción política sufrida, su rechazo no es el mismo de antes. En sus obras posteriores al exilio, Eliade y Cioran se oponen también a los engaños de lo político.

El rechazo a la historia en las obras de estos autores es un elemento clave para comprender su alejamiento del movimiento legionario. En el capítulo anterior hemos mostrado cómo la Legión hizo del cristianismo ortodoxo una herramienta política en beneficio del rumanianismo, privando las ideas religiosas de su carga metafísica al atribuirles una posibilidad de cumplimiento en el plano histórico. Situar lo histórico en segundo plano es entonces una clara divergencia con respecto a las ideas legionarias, que esperaban alcanzar la trascendencia dentro de la historia.

Este cambio se manifiesta en una distinción más rigurosa entre la metafísica y la historia. Eliade aborda la historia de las religiones desde el esoterismo religionista que, según Wouter Hanegraaff, consiste en la búsqueda de una “historia de la verdad” que permita hallar

lo eterno y lo universal explorando en fuentes históricas.¹ Cioran, por su parte, persiste en su nihilismo, pero en él funda un discurso que, contrario al discurso bélico y agresivo de su juventud, invita a la inactividad. Por estos medios, Eliade y Cioran desvían su mirada de la historia y se enfocan en la búsqueda de una realidad ulterior más allá de ella.

Este cambio viene de la mano con dos grandes polémicas: primero, la conservación de los temas tratados durante su periodo de compromiso político; luego, la falta de una confesión detallada en la que dieran testimonio de su grado de implicación con la Legión. Con base en ellas, académicos como Adriana Berger, Alexandra Laignel-Lavastine, Leon Volovici o Daniel Dubuisson² han adoptado un tono condenatorio al hablar de la manera en que estos autores ocultaron su pasado político e, incluso, han llegado a sostener la idea de que Eliade mantuvo su afinidad con el fascismo todavía después del exilio.

En efecto, no hay gran diferencia entre los temas que ambos tratan en Rumania y los que tratan en el exilio. El pesimismo producido por la decadencia del mundo occidental, la nostalgia por el pasado perdido, la liberación de la existencia histórica, la oposición al tiempo lineal y la palingénesis permanecen constantes en uno y en otro. Asimismo, el cambio en sus procederes filosóficos es casi imperceptible: Cioran persiste en su nihilismo y Eliade, en la historización de los mitos con la que adulaba a los legionarios, hallaba desde antes significaciones trascendentales en la historia. Tras estos elementos se asomaría entonces una tentativa de reencantamiento que comparte las bases modernistas del proyecto palingenético legionario. Sin embargo, este reencantamiento adopta una perspectiva metafísica que

¹ Wouter Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 296.

² Véase Daniel Dubuisson, *Twentieth Century Mythologies*, Londres, Routledge, 2014; o Daniel Dubuisson, “L’ésoterisme fascisant de Mircea Eliade”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 106-107 (1995), pp. 42-51.

pretende recuperar la experiencia de una temporalidad mítica y, en el proceso, desprenderse de la historia, lo que Eliade denomina una “salida del Tiempo”.

La segunda polémica se encuentra fácilmente en su escritura autobiográfica: abundante en el caso de Eliade y escasa en el de Cioran. Eliade habla abiertamente de su pasado en diarios y memorias. Sin embargo, altera o silencia los datos sobre su apoyo al movimiento legionario, lo que conllevaría un ocultamiento que lo dejaría muy bien posicionado ante el público antifascista de Francia y Estados Unidos. Cioran, por su parte, calla ese pasado en su obra literaria y sólo expresa abiertamente su arrepentimiento en cartas y diarios que no destinó a la publicación. Por vías diversas, sea por la manipulación o el silencio, ambos ocultan, minimizan y alteran su pasado legionario, gracias a lo cual lograron convertirse en intelectuales reputados a nivel mundial.

Tanto una salida del tiempo como un acallamiento del pasado responde a una tentativa por evadir la historia. Esta evasión lleva a Eliade y a Cioran a refugiarse en planos metafísicos alternos a la historia, que corresponden a los antídotos que Nietzsche encuentra ante “la enfermedad de la historia”: o sea, lo no-histórico (*unhistorical*) y lo suprahistórico (*suprahistorical*),³ que definiremos más adelante. Por lo pronto, basta con recalcar que, a través de estos antídotos nietzscheanos, Eliade y Cioran intentan dotar de un sentido trascendental a la historia, con lo cual se deduce que, paradójicamente, su evasión histórica termina por incidir directamente en el curso histórico.

La contrariedad de una evasión histórica que influye en el curso histórico se explica por el primitivismo de Eliade y de Cioran, que los lleva a dar mayor peso a los planos metafísicos y a atribuirles mayor autoridad que a la historia. Esto les permite alterarla por

³ Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, en *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 120.

medio de la creación de ficciones históricas que aspiran a contrarrestar su fatalidad. Es decir que la naturaleza metafísica de la suprahistoria y la no-historia tiene el poder de modelar la historia y, ultimadamente, de apropiarse de ella.

La apropiación de la historia nos permite ver con otra luz la polémica del acallamiento del pasado. En sus numerosas obras autobiográficas, Eliade altera su historia, mientras que Cioran calla su pasado con el fin de romper con él. En este punto entran en juego la relación que la suprahistoria tiene con la memoria y que la no-historia tiene con el olvido, pues son los rasgos que determinan su manera de vincularse con la historia.

Ahora bien, la escritura no sólo es el medio por el cual Eliade y Cioran manifiestan su apropiación de la historia, sino que también es, para ellos, el acceso a otras temporalidades y, por lo tanto, el requisito para lograr una salida del tiempo. El hecho de que uno opte por la suprahistoria y otro por la no-historia resulta en dos propuestas estéticas contrarias entre sí. Eliade parece querer abarcarlo todo en sus escritos: filosofía y religión, razón e irracionalidad, lo sagrado y lo profano, la historia y el mito, la memoria y la ficción; abordó el estudio de religiones desde la sociología, la antropología y la filosofía, al grado de que Robert Ellwood describió su pensamiento como un “pluralismo radical”.⁴ Cioran, en cambio, buscó hacer *tabula rasa* tanto en la memoria como en el conocimiento hasta acabar con cada certeza que pueda servir como asidero, en un proceso constante de destrucción creadora. Al tomar esto en cuenta, podemos inferir que los rasgos estéticos que caracterizan sus obras son, en primer lugar, métodos para experimentar otras temporalidades; luego, formas de memoria y de olvido ligadas con la suprahistoria y la no-historia; y, finalmente, fuente de un

⁴ Robert Ellwood, *Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 97.

reencantamiento que pretende recuperar atributos metafísicos en una historia decadente y secularizada.

Según Paul Ricœur, el acto de hacer memoria está intrínsecamente ligado al discurso historiador, puesto que ambos comparten “su ambición, su reivindicación, su pretensión, la de representar con fidelidad el pasado”.⁵ Los silencios y alteraciones del pasado cumplen entonces con una función en distintos niveles. En lo personal, desempeñan un papel terapéutico y re-creativo que da cohesión a una identidad vulnerada. Por otro lado, en el plano de lo filosófico, se trata de un atentado contra el discurso histórico y, por lo tanto, contra la decadencia de la modernidad.

En este punto coincidimos con Nietzsche, quien afirmaba que equilibrar la memoria y el olvido permite liberarse de una existencia histórica. En exceso, y tomados individualmente, memoria y olvido son dañinos. En la medida correcta, sin embargo, son capaces de desarrollar un “poder plástico”, que define como “la capacidad de desarrollarse uno mismo a su manera, de transformar e incorporar a uno mismo lo que es pasado y extraño, de curar heridas, de remplazar lo que se ha perdido, de recrear moldes perdidos”.⁶ La forma en que Eliade y Cioran construyen sus ficciones históricas, es decir, la forma en que ficcionalizan la historia, corresponde a un ejercicio de rememoración que coincide con una tentativa de evasión de la historia, con una cura para el malestar histórico y con un reencantamiento del mundo moderno. Por medio de la actividad literaria, invitan a una reminiscencia transgresora de la fatalidad y de la decadencia del curso histórico, a la vez que

⁵ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 299.

⁶ Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, en *Untimely Meditations*, *op. cit.*, p. 62.

instauran historias alternativas que les permiten apropiarse de su pasado y reconstruirse a sí mismos.

En este capítulo, nos centraremos en la evasión de la historia de Eliade y de Cioran que, en forma paradójica, se encuentra vinculada con una transgresión histórica de carácter literario y, por lo tanto, distinta a la transgresión histórica del movimiento legionario, que es de carácter político. Nos centraremos primero en las perspectivas filosóficas que ambos adoptan después del exilio (es decir, el religionismo en el caso de Eliade y el nihilismo en el caso de Cioran) y en la importancia que ambas atribuyen a la literatura para alcanzar una salida del tiempo. Posteriormente, analizaremos las transgresiones históricas en sus escritos con el fin de identificar los rasgos estéticos por los cuales buscan renovar perpetuamente su pasado. Con todo esto, buscaremos probar que, a pesar de compartir con el modernismo político un fundamento filosófico, el modernismo estético de Eliade y de Cioran propone formas de reencantar el mundo que se demarcan definitivamente de las transgresiones históricas propias del fascismo rumano.

1. Un nuevo retorno al origen: religionismo y nihilismo

En la segunda de sus *Untimely Meditations*, Nietzsche se lamentó por la conciencia histórica de la modernidad. Ésta es un producto del racionalismo y el positivismo que preconizan la secularización y el progreso y que, por lo tanto, se enfocan en los cambios de un mundo que es infinitamente perfectible. Nada *es* realmente, pues todo se encuentra en un proceso de *devenir* y, en este sentido, todo es contingente y vano, lo que termina por reforzar una existencia secularizada, desencantada y nihilista. Por ello, sólo en la existencia ahistórica

centrada plenamente en el presente puede hallarse la felicidad.⁷ Los dos antídotos que propone, o sea, lo suprahistórico y lo no-histórico, funcionan como asideros que dan orden y estabilidad a la vida por medio de una experiencia de perpetuidad.

La recuperación de la religión y de los mitos originarios fue un rasgo común de los artistas y filósofos modernistas —aunque también del fascismo rumano— que puede entenderse mejor a partir de esta búsqueda de *nomos* en una existencia anómica. Eliade participa en dicha búsqueda con su tentativa de un “retorno al origen” que, supuestamente, es asequible por dos medios: “1. La reintegración pronta y directa de la situación primera (sea el Caos o el estado precosmogónico, o bien el momento de la creación) y 2. El retorno progresivo al ‘origen’, volviendo en el Tiempo, a partir del instante presente y hasta el ‘inicio absoluto’”.⁸ Estas dos alternativas coinciden con las posturas que Eliade y Cioran adoptan ante el tiempo histórico: por un lado, una vuelta abrupta a un estado de caos originario, afín al nihilismo que niega absolutamente la realidad del plano histórico; por otro, un retorno gradual que atraviesa la historia, tal como hace el religionismo. Tenemos en sus obras un intento por salir del tiempo y volver hacia atrás, esta vez con la intención de evadir el curso histórico.

La salida del tiempo conlleva un posicionamiento fuera del plano histórico. Es aquí donde sus posturas coinciden con los antídotos nietzscheanos: Mientras que Cioran, con su nihilismo, se posiciona en lo no-histórico (“el arte y poder de *olvidar* y de encerrarse uno mismo dentro de un *horizonte* limitado”),⁹ Eliade, con su religionismo, se sitúa en el plano de lo suprahistórico (“los poderes que alejan la vista del devenir y la dirigen hacia aquello

⁷ *Idem.*

⁸ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1988, p. 114.

⁹ Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, en *Untimely Meditations*, *op. cit.*, p. 120.

que brinda a la existencia el carácter de eterno y estable, hacia el arte y la religión”).¹⁰ Por lo tanto, el religionismo y el nihilismo corresponden a dos formas de pensamiento que hacen de lado lo histórico para mostrar la existencia, o por lo menos el anhelo de la existencia, de otros planos de realidad que, en el caso de Eliade y de Cioran, están estrechamente vinculados con un pasado mítico, no-histórico o suprahistórico.

Lo anterior nos lleva a deducir que las obras de Eliade y de Cioran evidencian dos alternativas a la historia. Sin embargo, nuestros autores atribuyen al relato mítico una importancia capital para lograr un retorno al origen y una salida del tiempo, ya que el mito permite vivir la experiencia de una temporalidad distinta a la de la linealidad e inevitabilidad de la historia. Ya que, en una sociedad secularizada, la interpretación de los mitos se racionaliza, Eliade y Cioran encuentran un remplazo en la literatura. La experiencia estética —que engloba la escritura y la lectura— se posiciona, según ellos, como la fuerza capaz de hacer experimentar temporalidades alternas, infinitamente recuperables, en un plano que trasciende el curso histórico. Sus escritos, por lo tanto, pueden entenderse como un retorno a una experiencia “tradicional” del tiempo, un comportamiento mítico y una forma de existencia fuera de la historia.

1.1 El religionismo y lo suprahistórico

En su artículo “Eliade and History”, Douglas Allen explica la dicotomía “historia-ahistoria”¹¹ sobre la que se basa la concepción histórica de Eliade. La historia, para él, tiene sentido sólo en su tensión con lo “ahistórico” que, siguiendo la terminología de Nietzsche, procederemos a llamar lo “suprahistórico”. Pero esta tensión surge de una dicotomía aún mayor que rige

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Douglas Allen, “Eliade and History”, *The Journal of Religion*, vol. 68, núm. 4 (1988), p. 547.

toda la obra de Eliade: la de lo sagrado y lo profano, dos categorías que corresponden a distintas maneras de ser en el mundo y que, a grandes rasgos, obedece a la oposición entre el hombre moderno y el hombre tradicional.

Uno de los rasgos más característicos de la existencia sagrada radica en la experiencia de la temporalidad. En el ámbito religioso, el mito cumple con la función de tender un puente entre lo histórico y lo suprahistórico, permitiendo la entrada a un “Tiempo Magno”.¹² Según Eliade, “al ‘vivir’ los mitos, salimos del tiempo profano, cronológico, y llegamos a un tiempo cualitativamente distinto, un tiempo ‘sagrado’, a la vez primordial e infinitamente recuperable”.¹³ La experiencia religiosa del mito es para él capaz de curar el “terror de la historia”, o bien, la “angustia frente al tiempo histórico”¹⁴ por medio de una “salida del Tiempo”.¹⁵

Esta actitud ante el tiempo es, según Eliade, un rasgo que el “hombre moderno” comparte con el “hombre arcaico” y es la prueba de que existe todavía, a pesar del proceso de secularización de la modernidad, un comportamiento mitológico que se mantiene oculto, *camuflado*, hasta nuestros días: “Por medios múltiples, pero homologables, el hombre moderno se esfuerza, también él, por salir de su ‘historia’ y por vivir un ritmo temporal cualitativamente distinto. Al hacer esto se encuentra, sin darse cuenta, con el comportamiento mítico”.¹⁶ Por lo tanto, la salida del Tiempo no es sólo una forma de evadirse de la historia, sino también un acceso al plano de lo sagrado, o bien, de lo suprahistórico.

¹² Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957, p. 34.

¹³ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁴ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁶ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, *op. cit.*, p. 34.

En *Mythes, rêves et mystères*, Eliade propone dos vías posibles de evasión para salir del Tiempo: el espectáculo (teatro o cine) y la lectura.¹⁷ Éstas son formas modernas de sustituir la experiencia religiosa de otro tiempo puesto que, aunque no conectan directamente al ser humano con lo sagrado como antes hacía el mito, sí conservan las estructuras ahistóricas míticas y evaden al lector o espectador de su propio presente y de su temporalidad, lo que Eliade denomina “el momento histórico”.¹⁸ La literatura, las artes plásticas y el cine, por ejemplo, contienen “un ‘sagrado’ ignorado, camuflado o degradado. En un mundo desacralizado como lo es el nuestro, lo ‘sagrado’ está presente y activo principalmente en los universos imaginarios”.¹⁹ Más aún, Eliade muestra cómo en la cultura moderna, desde las formas de expresión masivas como los cómics de superhéroes hasta otras de “alta cultura” como *Finnegans Wake*, diversos temas, estructuras, personajes y comportamientos míticos perviven camuflados.²⁰ Las vías de evasión de Eliade son, entonces, formas de entrar en contacto, incluso inconscientemente, con el pensamiento mítico del hombre tradicional.

Aquí es notoria la pervivencia de su primitivismo. El comportamiento mítico que busca rescatar corresponde a un pasado cercano a la dimensión sagrada y, por consiguiente, superior a un presente histórico y profano en el que lo sagrado se degrada, como si la secularización moderna se tratase de un proceso que es necesario subsanar. Sin embargo, las palabras de Eliade marcan una clara diferencia con respecto a las ideas expuestas en 1949 en *El mito del eterno retorno*, en donde describe al hombre tradicional y al hombre moderno como dos entidades opuestas e irreductibles. El camuflaje, como fenómeno literario, es el

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Mircea Eliade, “Initiation and the Modern World”, en *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 126.

²⁰ Mircea Eliade, *Aspects du mythe, op. cit.*, pp. 226-235.

elemento que reconcilia ambas formas de ser en el mundo, haciendo relucir, entre el pasado y el presente, una continuidad en forma de transformación (o degradación) constante.

Puesto que este camuflaje se transmite por medios literarios, la experiencia estética y, especialmente, la lectura de ficciones, permiten al hombre moderno mantener su revuelta contra el tiempo histórico, acercándose más a una temporalidad mítica: “Pero la ‘salida del Tiempo’ ejecutada por la lectura —particularmente la lectura de novelas— es lo que acerca más la función de la literatura a la de las mitologías”, asegura Eliade.²¹ De acuerdo con esta aseveración, el género novelístico sería una manifestación del comportamiento mítico remanente en el ser humano, dado que despierta la experiencia de una temporalidad cualitativamente distinta. En este sentido, la literatura, como el mito, conserva el deseo de “recuperar el pasado lejano, la época beatífica de los ‘inicios’”.²² La transformación y el reconocimiento de mitos, símbolos y arquetipos, que Eliade transmite en sus escritos, es el medio por el que la cotidianidad se llena de hierofanías, es decir, por el que lo suprahistórico se manifiesta en la historia.

Cabe destacar aquí cómo esta forma de entender el mito contrasta significativamente con la mitologización de la historia mencionada en el capítulo anterior, que consistía en una estética puesta al servicio de un modernismo político. Cuando Eliade invierte esta relación y opta por una apropiación estética de la historia, ocurre un cambio en la naturaleza de sus hierofanías, que no son ya ni mesiánicas ni nacionalistas. Influyen en la historia a la vez que permiten salir de ella, limitándose a transmitir, a la vez, una experiencia estética y una experiencia religiosa.

²¹ *Ibidem*, p. 234.

²² *Ibidem*, p. 235.

Como sugiere Ellwood, podríamos ver en la novela *Fôret interdite* una identificación entre Eliade y el protagonista Stéphane cuando, ante la esperanza de Anisie por que la muerte de su civilización traiga consigo el nacimiento de otro tipo de humanidad (recordemos que Eliade buscaba, en un inicio, el nacimiento de un hombre nuevo), éste afirma:

Yo también sueño con escapar algún día del tiempo, de la historia [...]. Mas no al precio de la catástrofe que usted anuncia. La existencia humana me parecería vana si se viera reducida a las meras categorías del mito. Incluso ese paraíso ahistórico del que me habla me parecería difícil de soportar si cerca de él no estuviera el infierno de la historia... Yo creía, incluso volcaba mis esperanzas en la posibilidad de salir del tiempo, de este mundo, del mundo histórico. En todo momento, la eternidad nos es accesible. En todo momento, el reino de Dios es realizable en la tierra, *hic et nunc*...²³

Aunque Stéphane, al igual que Eliade, se lamenta por la caída en la historia, no ve en ella una pérdida de lo sagrado. La secularización y el culto a la razón son simplemente un ocultamiento que permite a la mirada erudita y sensible la revelación cotidiana de lo sagrado. Hay aquí una conciliación entre lo histórico y lo suprahistórico, una visión más mesurada de la Caída, de la ruptura que conlleva la modernidad y del caos que daría inicio a una nueva era. Esto explica por qué su actitud ante la historia no es, como él mismo lo indica, la de un historiador o un arqueólogo. La ciencia, como afirma Nietzsche, se concentra en el progreso y, por lo tanto, en el perpetuo devenir histórico. El arte y la religión, contrariamente, se enfocan en lo estable. De este modo, Eliade se esfuerza por descifrar “los significados subyacentes de los documentos —significados que a menudo están camuflados, corrompidos

²³ Mircea Eliade, *Forêt interdite*, París, Gallimard, 1955, p. 336.

u olvidados”²⁴ y, por lo tanto, por hallar el trasfondo mítico de los relatos, la significación ulterior de las contingencias históricas, lo suprahistórico en lo histórico.

1.2. *El nihilismo y lo no-histórico*

De acuerdo con Nietzsche, la suprahistoria permite ver “la condición esencial de todos los acontecimientos” y, en consecuencia, aquel que se posiciona en ella “no podría sentir ya ninguna tentación de seguir viviendo o tomando parte en la historia; [...] estaría, en verdad, curado para siempre de tomarse la historia tan en serio”.²⁵ Aunque en este pasaje Nietzsche no habla de la no-historia, el nihilismo de Cioran muestra que, en este aspecto, suprahistoria y no-historia funcionan de manera similar.

Uno de los rasgos del nihilismo es la adopción de lo que Adi Ophir denomina una “posición trascendente”, definida como un punto de vista “fuera del reino en el que el valor de las diferencias se vuelve nihil”.²⁶ Cioran, en efecto, se sitúa fuera de la historia, por lo cual la vida terrenal pierde su valor y se muestra vacía, “privada de sentido y de meta”.²⁷ Sin embargo, a diferencia de Eliade, no se adentra en lo suprahistórico puesto que no es capaz de resolver la tensión entre su voluntad de creer y su incapacidad para hacerlo. Para él, el mundo religioso es ilusorio y se reduce a “secretos vacíos”: “Sólo hay iniciación en la nada —y en el ridículo de estar vivo”.²⁸ Seguro de estar condenado a la historia e imposibilitado para

²⁴ Mircea Eliade, Prefacio de *Zalmoxis. The Vanishing God*, The University of Chicago Press, 1972, p. VIII.

²⁵ Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, en *Untimely Meditations*, *op. cit.*, p. 65.

²⁶ Adi Ophir, “A Concept of Nihilism for the Coming End of the World”, en Nitzan Lebovic y Roy Ben-Shai (eds.), *The Politics of Nihilism. From the Nineteenth Century to Contemporary Israel*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 65.

²⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses universitaires de France, 1962, p. 170.

²⁸ Emil Cioran, *Précis de décomposition*, París, Gallimard, 1977, p. 23.

hallar un acceso a lo suprahistórico, su nihilismo se evade en el olvido y se inserta por tanto en lo no-histórico.

Sin embargo, el nihilismo, especialmente el nihilismo nietzscheano, es una filosofía afín al pensamiento modernista que influyó enormemente en la obra de Cioran y que los fascismos supieron absorber y aprovechar. Tanto en lo estético como en lo político, Cioran apoyó la idea de una destrucción creativa, haciendo relucir en sus palabras la doble acepción del nihilismo: no es sólo una reacción contra la ficción del mundo, sino también una voluntad de nada (“volonté de néant”) a partir de la creación de ficciones trascendentales que, al oponerse a la vida, le otorgan “[un] valor de nada”.²⁹ A pesar del tópico moderno sobre la muerte de dios, es posible redivinizar el mundo terrenal a partir de la invención de nuevas ficciones y valores superiores que constituyan “una esfera de valores a los cuales aspiraríamos”.³⁰ De aquí nace una de las grandes ironías del pensamiento de Cioran: su nihilismo muestra lo ilusorio e inalcanzable de la divinidad, pero, a la vez, no aniquila la voluntad de creer, tras la que se oculta la “voluntad de nada”. De este modo, su deseo por que exista una realidad trascendental implica una desvalorización del mundo terrenal. Su tentativa por darle sentido a la historia, por reencantar el mundo moderno, viene de la mano con un reemplazo de las ficciones religiosas que, en su juventud, lo condujeron a una ficción histórica de naturaleza utópica y decadentista.

Por ello, llama la atención que, después del exilio, Cioran proponga un espíritu dubitativo, dotado de un hamletismo y de una inactividad que impiden entrar en la historia, esa “vía de perdición”, “mezcla indecente de banalidad y apocalipsis”.³¹ La inactividad y la

²⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 169.

³⁰ Emil Cioran, “La volonté de croire”, en *Solitude et destin*, París, Gallimard, 2004, p. 10.

³¹ Emil Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., pp. 10-11.

duda implican un cambio radical con respecto a ideas de juventud de Cioran. Se trata de un deslizamiento de un nihilismo activo, violento y destructivo, a un nihilismo pasivo, caracterizado precisamente por la inactividad.³² Por medio del nihilismo pasivo, Cioran se opone a todas luces a la euforia, la barbarie, el culto a la fuerza y la muerte heroica, elementos característicos de la política fascista y del rumanianismo.

Luego del exilio, Cioran exalta la figura del ocioso, pero también del esteta, pues ninguno de los dos propone nada.³³ Asimismo, según él, el poeta ha de limitarse a defender no un objetivo histórico, sino su propia individualidad y autenticidad. “La poesía se degenera cuando se vuelve permeable a la profecía o a la doctrina: la misión sofoca el canto, la idea detiene el vuelo”,³⁴ expresa. La evasión de la historia de Cioran, al igual que la de Eliade, exige un alejamiento de una misión palingenética nacionalista, es decir, de un modernismo político. En oposición a él, la creación poética puede convertirse en un arma contra la historia.

Doblemente inactivo, a la vez ocioso y esteta, Cioran rechaza la voluntad de actuar, que es el motor del nihilismo activo, pero también de la historia. En *La caída en el tiempo*, afirma:

Cuanto más se *es*, menos se *quiere*. Nos precipitan al acto nuestro no ser, nuestra fragilidad y nuestra inadaptabilidad. Y el hombre, débil e inadaptado por excelencia, tiene el privilegio y la desgracia de someterse a tareas que son inconmensurables con sus fuerzas, de caer presa de la voluntad, estigma de su imperfección, medio seguro para afirmarse y hundirse...³⁵

³² Michael Gillespie, “Doing Nothing or Nothing Doing?”, en Nitzan Lebovic y Roy Ben-Shai, *op. cit.*, pp. 51-61.

³³ Emil Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, p. 11.

³⁴ *Ibidem*, p. 30.

³⁵ Emil Cioran, *La caduta nel tempo*, Milán, Mondolibri, 1999, p. 15.

El acto, pues, lleva al ser humano a *hundirse* más y más en el curso de la historia. Contrariamente, la inactividad del nihilismo pasivo conduce a un *espacio de hielo*, vacío y solitario, a una *eternidad* que no consiste en una *superación del tiempo*, sino en su *ruina*.³⁶ Y la ruina del tiempo equivale a la ruina de la historia.

Deteniendo el tiempo, inmovilizando la historia, se detiene también el proceso de decadencia de la modernidad. Esto le permite a Cioran sustentar su pensamiento primitivista, es decir, su preferencia por el pasado. Afirma, por ejemplo, que los pueblos *atrasados* se encuentran más alejados de la conciencia y el malestar históricos dado que conservan mejor la inocencia que el mito bíblico atribuye a los primeros seres humanos. Sin embargo, las sociedades *civilizadas* no rescatan estas características. Al contrario, “incapaz de seguir soportándose, [el civilizado] se esfuerza por descargar sobre [los pueblos atrasados] el exceso de males que lo oprimen, los incita a probar sus miserias, los conjura a afrontar un destino al que ya no puede hacer frente por sí solo”.³⁷ Su nihilismo transmite claramente su primitivismo filosófico, el cual coincide con “el arte de olvidar” de la no-historia.

De lo anterior, podemos deducir que Cioran intenta rescatar una forma de ser en el mundo que se apegue, en la medida de lo posible, a la del “bárbaro”, pues la historia como decadencia recae en un problema del ser: el *no ser*, es decir, la búsqueda de una realización fuera de sí. “En lugar de concentrar todos sus esfuerzos en encontrarse, por dar consigo mismo, con su esencia intemporal, [el ser humano] dirigió sus facultades hacia el exterior, hacia la historia”,³⁸ anulando así una realidad trascendental. Aquí es donde cobra mayor sentido la propuesta de un nihilismo pasivo, de una inactividad introspectiva: “Hay que

³⁶ Emil Cioran, *Précis de décomposition*, op. cit., p. 25.

³⁷ Emil Cioran, *La caduta nel tempo*, op. cit., p. 24.

³⁸ *Ibidem*, p. 15.

buscar el remedio a nuestros males —afirma Cioran— dentro de nosotros mismos, en el principio intemporal de nuestra naturaleza”.³⁹ De este modo, el nihilismo de Cioran sale de lo histórico al negar el acto, incursiona en lo no-histórico al optar por el olvido de la historia y propone una salida del tiempo con una inmovilidad introspectiva.

2. *La reescritura personal*

La suprahistoria y la no-historia son antídotos para el malestar de la existencia histórica y concuerdan con los dos modelos de retorno al origen que propone Eliade: la suprahistoria es un retorno progresivo a través de la historia; y la no-historia, un retorno abrupto provocado por el olvido de la historia. Esto significa que la memoria y el olvido también tienen una gran importancia en la estética modernista de nuestros autores, así como en su intento por evadir la historia.

En este apartado, intentaremos analizar esta importancia por medio de los rasgos autobiográficos o, al menos, autorreferenciales, que se encuentran en sus obras, y de la relación que ambos cultivan con su propio pasado. Veremos que las alteraciones que hacen de su pasado por medios literarios corresponden a un proceso de apropiación de la historia que conduce al fortalecimiento del poder plástico de Nietzsche. Sus obras pueden entenderse por ello como un ejercicio de reescritura personal.

Cioran y Eliade hicieron frente al exilio de modos distintos. Al salir de Rumania, Eliade pasó un tiempo en Londres y, posteriormente, cuando la situación entre Reino Unido y Alemania se complicó, se instaló en la neutral Portugal, desde donde vivió la derrota de su país. En 1945 se trasladaría unos años a París para, después, mudarse definitivamente a

³⁹ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, París, Gallimard, 1960, p. 193.

Estados Unidos, donde aceptó un puesto de profesor en la Universidad de Chicago. Durante toda su vida, cultivó su lengua materna como un tesoro íntimo, como la única en la que era capaz de escribir su obra literaria por ser, en sus propias palabras, “la lengua en la que sueño”,⁴⁰ y escribió una obra que se extiende en varios años, temas y formas, en rumano, portugués, francés e inglés. En contraste, cuando Cioran abandonó Rumania, lo hizo de forma definitiva. Se instaló directamente en París, donde pasó el resto de sus días y, a partir de 1949, adoptó el francés como lengua literaria, un proceso que describió como ponerse una camisa de fuerza.⁴¹ No volvió a escribir en rumano más que, en ciertas ocasiones, su correspondencia. Sin una patria, sin una lengua, viviendo en hoteles, sin echar raíces, Cioran adoptó el estatus de un apátrida, de un eterno extranjero.

Estas dos actitudes ante una ruptura denotan dos posturas ante una fragilidad de la identidad y, por lo tanto, ante la memoria y la historia personal. Eliade actualiza las huellas del pasado en el presente recurriendo a un ejercicio constante de la memoria, mientras que Cioran parece querer borrar las huellas y condenar el pasado al olvido. Pero, en la manipulación que Eliade hace de su pasado, podemos encontrar rastros de una memoria selectiva, olvidadiza por momentos, opuesta a la pretensión de fidelidad del discurso histórico. Asimismo, en el olvido reiterativo de Cioran, es posible ver un olvido apegado a su pasado y, por lo tanto, lleno de una memoria silenciada.

Si bien en 1957 Eliade habló de dos vías para salir del tiempo, pocos años después, en *Aspects du mythe*, agregaría la remembranza como una vía de evasión,⁴² pues equivale a un proceso de retorno al origen similar al del comportamiento mítico del hombre tradicional:

⁴⁰ Mircea Eliade, *Mémoire II. Les moissons du solstice*, París, Gallimard, 1988, p. 126.

⁴¹ Emil Cioran, “Conversación con Fernando Savater”, *Conversaciones*, México, Tusquets, 2012, p. 25.

⁴² Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 115.

No se trata ya ni de mitos ni de ejercicios religiosos. Sin embargo, subsiste este elemento común: la importancia de la rememoración exacta y total del pasado. Rememoración de eventos míticos en las sociedades tradicionales; rememoración de todo lo que ha ocurrido en el Tiempo histórico en el Occidente moderno. [...] Pero los dos tipos de anámnèsis [sic] proyectan al hombre sobre su ‘momento histórico’. Y la verdadera anámnèsis [sic] historiográfica desemboca, también, en un Tiempo primordial, el Tiempo en que los hombres fundaban sus comportamientos culturales a la vez que creían que estos comportamientos les eran revelados por Seres Sobrenaturales.⁴³

Ahora bien, el término anamnesis hace alusión a la memoria, pero a una forma activa de la misma que, en palabras de Ricœur, consiste en una “búsqueda activa” del recuerdo⁴⁴ que, en su distanciamiento constante, se intenta salvar del olvido definitivo. El llamado “olvido de reserva” es lo que desencadena esta búsqueda, por lo cual, en el trabajo de anamnesis, memoria y olvido están irremediabilmente ligados. Por ello, al evidenciar la naturaleza pragmática de la anamnesis, Ricœur hace hincapié en la posibilidad de abuso de la memoria, pero también del olvido⁴⁵, abusos en los que incurren las obras de Eliade y de Cioran.

Comenzaremos por mostrar cómo el olvido intencionado de Cioran corresponde a un proceso de anamnesis que permite hacer una comparación entre su obra filosófica y la obra autobiográfica de Eliade.

⁴³ *Ibidem*, p. 173.

⁴⁴ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 110.

La ruptura de Cioran con su propio pasado es evidente desde su primer libro escrito en francés: *Précis de décomposition*, que data de 1949 y cuyo epígrafe, tomado de *Richard III*, dice: “I’ll join with black despair against my soul / And to myself become an enemy”.⁴⁶ Cargado de pesimismo, su *Précis* trata sobre la soledad del ser humano en el mundo, su imposible trascendencia, su impotencia ante la Historia, la libertad inexistente, la desesperanza, el tedio y el suicidio, entre otros temas característicos de la obra de Cioran. Asimismo, hace referencias claras a sus obras de juventud. En sólo cuatro páginas, acaba con el Cioran del pasado. Ataca la creencia, la historia, las religiones rebajadas a “simulacros de dioses” humanos, la fe, la ortodoxia política y religiosa, la megalomanía, la idea de nación y otros elementos tan defendidos anteriormente, concebidos ahora como “el principio del mal”.⁴⁷ Por su temática y sus alusiones a un nihilismo activo, esta obra inaugura la aniquilación de su pasado y anuncia su autodestrucción.

Es muy frecuente que Cioran haga alusión también a las bondades del olvido. Dice, por ejemplo: “La vida sólo es posible por las deficiencias de nuestra imaginación y de nuestra memoria”.⁴⁸ O bien: “Sin la facultad de olvidar, nuestro pasado tendría un peso tal sobre nuestro presente, que no soportaríamos abordar un solo instante más, y mucho menos entrar en él. La vida sólo le resulta soportable a los caracteres triviales, a aquellos que, precisamente, no recuerdan”.⁴⁹ Pero el esfuerzo de olvido de Cioran muestra el ocultamiento de una “huella” del pasado, es decir, de una “persistencia de las impresiones primeras”, de una “marca afectiva que permanece en [el] espíritu”.⁵⁰ De manera contradictoria, en este esfuerzo

⁴⁶ “Enemiga, cual tú, contra mi alma / Yo, desesperación, a ti me uno”. William Shakespeare, *Ricardo III*, Madrid, EDAF, 1997, p. 90.

⁴⁷ Emil Cioran, *Précis de décomposition*, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁹ Emil Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Buenos Aires, Taurus, 1990, p. 41.

⁵⁰ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 547.

constante por no mirar una huella, la huella se recuerda. La insistencia en su deseo por olvidar es, después de todo, una imposibilidad de olvido. Así, el pasado de Cioran se mantiene con vida en su presente.

Matei Calinescu encuentra un significado en la recurrencia de los mismos temas en la obra de Cioran. Sus obras posteriores al exilio como *La tentation d'exister* o *Histoire et utopie* son para él una clara referencia a *Transfiguration de la Roumanie*, ahora con un tono de amargura y autoironía.⁵¹ Calinescu entiende estas obras de Cioran como reescrituras o desescrituras (*unwriting*)⁵² de sí mismo, difundidas por medio de intertextualidades ocultas y confesiones tácitas. El ocultamiento adquiere entonces una importancia mayor: en él se transmiten el arrepentimiento y el deseo de olvido de un pasado del que Cioran elige demarcarse.

Al tener esto en mente, se torna más claro que Cioran se expone y se ataca de forma velada en sus escritos filosóficos. La impersonalidad de sus aforismos no es sino un ocultamiento de sí mismo, y temas como el exilio o la adopción de una lengua extranjera representan la ruptura con el pasado propio. Dice, por ejemplo, sobre el exiliado: “No le será fácil renunciar a las palabras en las que perdura su pasado. Quien reniega de su lengua para adoptar otra cambia de identidad, incluso de decepciones. Heroicamente traidor, rompe con sus recuerdos y, hasta cierto punto, consigo mismo”.⁵³ O bien, del insomne, donde coincide además la mención a un cambio de lengua: “Perder el sueño y cambiar de lengua. Dos pruebas, una independiente de sí, otra deliberada. Solo, cara a cara con las noches y con las

⁵¹ Matei Calinescu, “‘How Can One Be What One Is?’: Reading the Romanian and the French Cioran”, en *Salmagundi*, núm. 112 (1996), p. 195.

⁵² *Ibidem*, p. 197.

⁵³ Emil Cioran, *La tentation d'exister*, París, Gallimard, 1986, p. 63.

palabras”.⁵⁴ Asimismo, del escritor filósofo se expresa de este modo: “A partir del momento en que un escritor se disfraza de filósofo podemos estar seguros de que lo hace para camuflar un conjunto de penurias. La idea, un biombo que no oculta nada”.⁵⁵ Es fácil reconocer a Cioran en cualquiera de estas tres personalidades. A pesar de que estas breves menciones no basten para considerar la obra filosófica de Cioran como autobiográfica, destaca la relación que, por medios literarios, construye con su propio pasado.

El ocultamiento y el silencio son claves entonces por la importancia que tienen el olvido y la evasión para la no-historia. “A la narración que suprime lo narrado, el objeto, corresponde una ascesis del intelecto, una meditación *sin contenido* [...] Ningún conocimiento, ninguna acción: la meditación sin contenido representa la apoteosis de la esterilidad y el rechazo”,⁵⁶ razón por la cual el acallamiento conlleva la salida del tiempo. Su estética aspira, por ello, a convertirse en “*imitación del silencio*”, la única manera que Cioran concibe de lograr la salvación.⁵⁷

Sus obras representan por ello una *insuficiente memoria* que funge como “estrategia de evitación, de elusión, de huida” y, por consiguiente, “se trata de una forma ambigua, tanto activa como pasiva, de olvido”.⁵⁸ Pero no se trata de un *olvido definitivo* que ha eliminado las huellas del pasado, sino de un *olvido de reserva*, que es del que “se nutre la rememoración” y el que hace posible “aprender lo que, de alguna forma, nunca se dejó de saber”,⁵⁹ haciendo memoria del olvido. Se trata, entonces, de una renovación estética, violentamente reaccionaria, que insta a aniquilar la historia. Este proceso implica una

⁵⁴ Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, Bucarest, Humanitas, 2003, p. 32.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁶ Emil Cioran, *La tentation d'exister*, *op. cit.*, p. 145.

⁵⁷ Emil Cioran, *All Gall is Divided*, Nueva York, Arcade Publishing, 1999, p. 13.

⁵⁸ Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, pp. 572-573.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 565.

transgresión histórica de carácter literario, pero es también, en cierta forma, una renovación individual, una oportunidad de recomenzar. Como Cioran mismo lo describe:

Tras haber frecuentado idiomas cuya plasticidad le proporcionaba la ilusión de un poder sin límites, el extranjero desbocado, enamorado de la improvisación y del desorden, arrastrado hacia el exceso o hacia el equívoco por incapacidad para la claridad, si bien aborda el francés con timidez, no por ello ve menos en él un instrumento de salvación, una ascética y una terapéutica. Al practicarlo, se cura de su pasado, aprende a sacrificar todo un fondo de oscuridad al que estaba apegado, se simplifica, se convierte en otro, desiste de sus extravagancias, se sobrepone a sus antiguas turbaciones, se acomoda más y más al sentido común y a la razón.⁶⁰

El proceso de anamnesis es, pues, un rasgo que Cioran comparte con Eliade, pero centrándose más en el olvido que caracteriza lo no-histórico. En el caso de Eliade, no obstante, la memoria cobra mayor importancia puesto que obedece al modelo de un retorno gradual hacia el origen que pasa por la historia, como lo muestran sus varios tomos de escritura autobiográfica. Sin embargo, su memoria tampoco pretende revelar plenamente sus experiencias personales. Eliade no calla el pasado, pero lo manipula a su conveniencia, por lo que su obra cae en otra forma de ocultamiento.

Volovici afirma que hay, en la obra de Eliade, “un esfuerzo decidido por reescribir el pasado, por borrar lo que pudo haberle parecido un episodio vergonzoso, [lo cual] produjo una amnesia selectiva casi mágica”.⁶¹ En sus memorias, por ejemplo, Eliade asegura que su

⁶⁰ Emil Cioran, *La tentation d'exister*, op. cit., p. 130.

⁶¹ Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991, p. 141.

arresto se debió a un exceso de cautela de los militares tan sólo por su relación estrecha con Nae Ionescu,⁶² pero no menciona su apoyo activo a la Legión por medio de sus artículos ultranacionalistas. Su *Diario portugués*, sus *Memorias* o sus novelas autobiográficas, como *Maitreyi*, *La novela del adolescente miope* y *Gaudeamus*, no siempre son históricamente acertadas y suelen minimizar la importancia de su apoyo al partido fascista o incluso callarlo por completo. Por medio de este ocultamiento, Eliade atenta contra la pretensión de verdad de “la memoria que repite”, pero atenta también contra la historia, que está ligada estrechamente con el recuerdo veraz y fiel del pasado.

Eliade, que no cuenta el pasado tal como ocurrió, pero que tampoco olvida, opta más bien por una memoria imaginativa. Ricœur señala esta contrariedad de la memoria al hacer hincapié en que el recuerdo tiene su origen en la percepción, pero se produce continuamente en el campo del imaginario. Recurre entonces a las palabras de Jean-Paul Sartre: “El acto de imaginación es un acto mágico. Es un encantamiento destinado a mostrar el objeto en el que se piensa, la cosa que se desea, de modo que uno puede tomar posesión de él”.⁶³ Este encantamiento, concluye Ricœur, “equivale a una anulación de la ausencia y de la distancia”⁶⁴ y, por lo mismo, tendría el poder de transgredir el tiempo lineal supuestamente inalterable, así como la historia personal y, en consecuencia, la historia misma.

Es por este ejercicio que sus diarios, al igual que sus novelas, no aspiran a narrar la realidad de los sucesos tal como ocurrieron. Más que relatos históricos o rendiciones de cuentas, nos hallamos ante un abuso de la memoria proclive a la “sustitución”, es decir, a la

⁶² Mircea Eliade, *Mémoire II. Les moissons du solstice*, op. cit., p. 32.

⁶³ Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, París, Gallimard, 1986, apud Paul Ricœur, op. cit., p. 77.

⁶⁴ Paul Ricœur, op. cit., p. 77.

“producción de falsos recuerdos”⁶⁵ no por un déficit de la memoria, sino por el uso consciente de la imaginación. Y los falsos recuerdos, más ligados a la ficción que a la historia, conllevan una evasión de la historia que puede interpretarse como una salida del Tiempo.

Esto hace de sus alteraciones del pasado un acto complejo. Al contar los sucesos de otro modo, Eliade manipula la historia. La transgrede, aunque lo hace estrictamente por medios literarios. Sus obras filosóficas rozan el género novelístico dado que sus imprecisiones y ocultamientos invitan a la imaginación, es decir, a una ficcionalización de la historia. Pero con ello no sólo la recrea, sino que también la destruye. Y, al atentar contra su pasado, se destruye y recrea también a sí mismo: “el conocimiento de sus propias existencias anteriores, es decir, de su ‘historia’ personal, confiere algo adicional: una ciencia de tipo soteriológico y el dominio de su propio destino”.⁶⁶ Por lo tanto, la anamnesis, que es una forma de acceder al plano sagrado y suprahistórico, es capaz de transformar la experiencia de la existencia histórica: “La revuelta contra la irreversibilidad del Tiempo ayuda al hombre a ‘construir la realidad’ y, por otra parte, lo libera del peso del Tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo”.⁶⁷ Al tratar sus escritos autobiográficos desde la dicotomía de lo histórico y lo suprahistórico, es decir, desde una perspectiva religionista, su historia se convierte en una obra de ficción y, dado que ésta es una forma camuflada del mito, podemos considerarla también como una mitología personal.

Eliade expresa esta intención en su novela *Pe strada Mântuleasa...*, en la que narra la historia de un anciano profesor de primaria que, tras una visita imprevista a uno de sus

⁶⁵ *Ibidem*, p. 571

⁶⁶ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

antiguos estudiantes, el mayor Borza, es detenido como sospechoso de espionaje. Durante el interrogatorio, el anciano afirma haber conocido a Borza desde su infancia y es obligado a profundizar más y más en su relato visto que Borza no recuerda nada. Pero conforme más avanza, la historia del anciano va cobrando un aire fantástico, convirtiéndose poco a poco en un relato de naturaleza mítica que está más allá del entendimiento intolerante y racionalista del ámbito militar.

Del mismo modo, los escritos de Eliade no aspiran a reconstruir la historia personal de su autor, sino a dotarla de sentido al unir lo histórico con lo suprahistórico, intentando hallar un medio para trascender la historia. Sus diarios y autobiografías, así como sus estudios teóricos, intentan reproducir sus breves instantes de iluminación, sus propias hierofanías. Además, sus estudios sobre la historia de las religiones denotan su primitivismo y, al atribuir a las sociedades tradicionales valores trascendentales, sustenta su ficción histórica. Como dice Hanegraaff: “En el fondo de su obra no encontramos una convicción teórica sobre la manera correcta de estudiar la religión, sino, simplemente, una necesidad emocional y profunda por encontrarle significado a la existencia humana”.⁶⁸ Sus obras académicas y literarias comparten este mismo objetivo, por lo que transmiten la posibilidad de un acceso a lo suprahistórico, a una forma distinta de vivir en la historia y el tiempo, a un universo sagrado que, oculto en la literatura, se camufla en el mundo moderno.

Es claro entonces que en las obras de Eliade y de Cioran nos enfrentamos a formas de olvido que atentan contra la historia y que rechazan también la linealidad del tiempo, la inalterabilidad del pasado y el malestar histórico que acarrea la memoria. Sin embargo, por el olvido provisional o por la rememoración imaginativa, ambos pensadores mantienen con

⁶⁸ Wouter Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, *op. cit.*, p. 303.

vida una huella del pasado y, por consiguiente, no sucumben a un olvido definitivo. Encontramos aquí el equilibrio entre memoria y olvido del que hablaba Nietzsche, mismo que permite al ser humano moderno salir de una existencia histórica centrada en el devenir y recuperar su poder plástico, es decir, su capacidad para curar sus heridas, para incorporar el pasado y para desarrollarse según su propia voluntad. Por ello, el religionismo y el nihilismo pasivo pueden entenderse como los medios para posicionarse fuera de lo histórico: el primero cargado de la memoria imaginativa de lo suprahistórico; y el segundo, del olvido memorioso de lo no-histórico.

Hasta aquí hemos pretendido mostrar la concepción hostil de la historia que tanto Eliade como Cioran conservaron después del exilio. La propuesta de reencantamiento que deriva de dicha hostilidad establece una semejanza y, más aún, una continuidad con respecto a sus escritos de tendencia fascista, por lo que una afinidad entre sus ideas modernistas y el pensamiento legionario se mantiene constante.

Ahora bien, al poner atención a las diferencias entre sus obras escritas antes y aquellas escritas después del exilio, es posible hallar, además de una continuidad, una ruptura. Ninguno coincide ya con las ideas ultranacionalistas, xenófobas, antisemitas, bélicas e intolerantes del rumanianismo legionario —o, al menos, no lo muestra abiertamente—. Si bien este rechazo podría simplemente convenir a las necesidades del momento de estos autores, se torna significativo al considerar su insistencia sobre evadirse de la historia por dos vías principalmente: la salida del Tiempo y la reescritura personal. Debido a que la historia no es ya un plano en el que sea posible alcanzar la trascendencia, ocurre una separación más clara entre la metafísica y la historia. Esta distinción impide la incidencia en una mitologización de la historia al servicio del fascismo y exige una forma de reencantamiento que invierta las jerarquías entre estética y política.

El camuflaje y la inactividad, la memoria imaginativa y el olvido memorioso, corresponden a esta inversión de jerarquías por tratarse de las alternativas a la historia: el religionismo y la suprahistoria, y el nihilismo y la no-historia. A pesar de parecer opuestas, ambas opciones implican una estetización de la historia que se relaciona con el poder plástico nietzscheano, es decir, con el poder de liberarse de los determinismos históricos, de curarse del pasado y de renacer en un proceso de palingénesis espiritual. Así, estos pensadores reclaman su derecho por manipular y recrear su propio pasado.

Es posible establecer un vínculo entre esta forma de evadir la historia y una concepción del tiempo que se demarca del modernismo político. Éste coincide con lo que Griffin denomina un “modernismo programático” y se caracteriza por un rechazo a la modernidad que se traduce en una misión palingenética por transformar la sociedad por medios políticos, sirviéndose de expresiones artísticas y/o filosóficas. El modernismo estético, en cambio, es de tipo epifánico y se caracteriza por la exaltación de instantes en los que se experimenta una ruptura temporal de naturaleza íntima y espiritual, privada de la tentación de intervenir en la historia por medios políticos para crear un mundo nuevo. Sobre el modernismo epifánico, Griffin agrega: “En este caso, la decadencia de la Modernidad induce un sentido prolongado de desorientación e irrealidad, interrumpido por episodios fugaces de unión espiritual con algo ‘más elevado’”.⁶⁹ Dado que, después de su exilio, la estética modernista de Eliade y de Cioran coinciden con el modernismo epifánico, es posible distinguir con mayor claridad su tentativa de reencantamiento de la misión histórica del fascismo rumano.

⁶⁹ Roger Griffin, *Fascist Modernism. The Sense of a Beginning Under Mussolini and Hitler*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007, p. 62.

Sin el afán de lograr una transformación social por medios políticos, el modernismo epifánico se reduce a encontrar lo estable, es decir, un orden en el caos de la historia. Dada la tentativa compartida por salir del tiempo histórico, la liberación se yergue como el elemento común entre el pensamiento de Eliade y el de Cioran. Desde la publicación de *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*,⁷⁰ Eliade había mostrado su interés por el desprendimiento del plano histórico a través de una experiencia sagrada e íntima. Sus años en India son determinantes para desarrollar sus ideas de palingénesis, tradición, interpretación y meditación, medios por los cuales es posible lograr una “emancipación de la temporalidad” y, por consiguiente, adquirir “la verdadera, la inefable libertad”.⁷¹ En forma semejante, Sylvie Jaudeau acierta en interpretar la obra de Cioran como un intento de “liberarse del infierno del mundo”,⁷² ya que su propuesta de inactividad conlleva una búsqueda de lo sagrado en nuestro interior y, por lo tanto, también un retraimiento y una desposesión de lo material. Este proceso, equiparable a una gnosis,⁷³ tiene como fin la liberación de la historia.

De este modo, Eliade y Cioran se liberan del yugo de la historia y adquieren el poder de transgredirla, al menos a un nivel íntimo, por medios literarios. Oponerse a la historia se hace posible a nivel personal y, dado que ésta es el plano de la existencia ilusoria, profana y material, su obra adquiere una dimensión soteriológica. Sea por la creación o la inactividad, por lo suprahistórico o lo no-histórico, por la memoria o el olvido o por la religión o el nihilismo, Eliade y Cioran coinciden en ofrecer alternativas para superar el terror profano,

⁷⁰ Esta obra data de 1936 y es la primera versión de *Le Yoga. Immortalité et liberté*, que no fue publicado sino hasta 1972.

⁷¹ Mircea Eliade, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 14.

⁷² Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, París, José Corti, 1990, p. 52.

⁷³ Rodrigo Menezes, “Une pensée religieuse hétérodoxe (à propos de Cioran)”, *Anale Seria Drept*, vol. 19, Universitatea Tibiscus din Timișoara, Timișoara (2020), p. 30.

ilusorio y sin sentido de la existencia histórica, encontrando en la experiencia estética un rastro de estabilidad y, por lo tanto, una cualidad salvadora.

III. Estética y política: el arte como reencantamiento

“I can no longer read Nietzsche. He is too much a part of my past”.

Cioran, *Cahiers*.

Hasta ahora hemos sostenido que las obras de Eliade y de Cioran no pueden reducirse al marco del pensamiento fascista. Esto, no obstante, no equivale a hacer una apología que pase por alto las implicaciones controversiales de un reencantamiento del mundo moderno.

Como mencionamos en el capítulo anterior, la distinción entre la metafísica y la historia aleja a nuestros autores de un proceso de mitologización que les permita hallar la trascendencia en el tiempo histórico. Esto se traduce en un deslizamiento de un modernismo programático, en el que la palingénesis se busca mediante un cambio social, a un modernismo epifánico, en el que ciertos instantes permiten experimentar una temporalidad alterna y vislumbrar en ella la existencia de un plano trascendental más allá de la historia. En este aspecto, Eliade y Cioran se distancian de la ideología fascista.

No obstante, la evasión de la historia viene de la mano con una estetización histórica con el cual ambos sostienen su rechazo a la modernidad, así como al exceso de conciencia histórica y a la lógica lineal del tiempo. Sin importar que su reencantamiento sea íntimo y dependa de la experiencia estética, oponerse a la modernidad exige una reacción contra el orden social. Es decir que, al transgredir su historia íntima por medios literarios, sus obras repercuten en la historia a nivel colectivo. Por lo tanto, a pesar de que Eliade y Cioran hayan abandonado sus pretensiones políticas, un reencantamiento por vía estética se desenvuelve en el ámbito de lo social y lo político.

Nietzsche había advertido ya sobre los riesgos políticos de una manipulación de la historia. Ilustra dicho fenómeno con lo que denomina la historia monumental, que consiste en seleccionar ciertos sucesos del pasado como dignos de repetirse a fin de lograr la experiencia de estabilidad y permanencia, es decir, de combatir el terror al perpetuo devenir histórico. Esta selección de sucesos inflige un daño al pasado, pues lo distorsiona y embellece: “El pasado mismo —afirma Nietzsche— sufre daño: segmentos completos de él se olvidan, se desprecian y se desvanecen en un diluvio incoloro e ininterrumpido, y sólo hechos individuales y embellecidos destacan como islas en él”.¹ Desde el plano colectivo, la transgresión de la historia por medios literarios es riesgosa, pues puede conducir a un engaño por analogías: “con similitudes seductivas, [la historia monumental] inspira al valiente hasta la temeridad y al inspirado hasta el fanatismo”.² Para él, entonces, las transgresiones históricas pueden reproducir sesgos históricos que juzgan algunos sucesos como dignos de repetirse. Esto conduce a una agencia histórica que puede incurrir en la violencia.

El riesgo en el caso de Eliade y de Cioran radica en que el modernismo estético y el modernismo político comparten en gran medida un fundamento filosófico, entre cuyos elementos destacaremos ahora el primitivismo, pues éste es determinante en las estetizaciones de la historia propias de la suprahistoria y la no-historia. La preferencia por el pasado es engañosa, pues origina un pensamiento aparentemente retrógrado. En realidad, como sugiere Peter Osborne, el modernismo consiste en una forma de “revolución conservadora” que afirma la temporalidad de lo nuevo. “Su imagen del futuro puede derivar de la mitología de algún origen perdido o de una esencia nacional suprimida, pero su

¹ Friedrich Nietzsche, “On the Uses and Disadvantages of History for Life”, en *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 71.

² *Idem.*

dinámica temporal es rigurosamente futurista”. Desde esta perspectiva, esta forma de reacción revolucionaria no se entiende a sí misma como una continuación del pasado o de un retorno a una época anterior. Es, más bien, un intento por recrear lo que el tiempo ha destruido: “Reconoce que bajo dichas circunstancias la suerte se presenta plenamente para realizar este ‘pasado’ por primera vez. El hecho de que el pasado en cuestión sea primordialmente imaginario no es, entonces, impedimento alguno para su poder político, sino más bien su condición misma (mito)”.³ El primitivismo, por tanto, da origen a ficciones históricas propensas a incurrir en los peligros de una historia monumental.

Es notorio entonces que el alejamiento del fascismo ocurre a nivel individual, pero la conservación de una filosofía modernista mantiene ciertas afinidades con la ideología fascista con las que, al insertarse en lo social, adquiere implicaciones sociopolíticas capaces de difuminar las fronteras entre modernismo filosófico y modernismo político. Por ello, es pertinente analizar cómo es que el modernismo estético de Eliade y de Cioran disuade a sus lectores de incurrir en un nihilismo activo, en una mitologización de la historia y en una revolución política en contra de la modernidad, logrando una demarcación definitiva del pensamiento legionario.

La distinción se logra gracias a que nuestros autores se muestran muy conscientes de las implicaciones sociales de un reencantamiento por la vía estética. Eliade es bastante abierto en este sentido. En su obra *The Quest* propone un cambio social a partir de un nuevo acercamiento a la historia de las religiones fundado en una “hermenéutica creativa”.⁴ Ésta consiste en un acercamiento no sólo histórico, sino también filosófico y estético, a culturas y

³ Peter Osborne, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Londres, Verso, 1995, p. 164.

⁴ Mircea Eliade, “Crisis and Renewal”, en *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 62.

espiritualidades extraeuropeas. La hermenéutica creativa permite develar los mitos camuflados en las expresiones artísticas contemporáneas y entenderlos desde una perspectiva que pretende ser suprahistórica. Esto se debe a que, para Eliade, la historia de las religiones no es una disciplina meramente histórica. Su objetivo es mucho más ambicioso: “Es igualmente una *hermenéutica total*, a la que recurrimos para descifrar y explicar cualquier tipo de encuentro entre el hombre y lo sagrado desde la prehistoria hasta nuestros días”.⁵ Por tanto, su acercamiento a esta disciplina está estrechamente ligado a la experiencia literaria, que adquiere el papel de una técnica espiritual capaz de transformar al ser humano y su forma de relacionarse con otros.

La transformación a través de la lectura también es un rasgo característico de la obra de Cioran. Su insistencia sobre el suicidio, el tedio y el pesimismo despierta en el lector la conciencia de una existencia moderna nihilista,⁶ una idea heredada de Nietzsche que Cioran encara con la inactividad. Esta inactividad no se involucra más con la acción política que lo cautivó en su juventud y, aunque pueda denotar una actitud pasiva ante los sucesos históricos, está vinculada estrechamente con la defensa de la actividad artística como el último bastión de la libertad.

En ambos casos, apreciamos uno de los principales cambios en las obras de Eliade y de Cioran después de su exilio: el arte no sólo se yergue por encima de la política, sino que la pone a su servicio. Un reencantamiento por medios estéticos exige que la base de una revolución conservadora sea, asimismo, la experiencia estética. Consecuentemente, la

⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁶ La toma de conciencia es, de hecho, una de las intenciones más claras de la escritura de Cioran. En su conversación con Fernando Savater, el autor rumano dijo: “sólo soy un marginal, un marginal que escribe para hacer despertar. Repítaselo: mis libros pueden hacer despertar”. Véase Emil Cioran, *Conversaciones*, México, Tusquets, 2012, p. 26.

experiencia estética no es ya el medio para lograr un reencantamiento, sino que es, en sí misma, una forma de reencantamiento tanto íntimo como colectivo.

En este capítulo, procuraremos esbozar las implicaciones políticas de una transgresión literaria de la historia que defiende la reinstauración de un pasado idealizado a través de distintas ficciones históricas con sesgos primitivistas. Para ello, identificaremos las consecuencias que puede tener una historia estetizada de naturaleza metafísica, mismas que conducirían a un descuido del momento histórico o bien a un intento de transformación social de carácter programático afín a la que buscaba el movimiento legionario. Situiremos esta afinidad entre primitivismo estético y primitivismo político en la categoría que Russell T. McCutcheon denomina una “política de la nostalgia”.

Sin embargo, Cioran y Eliade reivindican la experiencia estética no sólo como transmisora de ficciones históricas, sino también como creadora y modificadora de éstas. Lo ilusorio del curso histórico sigue contrastando con la estabilidad de un plano metafísico, pero es precisamente en la posibilidad de diversificar la historia en donde ambos hallan rastros de una realidad verdadera. De este modo, nuestros autores proponen un modo de reencantamiento por vía intelectual y espiritual, limitado al nivel personal, mas con vistas a tener repercusiones sociales. Es en esta distinta puesta en práctica en donde su pensamiento se distingue definitivamente del fascismo rumano, adentrándose más bien en lo que, por injerencia de Robert Ellwood, hemos decidido considerar una “política del paraíso”.

1. La política de la nostalgia

Sin importar que Eliade y Cioran se hayan alejado de los movimientos políticos de su tiempo, su primitivismo, es decir, la idea infundada de la primacía del pasado sobre el presente, conduce a lo que McCutcheon denomina una “política de la nostalgia”. Ésta “indica una

posición ideológica en la cual, por ejemplo, cosas supuestamente arcaicas son dadas unilateralmente como esenciales y benéficas, convirtiéndose en la norma bajo la que otros arreglos sociales y formas de comportamiento humano son juzgados y considerados insuficientes”.⁷ La idea de un pasado esencial y benéfico no sólo coincide con los ideales de revolución, reencantamiento y palingénesis del modernismo, sino también con los del fascismo rumano. La polémica ante la que nos encontramos surge entonces de una política de la nostalgia que, por su naturaleza modernista, guarda ciertas afinidades con la ideología fascista.

La política de la nostalgia se desprende directamente de la premisa modernista de un mundo anómico y secularizado en plena decadencia. Sus características, según McCutcheon, consisten en “destacar en los mitos un valor normativo para el presente; basar en el esencialismo y el idealismo para interpretar símbolos y entender la historia; hacer hincapié en el carácter descontextualizado de los fenómenos religiosos; y naturalizar y universalizar valores y creencias locales”.⁸ Las obras posteriores al exilio de Eliade y de Cioran cumplen, total o parcialmente, con estas características. Al deslindarse del modernismo político, estos autores muestran una relación distinta con la historia, pero, contradictoriamente, los medios por los cuales demarcan su pensamiento de lo político los lleva a incurrir en la política descrita por McCutcheon.

El ejemplo más evidente es el enfoque metafísico con el que Eliade aborda la historia de las religiones. Al estudiar la religión como algo autónomo y suprahistórico, Eliade deja de lado el análisis sociopolítico que se enfoca en las implicaciones materiales de la

⁷ Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, pp. 33-34. McCutcheon toma el concepto de una “política de la nostalgia” de Armin Geertz y Jeppe Sinding Jensen.

⁸ *Ibidem*, p. 34.

experiencia religiosa. El mito, por supuesto, cobra mayor valor que la historia, pues dota a esta última de un sentido trascendental. El resultado es el de un esencialismo histórico que, atribuye al pasado el valor de “realidad”, así como un esencialismo religioso que reduce todas las culturas a ciertos arquetipos presupuestos e incuestionables.

Dicho reduccionismo permite a Eliade interpretar los ritos y mitos de civilizaciones no europeas, pero ha suscitado cierta polémica desde una perspectiva neocolonial. Como critica Ellwood:

En la ola de ataques ‘postcoloniales’ en contra del ‘imperialismo’ y del ‘Orientalismo’ intelectuales de los practicantes del arte universalista, se consideraba que cualquier idea que defendiera que los temas míticos de un contexto cultural dado podían sacarse de dicho marco para exponer significados universales y arquetípicos no solo distorsionaría inevitablemente el mito, sino que también resultaría degradante hacia la cultura en particular. Implicaba que el significado conocido del mito en esa cultura tenía que subordinarse a un significado más universal y ‘real’ asignado por un extranjero.⁹

Si bien, como agrega Ellwood más adelante, el universalismo extremo de Eliade sirve para oponerse a un particularismo extremo, no debemos perder de vista que la perspectiva de Eliade continúa siendo, de algún modo, reduccionista. Su comprensión a partir de los arquetipos occidentales de la cosmogonía, el apocalipsis y el eterno retorno resultan en una visión simplista y europeizante de las civilizaciones denominadas “arcaicas” con la que da por hecho que el fenómeno religioso es, en esencia, siempre el mismo. Tomando esto en

⁹ Robert Ellwood, *Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 112.

cuenta, se hace evidente que los estudios sobre historias de las religiones de Eliade obedecen a su transgresión histórica, es decir, a una historia ficcionalizada que se opone a la pretensión de objetividad de la memoria histórica.

Aunado a lo anterior, el universalismo de Eliade conduce, como menciona Ellwood, a una idea de “realidad” ligada a lo sagrado:

El hombre de las sociedades arcaicas tiende a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los ‘primitivos’, así como para el hombre de todas las sociedades premodernas, lo sagrado equivale al poder y, en definitiva, a la realidad por excelencia.¹⁰

Este sagrado, como hemos mencionado anteriormente, es accesible a través de la experiencia estética, misma que consiste en una actualización del símbolo, de la religión, del mito y del rito. La experiencia estética se relaciona con la realidad sólo en la medida en que es transmisora de una *Tradición* entendida como una *prisca theologia*, un saber primordial, absoluto, sagrado y antiquísimo, de origen no humano, que el tiempo ha ido fragmentando.¹¹ La realidad, en este sentido, reluce con mayor fuerza en la experiencia religiosa de las civilizaciones arcaicas y, por lo tanto, en el pasado: “Y, aun así, una de las dificultades más embarazosas del historiador de las religiones es que, cuanto más se acerca a los ‘orígenes’, mayor se vuelve el número de ‘hechos religiosos’”.¹² La obra de Eliade puede entenderse

¹⁰ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1987, p. 18.

¹¹ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 37. Faivre explica posteriormente, con mayor detalle, el lazo entre Eliade y el tradicionalismo de René Guénon. Véase Faivre, *op. cit.*, pp. 306-307.

¹² Mircea Eliade, “Crisis and Renewal”, en *The Quest. History and Meaning in Religion*, *op. cit.*, p. 68.

como un intento por rastrear los orígenes que acercan al ser humano al espacio sagrado, “el único que es real”,¹³ ahora por medio de un retorno al origen de carácter estético y cultural.

A pesar de que esta forma de inaugurar un nuevo inicio se aleja de los medios bélicos del fascismo rumano, la suposición de la existencia de una verdad absoluta y sagrada de naturaleza metafísica puede convertirse en fuente de violencia: “la metafísica es un sinónimo de violencia cuando afirma que ha alcanzado *la* verdad ‘como conformidad’”.¹⁴ Por diversa que puede ser la realidad para Eliade, la historia de las religiones siempre permanece como un espacio de interpretación en el que es posible alcanzar lo suprahistórico. Para él, la labor del historiador de las religiones es registrar visiones y palabras de místicos y poetas, más cercanos a la experiencia de la realidad sin tiempo. Eso hace del estudio de las religiones, supuestamente, una contribución sin sesgos al saber humano, más dotada de objetividad que otras formas de conocimiento.¹⁵

Aquí es donde lo suprahistórico de Eliade y lo no-histórico de Cioran encuentran un punto en común. La verdad metafísica de Eliade puede asociarse con lo que Nietzsche denominó el “ideal ascético”, un valor religioso heredado del cristianismo que le da sentido al dolor humano y cuyo objetivo es, principalmente, salvar la voluntad humana al imposibilitar cualquier nihilismo suicida.¹⁶ Este ideal, sin embargo, cuenta con un valor paradójico: si bien “combate la amenaza original del nihilismo suicida al permitir a sus adeptos experimentarse reflexivamente a sí mismos como agentes”, también “propone un reino metafísico superior que se construye antitéticamente a la existencia terrena, temporal y

¹³ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 25

¹⁴ Brian Schroeder, Introducción a Silvia Benso y Brian Schroeder, *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, State University of New York Press, 2010, p. 6.

¹⁵ Robert Ellwood, *Politics of Myth*, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997, III, 28, p. 204.

contingente”.¹⁷ Este reino metafísico superior corresponde a una forma de posición trascendente y, en palabras de Nietzsche, expresa un “odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material”, o sea, una “*voluntad de la nada*”.¹⁸ Puesto que el plano material e histórico adquiere el valor de nihil, la metafísica de Eliade esconde tras de sí una reacción a la existencia nihilista que caracteriza en forma evidente la obra de Cioran. Desde este punto de vista, las obras de Eliade y de Cioran pueden interpretarse como dos distintos modos de hacer frente al nihilismo moderno: por un lado, la recuperación del ideal ascético a través de la interpretación suprahistórica de los sucesos históricos; por otro, la aceptación de la existencia nihilista desde la pasividad.

Dado que, después de su exilio, Cioran no propone una manera de superar el nihilismo moderno, su nostalgia por el pasado es abiertamente más violenta que la de Eliade. En *La chute dans le temps*, obra en la que la nostalgia es un tema central, Cioran desarrolla su idea de la Historia como una pérdida constante de la eternidad primordial y de la Caída como la esencia del ser humano. Lo ilustra también en *Histoire et utopie* con su versión del mito de Prometeo:

Al despertarlos al entendimiento, al separarlos de esas ‘fuentes’ de las que gozaban antes sin pretender explorar en su profundidad o en su sentido, no les otorgó la felicidad, sino la maldición y los tormentos del titanismo. Estaban muy bien sin la conciencia; él vino a infligírsela, a acorralarlos con ella, y ésta despertó en ellos un drama que se prolonga en cada uno de nosotros y que sólo acabará cuando acabe la especie. Mientras más tiempo pasa, más se apodera la conciencia de nosotros, más nos domina y nos separa de la vida; queremos

¹⁷ Stewart Smith, *Nietzsche and Modernism. Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka and Beckett*, Cham, Palgrave MacMillan, 2018, p. 9.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., III, 28, pp. 204-205.

volver a aferrarnos, pero, al no lograrlo, buscamos culpables entre nosotros, luego sopesamos el significado y los datos para terminar, exasperados, culpándonos a nosotros mismos. Eso no lo previó aquel filántropo funesto que no tiene otra excusa que la ilusión, tentador a su pesar, serpiente imprudente e insensata. Los hombres escuchaban; ¿qué necesidad tenían de comprender? Él los obligó a hacerlo al entregarlos al devenir, a la historia; en otras palabras, al expulsarlos del eterno presente.¹⁹

Cioran hace de forma evidente una inversión de la interpretación generalizada del mito. Prometeo, el héroe que le da el conocimiento divino a la humanidad, se convierte en el villano que da a la humanidad una forma del saber científico, insustancial por ser exterior a uno mismo. La *Tradición*, recordemos, hace alusión a un saber eterno y, por tanto, atemporal. Su naturaleza es opuesta a la del conocimiento científico, que es racional e ilusorio. Cioran se acerca a esta forma de saber cuando afirma que “[c]onocer verdaderamente es conocer lo *esencial*, adentrarse en ello, penetrarlo con la mirada y no con el análisis ni con la palabra”.²⁰ Situado más allá de la razón, en una dimensión mítica, Cioran adopta una posición trascendente. En otras palabras, su pensamiento nihilista nace de la superioridad de un pasado sagrado sobre un presente profanado.²¹ Por ello, un nihilismo que parece ponerse al margen de lo social asume una posición conservadora:

Lo que desde una perspectiva hegemónica de ‘buen sentido común’ y ‘buenos valores’ puede reducirse a ‘nihilista’ (es decir dañino, irracional, destructivo y autodestructivo, en una

¹⁹ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, París, Gallimard, 1960, p. 170.

²⁰ Emil Cioran, *La caduta nel tempo*, Milán, Mondolibri, 1999, p. 16.

²¹ Este nihilismo se clasifica como un “nihilismo negativo”, en el que “el valor de todas las diferencias en cierto real se vuelve nada mediante una relación con alguna *entidad* trascendente”. Véase Adi Ophir, “A Concept of Nihilism for the Coming End of the World”, en Nitzan Lebovic y Roy Ben-Shai (eds.), *The Politics of Nihilism. From the Nineteenth Century to Contemporary Israel*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 72.

palabra, *herético*), desde la perspectiva de la crítica política radical es una forma de resistencia y rebeldía, incluso una tentativa por ‘salvar’ algo más noble de nuestro patrimonio y nuestra tradición.²²

Por tanto, la metafísica de Eliade y el nihilismo de Cioran tienen enfoques retrógrados que buscan salvar las cualidades supuestamente arcaicas (religiosidad, sensibilidad al mito y no-razón) en un mundo moderno secularizado, racional y decadente. McCutcheon dice, sobre la metodología de Eliade:

El discurso sobre la religión *sui generis*, entonces, puede entenderse como un proyecto romántico y redentor, un programa político para construir una realidad social moderna con base en la supuesta diferencia entre tradición, entendida como influyente, original y real, y la modernidad, comprendida como, decadencia, repetición e irrealidad.²³

Ambos autores, desde su posición trascendente, denigran lo moderno atribuyendo cualidades salvadoras, superiores y ahistóricas a un pasado supuestamente antimoderno. Oponen Paraíso a progreso, bárbaro a civilizado, ciencia a religión, conocimiento a superstición. La nostalgia que permea sus obras corresponde a la idealización de un pasado mítico o mitificado sobre la que ambos construyen su concepción pesimista de la historia, buscando generar un gran descontento con respecto a la modernidad. Aun cuando sus obras se limitan a lo filosófico y lo estético, la metafísica de Eliade y el nihilismo de Cioran conllevan una devaluación del mundo material y una fuerte crítica a las condiciones de vida

²² Nitzan Lebovic, introducción a Nitzan Lebovic y Roy Ben-Shai, *op. cit.*, pp. 3-4.

²³ Russell T. McCutcheon, *op. cit.*, p. 158.

de una modernidad secularizada, producto de una política de la nostalgia que guarda cierta afinidad con el fascismo rumano.

2. *La política del paraíso*

Contrario a las implicaciones polémicas de la política de la nostalgia, Ellwood emplea el concepto de la política del paraíso para referirse a los beneficios de un esencialismo que rechaza la participación en la historia y que posibilita el universalismo de la experiencia religiosa.²⁴ Retomamos aquí esta idea porque, a pesar de que la labor de un reencantamiento del mundo incurre en las polémicas inherentes a una política de la nostalgia, la insistencia en un reencantamiento por medios estéticos invita a recrear internamente un pasado perdido con el fin de actualizar la experiencia de lo trascendental. La experiencia estética conduce a la conciliación entre lo trascendental y lo inmanente, con cuyo equilibrio es posible hacer frente al nihilismo de la modernidad sin caer en la violencia ni en el descuido del momento histórico.

Eliade y Cioran transmiten la unión entre lo trascendental y lo inmanente en sus estilos literarios que, por lo mencionado en el capítulo interior, podemos relacionar con el pluralismo radical de Eliade y con la ruptura de Cioran. El efecto que crean por medios opuestos es similar. Ambos generan en sus obras una exaltación de la subjetividad fundada en la idea de una realidad diversa²⁵ (en el caso de Eliade) y de una realidad ilusoria (en el caso de Cioran). La metafísica y el nihilismo que reducen todo a nihil albergan una falta de

²⁴ Robert Ellwood, *op. cit.*, pp. 114-120. A pesar de que Ellwood recurra a este término refiriéndose específicamente a la obra de Eliade, lo extenderemos al caso de Cioran por hallar en sus escritos una intención bastante similar.

²⁵ Sin embargo, la diversidad también es, en cierto modo, ilusoria. Recordemos que, para Eliade, la esencia proveniente de un plano trascendental puede tomar diversas formas en el plano histórico. Sólo su descubrimiento, la hierofanía, permite divisar lo que es sagrado y, por lo tanto, real.

certezas abiertamente opuesta a la convicción política de juventud de estos autores y, por lo tanto, implican un rechazo expreso a la política y al partidismo.

En *Aspects du mythe*, Eliade expone la presencia de una mitología escatológica y milenarista en el nazismo y el comunismo, muy a pesar de su apariencia secularizada.²⁶ Aunque pueda tratarse de movimientos con fines políticos y sociales, éstos suelen fundarse en una experiencia religiosa que pretende sustituir el ideal ascético: “Tienen hambre y sed de bienes terrestres —afirma Eliade—, pero también de inmortalidad, de libertad y de beatitud paradisiaca. Para ellos, el Fin del Mundo hará posible la instauración de una existencia humana beatífica, perfecta y sin fin”.²⁷ Como si hablara de su propia experiencia, Eliade habla de los movimientos políticos como formas degradadas (profanas) de lo sagrado, como “mitos del mundo moderno”²⁸ en los que el retorno a los orígenes, la edad de oro, el génesis y el apocalipsis se presentan camuflados.

Algo similar hace Cioran en *Histoire et utopie*, obra en la que describe la utopía como un medio de reinstaurar el Paraíso en la Tierra y que, por ello, es capaz de justificar actos violentos. Por tratarse de otro disfraz de dios, la utopía cura el malestar histórico (“La miseria es en efecto la gran ayudante del utopista”).²⁹ Sin embargo, conduce a un nihilismo activo y, por ende, al acto, con lo que el ser humano se hunde más en la historia. La utopía es, por supuesto, la excusa para hablar, desde su propia experiencia, del efecto de las ideologías y de la seducción irracional que producen. Cioran se concentra principalmente en el comunismo, aunque las repetidas alusiones a su fanatismo de juventud incluyen también, tácitamente, al fascismo. Al final, todo se reduce a una ilusión sobre el futuro. Ante esta

²⁶ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1988, p. 91.

²⁷ *Ibidem*, p. 94.

²⁸ *Ibidem*, pp. 223-226.

²⁹ Emil Cioran, *Histoire et utopie*, *op. cit.*, p. 139.

“*doble imposibilidad del paraíso*”,³⁰ es decir, la pérdida del Paraíso pasado y la imposibilidad de un Paraíso futuro, Cioran exhorta a “ya no dejarnos engañar”.³¹

La falta de certezas de las realidades ilusorias que ambos construyen, sin embargo, no tiene sólo la fuerza de negar verdades históricas absolutas. La exaltación de la diversidad y de la duda propicia el desarrollo de una subjetividad capaz de admitir una multiplicidad de realidades alternas, de abrirse a otras temporalidades y de rechazar cualquier determinismo histórico.

En el caso de Eliade, podemos hallar una relación entre la política del paraíso y la hermenéutica creativa. Si bien la intención de Eliade es recuperar un pasado dotado de mayor realidad, el presente se ve reivindicado por su capacidad de camuflar, es decir, de actualizar y transmitir los orígenes míticos. Nos encontramos, una vez más, ante una paradoja. Si bien los estudios sobre historia de las religiones le sirven a Eliade para divisar en el pasado una esencia sagrada, el autor encuentra en la experiencia estética y, sobre todo, la escritura y lectura de ficciones nuevas formas en que lo sagrado puede manifestarse. “Estamos condenados —dice Eliade— a aprender sobre la vida del espíritu y a despertar a ella por medio de libros”. La erudición es, por tanto, un “bautismo por vía del Intelecto”.³² De este modo, el camuflaje de lo sagrado permite a Eliade conservar la autoridad del pasado a la vez que la transforma.

Es en el valor espiritual surgido de una hermenéutica creativa que las distintas experiencias religiosas pueden conciliarse y servir para un intercambio cultural a escala internacional. Eliade manifiesta su anhelo por alcanzar un diálogo cultural entre Oriente y

³⁰ *Ibidem*, p. 190.

³¹ *Ibidem*, p. 191.

³² Mircea Eliade, *apud* Antoine Faivre, *op. cit.*, p. 41.

Occidente, así como un conocimiento más profundo del ser humano. Éstas serían las bases de lo que denomina un “nuevo humanismo”,³³ una forma de transformación social que ocurre a nivel personal a partir de un proceso íntimo de iniciación y que, posteriormente, llegaría a tener repercusiones sociales. Pero esta iniciación es un método de transmisión del saber primordial.³⁴ “En el mundo occidental —afirma Eliade—, la iniciación en el sentido estricto y tradicional de la palabra ha desaparecido desde hace mucho tiempo. Pero los símbolos y escenarios iniciatorios sobreviven en el plano inconsciente, específicamente en sueños y universos imaginarios”.³⁵ La escritura, la imaginación y la experiencia literaria se convierten entonces en medios para despertar y legitimar los símbolos iniciáticos de un pasado sagrado y repleto de realidad. Por ello, la historia de las religiones es una disciplina creadora de nuevos valores culturales. Eliade concluye por ello que “*Stricto sensu*, no son sólo los creadores quienes reevalúan las visiones primordiales y quienes reinterpretan las ideas fundamentales de una cultura; también son los ‘hermeneutas’”.³⁶ Así, el reencantamiento de la modernidad radica en un proceso íntimo de interpretación que es capaz de unificar religiones y culturas, presente y pasado, historia y suprahistoria.

El esencialismo histórico y religioso tiene en Eliade un valor doble. Si, por un lado, comete el error de reducir mitos y religiones a una visión modernista y occidentalizada, por otro, imposibilita al lector identificarse con un solo mito de los orígenes. En este sentido, como menciona Ellwood, el pluralismo radical se opone a la imposición de los mitos

³³ Mircea Eliade, “A New Humanism”, en *The Quest, op. cit.*, pp. 1-11. Nótese la semejanza, *mutatis mutandis*, entre el nuevo humanismo y el ideal fascista de un hombre nuevo.

³⁴ Antoine Faivre, *op. cit.*, pp. 14-15.

³⁵ Mircea Eliade, “Initiation and the Modern World”, en *The Quest, op. cit.*, p. 126.

³⁶ Mircea Eliade, “Crisis and Renewal”, en *The Quest, op. cit.*, p. 61.

nacionales y conduce hacia una libertad de elección que supera los dogmas religiosos y políticos.³⁷ Eliade concibe siempre las religiones a partir de su valor espiritual:

Todos estos universos espirituales tienen un origen y una estructura religiosos. Si uno no los aborda desde la perspectiva de la historia de las religiones, desaparecerán como universos espirituales; se reducirán a hechos sobre organizaciones sociales, regímenes económicos, épocas de historia precolonial y colonial, etc. En otras palabras, no se entenderán como creaciones espirituales; no enriquecerán la cultura occidental ni mundial; servirán para aumentar el número, ya de por sí aterrador, de documentos guardados en archivos, esperando a que las computadoras electrónicas se ocupen de ellos.³⁸

Al abordar las religiones no desde lo político o lo histórico, sino como universos espirituales autónomos, Eliade busca la expansión de la cultura al compartir distintas formas de existencia. En este enriquecimiento íntimo más allá de la historia y la razón se encuentra una tentativa de reencantamiento que, en su individualidad, diversidad y subjetividad, aspira a tener repercusiones sociales.

Cioran, en cambio, transmite una política del paraíso a través de su defensa de la inactividad, una forma de nihilismo pasivo que también está vinculada con la experiencia estética dado el lazo que establece este autor entre la inactividad y la escritura. Por ello, sus escritos buscan transmitir la desconfianza en toda verdad: “Apenas nos roza una certeza, desaparece la desconfianza en nosotros y en los demás. La confianza, en todas sus formas, es fuente de acción y, por lo tanto, de error”.³⁹ Su nihilismo pasivo pretende exhibir lo

³⁷ Robert Ellwood, *Politics of Myth, op. cit.*, p. 115.

³⁸ Mircea Eliade, “Crisis and Renewal”, en *The Quest, op. cit.*, p. 70.

³⁹ Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, Bucarest, Humanitas, 2003, pp. 149-150.

absurdo de cualquier certidumbre y aspiración histórica, fuente de sucesos de la que se alimenta la historia.

Nitzan Lebovic ayuda a explicar la dimensión política de esta forma de inactividad al comparar el nihilismo con la *stasis*, vocablo griego que se refiere al mismo tiempo a la inmovilidad (“el fin de la normalidad”) y al movimiento (“la dinámica de conflicto y lucha”).⁴⁰ La lógica es que el conflicto social produce un estancamiento político que puede, posteriormente, generar un cambio. La *stasis* y el nihilismo son, entonces, formas de negación y de resistencia, enemigos de la política y puntos de quiebre: el fin de la política y el fin de la filosofía, respectivamente,⁴¹ similares al concepto paradójico de una revolución conservadora.

Obsesionado con la inmersión en la historia que produce todo acto y toda voluntad, Cioran no se atreve ya a romper el estado estático de suspensión del tiempo y de pura potencialidad. Su nihilismo pasivo es, en efecto, una *stasis* que conlleva una temporalidad congelada⁴² y, por consiguiente, una fuerza que anula el curso de la historia.

Si bien Nietzsche expresa la importancia de superar el nihilismo pasivo por medio de un nihilismo activo, es remarcable que Cioran hace el movimiento contrario y es precisamente allí donde su nihilismo se desprende del pensamiento nietzscheano. En *De l'inconvénient d'être né*, Cioran describe a Nietzsche como un autor “demasiado *ingenuo*”, un “falso iconoclasta”, alguien que “Demolió ídolos para remplazarlos por otros”.⁴³ Esta aseveración de Cioran podría provenir de su desilusión política e histórica, que son medios

⁴⁰ Nitzan Lebovic, “Nihilism and Stasis: A Plea for a New Hermeneutics of Exposure”, en Nitzan Lebovic y Roy Ben-Shai, *op. cit.*, p. 13.

⁴¹ *Ibidem*, p. 16.

⁴² *Ibidem*, p. 14.

⁴³ Emil Cioran, *Del inconveniente de haber nacido*, Buenos Aires, Taurus, 1990, pp. 81-82.

que el mismo Nietzsche considera derivados del ideal ascético y, por tanto, formas de evasión del nihilismo.⁴⁴ Esto nos lleva a coincidir con la postura de Sontag, quien afirma que, mientras que Nietzsche mantiene en su obra un “esfuerzo heroico por superar el nihilismo”,⁴⁵ Cioran acepta ese nihilismo. Con ello, exhorta a no dejarse engañar por un reencantamiento político. De allí que Shane Weller afirme:

Esta actitud ante el nihilismo sitúa a Cioran en una tradición que incluye a varios pensadores clave que, durante la década de 1930, no sólo describieron la modernidad como nihilista, sino que también creyeron en la posibilidad de superar ese nihilismo por medio de ideas políticas de derecha, y que, durante la posguerra, adoptaron una posición desde la que rechazaban cualquier superación del nihilismo, por lo que la oposición al nihilismo tuvo que tomar otra forma, principalmente la de la resistencia [*endurance*].⁴⁶

Para Cioran, entonces, la existencia nihilista de la modernidad no debe ser superada por medio de los derivados del ideal ascético. Al contrario, su pesimismo tan característico consiste en una aceptación plena del desencantamiento y la anomia, de una existencia dolorosa sin un fin y sin posibilidad de trascendencia que, a pesar de todo, puede tolerarse gracias a la experiencia estética: una “fraudulencia del estilo” que equivale a “dar a las tristezas usuales un giro insólito, decorar nuestras ínfimas desgracias, vestir el vacío, existir por la palabra, por la fraseología del sarcasmo y del suspiro”.⁴⁷

⁴⁴ Stewart Smith, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁵ Susan Sontag, “Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran”, en *Styles of Radical Will*, Nueva York, Dell Publishing Company, 1969, p. 92.

⁴⁶ Shane Weller, *Modernism and Nihilism*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2011, pp. 72-73.

⁴⁷ Emil Cioran, *All Gall is Divided*, Nueva York, Arcade Publishing, 1999, p. 15.

No obstante, a raíz de esta desesperanza la inactividad se llena de valor y de heroísmo. La lucidez dolorosa es el precio de alejarse de la historia y es preferible a una mentira alegre, a una sumisión al curso histórico. La escritura y la lectura que caracterizan la inactividad funcionan, pues, como un medio de reflexión y autoconocimiento, como una exploración en el plano íntimo que, al revivir constantemente el dolor primigenio que produjo la Caída, niega toda posibilidad de recuperar una verdad trascendental. “La existencia *verdadera* —señala Cioran— pertenece sólo a aquellos a los que la naturaleza no ha abrumado con ningún don. Además, sería difícil imaginar un universo más falso que el universo literario u hombre más privado de *realidad* que el hombre de letras”.⁴⁸ Por ello, es en la literatura y, por lo tanto, en el olvido de la historia y en el escepticismo, donde Cioran decide imponer su *stasis*, encontrando allí su libertad. Vattimo señaló este vínculo que el nihilismo es capaz de desarrollar con el sentido de emancipación (“Es la disolución de las bases [...] lo que brinda libertad”), pero también con el hallazgo de una verdad múltiple y subjetiva: “Más bien, sólo lo que libera es verdadero y entonces lo es, más que nada, el ‘descubrimiento’ de que no hay bases supremas que puedan ponerle un alto a nuestra libertad”.⁴⁹ Asimismo, David Sylvain explica bien esta contradicción inherente al nihilismo en la obra de Cioran:

Paradójicamente, mientras que la invectiva y la violencia verbal tienen, en general, un objetivo negativo, en Cioran, al contrario, tal nihilismo del lenguaje se hace constructivo en la medida en que el hecho de derribar continuamente sus propias posiciones lleva al ensayista a seguir adelante, a renacer sin cesar de sus cenizas.⁵⁰

⁴⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁹ Gianni Vattimo, introducción a *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics and Law*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. XXVI.

⁵⁰ Sylvain David, “Cioran et le ‘pamphlet sans objet’. Paradoxes d’une poétique de l’excès”, en *Études littéraires*, vol. 39, núm. 2 (2008), p. 57.

Su nihilismo se encuentra de este modo vinculado al pasado, al origen, a un tiempo idealizado en donde la liberación y el reencantamiento ocurren a nivel personal. Pero, en la escritura y en la lectura, esta transformación llega a tener un impacto social. Ocurre entonces una resistencia a la modernidad en la cual lo nihil cobra sentido y se muestra capaz de erigirse como fuente de verdad y libertad:

Tan ingenuo como para ponerme a buscar la Verdad, había indagado en otro tiempo —en vano— en diversas disciplinas. Comenzaba a detenerme en el escepticismo cuando me vino la idea de consultar, como último recurso, a la Poesía: ¿quién sabe? Quizás me sería de provecho, quizás escondiera, bajo su arbitrariedad, alguna revelación definitiva. ¡Recurso ilusorio! La Poesía se había adentrado mucho antes que yo en la negación y me costó hasta mis *incertidumbres*...⁵¹

El alejamiento de la historia desemboca de este modo en un compromiso con su momento histórico que se basa en una tentativa de reencantamiento dispuesta a aceptar la pervivencia del nihilismo de la modernidad.

Finalmente, conscientes por experiencia propia de los peligros de una política de la nostalgia, Eliade y Cioran advirtieron sobre sus riesgos. “La trascendencia posee virtudes curativas: sea cual sea el disfraz con el que se presente, un dios significa un paso hacia la curación”,⁵² dice Cioran. El “disfraz” de la trascendencia remite al camuflaje de Eliade. Su naturaleza divina, asimismo, es seductora, y puede cautivar al ser humano de diversas formas.

⁵¹ Emil Cioran, *All Gall is Divided*, *op. cit.*, p. 16.

⁵² Emil Cioran, *La caduta nel tempo*, *op. cit.*, p. 13.

Esto nos permite deducir que sus narrativas de la historia posteriores al exilio son radicalmente opuestas a su postura nacionalista de juventud. Tras desilusionarse de los totalitarismos, Eliade y Cioran buscan el reencantamiento del mundo moderno a través de una revolución conservadora de naturaleza estética, con la cual invitan a oponerse a una modernidad decadente sin incurrir en un modernismo de carácter programático. De esta manera, la violencia inherente a la metafísica y al nihilismo adquiere un valor positivo y constructivo, fundador de una nueva forma de experiencia, de convivencia y de existencia. En las obras de Eliade y Cioran, encontramos dos propuestas de reencantamiento del mundo moderno que conservan las bases modernistas que lo ligan con el fascismo rumano, pero que se encaminan en un sentido diferente y niegan, en gran medida, las premisas de este movimiento político.

Hemos partido del paso de un modernismo programático a un modernismo epifánico para ilustrar la distinción que Eliade y Cioran hacen entre metafísica e historia. Esta separación se vincula con la evasión de la historia y la salida del tiempo, ideas que eliminan, en efecto, la posibilidad de una mitologización de la historia y del alcance de una trascendencia dentro del plano histórico. Sin embargo, las transgresiones históricas que permiten sustentar a la suprahistoria y la no-historia alimentan ciertos sesgos primitivistas que son propensos a ponerse al servicio del modernismo político.

El primitivismo implica una preferencia por un plano trascendental, pues esta forma de realidad metafísica está relacionada con la experiencia religiosa, el mito, el rito y, en breve, con las formas de aprehender el mundo propias de las llamadas sociedades tradicionales. La primacía de lo metafísico sobre lo inmanente origina una indiferencia ante el curso histórico que podemos notar en su tentativa de evasión. Este descuido por su momento histórico, que

puede compararse con el nihilismo activo del movimiento legionario, es lo que nos ha permitido identificar en las obras de Eliade y de Cioran ciertos elementos de una política de la nostalgia.

Ahora bien, el rasgo que destacamos de esta política de la nostalgia es la preferencia por lo metafísico y la cuestión de la verdad. Dar el valor de verdad a otro plano de realidad, llámese éste suprahistoria o no-historia, equivale a adoptar una posición trascendente propia del nihilismo y, por consiguiente, puede inclinarse hacia una historia monumental y al ejercicio de la agencia histórica. Por ello, de esta supuesta verdad se desprende el problema de la violencia, pues tanto la metafísica como el nihilismo conllevan un desprecio por la realidad tangible y, en su pretensión de ser cada uno el único medio para llegar a la realidad absoluta, conforman una intolerancia que silencia otras formas de realidad. De este modo, la autoridad que Eliade y Cioran brindan al pasado para juzgar el presente podría desembocar, a nivel colectivo, en un modernismo programático.

Por otro lado, la insistencia en un reencantamiento por medios estéticos establece, como ya mencionamos, una inversión en la jerarquía entre estética y política, lo que pone a ésta al servicio de aquélla. La actividad literaria para nuestros autores conlleva una exaltación de la subjetividad que se manifiesta tanto en la imaginación de Eliade como en el escepticismo de Cioran. En efecto, estas posturas corresponden a la creencia en una historia ilusoria que contrasta con una realidad metafísica y trascendental. Sin embargo, la historia encuentra una compensación en la diversidad de mundos, de realidades y de temporalidades que pueden crearse artísticamente desde el plano histórico, mismos que coexisten como rastros de una temporalidad mítica.

La diversidad de ficciones, de posibilidades de transgredir la historia y de estetizarla, equivale a una oposición a la historia, pero también a la fe, al fanatismo y a la verdad. El

escepticismo de Cioran conduce a la inactividad y al estancamiento, buscando un renacer en ciclos de destrucción y reconstrucción del pensamiento que sienten unas bases en perpetua renovación. El pluralismo radical de Eliade pretende mostrar que toda forma de conocimiento se presta a la identificación de hierofanías. La verdad metafísica en la que ambos hacen hincapié se manifiesta en lo inmanente en múltiples maneras, mostrándose como simulacros de lo trascendente. Lo ilusorio del mundo se enriquece en el ejercicio de la memoria y la imaginación, así como en el ejercicio del olvido y de la duda, y este enriquecimiento evidencia su conexión con una realidad absoluta. Por consiguiente, toda ilusión histórica está cargada de una verdad incompleta que, sin embargo, la creación artística es capaz de complementar.

Es en este sentido que el nihilismo y la hermenéutica creativa pueden llegar a tener repercusiones políticas en contra de la imposición, de la manipulación y de las convicciones derivadas del ideal ascético. Tanto a nivel individual como colectivo, el peso político del arte reside en su liberación de una palingénesis histórica. En *La prueba del laberinto*, Eliade afirma lo siguiente:

Sé que, de momento, semejante actividad no puede tener consecuencias inmediatas. [...] Creo que hay momentos en que cuanto hacemos en el terreno del arte, de las ciencias, de la filosofía, no dejará de tener repercusiones políticas: cambiar la consciencia del hombre, infundirle una cierta esperanza. Pienso, por tanto, que seguir trabajando y creando no significa alejarse del momento histórico.⁵³

⁵³ Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1989, pp. 79-80.

El compromiso de un reencantamiento del mundo es, por lo tanto, ayudar a otros a encontrar individualmente la esencia atemporal que nos habita, es decir, esos rastros de verdad que la experiencia estética nos ayuda a develar dentro de la historia. Se trata todo el tiempo de un proceso hermenéutico. Los arquetipos no pueden imitarse, lo sagrado no puede hacerse, sino que todo ello se descubre en el mundo profano del día a día. La única forma en que podemos hacer frente a la anomia moderna radica en un trabajo estético a partir del cual es posible conferir valor al curso histórico que ambos reducen a nihil. Su propuesta de reencantamiento adquiere de este modo un valor sociopolítico que, tanto en lo individual como en lo colectivo, aspira a ser soteriológico.

Conclusión

Con este trabajo, hemos intentado mostrar las transformaciones en las posturas políticas que adoptaron Mircea Eliade y Emil Cioran a lo largo de su trayectoria literaria. Indagando en la relación que existe entre fascismo, modernismo y modernidad, hemos podido hallar, en distintos momentos de su obra, los elementos que ligan el pensamiento de estos autores con el fascismo rumano de los años 30 así como los elementos que los demarcan del mismo. Clasificar sus escritos como fascistas llevaría a incurrir en un grave reduccionismo, pues la relación entre sus filosofías y este movimiento político es compleja. Entendiendo la modernidad como los fenómenos sociales producidos por los cambios político-económicos de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y el modernismo como la reacción ante ellos, el fascismo puede considerarse como una forma política del modernismo. En consecuencia, los rasgos que comparten se explican no sólo desde lo político, sino también desde lo filosófico y lo estético: elementos que establecen relaciones cambiantes a lo largo de las obras de Eliade y de Cioran.

En el primer capítulo, mostramos la pertenencia de estos autores a una estética modernista y explicamos qué tipo de reacción suscita en ellos la modernidad. Encontramos que su filosofía se caracteriza por una actitud hostil hacia la historia, por una tendencia primitivista que intenta recuperar el pensamiento mítico-religioso que Eliade y Cioran atribuyen al pasado, y por un decadentismo utópico que preconiza una destrucción creadora tanto en lo estético como en lo histórico. Por medio de estos rasgos, nuestros autores buscan contrarrestar una supuesta decadencia de su nación, visible sobre todo en el historicismo, el racionalismo, el positivismo y la secularización de la sociedad occidental. Concluimos que sus obras presentan en todo momento una reacción negativa con respecto a la modernidad y

que la estética modernista de Eliade y de Cioran viene de la mano con una tentativa por reencantar el mundo moderno.

Posteriormente, los escritos de Eliade y de Cioran atraviesan un periodo de acercamiento a la Legión del Arcángel Miguel, con la que comparten el pesimismo histórico, el primitivismo y el decadentismo utópico. Los proyectos palingenéticos de Eliade y de Cioran, así como el proyecto político de la Legión, comparten las bases de una filosofía modernista, lo que acarrea una fuerte afinidad entre el modernismo estético de nuestros autores y el modernismo político de la Legión.

Las numerosas similitudes facilitaron el proceso de estetización de la política que, como ya mencionamos, trae consigo una transformación en la función social del arte. Dado que, en una modernidad secularizada, el arte pierde el valor metafísico de su aura y de su función mítico-religiosa, pasa a doblarse ante la historia y la política de su tiempo. De este modo, el pensamiento de Eliade y de Cioran presenta un cambio que pone lo estético y lo filosófico al servicio de lo político, acercándose entonces al rumanianismo legionario. Este concepto logró conciliar el modernismo filosófico, que perseguía una revolución espiritual por medios estéticos, con un modernismo político, que invitaba a una revolución social. En las obras de nuestros autores, el primitivismo se mantuvo constante, pero, puesto al servicio de la Legión del Arcángel Miguel, sirvió para invitar al ímpetu violento, a la guerra y a la xenofobia. Su carga mítico-religiosa perdió su aspecto metafísico y adquirió un valor puramente terrenal, de lo cual resultó una mitologización de la historia que daba a sucesos inmanentes significados trascendentales. Los escritos de Eliade y de Cioran, por lo tanto, coincidieron con la ideología legionaria en la búsqueda de un tipo de reencantamiento en el que la trascendencia era posible sólo dentro del plano de la historia.

El siguiente gran cambio que podemos apreciar en las obras de Eliade y de Cioran, y del que tratamos principalmente en el segundo capítulo, ocurre algunos años después de su salida de Rumania. El cambio consiste en la evasión de la historia, lo que equivale a una clara renuncia al proyecto palingenético nacionalista de la Legión. En efecto, al comparar las obras posteriores al exilio con las que escribieron durante su juventud en Rumania, reluce un rechazo abierto a cualquier movimiento político, dado que Eliade y Cioran los conciben ahora no como formas de trascendencia, sino como manifestaciones plenamente históricas y, por lo tanto, decadentes. Esta evasión se logra mediante la experiencia estética, la cual permite, en primer lugar, establecer un vínculo con otros planos de realidad alternos a la historia y, en segundo lugar, reescribir la historia para liberarse de ella.

Al evadir la historia, ambos se refugian en la metafísica. La clara distinción entre estas dos categorías denota una diferencia con respecto al proceso de mitologización de la historia, pero resulta en una tensión entre lo histórico y lo ahistórico. Eliade, como vimos, opta por la suprahistoria, mientras que Cioran concuerda mejor con los preceptos de la no-historia. De estas posturas deriva una transformación en sus procederés filosóficos, con la cual nuestros autores se sitúan en el religionismo y en el nihilismo pasivo respectivamente. Por medios distintos, cada uno emprende una salida del tiempo y un retorno al origen, en un afán por liberarse del curso histórico y de reencantar el mundo a través de la recuperación de la experiencia mítico-religiosa de los tiempos premodernos.

Los modos que proponen para volver hacia atrás concuerdan precisamente con las características de lo suprahistórico y lo no-histórico. Eliade desarrolla su idea del camuflaje como la forma en que el relato mítico se actualiza en el mundo secularizado por medio de la narración literaria, rescatando así las bases de la suprahistoria, que son el arte y la religión. El camuflaje desempeña el papel de receptáculo y transmisor de la antigua experiencia

religiosa, por lo que resulta fundamental para una tentativa de reencantamiento. Cioran, por otro lado, se entrega a una inactividad que engloba, contradictoriamente, la actividad literaria, misma que le permite congelar el curso histórico y evitar el proceso de decadencia de la modernidad. La escritura y la lectura son entonces fuerzas necesarias para lograr un acercamiento al pasado y reencantar el mundo.

Asimismo, la suprahistoria y la no-historia están en estrecha relación con la memoria y el olvido. Del mismo modo, la rememoración, según Eliade, puede considerarse como la tercera vía para salir del tiempo. El ejercicio de la memoria y el olvido adquieren mayor relevancia, pues consisten en maneras de salir de la historia y, más aún, de curarse del malestar histórico.

La rememoración se hace evidente en la forma en la que Eliade y Cioran narran sus experiencias de juventud, especialmente su pasado fascista. Es posible interpretar su manipulación y acallamiento como una transgresión histórica de carácter literario. Una memoria ficcionalizada caracteriza las obras autobiográficas de Eliade, mientras que un olvido memorioso permite a Cioran describir y reescribir sus obras de juventud. Ambos procesos implican de manera clara un rechazo al curso histórico y a la historia objetiva. Su salida del tiempo y su estetización de la historia coinciden entonces con una tentativa de reencantamiento que, por su naturaleza literaria, invierte las jerarquías entre política y estética propias de una estetización de la política.

Su reencantamiento, por medio de una transgresión de la historia, permite a nuestros autores apropiarse de su propio pasado, negar los determinismos históricos y producir, en ellos mismos, la experiencia de una palingénesis espiritual. La apropiación de su pasado sería, en cierta forma, una victoria sobre la fatalidad de la historia. Sin embargo, hasta este punto, su reencantamiento funciona sólo a nivel íntimo. En consecuencia, la transgresión de

la historia tendría consecuencias diferentes en lo colectivo y contaría con sus propias implicaciones sociopolíticas, analizadas en el capítulo tercero.

En lo colectivo, la transgresión de la historia, aunada a un primitivismo, coincide con la historia monumental de Nietzsche, la cual puede invitar a ejercer la agencia histórica con tal de lograr la repetición de ciertos eventos considerados superiores. Aunado a esto, la evasión de la historia puede entenderse como una indiferencia hacia los sucesos inmanentes, siempre en supuesto beneficio de una realidad metafísica. Puesto que los sesgos históricos de una manipulación de la historia y de un primitivismo se encuentran presentes en las obras de Eliade y de Cioran, y que es posible hallar en ellas cierto desprecio por los sucesos del mundo material, podemos afirmar que existen algunas similitudes entre su pensamiento y el fascismo rumano, mismas que conforman, en este trabajo, lo que hemos denominado una política de la nostalgia.

La política de la nostalgia guarda cierta afinidad con la ideología legionaria debido a su sesgo por lo metafísico. Desemboca en idealismos y esencialismos que, en el caso de Eliade y de Cioran, brindan a un pasado mítico el valor de realidad a la vez que reducen la historia a nihil. Si bien esta idea es fundamental para alcanzar un reencantamiento del mundo moderno, también conduce a una metafísica —sea suprahistoria o no-historia— desde la que estos autores asumen una posición trascendente. Hay aquí un punto común entre metafísica y nihilismo, por el cual ambos comparten el riesgo de recurrir a actos violentos en la búsqueda de una verdad trascendental. En este sentido, tanto el nihilismo de Cioran como el religionismo de Eliade termina por transmitir veladamente posturas políticas sesgadas y conservadoras con las que descuidan y atacan su momento histórico.

De lo anterior hemos deducido que la búsqueda de un reencantamiento por medios estéticos y la evasión histórica no bastan para lograr una demarcación certera del movimiento

fascista. Para ello, se requiere una postura firme, transgresora y reiterativa en contra de la búsqueda de imposición de una verdad trascendental. Las armas que enarbolan contra una verdad absoluta son el pluralismo radical y el escepticismo, que son fuentes de subjetividad.

La posibilidad de crear y de creer en una multiplicidad de mundos y temporalidades implica un acercamiento a lo trascendente, puesto que lo inmanente puede ser infinitamente enriquecido. Las obras de Eliade y de Cioran no sólo exhiben y rechazan los elementos míticos de ciertas ideologías, sino que intentan desarrollar la conciencia de una realidad diversa que imposibilita la creencia en una verdad ajena, exterior a uno mismo.

En este sentido, la literatura auténtica, subjetiva y libre de todo servicio a lo político, es para nuestros autores una fuente de verdad. Pero se trata de una verdad múltiple, diversificada, que contrasta con una verdad trascendente, que es única y absoluta. La transgresión histórica de Eliade, entonces, se complementa con su escritura de ficciones, con el primitivismo de sus estudios sobre la historia de las religiones y con su memoria imaginativa. La transgresión histórica de Cioran, asimismo, debe concebirse en conjunto con su acallamiento, aniquilación e inactividad introspectivos. De este modo, es posible apreciar cómo la creación y la destrucción por vía estética pueden erigirse como antídotos contra la decadencia, el nihilismo y la anomia modernos: el primero equivale a una búsqueda, a una superación; el segundo, a una aceptación y una resistencia.

En cualquiera de estos casos, nos enfrentamos a una tentativa de reencantamiento que mantiene el dominio de lo literario sobre lo político, cargada a la vez de un compromiso con su momento histórico. Esta pluralidad de carácter estético y soteriológico es lo que identificamos con una política del paraíso.

Todo lo anterior nos lleva a afirmar que existe una relación compleja entre los tres tipos de modernismos mencionados por Griffin —filosófico, estético y político—, pues

ninguno puede existir en forma pura. Filosofía, estética y política convergen, pues, de distintas maneras, con diversas prácticas y mostrando diferentes relaciones a lo largo de las trayectorias de Eliade y de Cioran.

La distinción entre los modernismos filosófico, estético y político ha posibilitado conciliar las lecturas sesgadas —sean apoloéticas o condenatorias— en las que se funda el debate sobre la escritura fascista de Eliade y de Cioran. Cada capítulo expone los cambios que presentan sus vinculaciones en un momento dado y muestra cómo estas transformaciones conllevan distintas formas de entender el reencantamiento del mundo y, en consecuencia, distintas formas de hacer frente a la modernidad.

Asimismo, permite hallar una continuidad más que una ruptura, una reescritura más que un ocultamiento tendencioso, en el pensamiento de estos autores. La constante en su trayectoria no es, por tanto, su apoyo al fascismo, sino una estética que, al igual que la ideología legionaria, se basa en una filosofía de naturaleza modernista, cuyos rasgos principales son una concepción pesimista de la historia, un primitivismo que pretende reencantar el mundo, una lógica temporal reaccionaria y una misión palingenética. Los rasgos afines al fascismo no bastan, pues, para encasillar la totalidad de sus escritos en dicho movimiento político.

Más que en una tendencia política, es en el modernismo, en una relación negativa ante la modernidad, donde se encuentra la afinidad entre Eliade y Cioran. Es también en dicho fenómeno donde podemos identificar los rasgos de una incursión en lo político, así como un alejamiento gradual y una demarcación del mismo. Al tener cuenta de lo anterior, se torna evidente que incluso las diferencias que los distinguen (la memoria y el olvido, la metafísica y el nihilismo, la pluralidad y la negación, el plurilingüismo y el monolingüismo, etc.) terminan por confluír en una filosofía modernista caracterizada por el decadentismo

utópico, por su memoria olvidadiza y recreada, por su oposición entre metafísica e historia y por su conciliación entre razón y no razón. Su pensamiento, no obstante, no es estático. Al contrario, sus obras encarnan una búsqueda constante, un intento por crearse y recrearse, una reivindicación de la libertad individual y artística.

Concluimos que las obras de Eliade y de Cioran pretenden producir una experiencia estética que dé paso a una forma de reencantamiento, el cual, dependiendo del periodo en que se analice, puede encontrarse más cercano o lejano del fascismo rumano. Al servicio de la política, la estética es propensa a incurrir en un reencantamiento afín al fascismo, al nazismo o a cualquier otra ideología. Liberada de este yugo, en cambio, conforma una fuerza hermenéutica que permite aliviar las tensiones entre lo trascendental y lo inmanente. Sin embargo, en cualquier de estos casos, el reencantamiento de nuestros autores consiste en una resistencia a la supuesta decadencia de la modernidad por medio de una transgresión de la historia —que puede tratarse de una mitologización o de una estetización— a fin de lograr una actualización de la experiencia mítica y religiosa de la premodernidad.

La cuestión determinante es si la estética se alza sobre la política o si se subordina a ella. Como hemos visto en estas páginas, las barreras entre una y otra pueden ser sumamente porosas. La totalidad de la obra de Eliade y de Cioran advierte sobre el peligro, siempre latente, de someter la creación literaria a una misión política. Más aún, muestra que, a partir de la lectura y de la interpretación de la historia, uno es capaz de renovarse, de liberarse del tiempo. En la subjetividad sin certezas del mundo ilusorio en el que nos sumergen, queda claro que cada uno puede dar sentido a su existencia y conformar, con sus experiencias e interpretaciones, su propia verdad. Ésta es la base de su lucha contra la historia, de su tentativa de reencantamiento y de su anhelo por una renovación espiritual. En la superación y resistencia del nihilismo de la modernidad, el mundo recobra un brillo reencantado.

Referencias bibliográficas

- Allen, Douglas, “Eliade and History”, *The Journal of Religion*, vol. 68, núm. 4 (1988), pp. 545–565.
- Bejan, Cristina, *Intellectuals and Fascism in Interwar Romania. The Criterion Association*, Cham, Springer Nature, 2019.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.
- Benso, Silvia, y Brian Schroeder (eds.), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, State University of New York Press, 2010.
- Berger, Adriana, “Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States”, en Nancy Harrowitz (ed.), *Tainted Greatness. Antisemitism and Cultural Heroes*, Filadelfia, Temple University Press, 1994.
- Calinescu, Matei, *Five Faces of Modernity*, Durham, Duke University Press, 1987.
- , “‘How Can One Be What One Is?’: Reading the Romanian and the French Cioran”, *Salmagundi*, núm. 112 (1996), pp. 192–215.
- Caputo, John D., y Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- Carstocea, Raul, “Breaking the Teeth of Time: Mythical Time and the ‘Terror of History’ in the Rhetoric of the Legionary Movement in Interwar Romania”, *Journal of Modern European History*, vol. 13, núm. 1, Fascist Temporalities (2015), pp. 79-97.
- Cioran, Emil, *Conversaciones*, México, Tusquets, 2012.
- , *Des larmes et des saints*, París, L’Herne, 1986.
- , *Del inconveniente de haber nacido*, Buenos Aires, Taurus, 1990.

- , *Histoire et utopie*, París, Gallimard, 1960.
- , *La caduta nel tempo*, Milán, Mondolibri, 1999.
- , *La tentation d'exister*, París, Gallimard, 1986.
- , *Mărturisiri și anateme*, Bucarest, Humanitas, 2003.
- , *Précis de décomposition*, París, Gallimard, 1977.
- , *Solitude et destin*, París, Gallimard, 2004.
- , *Sur les cimes du désespoir*, París, L'Herne, 1990.
- , *All Gall is Divided*, Nueva York, Arcade Publishing, 1999.
- , *Transfiguration de la Roumanie*, París, L'Herne, 2009.
- David, Sylvain, “Cioran et le ‘pamphlet sans objet’. Paradoxes d’une poétique de l’excès”, *Études littéraires*, vol. 39, núm. 2 (2008), pp. 47–58.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses universitaires de France, 1962.
- Echeverría, Bolívar, “Arte y utopía”, en Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.
- Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1988.
- , *El mito del eterno retorno*, México, Artemisa, 1985.
- , *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- , *Forêt interdite*, París, Gallimard, 1955.
- , *Fragmentarium*, México, Nueva Imagen, 2001.
- , *La prueba del laberinto*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1989.
- , *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1987.
- , *Le vieil homme et l'officier*, París, Gallimard, 1977.
- , *Mémoire II. Les moissons du solstice*, París, Gallimard, 1988.
- , *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957.

- , *The Portugal Journal*, Albany, Sunny Press, 2010.
- , *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969.
- , *Zalmoxis. The Vanishing God*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- Ellwood, Robert, *Politics of Myth. A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Griffin, Roger, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning Under Mussolini and Hitler*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2007.
- Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Ioanid, Radu, *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*, Boulder, East European Monographs, 1990.
- Jameson, Fredric, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Jaudeau, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, París, José Corti, 1990.
- Lebovic, Nitzan y Roy Ben-Shai (eds.), *The Politics of Nihilism. From the Nineteenth Century to Contemporary Israel*, Londres, Bloomsbury, 2014.
- McCutcheon, Russell T., *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- Menezes, Rodrigo, “Une pensée religieuse hétérodoxe (à propos de Cioran)”, *Anale Seria Drept*, vol. 19, Universitatea Tibiscus din Timișoara (2020), pp. 27-33.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997.

- , *The Will to Power*, Nueva York, Random House, 1968.
- , *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Osborne, Peter, *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, Londres, Verso, 1995.
- Rampley, Matthew, *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Sedgwick, Mark, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.
- Shakespeare, William, *Ricardo III*, Madrid, EDAF, 1997.
- Smith, Stewart, *Nietzsche and Modernism. Nihilism and Suffering in Lawrence, Kafka and Beckett*, Cham, Palgrave MacMillan, 2018.
- Sontag, Susan, *Styles of Radical Will*, Nueva York, Dell Publishing Company, 1969.
- Vattimo, Gianni, *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics and Law*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
- Volovici, Leon, *Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991.
- Weber, Max, “Science as a Vocation”. *The Vocation Lectures*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2004.
- Weller, Shane, *Modernism and Nihilism*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2011.

Bibliografía

- Berger, Adriana, “Fascismo y Religión En Rumania”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 26, núm. 2 (1991), pp. 345-358.
- Dubuisson, Daniel, *Twentieth Century Mythologies*, Londres, Routledge, 2014.
- , “L’ésoterisme fascisant de Mircea Eliade”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 106-107 (1995), pp. 42-51.
- Laignel-Lavastine, Alexandra, *Il fascismo rimosso: Eliade, Cioran, Ionesco. Tre intellettuali rumeni nella buffera del secolo*, Turín, UTET, 2008.
- Petreu, Marta, *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Chicago, Ivan R. Dee, 2005.
- Rennie, Bryan S., *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*, Albany, State University of New York Press, 1996.
- Sartre, Jean-Paul, *L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination*, París, Gallimard, 1986.