



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**CIORAN, UN MÍSTICO DEL ABURRIMIENTO. RELACIÓN
ENTRE TEDIO Y ÉXTASIS EN LÁGRIMAS Y SANTOS**

TESIS

que para obtener el grado de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

presenta:

Alejandro Alberto Huerta Sevilla

Asesor: Dr. Ernesto Priani Saisó

Ciudad universitaria

Octubre de 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

Introducción	3
I. La planta de los estados negativos a partir de <i>Lágrimas y Santos</i>	14
1.1- La raíz de la planta	14
1.2- Las flores de la planta	34
II- Santas y éxtasis	43
2.1- Éxtasis místico	43
<i>Intermezzo</i>	50
2.2- Posible comunión entre dolor y cuerpo en la mística medieval femenina	53
III.- El fin del éxtasis	69
3.1- Cioran y el éxtasis	69
3.2- La apuesta por el mundo	73
Reflexiones finales	77
Bibliografía consultada	80

Introducción

Lágrimas y Santos fue publicada en noviembre de 1937, no obstante las numerosas dudas de algunos editores en torno a la obra, a causa del tono polemista y blasfemo con el que Cioran compuso algunos de sus pasajes. Poco importa que en el momento de la publicación Cioran se encontrara en París, ciudad en la que habría de residir desde entonces hasta el final de sus días; la concepción de la obra tuvo lugar en 1936 en Brasov, ciudad transilvana en la que el filósofo fue profesor de colegio en el periodo de 1936-1937. Es *Lágrimas y Santos* una obra rumana tanto en pensamiento como en circunstancias, y quizás la última obra del autor que contara con tales privilegios.

Fue la cuarta obra en rumano publicada por Cioran, quien guardó para el resto de su vida tres recuerdos respecto a ella: la dura recepción que tuvo entre sus conocidos, Arsavir Acterian y Mircea Eliade entre ellos, la también severa acogida por parte de sus padres¹, y la única grata recepción que el libro halló en la persona de Jenny Acterian, hermana de Arsavir, quien escribió en una carta a Cioran que *Lacrimi si Sfinti* “era el libro más triste jamás escrito”². Las palabras de Jenny habrían de ser recordadas por Cioran con afecto; siempre que se refiriera a esta obra, no podría evitar evocar este comentario de aliento.

Aparte del impacto que tuvo entre su círculo más cercano, el libro causó en general una impresión negativa, más bien nula. Habría que esperar hasta la década de 1980 para que Sanda Stolojan hiciera la primera traducción del libro al francés. Para esta traducción Stolojan contó con el apoyo de Cioran, quien por recelo a otra mala acogida, hubo de mutilar la obra original, acortándola seriamente. Por cierto que la edición de Stolojan fue la que tradujo J. Garrigós al español en la década de los noventa, siendo así que el lector de habla hispana habría de esperar más de veinte años, hasta el año de 2017 cuando Santacroce tradujo el original rumano al español, para conocer esta creación cioraniana íntegramente. Para la realización de este trabajo, hemos tenido la posibilidad de contar con la edición de éste último.

He aquí un retrato somero de la obra sobre la cual trata esta investigación, sacada de la introducción que hace Christian Santacroce a la edición por él traducida³. En efecto, el texto que el lector tiene en sus manos trata concretamente de *Lágrimas y Santos* y no

¹ Emil Cioran, *Conversaciones*, p. 218.

² E. Cioran, *Cuadernos*, p. 37.

³ Christian Santacroce en el prólogo de *Lágrimas y Santos*, p. 11-15.

sobre otras obras de Cioran; si acaso *El breviario de los vencidos* se asoma humildemente hacia el final del escrito. Lo que se ofrece es una exégesis, una posible lectura de esta obra de Cioran. De modo alguno se tiene la pretensión de brindar una visión panorámica del pensamiento de Cioran, indagando sobre el papel que pudiera desempeñar esta obra en los escritos franceses del autor. Lo que nos interesa únicamente es el papel de *Lágrimas y Santos* en el contexto histórico en el que fue concebido y producido. Por lo anterior, se explica que la etapa parisina de Cioran incumbe poco al actual escrito, y que cuando se han citado obras de dicho periodo, se ha hecho sólo en la medida en que demuestra la perennidad de algunas obsesiones cioranianas.

Ahora bien, no todo en *Lágrimas y Santos* ha merecido nuestra atención. Por lo general, los trabajos o ensayos filosóficos parten de un pensamiento o proposición inicial, que se va desglosando a lo largo de las hojas convenientes para el autor, que sirve de hilo conductor bien definido, y de la que van extrayéndose reflexiones principales y otras más bien accidentales, cuyo valor no se mide en términos absolutos, sino en la relación que guarde con aquel tema principal.

Las obras de Cioran no se construyen con este principio consciente y programático. Las suyas son recopilaciones de comentarios sobre tópicos diversos; no son libros de una tesis principal cuya importancia valga recuperar o evidenciar. En las obras de Cioran, resueltamente antifilosóficas en lo que respecta a su elaboración y a su vocabulario⁴, los comentarios o aforismos- en la época rumana, que va de *En las cimas de la desesperación* hasta *El Breviario de los vencidos* abundan los comentarios más o menos extensos; en la época francesa, desde *El breviario de podredumbre* hasta *Ese maldito yo* se tiende a frases cada vez más cortas- versan sobre los mismos tópicos, las mismas obsesiones del autor: Historia, Muerte, Escepticismo, etc. *Lágrimas y Santos*, claro está, no es la excepción a la regla en cuanto a temáticas cioranianas, conque entre sus páginas nos las habemos con reflexiones en torno a todos esos temas.

Dicho esto, hay un par de tópicos que aquí nos han llamado la atención particularmente, y los cuales hemos elegido para la elaboración de este trabajo. Tales temas son el aburrimiento y el éxtasis. Siendo los temas de interés, vale la pena decir unas cuantas palabras sobre ellos, y por qué se cree y se dice que son tópicos y obsesiones

⁴ *Conversaciones*, p. 112: “Mi primer libro, publicado en 1934, está contaminado de cabo a rabo de jerga filosófica”.

constantes y de envergadura en la obra de Cioran, y no meras temáticas secundarias, si es que acaso eso sucede en el caso de nuestro autor. Empecemos por el tedio o aburrimiento⁵.

Podríase decir sin reserva que el aburrimiento formó parte junto con el insomnio, el éxtasis y la desintoxicación del tabaco⁶, de las circunstancias orgánicas vitales que influyeron en el contenido intelectual del autor. De entre las anteriores, el aburrimiento ocupaba un lugar primordial en su pensamiento, merced a su antigüedad sobre las demás. Cioran gustaba de evocar su primer recuerdo de esta pasión-afección: “Igual que algunos recuerdan con precisión la fecha de su primer ataque de asma, yo podría indicar el momento de mi primer ataque de aburrimiento, a los cinco años. Pero, ¿para qué? Siempre me he aburrido enormemente. Recuerdo ciertas tardes, en que, cuando estaba solo en casa, en Sibiu, me tiraba al suelo, presa de un vacío intolerable...”⁷. La predilección por las mismas palabras cada vez que se refería a este suceso⁸, sugiere la estaticidad con la que se fijó esta vivencia en su memoria. Y no obstante la antigüedad de éste, es significativo que el aburrimiento se convierta en tópico cioraniano a partir de *Lágrimas y Santos*. Porque en obras anteriores, ciertamente, no alcanza el estatus de tema de reflexión relevante.

He ahí el aburrimiento en la vida del autor, ahora el éxtasis. Aún cuando se ha dicho que no existe, a mi juicio, obra de Cioran que tenga un pensamiento clave, en torno al cual giren los demás; si existiese un lector insistente que se afanara en encontrar el tema principal de *Lágrimas y Santos*, aquel que orquesta la ordenación de los demás, respondería que es la religión el tópico que está buscando. Porque de entre los comentarios, los que más abundan, que no los que más sobresalen siempre, son aquéllos que hablan de lo divino y los individuos que porfían en su búsqueda. Sin ir más lejos, el título del escrito sugiere esta preponderancia.

Y si no es el tema principal de la obra, sí es, cuando menos, el motivo principal de ella. Cioran dijo más de una vez que *Lágrimas y Santos* fue el resultado de una crisis

⁵ A lo largo de este trabajo se utilizan los términos ‘tedio’ y ‘aburrimiento’ indistintamente para referirnos a un mismo fenómeno. No creemos que cada uno de ellos designe un estado anímico particular bien diferenciado en el pensamiento de Cioran a pesar del matiz existente y que marca la diferencia entre las acepciones de estos términos, al menos en español. Se procede de este modo porque se quiere dotar al paisaje de más elementos y hacerlo menos uniforme, para que el lector no se aburra, y porque se sigue el ejemplo de Cioran: en sus obras rumanas habla tanto de *plictiseala*- traducido corrientemente por aburrimiento-, como de *urit*- traducido por tedio- para designar un mismo malestar. Téngase en cuenta, para aducir a favor de lo anterior, que Cioran no era un filósofo entusiasta de acuñar conceptos; aquí tampoco existe esa intención. La pasión a la que hacemos referencia únicamente es a la que anula el deseo de emprender cualquier acto y no en el curso de un trabajo monótono, por ejemplo, frente a una computadora haciendo cuentas o escuchando conferencias a las que se está obligado a asistir.

⁶Cfr. E. Cioran, *Cuadernos*, p. 146.

⁷ E. Cioran, *Cuadernos*, p. 37.

⁸ Cfr. E. Cioran, *Conversaciones*, p. 55.

religiosa iniciada en 1936⁹. Lamentablemente, se desconoce el principal motivo que condujo al autor a semejante crisis. Sin embargo, no está vedado conjeturar al respecto. Todavía no había guerra declarada en Europa, y la muerte aún no visitaba personalmente al autor ni a sus familiares¹⁰. Queremos pensar que fue sobre todo la situación de un alma, proclive de por sí a la mortificación, cuya desesperación se vio exacerbada por la llegada del insomnio, lo que llevaría a Cioran a implorar por clemencia divina. Se tiene pues, por un lado, una constitución sensible y constantemente afligida, y por el otro, la llegada repentina de una enfermedad que habría de quebrar los blandos soportes de dicho ánimo.

Por un lado, un alma más susceptible que otras a tener crisis religiosas, a causa de su tendencia hacia lo absoluto o divino, porque no todos los seres humanos tenemos ni necesidad ni afán de una existencia divina que se halle allende de nuestras posibilidades empíricas. Cioran nació con la vista puesta en el cielo, buscando los rastros del Creador. Incluso me atrevo a decir que, a mi juicio, *uno de los grandes temas* de Cioran surge de esta ansia de un interlocutor celestial. A este respecto, tómese por ejemplo este pasaje suyo: “En el fondo no «existe» más que Dios y yo, y tal vez alguna otra ilusión. Pero su silencio nos anula a los dos. Es muy posible que nada haya existido jamás (...)”¹¹.

Por otro lado, aquel padecimiento, el insomnio, que se instaló en la vida del autor desde el año de 1934. Con independencia del papel que pudo haber jugado en su crisis, la vivencia del insomnio se volvió decisiva para él; le permitió comprender la importancia del sueño como actividad en el decurso de la vida: “¡A las ocho de la mañana estás exactamente igual que a las ocho de la noche! No hay progreso alguno. No hay sino esa inmensa noche que está ahí. Y la vida sólo es posible mediante la discontinuidad. Por eso soporta la gente la vida, gracias a la discontinuidad que da el sueño”¹². Con la imposibilidad de dormir, los días se le volvieron interminables, las noches blancas permanentes y la presencia de la conciencia nefasta; la vida se le convirtió en un martirio difícil de soportar. Habiéndose pues, juntado aquella tendencia y aquel padecimiento, era cuestión de tiempo que Cioran cayera en crisis.

⁹ Cfr. E. Cioran, *Conversaciones*, p. 184.

¹⁰ Los padres de Cioran y su hermana fallecieron décadas después de la publicación de *Lágrimas y santos*. Es posible leer al respecto en sus *Cuadernos*: Una nota en la página 18 habla sobre la muerte de su padre, acaecida el 18 de agosto de 1957; en las páginas 111 y 112, esta última en la que hay una bella reflexión sobre la muerte, el autor escribe sobre la muerte de su madre en 1966, el mismo año en el que falleció su hermana, cuyo fallecimiento refiere Cioran en las páginas 114 y 121.

¹¹ Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 111; Cfr., Cioran, *Ese maldito yo*, p. 31.

¹² *Ibid.* p. 67; Cfr. con el Prefacio que escribió para su primera obra *En las cimas de la desesperación*: “ (...) el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua. (...) Fue durante esas noches infernales que comprendí la inanidad de la filosofía”.

Hay quienes le dan mayor importancia a las circunstancias históricas que a las circunstancias personales. Sin pronunciarse partidarios ni opositores de ellos, es menester reconocer las circunstancias comunes de los rumanos a la sazón, como posibles estímulos de la crisis religiosa de Cioran. Hace falta no dejar de lado aquel ambiente, ni por ignorancia ni por arbitrariedad, así que se dirán unas pocas cosas al respecto de un movimiento conocido y concreto y muy influyente, surgido en el suelo de aquel joven filósofo.

Del clima espiritual en el cual creció Cioran, que de por sí tenía fuertes acentos religiosos, se destacaba la cabeza de una agrupación de intelectuales y militantes con intenciones estrechamente ligadas a la ortodoxia cristiana. Aquel joven Emil Cioran, hijo de un pope ortodoxo y de una mujer activamente creyente¹³, hermano menor de Aureliu, quien alguna vez pensara en convertirse también él, como el padre, en sacerdote¹⁴; él, pues, no pudo, como tampoco pudieron ni Eliade ni Ionesco¹⁵, resistirse al encanto de la fragancia con la que aquel movimiento cultural-político, conocido bajo el nombre de *La Guardia de Hierro*, impregnaba la tierra rumana desde finales de la década de 1920. ¿Que tenía de religioso aquél?

Para empezar, el nombre original de la organización. La Guardia de Hierro fue el segundo nombre¹⁶ de la antedicha organización; el movimiento ultranacionalista coordinado por Corneliu Zelea Codreanu fue en un principio bautizado con el nombre de *La Legión del Arcángel San Miguel*¹⁷. Codreanu fundó el movimiento el 24 de junio de 1927 como medio de resistencia frente a la supuesta expansión judía dentro de las esferas de la política, economía y cultura rumanas, agudizada en los últimos años. Antes de involucrarse en la política nacional, la Legión era “más una escuela y ejército que un partido político”¹⁸. Codreanu estableció cuatro líneas directivas para los miembros de la Legión: La fe en Dios, la confianza en la misión, el amor entre los miembros y el canto¹⁹. Era pues, un movimiento, cuyos miembros celebraban el día festivo de su santo patrono,

¹³ *Conversaciones*, p. 184.

¹⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁵ *Cfr.* al apartado titulado “Cronología de E. M. Cioran”, recopilados por Erica Marengo, y que aparecen hacia el final de la publicación *Conversaciones*, p. 253-254; *Cfr.* E. Cioran, *Cuadernos*, p. 695. (Edición Francesa).

¹⁶ Corneliu Codreanu, *Para los legionarios*, p. 321.

¹⁷ *Ibid.*, p. 169. El nombre de San Miguel se tomó en honor de un retablo que había de dicho Arcángel en el templo de San Spiridione, al cual acudieron Codreanu y sus compañeros, estando en prisión, a causa de un atentado político frustrado.

¹⁸ *Ibid.*, p. 260.

¹⁹ *Ibid.*, p. 255-6.

con miras en una supuesta purificación del espíritu basado en la observancia y recuperación del cristianismo.

El magnífico crisol que supuso la congregación de todos estos elementos en la vida de Cioran -clima histórico de la época²⁰, las tendencias naturales de su alma, y el insomnio fueron a parar en la ya tan mencionada crisis religiosa sufrida por el autor. A su vez, esta crisis tuvo como única consecuencia material, y no por ello menos grandiosa ni desesperada, el libro en el que hemos de ocuparnos, *Lágrimas y Santos*. No debe lamentarse que las inquietudes de Cioran no hayan tenido otro vástago, bautizado bajo la protección de algún credo particular; con esta obra basta. Y es que no podía ser de otro modo, porque seguramente Cioran ya presentía el desenlace aún cuando el prólogo de su experiencia apenas se escribía. Siempre fue consciente de su escepticismo natural, acaso más natural y apremiante que su necesidad divina, de su imposibilidad para dar el ‘salto decisivo’ de la fe²¹.

Habiendo cavilado un tanto en torno a los estímulos religiosos que espolearon al autor a redactar *Lágrimas y Santos*, es necesario hablar sobre una particularidad que sustenta este trabajo. Se ha decidido reflexionar exclusivamente en torno a los autores cristianos que influyeron en Cioran. No se ha optado de este modo porque, como pudieran pensar algunos, Cioran tan sólo poseyera conocimientos de mística cristiana. El autor llevaba consigo, ya en aquella época, lecturas hechas en torno al budismo²², la filosofía hindú, al gnosticismo antiguo²³ y a la tradición mística musulmana²⁴. Esta decisión se basa más bien en el hecho de que la mística cristiana domina las páginas de *Lágrimas y Santos*, obra que su autor consideró en su momento como el único libro de mística escrito en los Balcanes²⁵. Hay más menciones de místicos cristianos que de no cristianos. Intervienen los nombres de Francisco de Asís, Juan de la Cruz, y Pascal -porque aquél también fue místico, y Cioran lo sabía al indicar en un pasaje que la distancia “entre *Dios* y la *idea* de

²⁰ Sobre la adhesión de Cioran a la agrupación fundada por Codreanu suele hablarse con discreción. Por mi parte, no puedo afirmar que Cioran haya sido en efecto miembro oficial registrado de la Legión. En cambio, sí puede asegurarse alguna simpatía de Cioran hacia el pensamiento de la Legión. Así lo constata una de sus notas en sus *Cuadernos*: “Lo que debo a la *Iron Guard*. Las consecuencias de que hube de sacar de un simple arrebató juvenil fueron y son tan desproporcionadas, que desde entonces me ha resultado imposible erigirme en adalid de una causa aunque fuera inofensiva o noble sabe Dios qué” *Cuadernos*, p. 184. Véase en la misma obra, las páginas 80, 180.

²¹ Cfr. E. Cioran, *Conversaciones*, p. 53.

²² Ya en varios artículos previos al año de 1936 hace ostensibles sus lecturas sobre budismo. Léase a este respecto en *Solitude et Destin* el artículo titulado “Une étrange forme de scepticisme”. En la misma *Lágrimas y Santos* hay un par de pasajes dedicados a esta doctrina religiosa: p. 141.

²³ Léase a este respecto el artículo titulado “E. M. Cioran y el gnosticismo” de L. Mariscal.

²⁴ Cfr. E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 21. Cioran menciona especialmente a Yalal al Din.Rumi.

²⁵ *Conversaciones*, p. 100.

Dios fue señalada por Pascal, diferenciando el Dios de Job y Abraham del de los sabios y los filósofos”²⁶, aludiendo con ello al incomparablemente bello y encendido *Memorial* del autor francés.

Y cabe decir, que hay más nombres de místicas mujeres que de místicos varones, y es de hecho esta diferencia sobre la que queremos llamar la atención. A lo anterior se debe que esta investigación se dedique a la mística femenina, y que las disquisiciones sobre los místicos renanos y otros sean dejadas de lado o subordinadas a las reflexiones sobre aquéllas. Son dignas de atención las figuras femeninas que desfilan a lo largo de la obra, que además son tan lejanas históricamente entre sí -Cioran habla tanto de santas de la Alta Edad Media, como es el caso de Aldegunda²⁷, descendiente de reyes francos del siglo VII; como de Teresa de Lisieux del siglo XIX, aquella célebre francesa, la última gran santa de la iglesia católica.

Sin querer perder la ocasión, cabe preguntarse, sin el fin de dar una respuesta conclusiva, por los motivos que llevaron a Cioran a interesarse tanto por las *mujeres religiosas*²⁸, y por qué no tituló a su obra *Lágrimas y Santos*, siendo que su presencia allí es más constante.

Se podría explicar esta afición aduciendo a la simpatía originada merced al reconocimiento de fenómenos experimentados tanto por Cioran como por las santas. Tales experiencias serían el insomnio y el éxtasis. Las había santas que, con el propósito de alcanzar la perfección espiritual, se sometían a un insomnio voluntario²⁹; y ya se ha hablado del insomnio como acontecimiento conformativo del pensamiento de Cioran. No menos formativo para él fue, como ya se ha dicho, el éxtasis, que según el autor experimentó cuatro o cinco veces en su vida³⁰. Sería entonces que Cioran se interesara por las santas o porque encontrara en ellas compañeras de un estado semejante, o porque buscara en sus vidas ejemplares medios para procurarse la repetición de la experiencia mística por antonomasia, el éxtasis. Sin embargo, tales suposiciones son insatisfactorias e incompletas, por el simple hecho de que estas prácticas no se restringen a las figuras femeninas.

²⁶ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 128.

²⁷ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 58.

²⁸ M. Lazurca, “El primer Cioran y las Rumanías en transición”, 2021.

²⁹ Así por ejemplo, la visionaria alemana del siglo XIX Ana Catalina Emmerich. Clemente Brentano, el responsable de haber puesto por escrito la mayor parte de las revelaciones de la santa que conocemos hoy en día, escribe “Su escuela interior era la mortificación y el trabajo; se encerraba en los límites estrictos de lo necesario en cuanto a la comida y al sueño...”. (Ana Katalina Emmerich, *Visiones y revelaciones completas*. Vol. I. Traducción de J. Fuchs. Ciudad de México, p. 118). Cfr. E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 111.

³⁰ E. Cioran, *Conversaciones*, p. 70.

Muy en particular, creo que fue para Cioran la tendencia a un donjuanismo celestial el motivo decisivo que lo impulsó a arrojarse a los brazos de las santas. Expresó en varias ocasiones celos hacia los interlocutores de estas mujeres. Los mostró hacia los interlocutores terrestres de éstas:

Los únicos hombres a los que envidio son los confesores y los biógrafos de las santas (...) Si supiéramos todo lo que *no han* dicho Peter Olafson sobre santa Brígida, Heinrich von Halle sobre Matilde de Magdeburgo, Raimundo de Capua sobre Catalina de Siena,(...) ¡Poder estar junto a las santas en sus momentos de duda, deleitarte con sus tormentos, abandonándote al sadismo de la perfección!³¹

Pero también se mostró celoso hacia sus interlocutores divinos, y a Cristo en especial. El autor rumano se siente decepcionado con el trato suyo, y no puede comprender por qué se exigen pruebas tan difíciles y dolorosas a estas criaturas: “Se sabe qué respondían las santas cuando sus padres les pedían que se casaran: no pueden, han hecho a Jesús la solemne promesa de consagrarle la virginidad. Que él no merecía tantas renunciaciones y tantas locuras es algo tan cierto como desgarrador. (...) El sufrimiento de las santas me obliga a ser injusto con Jesús”³².

Con base en estas palabras, es posible suponer que Cioran haya deseado ser el destinatario de un amor tan incondicional y de mujeres tan piadosas. Nada de psicologismos, que no es nuestra intención trasladar la falta de un amor en el mundo al subconsciente del autor. Más bien, cabe pensar que la sed de amor femenino de Cioran no excluyó a las novias de Cristo. Fue un amor hacia la persona y hacia la forma de vida elegida.

La percepción de Cioran de las santas, destinadas a un novio celestial, más que ansiosas de una unión mística indiferenciada, ayuda a darse una idea de la noción que tenía el autor sobre la mística femenina en general, y que por cierto, sirve como pista para comprender el tercer capítulo de este escrito. Porque en algunos pasajes se trasluce el encanto que tenía sobre él el eterno femenino, y que en ese entonces, no estaba tan enconadamente combatido. En este sentido, no puede decirse que Cioran fuera un hombre, varón, que se adelantara a la concepción histórica en torno al sexo femenino de su tiempo. En algunos de sus pasajes sobre santas, hay una voluptuosidad inconfesada. Él sigue elogiando los atributos que desde siempre se han impuesto a la mujer. Le gusta evocar,

³¹ E.Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 65.

³² *Ibid.*, p. 56-7; *Cfr.*, *ibid.*, p. 26: “Las sonrisas de las santas no promete nada (...) Pues Jesús posee en sus corazones el derecho de su primer ocupante”.

aunque no sean muchas ocasiones, la belleza y la superficialidad de éstas. En un pasaje habla de Magdalena de Pazzi como “noble, soberbia y encantadora”³³; en otro expresa que

Las visiones de las santas son a veces tan suntuosas que uno se inclina a creer que éstas llevaron a la santidad todo el encanto de las vanidades femeninas. El «embellecimiento del alma» en la visión de santa Catalina de Ricci es una transposición simbólica de los esplendores terrenales, una proyección en colores deslumbrantes de las efímeras magnificencias en las que la vanidad de cualquier mujer encantadora se complace.³⁴

Por último, en otro: “La Iglesia cometió un error cuando otorgó el título de *santas* a unas cuantas mujeres. Su misoginia y su mezquindad me obligan a una mayor generosidad. Toda mujer que llora lágrimas de amor en soledad es santa”³⁵. En ningún otro pasaje es tan flagrante, tan confesado, el motivo de su amor hacia las santas. Que sean santas o no reconocidas... ¡Qué importa! Porque lloran, las mujeres merecen admiración, y a veces adoración. El autor, seguramente, le daba la razón a las santas cuando éstas manifiestan su asombro ante el hecho de que Dios se sirviera de sus criaturas ‘más viles y bajas’ para expresar y compartir mensajes tan sublimes. Dicho esto, que Cioran haya guardado, a nuestro juicio, una idea propia de su tiempo respecto al sexo femenino, no significa que haya despachado el resto de la místicas femenina, creyendo que careciera de importancia. Es precisamente el arraigo a lo terrenal de las santas y de Cioran, lo que al final de este trabajo hemos desarrollado, y sobre lo cual hemos fundado el aporte de las lecturas de ellas en aquél.

Toca el turno de hablar del contenido del texto que ahora se tiene en las manos. Éste consta de tres capítulos. El primero está dedicado al aburrimiento y a los estados negativos, en terminología de Cioran, vinculados con él. Es notable la presencia de la ‘planta de los estados negativos de desapego’. En esta planta, el aburrimiento es raíz y los demás estados negativos son flores. Se discute la forma en la que el aburrimiento está en la base de otros males saturninos, como la melancolía o el *spleen*; se discurre sobre la relación entre raíz y flores. El aburrimiento se presenta como un estado estéril, en el que intervienen desencanto y desapego. Los estados negativos-flores aparecen por su lado como estados creativos y con cualidades balsámicas que contrarrestan el veneno del aburrimiento.

³³ *Idem*.

³⁴ *Ibid.*, p. 76-7.

³⁵ *Ibid.*, p. 66.

También en este primer capítulo se habla de las fuentes de las que Cioran se sirvió para conformar su noción del aburrimiento. Tales fuentes son literarias. Este hecho no ha de pasar en lo absoluto desapercibido. Habiendo leído las cartas de Madame du Deffand y la novela *Obermann* de Senancour, el aburrimiento en Cioran emergió necesariamente indisociable de la ociosidad burguesa. Pero eso sí, de una ociosidad reconocida y despreciada. Porque Senancour y du Deffand no se dejaron asombrar por las falsedades y ridiculeces de las relaciones de las mentalidades burguesas, ni por sus aspiraciones aparentemente deseables, y en cambio asumieron el papel de espectadores que descubren y se bfean de lo banal y agotador en las costumbres de sus contemporáneos. No cabe hablar de ellos como críticos en el sentido duro del término, sino como, repitiendo, espectadores a la vez que actores, que distinguen los roles asignados en el drama humano, y dentro del cual asumen el papel del profeta desapercibido, incluso ignorado. Esta tónica novelesca no pudo menos que transferirse a la persona de Cioran, quien también se erigió gustosamente como una Casandra de su siglo.

No con esto se quiere decir que el aburrimiento aquí perfilado sirva sólo para calibrar la calidad de personajes de ficción. Puesto que las pasiones han sido execradas por los filósofos y demás defensores de la razón, no es de extrañar que hayan sido objeto de mayor trabajo, y por ende de mayor despliegue, para los novelistas y poetas. Y si bien se asume que el aburrimiento de Cioran haya sido fruto de obras literarias francesas -europeas en general, pero no se habla de esas otras fuentes en esta ocasión-, eso no excluye la posibilidad de ver esos rasgos del aburrimiento en individuos o en multitudes de personas de esta época. En otras palabras, aunque la intención oficial del primer capítulo de este trabajo no sea ofrecer una imagen del aburrimiento como afección generalizada del siglo XXI, sino tan sólo de brindar una caracterización de Cioran como individuo aburrido a partir de sus notas; se tiene el afán, en el fondo, de llegar a través de aquella caracterización particular al lector, para que reconozca como suyos algunos de los movimientos anímicos de aquel caso.

El segundo capítulo está dedicado al éxtasis, que en la imagen de Cioran también aparece como flor del árbol mencionado. Este capítulo del trabajo se divide en dos partes, con un descanso-intermedio entre ambos. La primera parte versa sobre la vía mística cristiana en general y el papel del éxtasis en ella. En el intermedio se habla sobre la relación del tedio y del éxtasis, como componente del árbol del aburrimiento. La segunda parte está totalmente destinada a la mística femenina. En este apartado exponemos cómo, en ella, el cuerpo está más presente o con mayor participación que en la mística masculina.

Esta creencia ha ayudado a vincular el tedio, en tanto que pasión que descubre al cuerpo, con el éxtasis. Por cierto que es a merced de la relevancia del cuerpo que en nuestro estudio se habla poco, de pasada incluso, de la ascesis espiritual exigida a las místicas. Se hace mayor hincapié en la mortificación corporal que la oración, recogimiento y contemplación.

En el tercer y último capítulo, se ofrece el modo en el que comprendemos la conexión entre aburrimiento y éxtasis. Mientras que en el capítulo anterior se hablaba de ella en términos más bien abstractos, en éste se esboza a partir de los pasajes de *Lágrimas y Santos*, como si fueran expresiones del espíritu del autor. Se esboza además, la relación que tenga *Breviario de los Vencidos*, obra terminada casi diez años después de *Lágrimas y Santos*, en tanto que continuación y conclusión de algunos planteamientos.

Para finalizar, quisiera transcribir un comentario de Cioran respecto a su santa predilecta -mística o santa, intercambiamos estas palabras sin reparo, no porque se suponga que significan lo mismo, sino porque para las mujeres de las que se habla ambos apelativos son correctos-, esto es, Teresa de Ávila³⁶ por los motivos siguientes: porque constata que la influencia de las mujeres religiosas en Cioran iban más allá de la atracción hacia el sexo opuesto, y para que sirva de recordatorio para aquellos, quienes se atreven a establecer relaciones entre pensadores rápidamente, olvidando darle la importancia debida a lo escrito, en donde casi siempre se encuentran las respuestas y correcciones, aunque no quieran verse, a creencias apresuradas o infundadas:

Santa Teresa de Ávila, (la mujer que rehabilita a todo un sexo condenado) me ha enseñado de las cosas terrenales, pero sobre todo de las celestiales, más que todos los grandes filósofos. Me molestaría que me llamaran discípulo de Schopenhauer o de Nietzsche; ¿pero acaso podría refrenar mi alegría si me llamasen *el discípulo de las santas?*³⁷

³⁶ La carmelita descalza ocupa un lugar de preeminencia en el pensamiento de Cioran. En una entrevista concedida en el año de 1994 dice “Santa Teresa de Ávila desempeñó un papel muy importante en mi vida...” (*Conversaciones*, p. 227), y sigue hablando de su admiración. También en su *Cuadernos* hay referencias a la santa (Véase en particular, una nota hecha en 29 de octubre de 1958; está ausente en la versión corta y que está resumida al español, pero aparece en la edición completa en francés).

³⁷ E. Cioran, *El libro de las quimeras*, p. 241. [Las cursivas son del original].

I- La planta de los estados negativos a partir de *Lágrimas y Santos*

1.1- La raíz de la planta

El aburrimiento o *ce monstre délicat* como lo llama Baudelaire, es esa amenaza que nos acecha invisible y permanentemente. ¿Quién puede jactarse de no haberse aburrido nunca? ¿Puede alguien levantar la mano a este respecto? Es cierto que otrora el aburrimiento era un mal propio de las familias desahogadas, pues sólo ellas tenían tiempo para aburrirse, pero no es menos cierto que últimamente- digamos, desde que la mayoría de personas tienen tiempo libre- su influencia se ha extendido hasta los bajos fondos, económicamente hablando, de la sociedad. Como prueba de lo anterior se aduce el hecho de que día con día se hacen más frecuentes y acuciantes las actividades que ofrecen entretenimiento y distracción, los antidotos naturales contra el aburrimiento. Y qué decir de los aparatos móviles inteligentes, esos maestros de la distracción y cuya ausencia nos parecería ahora imposible. No se quiere decir con esto que el auge de los aparatos móviles tenga por causa única el querer desembarazarse del aburrimiento, pues se reconoce que hay tantísimas otras razones en juego; pero es palmario que el estigma excesivamente negativo impuesto al aburrimiento es una causa importante del éxito que han tenido los medios de entretenimiento electrónicos.

Dada la importancia de esta afección del alma, son francamente escasas las disquisiciones filosóficas que se han realizado en torno suyo. Y son tan pocas, que para enumerar a los filósofos que se han ocupado del aburrimiento son suficientes los dedos de las manos, incluso sobran. Además de Cioran, el filósofo de mayor interés en esta ocasión, se han ocupado de discurrir sobre el aburrimiento los siguientes pensadores: Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Jankélévitch y Svendsen³⁸.

Ahora bien, al margen de Pascal, autor que siempre gustó a Cioran, el autor rumano no le concedió importancia a lo que la tradición filosófica había dicho sobre el aburrimiento, y prefirió abreviar de fuentes alternativas a su curso para introducir y configurar a aquél en su inventario mental personal. Cioran se sirvió de fuentes literarias para la fragua de su concepción del aburrimiento. Esto no debe sorprender a nadie,

³⁸ Ha sido publicado recientemente un libro titulado *La enfermedad del aburrimiento* (Alianza Editorial, 2022) por la autora Josefa Ros Velasco. No he tenido oportunidad de consultar esta obra, pero la seriedad que pienso puede tener me hace remitir al lector interesado a ésta.

cualquier lector frecuente de Cioran debe estar al corriente de su temprana decepción hacia la filosofía y su predilección por la literatura.

Existen en particular dos fuentes de las que puede asegurarse que influyeron en la noción de aburrimiento de Cioran. Tales fuentes son las cartas de Madame du Deffand y la novela *Oberman* de Senancour. En una entrevista Cioran afirmó que “la mujer que ha hablado con mayor profundidad, junto con Senancour, del tedio: la marquesa du Deffand”³⁹; y más adelante, refiriéndose de nuevo a Senancour, lo denomina el “escritor que ha hablado con mayor profundidad del tedio”⁴⁰. Que sea durante aquella conversación una de las pocas ocasiones en las que los nombres de tales personajes aparecen no es motivo para creer que se tratan de figuras menores en la formación de Cioran⁴¹. Más bien, queremos indagar aunque sea un poco en la obra de éstos para encontrar rasgos que hayan podido llamar la atención de Cioran al respecto del aburrimiento; queremos constatar, como dijo el autor, que se tratan de pensadores profundos en esta materia.

Madame du Deffand fue una salonista de prestigio del siglo XVIII. Se trata de una figura más o menos olvidada, a pesar de su relación no menor con importantes personalidades de entonces⁴². Cioran ha sido de los pocos, por no decir el único filósofo, que se encargó de extraer la obra de Du Deffand de estanterías polvorientas y de darle su lugar. En este sentido, es un elemento exclusivo de la filosofía del aburrimiento de Cioran, del que carecen el resto de filósofos citados.

Sus cartas, el único vestigio de la salonista que nos queda a disposición, pero que son suficientes para representarse la audacia y lucidez de su mente, y cuya dignidad literaria algunos críticos como Sainte-Beuve no vacilaron en reconocer, fueron de importancia para Cioran “porque son la mejor descripción viva del tedio: *del tiempo que no corre*, del tiempo que carece de objeto. Es el tedio rayano en la desesperación”⁴³. Cioran

³⁹ E. Cioran, *Conversaciones*, p. 54-55.

⁴⁰ E. Cioran, *Conversaciones*, p. 54

⁴¹ Cfr. E. Cioran, *Cuadernos*, p. 32, 157. Aunque no se menciona el nombre de Madame du Deffand en *Lágrimas y santos*, seguramente Cioran ya había leído sus cartas en la época de su composición. En *El libro de las quimeras*, Cioran se refiere a Julie de Lespinasse (p. 196-198), quien fuera por un tiempo protegida de la marquesa du Deffand, con la que además mantuvo correspondencia.

⁴² Madame du Deffand (1696-1780) fue durante su juventud, una de las queridas del regente, en los años que siguieron a la muerte de Luis XIV. En su edad madura se convirtió en una conocida salonista, cuyo local fue quizás el centro de discusión de mayor importancia en la década de 1750. Fue también protectora de d'Alembert y de Julie de Lespinasse, allegada de la duquesa du Maine; corresponsal frecuente de Voltaire, quien reconocía y en parte temía el ingenio de la marquesa, y de Montesquieu. En las postrimerías de su vida, víctima ya de una ceguera total, sintió un amor caprichoso y sin reservas hacia el inglés Horace Walpole.

⁴³ E. Cioran, *Conversaciones*, p. 55.

reconocía la importancia única del tedio en la vida de la marquesa, al igual que la especialista Craveri, quien dijo que aquella era “la palabra emblemática de su vida”⁴⁴.

La concepción de aburrimiento que hay en las epístolas de la marquesa, es harto parecida a la de Cioran. Cómo va a verse más adelante, hay elementos comunes en las afirmaciones de ambos. Por ejemplo, está el deseo expresado por la salonista de “quisiera ser un autómatas o una santa, ambas cosas se equivalen”⁴⁵, que procede del hecho de que todo carece de importancia, tan sugerente para nuestra propia investigación. Además, para du Deffand, el aburrimiento es un estado apático, emparentado con una lucidez esterilizante: “Quienquiera que esté consigo mismo, entregado a la mera facultad de pensar, debe ser el más desdichado de los hombres”⁴⁶. La Marquesa se oponía claramente a la confianza y exaltación que se hacía de la razón en el Siglo de las Luces francés, del mismo modo en el que Cioran lo haría en el siglo correspondiente.

En otra carta suya, du Deffand da lo que podríamos llamar una definición de aburrimiento, y que reza del siguiente modo:

Es el precursor de la nada, es la más horrorosa de todas las enfermedades del alma, sólo él da una idea de los suplicios del otro mundo; es un mal espantoso y que es inevitable para quienes, habiendo estado agitado por las pasiones, sufren la privación de ellas; sólo una disipación excesiva o continua u ocupaciones forzadas podrían constituir un paliativo; quizás haya algo aún mejor, la devoción, pero me temo que sólo es útil en la medida en que se torna también pasión, y en este terreno la voluntad no puede más que en los otros. Mi estribillo ordinario es juzgar que en la vida hay una sólo desgracia, la de haber nacido...⁴⁷

Que el lector vuelva a esta cita, habiendo leído lo que Cioran sostiene sobre el aburrimiento, para ratificar el parentesco entre ambos pensadores. Puede destacarse una cosa del fragmento anterior -además de una plausible ascendencia del pesimismo de la marquesa sobre el de Cioran, con mayor fuerza que el formulado por otros filósofos-, a saber el hecho de que du Deffand se haya inclinado a pensar que la santidad fuera una

⁴⁴ Benedetta Craveri, *Madame du Deffand y su mundo*, p. 99. Atinada es la expresión de esta autora al referirse al aburrimiento como ‘la enfermedad’ para du Deffand.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100. Svendsen se sorprende del hecho de que Andy Warhol expresara una ocasión en sus diarios “Todos deberíamos ser máquinas” a causa de un sentimiento exacerbado de tedio (Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, p. 131). No se hubiera sorprendido de tal modo si hubiera leído las cartas de Madame du Deffand, que son un par de siglos anteriores a las reflexiones vacías de Warhol.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 102-103.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

escapatoria contra el tedio. Aquella proposición se vincula inmediatamente con esta investigación, puesto que brinda la primera pista sobre el presentimiento cioraniano originado del pavor hacia el aburrimiento mortal: el presentimiento de que hay un motivo artificial, simulado, para buscar el éxtasis, más allá de aspiraciones divinas auténticas.

Aún más, ese punto de convergencia sirve también como punto de inflexión entre ambos personajes. Mientras que Cioran, como se verá más adelante, se decidió por buscar el éxtasis, du Deffand se quedó tan sólo en la enunciación de la escapatoria. Ella prefirió expresar su amargura hacia la monotoneidad del espectáculo de los falsos modales, tan característico de los burgueses y los advenedizos franceses de su siglo, antes que poner en marcha cualquier nuevo proyecto que la alejaran de su hogar. Esta mujer murió con la convicción de que "nadie es feliz, desde el ángel hasta la ostra"⁴⁸, y que por ello, los individuos se afanan hasta el último de sus días en encontrar distracciones que los haga olvidar de su trágica condición natural.

Toca el turno de hablar sobre *Obermann*, novela escrita en 1804 por Etienne P. De Senancour. Aún cuando haya despertado interés en grandes personalidades -entre las que cabe destacar a George Sand y Sainte-Beuve, así como en algunos filósofos del siglo XX, a saber Cioran, Jankélévitch⁴⁹, y bajo otro registro al de este estudio, Unamuno⁵⁰-; lo cierto es que esta obra ha corrido con la misma suerte que las epístolas de la marquesa. Dicho sea de paso que, si se quisiera insistir y discurrir sobre los puntos comunes entre los planteamientos de Cioran y los de Jankélévitch en torno a este tópico, haría falta concentrarse en esta novela tan querida para ambos autores, más que en plantear improbables influencias directas de un filósofo sobre el otro.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁹ Sobre la influencia sobre Jankélévitch de Senancour, véase Jankélévitch, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, p. 40, 69 y ss. Véase también la epístola XVIII de la antedicha novela: "*Je n'aime point ce qui se prépare, s'approche, arrive et n'est plus. Je veux un bien, un rêve, une espérance enfin qui soit toujours devant moi, au-delà de moi, plus grande que mon attente elle même, plus grande que tout ce qui passe*".

⁵⁰ En *El sentimiento trágico de la vida*, Unamuno se refiere a la novela de Senancour en varios capítulos: primero, tercer, onceavo y doceavo, que es el último de la obra. Unamuno cita de la novela la siguiente reflexión: "L'homme est périssable.- Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice". Unamuno vincula este pensamiento con su defendida tesis de que el ser humano exige inmortalidad para sí. Su lectura de este pasaje muestra la lejanía que tiene respecto a nuestro estudio. Para él, *Obermann* es un personaje que se percata de la insignificancia de las cosas, y que en virtud de ello, encuentra injusto que haya tan poca vida para aspiraciones tan altas. En cambio, para nosotros, *Obermann* ansía más vida, pero no ciertamente como la encuentra aquí, en el mundo. Nuestra divergencia de opiniones radica en la sed de vida que cada uno le adjudicamos al protagonista. Es cuestión de perspectiva. Por otro lado, Rougemont manifiesta en su conocidísima obra una opinión que serviría para emparentarlo con Unamuno. Respecto a este punto dice que "ni René ni *Obermann* peden tan sólo creer en la imagen; han comprendido que el drama transcurre en ellos mismos, entre las leyes inaceptables de la vida terrestre y finitas y el deseo de una transgresión denuestros límites, mortal y divinizadora." (*Amor en Occidente*, p. 216). Además, ambos encuentran en *Obermann* un sucesor de Rousseau.

¿De qué va *Obermann*? Es una novela epistolar- o mejor, un diario espiritual antes que una novela, puesto que no cuenta con trama definida; diríase incluso que en ella no pasa nada-, repleta de reflexiones del protagonista, Obermann, cuyo nombre sólo conocemos gracias al título de la obra, dirigidas a su amigo entrañable, cuyo nombre tampoco llegamos a conocer jamás. O sea que es un recopilado de cartas de nadie para otro nadie.

Obermann padece, como la marquesa y como Cioran, de un aburrimiento orgánico e inherente a su alma; de modo tan profundo que Sainte-Beuve dijera en el prefacio que hizo para la segunda edición de la obra que “la palabra *ennui*, tomada en su acepción más filosófica y general, es el rasgo distintivo y la enfermedad de *Obermann*”⁵¹. Obermann es un burgués-vagabundo que alterna su residencia, a lo largo de nueve años, entre las ciudades francesas de Lyon, París, Fontainebleau; y las poblaciones suizas de Lausanne, St. Saphorin, Fonsalbe, etc., entre muchas otras. Pero dondequiera que se encuentre, y cualesquiera que sean los medios que se procura para distraerse -en París pasa horas en la biblioteca, ese refugio para las personalidades saturninas según Cioran⁵², en el campo pasea por horas, se baña en lagos, almuerza entre los árboles- el aburrimiento o *le mal du siècle*, para hablar con mayor propiedad, está siempre presente acechándolo.

Escribir sirve en su caso también para no aburrirse. Las cartas que conforman la obra, contienen extensas e importantes cavilaciones sobre los más diversos tópicos⁵³. Pero independientemente del contenido específico de cada epístola, en la mayoría de ellas insiste con su presencia la palabra *ennui*. Son profundas y amargas las reflexiones dedicadas al aburrimiento crónico y escéptico. Léase el siguiente fragmento de la carta más ilustrativa al respecto

Mais sur quoi se reposera sa pensée désabusée? Que faire dans la vie quand on est indifférent à tout ce qu'elle renferme? Quand la passion de toutes choses, quand ce besoin universel des âmes fortes a consumé nos coeurs; quand le charme abandonne

⁵¹ Charles A. Sainte-Beuve, *Préface* en la segunda edición de *Obermann*: “*Ce mot d'ennui, pris dans l'acception la plus générale et la plus philosophique, est le trait distinctif et le mal d'Obermann...*” -Sainte-Beuve continua- “*ç'a été en partie le mal du siècle, et Obermann se trouve ainsi l'un des livres les plus vrais de ce siècle, (...) dans lequel bien des âmes peuvent se reconnaître*”.

⁵² Étienne P. de Senancour, *Obermann*, XI; Cfr: Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 188: “Lee día y noche, errando en el pavor de los siglos, y no olvides que la lectura es a cualquier hora un sustituto del opio. (...) Las bibliotecas- como las tabernas- son fruto del aburrimiento. ¡Qué maravilla estar triste circundado de innumerables libros...”.

⁵³ *Ibid.*, L : “*Quoique mes lettres ressemblent beaucoup à des traités...*”. Podría reflexionarse respecto a una ascendencia de Obermann sobre Cioran en otros tópicos además del que concierne al tedio; están por ejemplo las disquisiciones de ambos sobre la decisiva influencia del clima para la personalidad del sujeto y la falta de necesidad de viajar por el mundo para quien cuenta con un rico mundo interior.

nos désirs détrompés, l'irréremédiable ennui naît de ces cendres refroidies: funèbre, sinistre, il absorbe tout espoir, il règne sur les ruines, il dévore (...) D' un effort invincible, il creuse nos tombes, asile qui donnera du moins le repos par l'oubli, le calme dans le néant.⁵⁴

Y a pesar de su infinita tristeza, él no es una de las tantas víctimas mortales literarias de este mal anímico. Si Obermann representa un personaje único, digno de homenaje, es porque en realidad no rehuye al aburrimiento como si de peste se tratase. Si se instala en el campo no es porque quiera atenuar aquel sentimiento, sino porque desea experimentarlo más libremente. Obermann reconoce su situación, sabe que el desajuste entre su vago interior y el mundo exterior es menos un problema que una condición, que es suya. Este conspicuo personaje se diferencia del héroe de Chateaubriand⁵⁵- y de este modo de un romanticismo francés temprano- no escabulléndose, sino entregándose a l'*ennui*. Obermann toma al aburrimiento de su lugar de ornamento aciago, y lo coloca en el centro de su existencia; se organiza a merced de aquél, hasta el punto de hacer de vida y *ennui* una sola cosa. Sus cartas son, al fin y al cabo, el mejor ejemplo de una conciencia que tiene “mucho estilo para vivir el *tedio sustancialmente*”⁵⁶; y por esto Cioran se atreve a llamarla “una *cultura del tedio*”⁵⁷.

Por lo anterior, no es de extrañar que la creación de Senancour haya fascinado en su momento al filósofo rumano. Sin duda alguna, encontró geniales los pasajes de las epístolas en las que Obermann lleva a cabo una ascesis del aburrimiento, en el sentido literal de la palabra; como por ejemplo, aquél en el que discurre sobre la moderación en el consumo de estimulantes como el té, el café y el vino⁵⁸.

En ese sentido, cabe pensar en Obermann como en un místico del aburrimiento: un individuo que tomó al aburrimiento por los cuernos, y le extrajo la savia necesaria para sobrellevar su vida. Por cierto que aquella expresión, ‘místico del aburrimiento’, no es invención nuestra. Este es un epíteto que las recopiladoras Lydia Vásquez y Rosa de Diego utilizaron en el prologo de la antología titulada *Humores Negros: del tedio, la melancolía*,

⁵⁴ *Ibid.*, XLI.

⁵⁵ F. de Chateaubriand, *René*, p. 92: “Esta vida, que al principio me había encantado, no tardó en serme insoportable”. El protagonista de Chateaubriand se lanza a múltiples aventuras para encontrar remedio contra su mal; Obermann rehúsa hacerlo.

⁵⁶ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 137. Véase también Cioran, *Ese maldito yo*, p. 47: “Para poder vislumbrar lo esencial no debe ejercerse ningún oficio. Hay que permanecer tumbado todo el día, y gemir...”.

⁵⁷ E. Cioran, *Conversaciones*, p. 54.

⁵⁸ E. P. de Senancour, *op. cit.*, LXXXIV. Léase a este respecto el ensayo titulado “Ocaso”, en *Humores Negros*, pp. 127-133.

el spleen y otros aburrimientos, para referirse a Cioran⁵⁹- fórmula de la que, por lo demás, ha surgido el título de esta investigación-. En el marco de trabajo de tales autoras, el anterior epíteto carece de importancia, por cuanto que es la única ocasión en la que mencionan al autor, además de que no se molestan en explicar el sentido de esta expresión. En cambio, en nuestro caso, se trata de una afirmación consciente y plena de sentido. Con el afán de concederle su importancia debida, en este trabajo nos vamos a apropiarnos de aquella afirmación, pues en efecto, creemos que el autor fue, al igual que Obermann, un místico del aburrimiento, dignidad que intentaremos desarrollar y clarificar en la medida de lo posible en las páginas que siguen.

Es oportuno recordar que la presente investigación se centra en la cuarta obra de Cioran. Que por ello no se piense que van a ser omitidos puntos de relevancia sobre el aburrimiento que el autor pudiera decir en obras anteriores. A pesar de la ya mencionada antigüedad del aburrimiento en la vida de Cioran -recuérdese que el autor cuenta haber sufrido su primer ataque de aburrimiento a los cuatro años-, lo cierto es que no fue sino hasta *Lágrimas y Santos* que este estado del alma se volvió un tema de dignidad filosófica en su obra. En unas cuantas obras rumanas publicadas anteriormente, *En las cimas de la desesperación*, *El libro de las quimeras*, no se habla nunca del aburrimiento como tema central de reflexión; aparece siempre y tan sólo merced a otro estado del alma que también interesó mucho a Cioran, esto es, la melancolía. Sucede del mismo modo en los textos periodísticos del autor publicados durante la década de 1930 y que han sido agrupados en el volumen titulado *Soledad y destino*. Por lo anterior, las reflexiones presentes en *Lágrimas y santos* adquieren aún mayor importancia, puesto que suponen los soportes teóricos del autor sobre el tópico, sobre los cuales habrían de partir sus disquisiciones en obras posteriores.

Hay un pasaje de *Lágrimas y Santos* en el que, en mi opinión, están presentes la mayoría de temáticas derivadas que el autor trata a partir de dicha pasión. Teniendo en un mismo sitio los diversos rasgos del aburrimiento, será más fácil desarrollarlos después y vincularlos entre sí. Dicho pasaje, que se sugiere al lector tener presente a lo largo de toda esta investigación, es el siguiente:

De este aburrimiento, orgánico y esencial, sin causa o con una lejana, sin objeto salvo el de un vacío que se prolonga a cada instante y se multiplica en cada percepción-
nacen la duda y la pasión, la desagregación y la conciencia o la autodestrucción

⁵⁹ Rosa de Diego y Lydia Vásquez, *Humores Negros*, p. 28.

heroica. La vida entera no es sino una solución al aburrimiento. Es decir, un intento de escapar de él. La melancolía, la tristeza, la desesperación, el horror y el éxtasis son ramificaciones nacidas del tronco masivo del aburrimiento; de ahí la indiferenciación y originalidad de éste. Hay *flores* de la melancolía y de la tristeza; pero me gusta pensar en las *raíces* cuando se trata del aburrimiento. Tanto más cuanto que éste es también el primer peldaño del desarraigo del mundo.⁶⁰

Además del agrupamiento de tópicos, en la cita anterior hay una bella y útil imagen ofrecida por Cioran que aquí quiere resaltarse, esto es, la *planta o árbol de los estados negativos de desapego*, como ha de ser llamada de ahora en adelante. La imagen es útil en dos sentidos: es útil en su contexto original, en la obra de Cioran, merced a la claridad de la figura, que le permite al alma del lector asimilarla con facilidad. Pero también es útil para el contexto presente de esta investigación, puesto que ayuda a determinar el punto de partida de la exposición, además de que sugiere el modo en el que ha de proseguirse y de concluirse la misma. En otras palabras, la exposición que se hará aquí del aburrimiento se hará toda a partir de la imagen cioraniana de la planta del desapego, como si se hiciera una descripción anatómica de ésta. Se comenzará discurrendo sobre el aburrimiento en tanto que *raíz* o principio, de manera aislada, y después, ascendiendo por el tronco que brota de dicho principio, van a examinarse sus expresiones o *floraciones*. No obstante, antes de llevar a cabo el examen sobre el aburrimiento en tanto que raíz, se cree necesario decir unas cuantas cosas sobre la relación que hay entre la raíz y las flores, entre el aburrimiento y la desesperación, tristeza, melancolía, etc., dentro de la obra de nuestro filósofo, esto para dejar ver que la planta ideada por Cioran es un organismo no artificial y coherente entre sus partes.

Tanto el aburrimiento como las floraciones de la planta asumida son llamados por Cioran como *estados negativos* del alma -de ahí el nombre que se le ha dado al organismo vegetal. Así los denomina ya en un artículo del año de 1933 cuyo título fue traducido al francés como *La joie de nos propres hauteurs*⁶¹; utiliza la misma expresión en un fragmento de *En las cimas de la desesperación*⁶² y con mayor proximidad a nuestro estudio en otro del *Libro de las quimeras*⁶³. Aún cuando el autor no ofrece una definición de lo que son los estados negativos del alma, no es difícil imaginar a qué se refería con esto. He aquí

⁶⁰ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 136. [Las cursivas son del original].

⁶¹ Cfr. E. Cioran, *Solitude et destin*, p. 135.

⁶² Cfr. E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 23.

⁶³ Cfr. E. Cioran, *Libro de las quimeras*, p. 35: “En la escala de los estados negativos, que arranca del hastío y termina en la desesperación, pasando por la melancolía y la tristeza ...”.

la definición que ofrecemos de tales estados: padecimientos del alma en los que opera un desapego común, por cuanto que la conciencia, en su padecimiento, se presiente alejada del mundo circundante, a causa de la indiferencia, y halla asimiento, en mayor o menor medida, dependiendo del estado específico del que se habla, hacia algo particular que no se sustrae de su alcance.

En la imagen del árbol, Cioran habla del aburrimiento -uno de esos estados negativos- como la raíz del mismo sistema orgánico del que emergen los demás estados negativos a modo de flores. Es oportuna la pregunta sobre el modo en el que el aburrimiento es origen de la melancolía, tristeza, éxtasis, etc. Se pudiera suponer, merced a la imagen descrita, que el aburrimiento funge como causa del resto de estados negativos. Pensar del modo anterior sería incurrir en error; se sugiere en su lugar concebir el vínculo del modo siguiente: que el aburrimiento está en la raíz dado que es, de entre los estados negativos, en el que percibe el desapego de modo más simple o indiferenciado, esto es, que al aburrido no siente apego hacia nada particular; y que la relación con los otros estados negativos se explica en función de las huellas o rastros del aburrimiento que es posible encontrar en éstos. Es decir que uno de los rasgos de los demás estados negativos es el aburrimiento, pero no es el *único*, y que es precisamente por medio del desapego que el aburrimiento se filtra en los otros estados negativos. Sobre el modo específico en el que está presente dicho desapego en la melancolía, por poner un ejemplo, se hablará más adelante.

Otra diferencia importante entre el tedio y el resto de estados negativos, y que a su vez se deriva del hecho de que el aburrimiento sea el único estado negativo simple, es el hecho de que el aburrimiento es un estado *no creativo*. Esto no quiere decir que sea inexistente la literatura y poesía sobre el aburrimiento. Es esta pasión un tema principal en varias obras notables, como ya se ha dicho sobre *Obermann*. Sin embargo, en todas ellas, el aburrimiento se presenta siempre como una masa gris e indeterminada, sin variaciones que fastidia a los personajes⁶⁴. Por el contrario, cada padecimiento singular del resto de estados negativos dota al individuo de material para la creación. Sucede que la melancolía, tristeza, desesperación, etc., aligeran, prestan ayuda, a la facultad imaginativa del

⁶⁴ Por ejemplo Emma Bovary: “¡Y ahora iban a seguir así unas tras otras, siempre iguales, innumerables sin traer nada nuevo! Las otras existencias, por vulgares que fuesen, tenían al menos la probabilidad de un acontecimiento... pero para ella no cambiaba nada... Abandonó la música ¿Para qué tocar?... Dejó en el armario las carpetas de dibujo y tapicería... ¿Para qué? ¿Para qué? Ahora la costura le aburría mortalmente. Lo he leído todo - se decía” (*Madame Bovary*, Ira parte, cap. 9). También cabe mencionar el aburrimiento ruso, omnipresente en la literatura de ese país del siglo XIX, según Cioran. Stavroguin de *Los poseídos* era para él un caso paradigmático de quien sufre aburrimiento mortal, de quien hace lo que sea tan sólo para sufrir menos aburrimiento (*Conversaciones*, p. 43 y 56).

individuo, mientras que el aburrimiento, anula o dificulta el vuelo del pensamiento creativo. En todo caso, Cioran es de esta opinión. Por citar sólo un ejemplo, así lo expresa en este fragmento de sus *Cuadernos*: “Vale más aburrirse que leer, pues el aburrimiento es pensamiento en germen (o vicio...lo que sea) mientras que las ideas de los demás sólo serán obstáculos para nosotros”⁶⁵. Por la cita anterior es posible decir que el padecimiento del aburrimiento es más fructífero para el pensamiento lúcido y disolvente de sofismas, que para el ensueño melancólico, cuyos impulsos han perdido encanto por inverosímiles.

Habiendo hablado sobre algunas diferencias fundamentales entre la raíz y las flores de nuestra planta selecta, es turno de hablar sobre el aburrimiento al margen de otras pasiones apiñonadas bajo el nombre de estados negativos, en tanto que afección singular. En la cita utilizada se encuentran los siguientes tópicos: originalidad del aburrimiento y consustancialidad con respecto al alma, la sensación de desapego hacia el mundo mientras se está aburrido, la influencia de este estado en la percepción del tiempo y los medios a los que se recurren para rehuir del aburrimiento.

El aburrimiento es una afección originaria, orgánica e irrecusable de la existencia humana; otra razón por la cual Cioran lo identifica con las raíces. No es una idea original de Cioran; la encontramos también en las reflexiones que realizó Pascal sobre *l'ennui* y que se hallan en sus *Pensées*. Pascal dice que a pesar de todas las precauciones que se tomen para evitar el aburrimiento, éste “no dejaría de brotar del fondo del corazón, donde tiene raíces naturales, y de llenar el espíritu con su veneno”⁶⁶. Es decir que es inevitable aburrirse, no hay forma de sustraerse de él de una vez y para siempre⁶⁷. Tanto en la obra de Pascal como en la de Cioran⁶⁸, la originalidad del aburrimiento en la existencia está simbolizada en términos de profundidad: el aburrimiento está enraizado en el alma humana y no en la superficie, o sea el cuerpo. Que el aburrimiento se halle profundamente enclavado en el alma explica también que no tenga causa determinable o que ésta se halle lejana; cuánto más profundo-original sea, tanto más difícil será determinar su causa.

El que es sin embargo, casi con total seguridad el rasgo más característico -quizás no el más vital, pero sí el más llamativo y manifiesto- del aburrimiento, no es su

⁶⁵ E. Cioran, *Cuadernos*, p. 163; *Cfr.* Cioran, *Extravíos*, p. 22: “El aburrimiento es una sustracción asesina elaborada ... por el envenenamiento filosófico de las categorías: es la última palabra de la razón inmiscuida en los asuntos de la afectividad”.

⁶⁶ Blaise Pascal, *Pensamientos*, fr. 139. Leemos algo sumamente similar en Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 135: “El aburrimiento entra en la sangre o incluso proviene de él”.

⁶⁷ *Cfr.* E. Cioran, *Ese maldito yo*, p. 195: “Sin el perfume de Incurabilidad que arrastra consigo, el tedio sería la plaga más difícil de soportar”.

⁶⁸ Quizás sea Kierkegaard otro autor que aludió a la íntima relación entre vida y aburrimiento en su célebre parodia del génesis cristiano presente en el texto *Rotación de cultivos*.

profundidad en el alma humana, sino el ascendiente que tiene en el modo de vivir el paso del tiempo. Es común de los filósofos referirse al aburrimiento en términos de temporalidad. En las cátedras de 1929-1930, en las que Heidegger discurre sobre el aburrimiento (*Langeweile*), el autor define uno de los momentos estructurales del aburrimiento -el 'darse largas'- como un aparente estancamiento del tiempo⁶⁹; Jankélévitch inaugura su obra *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, diciendo que el aburrimiento y sus coprotagonistas en dicho estudio son "formas de vivir el tiempo"⁷⁰; finalmente Kant, en el único apartado suyo que dedica al aburrimiento en toda su obra dice otro tanto⁷¹. Por su parte, Cioran declara en una entrevista que "En el tedio, el tiempo no puede correr. Cada instante se hincha y no se da, por decirlo así, el paso de un instante a otro. (...) En el tedio el tiempo se separa de la existencia y se nos vuelve *exterior*"⁷². El tiempo se vuelve un eterno presente para el aburrido, la existencia parece no avanzar más. El ritmo interior del individuo se desfasa drásticamente del ritmo en el que parecen estar las cosas mundanas. Hay un sentimiento de desapego o indiferencia hacia el mundo, que surge a causa de esa arritmia entre mundo interior y mundo exterior.

Por lo anterior, es que en el fragmento del árbol Cioran habla del aburrimiento como el "primer peldaño para el desarraigo del mundo". No fue la única ocasión en la que el autor expresó esta idea. En una entrevista concedida a Fernando Savater el año de 1977- fecha que por lo demás, nos ayuda a indicar la estaticidad en el vocabulario con el que el autor comprendía la experiencia del aburrimiento-, Cioran habla del aburrimiento en los siguientes términos:

(...) mi vida ha estado dominada por la experiencia del tedio. (...) No se trata de ese aburrimiento que puede combatirse por medio de diversiones, (...) sino de un hastío, por decirlo así, *fundamental*, y que consiste en esto: más o menos súbitamente en casa o ante el paisaje más bello, todo se vacía de contenido y de sentido. (...) Ya nada resulta interesante, nada merece que se apegue uno a ello. El hastío es un vértigo, pero

⁶⁹ Cfr. Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales de la metafísica*, § 23-25.

⁷⁰ Vladimir Jankélévitch, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, p. 5.

⁷¹ Cfr. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, § 61: "Sentirse vivir, deleitarse, no es, por tanto, sino sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que por tanto, debe de ser un dolor que retorna con igual continuidad). Con eso se explica también la molestia opresiva, y hasta angustiada, que es el aburrimiento para todos los que prestan atención a su propia vida y al tiempo (...) El vacío de sensaciones, percibido en uno mismo, suscita un horror (*horror vacui*) y, por así decirlo, el sentimiento anticipado de una muerte lenta que se considera más penosa que si el destino cortase el hilo de la vida de manera repentina". En la edición traducida de Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.

⁷² E. Cioran, *Conversaciones*, p. 55. [Las cursivas son del original]. Cfr. E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 133: "con el aburrimiento surge la insatisfacción del mundo y el universo se transforma en una tarde de domingo"

un vértigo *tranquilo, monótono*; es la revelación de la insignificancia universal, es la certidumbre llevada hasta el estupor o hasta la suprema clarividencia de que no se puede, de que no se *debe* hacer nada en este mundo ni en otro, que no existe ningún mundo que pueda convenirnos y satisfacernos.⁷³

Aunque expresan la misma idea del desarraigo del mundo, este segundo pasaje ofrece una mejor descripción de la aciaga sensación que asalta al aburrido. Hay una confusión en la que pudiera caer el lector respecto a la idea del desarraigo para quien adolece de un aburrimiento profundo, y que aquí queremos disolver.

Hay una similitud que merece aclaración entre la indiferencia respecto al mundo que implica el aburrimiento, y los sentimientos concernientes a otro par de concepciones del mundo, que son las del escepticismo experimentado por algunos filósofos y las de la sensación del sinsentido de la vida. La confusión radica en que en los tres casos, parece que para el individuo el mundo y sus elementos pierden la atracción con la que antes contaban. Pero el motivo y la forma que adopta dicho desinterés es distinto para cada uno de ellos.

Por un lado, está el filósofo cartesiano -por ponerle algún apellido, sin querer con ello limitar su sentido- quien tras haber puesto en duda la existencia efectiva de lo real, emprende la búsqueda de un nuevo punto de Arquímedes que sirva como fundamento inamovible e incuestionable, garante de la existencia de la savia de las cosas. Por otro lado, se encuentra el individuo a quien de pronto se le manifiesta la vida como un camino tortuoso y absurdo que no lleva a ninguna parte. También ellos están desinteresados hacia una gran parcela del mundo, éste pierde significado o relevancia para ellos, pero de otro modo al del aburrido.

En el caso del filósofo cartesiano, la insatisfacción la siente en particular a causa del caduco axioma de la realidad objetiva de las cosas. Lo que no entre en relación con dicho principio no es digno de atención. No será hasta que dicho filósofo halle un principio fundamental apodíctico cuando su distancia con respecto a lo demás sea socavada. En consecuencia, la propia búsqueda por un fundamento incontrovertible se convierte en el único objeto de su pensamiento, en la distracción burdamente dicho, para el filósofo, aún cuando el resto del mundo haya perdido su llamativo. En contraste, para el aburrido

⁷³ E. Cioran, *Conversaciones*, p. 26. [Las cursivas son del original]. En esta cita se vuelve patente que para el autor había una diferencia entre un tedio accidental y un tedio sustancial o fundamental. Queremos indicar que el examen que se está haciendo en esta investigación versa sobre el segundo, el tedio sustancial, que es el que afecta en lo hondo al individuo.

sustancialmente dicha búsqueda le queda vedada, no hay principio que le satisfaga. La mínima posibilidad de búsqueda de un principio portador de distracción que le queda al filósofo, simplemente se desvanece para el aburrido cioraniano.

En lo que concierne al sentimiento de quien sufre el sin sentido de la vida, queremos hablar de un error en el que incurrió Svendsen en su *Filosofía del tedio*, tras haber comprendido el tedio profundo descrito por Heidegger como vaciamiento de sentido de la vida⁷⁴. A primera vista, parecería adecuado aseverar a la par de Svendsen que el aburrido se aburre precisamente porque lleva una vida carente de sentido. O sea, que el individuo consciente del absurdo de la vida experimenta un aburrimiento ininterrumpido a causa de lo insulso del mundo. No obstante es incorrecto. Más que aburrimiento, es la *angustia* la pasión primordial para quien siente el absurdo existencial. Es a causa de esa angustia que dicho sujeto busca ávidamente objetos o vivencias con las que pueda llenar su vacío interno, se ilusiona medrosamente en encontrar de nuevo un sentido en otras partes⁷⁵. No con esto se ignora que haya también aburrimiento en la vida de la víctima del absurdo, pero sostenemos que no es la pasión predominante en su condición. Por su parte, es más correcto decir que la vida del aburrido se vuelve aburrida, ni más ni menos y que la necesidad de un sentido está *de más*, sobra.

Para decirlo con otras palabras, el nihilismo puede caer fácilmente en desesperación. Quien sufre a causa del sinsentido porfía por encontrar un objeto significativo para sí. Al principio, cree haberlo encontrado, pero con el tiempo, más temprano que tarde, se percata de que las esperanzas que ha puesto en tal o cual cosa, fueron infundadas, falsas; su convicción del principio era sólo producto de su imaginación angustiada. Entonces vienen los sinsabores. En su caso, la indiferencia proveniente del desapego es a causa de una incapacidad por reconocer lo valioso en las esferas naturales y humanas.

El desapego del filósofo tiene una raíz epistemológica. Aquél se ha desvinculado del mundo común y corriente porque ha descubierto que lo que tenía por cierto era un embuste de las apariencias. Ha perdido su anclaje al mundo, las razones que tenía por necesarias e incontrovertibles resultaron ser insuficientes para todos los casos, por ende insatisfactorias y refutables. Lo que produce su desapego es su búsqueda malograda de al

⁷⁴ Cfr. Lars Svendsen, *Filosofía del Tedio*, p. 188 y ss.

⁷⁵ A pesar de la insistencia con la que algunos pensadores vinculan angustia y aburrimiento, aquí somos de la creencia de que ambas afecciones del alma acontecen en casos *paralelos*. Son similares en virtud de su profundidad, pero al despegar se dirigen a polos opuestos de la experiencia. Véase a este respecto E. Cioran, *Ese maldito yo*, p. 94; V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 61.

menos una verdad apodíctica e inamovible que arregle el desastre ocasionado por el descubrimiento de la falacia imperante en el mundo sensorial. Pero es, al fin y al cabo, un desapego de fácil curación, puesto que es más metódico que desgarrador. El desapego del aburrido se conecta con el presentimiento de ya haber visto -es un requisito que se mantenga en presentimiento en lugar de certeza incontrovertible-, incluso lo más grande a lo que puede aspirar el individuo o la humanidad. Cabe pensar que en los primeros casos el desarraigo es una vivencia que llega con violencia y sin permiso, pero a la que se intenta superar; mientras que en el tercer caso, el desapego llega al individuo, quien lo acoge y lo alimenta voluntariamente. El desapego es voluptuoso para el aburrido.

Si aún quedan dudas sobre la diferencia entre el desapego del que son víctimas nuestros tres sujetos de reflexión, proponemos establecer una correspondencia entre estas personalidades con elementos del discurso de Clement Rosset en su obra *Lógica de lo peor*, para facilitar su comprensión. Que quede claro que se hace esta comparación tan sólo para pulir la diferencia advertida, para integrar las reflexiones de Rosset en la reflexión de este escrito, por lo que no debe pensarse que las disquisiciones de Rosset son de vital importancia para el curso de este trabajo⁷⁶.

En esta obra, Rosset se encarga de dar el panorama más completo posible de lo que él denomina *filosofías trágicas*. Bajo este nombre el autor agrupa sistemas, mejor dicho antisistemas, de pensadores más o menos excluidos de la tradición, que se han abocado en insistir la imposibilidad de establecer cualquier principio ordenador del mundo, no por la limitación de la inteligencia humana para captar leyes tan universales y abarcentes, sino por el mero hecho de su inexistencia. Entre tales pensadores Rosset ubica a Lucrecio, Montaigne, Pascal, Hume y Nietzsche; es extraño que no se refiera en esta obra a Cioran. A ellos opone, por un lado, los representantes de la tradición -filosofías no-trágicas-, que ha dominado la discusión filosófica desde la Modernidad, quizás desde siempre-Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel...-, y por el otro, a las denominadas filosofías pesimistas o del absurdo, cuyo mejor representante es Schopenhauer.

Entonces, existen tres tipos de filosofía en las reflexiones de Rosset y que nosotros podemos comparar con los sujetos de los que venimos hablando en los últimos párrafos. Las correspondencias posibles son las que siguen: 1) la filosofía no-trágica y el filósofo

⁷⁶ Se habla del curso de *este trabajo*. Se afirma en cambio, que sería espléndido para un trabajo posterior confrontar las ideas de Rosset con los resultados de esta investigación, y ahondar en las diferencias y semejanzas entre ambas. Que haya interés por la obra de Rosset y que no obstante, no se hayan integrado más sus reflexiones a este trabajo se explica por la tardanza con la que llegó este libro a mis manos.

escéptico, 2) la filosofía pesimista y quien padece del sin-sentido-de-la-vida, y 3) la filosofía trágica y el aburrido cioraniano.

Los representantes de la filosofía no-trágica tienen la convicción, al igual que los filósofos ‘escépticos’ de los que hemos hablado, de la existencia de un principio supremo que determina el curso de los acontecimientos. Mientras que el autor pone el énfasis en la creencia de este principio por parte de tales pensadores, nosotros nos hemos abocado en subrayar el desinterés que dichos individuos tienen hacia el resto de entidades subordinadas a la existencia de aquel principio fundamental.

La comparación entre la filosofía pesimista de Rosset y nuestro sujeto sufriente del sin-sentido parte de un vocabulario en común. Rosset se expresa en los siguientes términos:

(...) una cosa es el sinsentido (el absurdo) otra la insignificancia a la que apunta la perspectiva trágica. El primero parte de un sentido dado del que expresa la insuficiencia (...) Lo que muestra es que el orden reinante es insensato. Pero el orden reinante *reina*, aún si se trata de un desorden (...) Constatación, resignación, sublimación más o menos compensatoria son aquí las palabras de la sabiduría pesimista.⁷⁷

La palabra más indicada de la cita anterior que sirve para enlazar el discurso de Rosset con el nuestro es «insensato». Porque con ayuda de lo dicho en ambas partes, por nosotros y por Rosset, podemos decir ahora que la angustia de quien se enfrenta al absurdo de la vida proviene del hecho de reconocer esa insensatez en el orden reinante; el sujeto pugna en vano por combatir y alterar los principios regentes del mundo. Se halla en un callejón sin salida, porque se empecina en ver Himalayas en donde no hay más que montañas comunes y corrientes. En otras palabras, el sujeto absurdo no acepta, no sabe aceptar el orden del mundo y asume erróneamente justa su causa de cambiar el significado de lo existente. Insatisfecho con la disposición concebida por el Demiurgo, él mismo se adjudica el papel de organizador del caos que la divinidad dejó.

Además, el pasaje de Rosset arriba citado sirve también para hablar de la correspondencia entre filosofía trágica y aburrimiento cioraniano. Si en la correspondencia anterior la palabra «insensatez» había servido como conectora, ahora es el término «insignificancia» el que permite formar este nuevo vínculo. Para nuestro aburrido el

⁷⁷ Clement Rosset, *Lógica de lo peor*; p. 23-24.

mundo es insignificante sin duda. En los casos del filósofo pesimista como del absurdo, existe una indignación hacia el orden de las cosas y que desemboca en una infinidad de intentos -fallidos, incompletos- por cambiarlo. En el caso del aburrido cioraniano y del filósofo trágico, el orden carece de importancia; no porque haya objetos de mayor eminencia y que merezcan mayor atención, sino porque nada es digno de una atención seria, ni siquiera la pretenciosa cuestión sobre el sentido de la vida humana. El absurdo se conformaría con un cambio de raíces ontológicas, en las reglas del juego; al aburrido por su parte, le basta con una vida para saber que ningún orden posible vale la pena, porque ninguno afecta o repercute en lo esencial, o sea la distancia entre la grandeza de las ilusiones y la pequeñez de la vida real. Si acaso existiese un mundo que el aburrido se sintiese atraído -sólo atraído, porque al final de cuentas, sus aspiraciones terminarían siendo inalcanzables-, sería aquél que prometiera cristalizar en el mundo efectivo con la mayor fidelidad posible el mundo de sus sueños.

Para finalizar con la comparación entre el absurdo y el aburrido, y que parece tan difícil de agarrar, ofrecemos el siguiente ejemplo: el absurdo es como el pequeño que en la costa hace castillos de arena, siempre con la misma materia, uno tras otro, después del inclemente ataque del agua, con la esperanza de que llegue el momento en el que una de sus creaciones sea capaz de quedar indemne a los asaltos de la naturaleza, y salga por tanto victoriosa. El aburrido, en cambio, es el que no hace ni un castillo aduciendo que se trata de una tarea fastidiosa y pueril.

Se hace visible, gracias a las anteriores reflexiones, que hay un desarraigo específico en el aburrimiento del que ya se han dado algunos elementos, pero del que es menester ahora hacer una descripción detallada. ¿De qué modo se siente el aburrido especialmente distante o desarraigado del mundo y de las cosas? Hay un pasaje en la obra de Jankélévitch que sirve de maravilla para responder a esta pregunta -pareciera que nunca un filósofo había ayudado tanto a responder los planteamiento de otro-. Jankélévitch, dice que “(...) en el aburrimiento la criatura siente los límites de su condición, lo irremediable de su finitud, la vanidad de toda grandeza humana”⁷⁸; sobre todo enfatizar que se percata de la vanidad de la grandeza humana. Porque en esta vanidad, se halla involucrado, de nuevo, el desfase entre el mundo interior y el exterior, pero esta vez entre las aspiraciones personales y lo que de hecho está en el mundo.

⁷⁸ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 86.

Lo que parecía grandioso cuando era sólo una representación mental, se vuelve pequeño al momento en el que entra en la escena del mundo. El aburrido toma conciencia de que no hay tarea que valga la pena, que las estrellas de la imaginación se convierten en diminutas llamas terrenales con un mísero radio de iluminación. Por eso, el desarraigo del aburrimiento acontece como consecuencia de un *desencanto* totalizador. El individuo se decepciona y cae presa del aburrimiento, afección que, recurriendo otra vez a la obra de Jankélévitch, “proviene de un excedente de energía desperdiciada en un mundo mediocre”⁷⁹. Con poca reserva, me atrevería afirmar que la característica fundamental del aburrimiento en la obra de Cioran y en la de Jankélévitch, y en la que sería posible resumir el resto, es la coexistencia entre desencanto y desarraigo que hay en este estado, y que desvela el presentimiento vital de que *lo que hay es lo que es y que no hay nada más*.

El mundo mediocre es sobre todo el mundo de lo humano. No existe ni acción ni obra que haga temblar a los ángeles ni que rivalice en términos de longevidad con la divinidad. Por eso, las cosas se vuelven insignificantes, nimias y risibles; la escala de grises, el color que más conviene a esta pasión⁸⁰, se convierte en la paleta con la que el Creador coloreó al mundo y a sus criaturas. El aburrimiento, que es omniabarcante y como infeccioso, cala hasta los huesos al individuo, y lo separa de las cosas, pero sobre todo, lo incapacita para entregarse a cualquier ilusión o quimera por más bella o grandilocuente que la suponga. El sujeto deja de convencerse de la importancia de la acción. Es la ilusión lo que se opone con mayor radicalidad al aburrimiento así comprendido, es una desilusión absoluta que duda y se arrepiente antes de dar el primer paso⁸¹.

A este respecto, cabe mencionar que Cioran no se comportó como un apóstol descuidado del aburrimiento, pues efectivamente experimentó en carne propia la impotencia de actuar: “A causa de esta experiencia -no constante, sino recurrente, pues el hastío viene por *acceso*, pero dura mucho más que una fiebre- no he podido hacer nada serio en la vida. (...) he vivido intensamente, pero sin poder integrarme en la existencia”⁸².

Se pudiera cuestionar en este punto, con total naturalidad, si acaso no puede ser el aburrimiento también una ilusión a la que algunos con gusto se entregan. A lo que habría que responder que el aburrimiento, después de un largo rato, se hace mortal, figuradamente hablando, si no para el cuerpo sí para el alma. Porque el aburrimiento aniquila cualquier

⁷⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁰ *Cfr.* V.Jankélévitch, *op. cit.*, p. 114.

⁸¹ El filósofo y quien se halla sumergido en el absurdo, personajes arriba descritos, sí aceptan cazar paliativos o ilusiones para sobrellevar la existencia, cosa que no pasa con el aburrido.

⁸² E. Cioran, *Conversaciones*, p. 26. Véase en la misma obra las páginas 185 y ss.

deseo de dinamismo, cualquier afán de cambiar o transformar el estado personal actual, es por lo que nosotros decimos que el aburrimiento es mortífero para el alma, tal como dijeron en su momento Pascal -“el reposo completo es la muerte”⁸³- y Cioran -“la infección del virus saturnino es fatal para cualquier organismo”⁸⁴; y el aburrimiento es una experiencia que “si *se organiza*, si se vuelve crónico, subyuga a toda persona”⁸⁵-.

El alma, cuando está motivada por otra ilusión, se procura los medios posibles para alcanzarla, y para ello es necesario que cambie -siquiera el objetivo de su proyección-; en cambio cuando padece de aburrimiento se pasma excesivamente; no encuentra diferencia que valga entre la inacción y el movimiento, porque ambos son al fin y al cabo mediocres, porque los supuesto propósitos que otrora la instaron a zarandearse y a buscar trabajos consiguen resultados nimios y que no distinguen al individuo de su yo-somnoliento. Como si para el aburrido la vida exigiera más trajín de las recompensas que otorga a cambio. Si es así, ¿Para qué molestarse?

Entonces el tedio no ofrece motivos para la acción, pero tampoco se sirve de la imaginación, ese refugio para los soñadores. Es el aburrimiento una pasión que excluye la creatividad y la sustituye por una lucidez abusiva que se fastidia de encontrar en los acontecimientos un inalterable orden de causas y efectos. ¿Quién quisiera entregarse a una ilusión semejante?

No sólo los individuos se disuelven cuando padecen de un aburrimiento profundo; también los hay pueblos enteros que han sido tocados y aniquilados por él. El caso paradigmático de lo anterior y que fascinaba a Cioran es el del Imperio Romano. El autor se refiere al tedio como uno de los motivos principales de la precipitación del Imperio hacia su decadencia y finalmente su disolución. Para él, “los romanos no desaparecieron de la superficie de la tierra a consecuencia de las invasiones bárbaras ni del virus cristiano; un virus, mucho más complejo, íntimo y fatal les roía la médula: el aburrimiento”; y si bien, ellos son el ejemplo típico, esta pasión arroja a cualquier pueblo a los seres carroñeros: “La curva descendente del destino de un pueblo se manifiesta en las variaciones de intensidad del aburrimiento. La decadencia comienza”⁸⁶.

Pareciera ser que, para quien se siente como un náufrago en un mundo mudo e insignificante, en un estado tan crítico, sólo hay dos destinos posibles. Por un lado, está el

⁸³ B. Pascal, *op. cit.*, fr. 129.

⁸⁴ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 133.

⁸⁵ E. Cioran, *Cuadernos*, p. 202. [Las cursivas son del original].

⁸⁶ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 132-3; Cfr. E. Cioran, *Breviario de los vencidos*, I, 13; y también V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 88 y ss.

morir de aburrimiento, carente de voluntad de vivir, coagulado en un eterno presente. Por el otro, está la posibilidad de sustraerse de los efectos de la savia mortal del aburrimiento, a partir del reconocimiento temporal de ilusiones con las que alimentar la vida. Está claro que en este segundo caso el individuo tiene conciencia de la naturaleza quimérica de su empresa; insinuar que es posible tomar por real una ilusión, cualquiera que esta sea, sin sombra de desengaño para quien ha padecido de los efectos críticos del tedio sustancial, sería hacer caso omiso a lo que se ha dicho hasta ahora. En otras palabras, para quien quiera sustraerse al ascendente fatal del aburrimiento, el único medio que le queda es anhelar alcanzar una ilusión como si fuera real, estando siempre consciente del autoengaño en el que se ha sumido.

De entre las infinitas fantasmagorías que tiene el ser humano a su merced para sobrellevar su existencia -el arte, el amor, el trabajo, el conocimiento- y que por lo habitual sirven para combatir el aburrimiento no-sustancial, las menos de ellas son útiles para el caso extremo del aburrido que hemos expuesto. Tratándose de una situación límite, en la que la decepción se asoma avasallante y desoladora, es necesario que nuestro individuo encuentre una ilusión lo suficientemente fuerte que resista a la infiltración del aburrimiento en su sustancia y que soporte a los efectos corrosivos del desencanto; que siga siendo capaz de instar al sujeto hacia la acción. Las quimeras que soportan la prueba anterior son, tras una reflexión superficial que no pretende excluir otras posibilidades, al menos tres: la vocación bélica, la vocación trágica-heroica y la vocación religiosa. La primera serviría como antídoto para pueblos enteros, y la segunda y tercera para destinos individuales. Como rasgo en común entre las tres resoluciones enunciadas se señala el hecho de que son ilusiones cuya realización exige poner en riesgo las fuerzas vitales del agente.

Veamos cómo se da lo anterior en la vocación del héroe. El caso trágico-heróico tiene por prototipo al Aquiles de Homero. Argullol dice de Aquiles que “se da, en germen, todo el ciclo heroico-trágico. Su cólera sólo va secundariamente dirigida hacia Agamenón, pues su principal reto es contra la Naturaleza mortal a la que, a pesar de su madre divina, no puede escapar; su rebelión es titánica por cuanto se rebela contra el Destino -morir joven- al que ya ha sido sentenciado...”⁸⁷. El héroe se halla en una batalla perdida de antemano, sabe que sus esfuerzos serán en vano. Sin embargo, su lucha contra el Destino sublima el sentido de su vida individual, en la que ha llevado al límite sus potencias interiores. Su afán de inmortalidad borra la frontera entre vida y muerte: “La visión de la

⁸⁷ Rafael Argullol, *El héroe y lo único*, p. 260.

vida se invierte: concebida antes como el vacío que acecha a la vida, ahora lo es como reafirmación de la vida ante el vacío de la existencia. La angustia del ser-para-la-muerte se transforma en el ambiguo gozo del morir-para-ser⁸⁸. Cioran define de una manera similar al heroísmo, y sin utilizar jerga filosófica prestada: “El heroísmo supone la voluptuosidad de la autodestrucción *en el mundo*. Un sacrificio en la inmanencia. Una tragedia que, negando la individuación, se mantiene dentro de sus *límites*. (...) La voluptuosidad de morir sin el sentimiento de la muerte⁸⁹. Por otro lado, entendemos la vocación bélica como una parcial asunción del destino heroico-trágico colectivo. No cualquier guerra cabe en lo que denominamos como vocación bélica. Sólo lo hacen aquellos contendientes que se incorporan a la conflagración teniendo en mente una catástrofe que limpie la superficie terrestre y que así dé lugar a una nueva forma de civilización. O sea que busca la destrucción para originar algo nuevo. Es trágico porque exige el sacrificio del pueblo que asuma dicha vocación para su realización.

Con lo anterior dicho, se hace un poco más claro el impulso de la vida hacia la muerte en lo que concierne a la vocación heroica; no en cambio para la vocación religiosa. Cabe decir que, del espectro religioso, lo que interesa aquí, al igual que le interesaba Cioran, son las esferas del extremo, las hipertrofias de la creencia religiosa. Muy en particular se habla de la santidad y el éxtasis, en tanto que finalidad primordial de la mística. Hace falta tener en la mira estos casos límites del espectro religioso para entender lo que se ha dicho sobre la vocación religiosa como remedio contra el aburrimiento sustancial. Si se piensa el éxtasis y la santidad en relación con el destino heroico y con el destino bélico, se deduce que el aspecto común a los tres debe plantarse, más que como una proximidad con la muerte material, en términos de una cercanía respecto a un absoluto que pone en constante peligro la integridad del yo subjetivo en cuestión. Es más, pareciera ser que la verdadera motivación en los casos propuestos, el objetivo secreto que impulsa al individuo a la acción, fuera la efectiva aniquilación del yo. Con la desaparición del yo, dejaría de existir el paciente del aburrimiento, se necesita de un sujeto en el que actúen las pasiones. Como ejemplo se aduce la persona de Emil Cioran, quien tomó el camino en busca de momentos extáticos, en parte para desembarazarse de un supuesto aburrimiento sustancial.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 446.

⁸⁹ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 122. Dicho sea de paso que aquel «dentro de los límites de la individualidad» en el que se desarrolla el drama heroico, hace que Cioran vea en el héroe en un escalón inferior entre los individuos con afán de inmortalidad. Si el héroe muere para Cioran en la inmanencia, podemos decir que el místico muere en la trascendencia. El héroe exalta su individualidad para llegar a la inmortalidad. El místico al contrario la humilla.

1.2-Las flores de la planta

Quizás sea oportuno recordar ahora que una de las flores de la planta del desapego arriba citado era el éxtasis. También que la cualidad que vinculaba a la raíz con las flores de la planta era el desapego, siendo totalizador para el aburrimiento, y parcial para las flores o demás estados negativos. Sin embargo, la figura de Cioran esbozada en el párrafo anterior plantea un problema a este respecto: en su caso, hemos dicho que la búsqueda por el éxtasis se originó a partir de un aburrimiento sustancial crítico. Afirmar lo anterior sin más sería erróneo, pues se asumiría que el aburrimiento es la única fuente que motiva al éxtasis, proposición que contradice la relación que hemos planteado entre los elementos de la planta del desapego, y que además reduce al éxtasis a un fenómeno bastante pobre. Es necesario que haya algo más en el éxtasis, como en el resto de estados negativos, además de un desapego indiferenciado. Por otro lado, tampoco podemos ignorar el vínculo particular que parecen tener aburrimiento y éxtasis en nuestro bosquejo del carácter de Cioran en aquel entonces.

¿Qué hacer entonces? Para solucionar la aparente problemática, afirmamos que existen dos éxtasis. O mejor dicho, dos *motivos* que insten al individuo a buscar el éxtasis. Por un lado, una aspiración religiosa auténtica, con miras en la unión mística; por el otro, una aspiración *artificial*, que busca el éxtasis por el regusto de la separación momentánea del mundo sensible. En el primer caso hallaríamos a los santos y santas con aspiraciones sinceras. En el segundo encontramos a Cioran. De este modo no se atenta contra la imagen propuesta de la planta del desapego: el éxtasis de los santos tiene algo de desapego hacia el mundo, pero cuenta además con muchas otras características. En su caso, la planta del éxtasis brotaría naturalmente, sin ser forzada.

El caso de Cioran es distinto: es el de alguien que intenta hacer florecer una planta o fruto de invierno en una zona de clima tropical, por poner un ejemplo. Su empeño está destinado al fracaso: por más que intente, no podrá hacer nacer la flor que tanto anhela, a causa de las adversidades del terreno y del clima. En su caso, su alma, que es el terreno en el que está enraizado la planta del desapego, no presenta las condiciones adecuadas para que la flor del éxtasis salga a la superficie. Sus intentos y sus gastos de fuerza y energía serán en vano.

Será conveniente hablar más extensamente sobre el éxtasis natural de los santos y el éxtasis artificial de Cioran para comprender con mayor cabalidad su diferencia. Sin embargo, esto se hará más adelante. Hay una tarea pendiente, y es que hace falta cavilar sobre el resto de flores del árbol del desapego que aparecen en la cita de Cioran; tarea que ya se había dicho iba llevarse a cabo después de haber dilucidado en torno al aburrimiento en tanto que raíz. Aún cuando la flor más atractiva sea para nosotros la del éxtasis, no hay que desdeñar la posibilidad de analizar otras flores del árbol, de las que Cioran también dijo algo al respecto.

No se trata de una digresión en el camino de nuestra exposición. Es relevante llevar a cabo este examen puesto que son, en conjunto, sentimientos vinculados con el aburrimiento cuyos matices merecen ser explicitados. En particular, necesitamos mencionar el modo específico en el que hay desapego, la característica común de los estados negativos, en cada uno de ellos. Esto servirá para marcar la distancia entre el aburrimiento y los otros estados.

Además, conocer los estados negativos servirá para otorgar dinamismo a la imagen ofrecida hasta ahora de Cioran. La exposición hecha hasta ahora del aburrimiento parece sugerir que Cioran experimentó puro aburrimiento ininterrumpido en los meses que precedieron a la redacción de *Lágrimas y Santos*, y que si él no estaba aburrido, entonces estaba en el curso de experimentar un momento extático. Nada más lejos de lo que en verdad se piensa. Hay que reconocer la naturaleza inquieta de las pasiones, que se van sucediendo una tras otra en el individuo. O sea que hablar de algunos estados negativos nos ayudará a pensar en Cioran como en alguien que no sólo estaba aburrido, sino que en momentos de mayor reposo, estaba triste, melancólico, con spleen, etc. También puede asegurarse que conoció -como cualquier ser humano- la alegría, el júbilo, el ridículo, etc. en aquellos meses, pero como tales no están presentes en la imagen de la planta del desapego, no hablaremos de ellos.

Ahora bien, cabe decir que no nos limitaremos a los estados enunciados por Cioran. De los estados de los que él habla, aquí nos ocuparemos de la melancolía en particular, y diremos unas cuantas cosas, en realidad una o dos frases, sobre la desesperación. De nuestra parte, añadiremos a la acedia, al *mal du siècle*, y al spleen como flores de la planta del desapego. Hacemos este añadido porque no creemos que afecte ni perjudique la imagen de Cioran, y que más bien sirve para complementarla y enriquecerla.

La melancolía fue el mal saturnino predilecto de Cioran en sus años rumanos; tanto era su dominio de ésta sobre aquél que incluso en el *Libro de las quimeras* es posible

encontrar un pasaje con el subtítulo “Reglas para no caer presa de la melancolía”⁹⁰. ¿A cuento de qué este instructivo? ¿Es la melancolía un estado pernicioso para el ánimo y por ello debería rehuirse de ésta?

Si acaso es un estado peligroso, cuya ascendencia hay que evitar, lo es en función de que entorpece las acciones del sujeto y sus relaciones con el entorno social en el que se desenvuelve. Acertadamente Cioran hablaba de la melancolía como un estado de soledad profunda que “elevan al ser humano para arrancarlo de su ambiente natural”⁹¹. El melancólico es transportado por encima de lo material, se coloca en un plano de infinito, desde el cual presencia el mundo como si de un espectáculo se tratase. Y a fuerza de dirigir la vista hacia las alturas, se olvida momentáneamente de lo mundano, y por ende descuida lo práctico e inmediato. Por eso dice Cioran que “así se explican la fertilidad de la melancolía para el saber y su esterilidad para la vida”⁹².

Esta ineptitud para la vida práctica ya se presenta como problema propio del melancólico en la primera pesquisa filosófica en torno a esta afección, los *Problemata* de Pseudo-Aristóteles. En esta obra se dice que los temperamentos melancólicos, aquellos en cuya constitución hay bilis negra en abundancia, tienen mayor facilidad para tender hacia lo extraordinario que los demás⁹³. Y si los melancólicos, poetas, filósofos, artistas, etc.⁹⁴, tiene facilidad en las esferas propias de la creatividad y del espíritu, son en cambio torpes para actividades más cotidianas. Tanto se conservó esta opinión sobre el temperamento melancólico, que Ficino y Burton, siglos después de la aparición del texto de Pseudo-Aristóteles, recomendaron medio o ejercicios para librarse de su influencia⁹⁵.

⁹⁰ E. Cioran, *Libro de las quimeras*, p. 167 y ss. Que tomen nota las personalidades prácticas: “considerar el mundo *políticamente* (poder y dominación); divinizar el ritmo: la marcha militar antes de una sinfonía; odiar todos los colores: despiertan estados de ánimo que terminan finalmente en la melancolía... Sucumbir en la última degradación del blanco, sucumbir ante la ausencia del color; no buscar matices en los sentimientos; cada uno de ellos ejerce una sugestión y, al atraernos uno tras otro, nos deslizamos hasta nosotros mismos como a lo desconocido; «todo es desgarrador», nos dice la melancolía. Le contestaremos: «morir objetivamente»; ser tu propio límite; dar expresión de danza a todos los sentimientos; buscarnos en el exterior; sacarnos de nosotros mismos en un mundo de signos exteriores; el todo es pasar sobre la sensación de debilidad que disuelve el cuerpo y el alma. Y para vencerla, ningún medio es demasiado delicado ni demasiado vulgar. Pensar políticamente en la música; producir fuerza por medio de los pensamientos y obligar a los sentimientos a servirla; desgarrarse en la forma. Una metodología de la disgregación; quitarse de en medio con gusto y con dominio de sí; morir, o sea, perder la línea; *Desligar* el miedo de tu propio destino”. [Las cursivas son del original].

⁹¹ E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p.23.

⁹² *Ibid.*, p. 24.

⁹³ Pseudo-Aristóteles, *Problemata*, XXX, 954b 25.

⁹⁴ *Ibid.*, XXX 953a 10.

⁹⁵ *Cfr.* Marsilio Ficino, *Tres libros sobre la vida*, p. 26 y ss. ; y Richard Burton, *Anatomía de la melancolía*, p. 107 y ss.

Ahora bien, si tanto la melancolía como el aburrimiento son estados negativos que separan al sujeto de las cosas, en virtud de una indiferencia común hacia lo existente, la distancia entre ambos radica principalmente en el grado de desencanto de cada una. Al contrario del desengaño del aburrimiento, que hace vacilar al aburrido antes de realizar cualquier movimiento, el abandono hacia lo existente de la melancolía no engloba todas las posibilidades que se presentan al espíritu del humano⁹⁶, y por ende no lo paraliza por completo. La conciencia de lo irreparable de la melancolía “no se aplica más que al pasado”⁹⁷. También es ésta menos infecciosa que el aburrimiento puesto que es, en palabras de Cioran, “más un estado de ánimo transitorio que una disposición constitutiva”⁹⁸. En cambio el aburrimiento profundo es un mal inherente al organismo como ya se ha dicho.

La nostalgia, quizás el rasgo más característico de la melancolía, se vincula directamente con aquella conciencia de lo irreparable en el pasado. Es ésta una añoranza “de lo que ha muerto en mí, de la parte muerta de mí mismo”, y que descubre al individuo el “progreso hacia la muerte mediante el hecho de vivir”⁹⁹. A sabiendas de su propia finitud, y echando de menos lo que ha perdido a causa del paso inexorable del tiempo, el melancólico aspira a reencontrar el brillo y esplendor de las cosas y experiencias pasadas.

De ahí la porfía por emerger del carácter artístico en el melancólico: el distanciamiento propio de la melancolía, más que palidecer lo existente en conjunto y desafanarse de él, tal y como lo hace el tedio, apremia al sujeto a recolectar los elementos del espectáculo del mundo¹⁰⁰, con la esperanza de recrear lo bello; eternizar es su meta secreta. En caso de que no sea el melancólico creador, sí será en todo caso un esteta, que conoce el gusto de contemplar la belleza del mundo. En suma, es la melancolía un estado de ensueño, la condición frecuente de los que sueñan despiertos.

Por cierto que el autor distingue entre una melancolía suave y otra melancolía sombría. La primera es propia de los mediterráneos, mientras que la segunda lo es de los países nórdicos. Es rasgo de la melancolía italiana, la sensación de presenciar un “espectáculo de belleza excepcional”, que dibuja una sonrisa en la boca del melancólico, quien percibe lo bello de lo infinito y de la naturaleza; y que ensombrece los demás

⁹⁶ De ahí que nuestro autor diga del “aburrimiento que es una melancolía sin vibración” (*Lágrimas y Santos*, p. 160), o también, conforme a nociones semejantes, que el aburrimiento es “la ausencia de música en la materia” y que la melancolía es “la música inconsciente del alma” (*Ibid.*, p. 171).

⁹⁷ E. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 26.

⁹⁸ *Ídem.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁰ *Ídem.*

aspectos de la vida, reduciéndolos a cosas irrisorias sin importancia ni trascendencia. Pero esta reducción no es negativa, sino liberadora, porque descubre la posición privilegiada a pesar de todo del ser humano en el mundo. La melancolía sombría de los alemanes -la que Durero ilustró tan bien con su célebre grabado- está más próxima a la desesperación, puesto que ambas dan una impresión de irremediable¹⁰¹. Es una melancolía que no produce alegrías: “la visión de la melancolía en Durero está totalmente desprovista de serenidad; ella revela una insatisfacción próxima a la tragedia”¹⁰². En este sentido, puede decirse que la melancolía sombría es más cercana, no sólo a la desesperación, sino también al aburrimiento profundo.

Que el melancólico se distancie del mundo de lo terrenal, explica también que uno de sus refugios visuales predilectos sea el cielo. El cielo representa el único lugar meritorio de ser considerado el destino de las aspiraciones humanas de inmortalidad y de eternidad¹⁰³. Las composiciones literarias, a la vez fruto y alimento de los espíritus melancólicos, que elogian las regiones supralunares, siguen confortando las existencias soñadoras ávidas de infinito. Aún cuando la dignidad inmortal de los astros les haya sido arrebatada como consecuencia de descubrimientos científicos y derivados, el cielo sigue sirviendo como refugio para los inadaptados a la vida terrestre¹⁰⁴.

En perpetua relación con la melancolía, pero a la que pudiera dársele un lugar aparte digno de consideración, está la *acedia*. Si amerita reflexión independiente, sería merced al espacio terrenal que le está reservado. Mientras que la melancolía es un estado propiciado por la presencia de la naturaleza -plantas, montañas, mares-, la acedia se halla vinculada desde siempre con los monasterios enclavados en desiertos o páramos. Tales

¹⁰¹ Cfr. E. Cioran, *Solitude et destin*, p. 51: “Chez Dürer, comme en général dans la Renaissance du Nord, la mélancolie est plus proche du désespoir que dans la Renaissance italienne”. Sería interesante en otro momento comparar la noción cioraniana respecto a la melancolía propia de los alemanes y países escandinavos, con la que refiere Benjamin de las mismas regiones a causa del luteranismo; Cfr. Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 352 y ss.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 25.

¹⁰⁴ En las reflexiones de Cioran, la noción de cielo está sometida a muchos matices. En primer lugar, el autor distingue entre el cielo azul y el cielo nublado. Por un lado, el cielo nublado “nos entierra sin alternativas”, como si las cenizas de los dioses paganos y héroes masacrados hubieran sido esparcidas por la superficie celestial; nos entrega indefensos a la vida terrestre. Por el otro, el cielo azul- sí, azul como Saturno, el color de todas las tristezas- es un “color balsámico para la melancolía”, puesto “nos pone enfrente de demasiadas esperanzas”. Seguramente, la diferencia entre cielos haya llevado a Cioran a distinguir entre una melancolía sajona y una melancolía latina. En un bello pasaje del *Breviario de los vencidos* (I, 13), leemos: “Italia construyó iglesias por temor a volverse superficial de *tantísima luz*. ¿Será para ella el cristianismo un sepulcro que la defienda del cielo, del cielo terrenal, felizmente libre de Dios? Pues existe un cielo de la tierra, una bóveda celeste que no mata pero con el que el hombre corre el riesgo de encariñarse demasiado”. Por cierto que es notable, que en la cita anterior hay una nueva distinción: cielo terreno-pagano, y el cielo cristiano. ¿Quién se atreverá a explorar la imagen del cielo en Cioran?

paisajes se corresponden, para el monje, con la soledad en la que está sumida su conciencia. Las operaciones anímicas, empleadas sólo con el fin de pensar y comprender a Dios, dejan a la conciencia con un campo de visión extremadamente vacío, del que se ha arrancado cualquier otra materia que estorbe al propósito divino. En ellos se evidencia la rudeza y aridez de la conciencia humana contrapuesta a la extrema luz y energía de la naturaleza divina, omnipresente en el cielo. El desamparo de la conciencia puede en tales circunstancias dejarse vencer por el contorno, caer en la acedía. El nombre con el que se conocía a esta pasión, ‘el demonio de mediodía’ expresa con efectividad al sentimiento triste que alberga el monje: la tierra-individuo se encuentra abrasada, sin sombra bajo la cual cobijarse o esconderse, del magnificante esplendor solar-divino: “La sed devorante de enterrar el alma en Dios”¹⁰⁵.

En caso de que existiera una flor surgida en el padecimiento de la acedía, se trataría de la floración más fuerte, a la vez que la que más exigiera labor y dedicación. Porque para su nacimiento, debería de superarse el sentimiento de fatiga en los bienes espirituales, o en caso contrario, se quedaría en puro aburrimiento, pura raíz. Se encuentra por un lado, más cercana al tedio que la melancolía, porque sucumbiendo a sus efectos, se produce pura tristeza para consumo propio, que imposibilita la creación. Y sin embargo, contribuye más al hundimiento en la inercia que el aburrimiento, puesto que ni la lectura sirve como remedio o distracción, cosa que sí acontece en aquél¹⁰⁶.

De entre los estados negativos, es con el éxtasis con la que guarda mayor relación y parentesco la acedía. En caso de su superación, los resultados alcanzan cimas divinas. A fuerza de contemplación divina, el individuo sustrae el color del cielo, o en cualquier caso lo imita. Eso puede interpretarse de las palabras de Evagrio Póntico, uno de los primeros teóricos de la acedía, cuando se refiere al estado del alma del monje contemplativo en los desiertos¹⁰⁷: “Si alguien quiere ver el estado del intelecto tiene que desprenderse de todas las imágenes, y entonces se verá a sí mismo igual al zafiro y al color del cielo; esto es imposible sin la ausencia de las pasiones...”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 84: “Cada vez que pienso en las ásperas soledades sublunares, sombras de monasterios se perfilan sobre el gris de los desiertos e intento entender las tarde de domingo en los conventos las pausas tristes de la piedad, el aburrimiento prolongado y enlutado y las esperas sin esperanza”.

¹⁰⁶ Cfr. Evagrio Póntico, *Tratado práctico*, ‘contra los ocho pensamientos’, 15.

¹⁰⁷ En *Lágrimas y Santos*, Cioran ofrece unas palabras que pudieran ser de pauta para pensar en una ‘acedía moderna’. “La acedía moderna ya no es la soledad monástica- aunque cada uno de nosotros llevamos un monasterio interior en el alma-, sino el vacío y el espanto ante la ineficiencia de un Dios abandonado” (p. 131). Serviría para describir la situación de algunos modernos, que no hallan encanto en las ciudades sobrepobladas y sucias, y que no han abandonado los coloquios con interlocutores divinos aún.

¹⁰⁸ Evagrio Póntico *apud* en Alois Haas, *Visión en Azul*, p. 51.

Hemos dicho que se hablaría sobre la flor del *mal du siècle*. Para caracterizarla, vamos a retomar el caso de Obermann, pues creemos que representa un caso extraordinario en el que dicha planta logra florecer. Y es que parecería que este mal surgido en el siglo XVIII no podría dar lugar a nacimiento alguno. Su caso se antoja como el del aburrimiento, que veda cualquier tipo de creación. Sin embargo, el caso de Obermann ofrece una esperanza a este respecto. Como ya hemos dicho, él no corrió detrás de ninguna ilusión, ni siquiera la divina, pero tampoco murió con el alma gangrenada de tanta monotonía. No nos atrevemos a asegurar que existen varios casos como el de Obermann, o sea de sobrevivientes de una pasión tan profunda; pero sí en cambio que el suyo es un ejemplo perfecto en el que la vida se asimila con una pasión. Tan es así, que decimos que la flor del *mal du siècle*, es Obermann de carne y hueso, él floreció donde otros se marchitan sin haberse abierto plenamente.

Similar al héroe de Senancour, pero cultivador de otra flor, la del *spleen*, es el caso de Baudelaire. Su ascendencia sobre Cioran no se limitó a la esfera de esta pasión. Cioran, como el poeta maldito, se concebía como un *flâneur* incorregible. A causa de su vida aparentemente parasitaria, “instalada la burguesía en el poder, el poeta resulta ser el desocupado, el «ocioso» por antonomasia”¹⁰⁹, Cioran no pudo menos que sentirse- o asumirse, por autocomplacencia- unapestado social. Él, como dijo Benjamin sobre Baudelaire, “tomó la decisión de proclamar su existencia ociosa, desprovista de identidad social; hizo de su aislamiento social su bandera”¹¹⁰.

Cioran, cuyo aburrimiento metido hasta los huesos se transforma en *spleen*, mal específico de las ciudades, se percató de que “Para París, los seres elegidos están decrepitos”¹¹¹. Pero este descubrimiento no le sorprende, y de hecho, le viene como anillo al dedo. Él, para quien las cosas aparentes duelen a causa de su caducidad, no le impacta la falta de criterio de la ciudad, y que lo engulle todo irreflexivamente. Todo lo contrario; se siente como un gusano que ha encontrado el sitio indicado para su labor corrosiva. Sigue los pasos del poeta maldito, y dedica pasajes líricos a la capital francesa. Dedicó líneas al encanto en cuenta regresiva de la ciudad: “Reposo, entonces, en las fatigas de Francia y me elevo hasta el prestigioso hastío de su corazón. La bruma gotea sobre París sus paraguas de pensamiento y se vuelve expresión de la historia antes que de la naturaleza”¹¹²; o sea que se

¹⁰⁹ W. Benjamin, “Notas sobre los «Cuadernos Parisinos» de Baudelaire” en *Escritos franceses*, p. 347.

¹¹⁰ *Ídem*.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 272.

¹¹² E. Cioran, *Breviario de los vencidos*, I, 19; *Cfr. supra*. Nota 104.

aleja de la melancolía y sirve como pauta para el nuevo estado negativo. Al azul del cielo, lo reemplaza el gris, el color que conviene al *spleen*:

Jamás he visto un cielo tan alejado como el que se ve desde el fondo de sus callejones en los que me emborrachaba de oscuridad (...) Y cuando quiero definir su encanto, caigo en mí y lo defino: *la imposibilidad de ser azul*. Las nubes se deshacen lentamente; los jirones de azul no se encuentran.(...) *el cielo* está más allá. París no tiene «cielo». Y, de tanto esperarlo, te mezclas con la niebla luminosa, pierdes en ella tu desengañada añoranza por el azul celeste...¹¹³

La sombra divina desaparece por completo en el padecimiento del *spleen*, para Cioran en todo caso. Ya ni siquiera hay insinuaciones de sed divina; París basta, y se convierte en “escondite de tanto cielo”. La ausencia divina o su olvido voluntario, cualidad propia de la modernidad, se vuelve el rasgo característico de este estado negativo y que lo distingue de los otros. No es sólo una sensación facilitada por las ciudades, sino que a merced de ellas, el individuo se halla indefectiblemente abandonado de una realidad superior, además de inmerso en el mundo del progreso humano que tan pronto como fabrica objetos nuevos, vuelve la espalda, so pretexto de su antigüedad. Criterio de la modernidad es, a juicio de Benjamin, “estar marcada con el sello de la fatalidad de ser algún día la antigüedad y de revelarlo a quien es el testigo de su nacimiento”¹¹⁴.

¿Qué puede concluirse de lo dicho hasta ahora? Parece posible decir que en el terreno anímico de Cioran, en cuyo seno era impensable cosechar el éxtasis, hecho que tuvo que comprender el autor por las malas, era propicio para la melancolía y para el *spleen*. La acedía tampoco contaba con una parcela favorable en Cioran. O sea que los periodos de aburrimiento insoportable, se veían interrumpidos por experiencias de ensoñación melancólica, con atributos balsámicos facilitados por la Naturaleza, y por momentos de hastío ciudadano. La sucesión de estas pasiones, entre otras tantas, permitió a Cioran elaborar con *Lágrimas y Santos* una obra con pasajes en ocasiones negros y negativos, y en otras tantas reveladores y con ánimo de resistencia y franca esperanza. En otras palabras, que el ascendente del aburrimiento sobre el autor no era tan crítico y agobiante como hasta el momento habíamos pensado. O más bien, puede que el aburrimiento no tenga efectos tan nefandos como se piensa constantemente, y que si

¹¹³*Idem. Cfr:* en la misma obra, el pasaje III, 48.

¹¹⁴ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 347.

produce un incendio de las ilusiones, es porque sabe que algo valioso y nuevo puede salir de aquella hojarasca.

Esto último es prometedor, pues brindaría nuevos elementos sobre el aburrimiento que permitirían reevaluar lo dicho al respecto hasta ahora. Brindaría un nuevo enfoque, en el que el aburrimiento otorga algo, cuyo nombre aún desconocemos, al individuo en lugar de dejarlo desnudo y desamparado en medio del mundo. En ese caso, si Cioran habla tanto del aburrimiento, y nosotros insistimos en ello, es porque el autor sabía que es necesario entregarse a él, rendirse ante su mullida y analgésica naturaleza, para descubrir la virtud única y singular de ésta que las demás pasiones desconocen. En este sentido, podría decirse que para Cioran el aburrimiento era una pasión no del todo nociva¹¹⁵. Para asentar estas ideas, hará falta un examen posterior, que será llevado a cabo en el tercer capítulo de este escrito. Pero antes hay que detallar la desesperación del autor en su búsqueda por el éxtasis. Hay que comprender el mayor motivo de desilusión -la certeza de que el éxtasis no era remedio en su caso- para indagar sobre los inusitados atributos terapéuticos del aburrimiento.

¹¹⁵ Es pertinente referirse a Heidegger, quien coincide con Cioran por lo menos en dos puntos respecto al aburrimiento: primero, en la distinción entre aburrimiento superficial y esencial; y segundo, en el aspecto positivo de la experiencia del aburrimiento esencial. *Cfr.* M. Heidegger, *op. cit.*, § 38.

II-Santas y éxtasis

2.1- Éxtasis místico

Se ha reflexionado hasta aquí sobre la raíz de la planta del desapego, el aburrimiento, en tanto que fenómeno particular, y se ha propuesto la relación que pueda tener con el éxtasis, floración de aquella planta. En este capítulo, toca el turno de hablar en torno al éxtasis; primero, del mismo modo en que se inquirió sobre el tedio, de modo independiente y dentro de su contexto tradicional. Después de esto, será necesario hablar de aquella relación éxtasis-aburrimiento partiendo del punto de vista del primero. Menester es decir que no se tendrá nunca, a lo largo de este capítulo, la pretensión de afirmar que el tedio haya sido un fenómeno desde siempre con potentísimo ascendente y que en cuanto tal, haya influido decisivamente en la vida de místicos y santos. Esto sería exagerado y forzado. Nuestra intención es tan sólo sugerir la circunferencia del fenómeno extático, los puntos por los cuales el tedio, mediante el desapego -cualidad común a los estados negativos- pudiera filtrarse y mezclarse con aquél. En el próximo capítulo de este escrito, se va a inquirir el modo en el que dicho vínculo se concretiza, esto es, en Cioran personalmente. En otras palabras, este apartado tratará de reforzar la imagen de la planta del desapego comentando una de sus floraciones; mientras que el siguiente capítulo va a tratar sobre cómo Cioran pudo haber experimentado y padecido esta relación, y cómo, a nuestro parecer, lo insinúa en algunos pasajes de *Lágrimas y Santos*.

El éxtasis, arrobamiento, raptó místico, etc., es un fenómeno originalmente circunscrito en el ámbito religioso de la vida. Los iniciados en los cultos de Eleusis, los chamanes siberianos, los yoguis; todos ellos, y muchos más experimentaron alguna vez el éxtasis. No obstante el fondo común a las diversas expresiones religiosas, los seres humanos se han servido tanto de prácticas como de fines bien específicos para conseguir el éxtasis, que dependen del sistema religioso particular al que ellos pertenezcan. La doctrina que nos interesa es la de los místicos y místicas cristianos, no ortodoxos. Hace falta precisar pues qué entendemos por mística cristiana, para conocer el marco en el que se manifiesta el éxtasis al que hemos de dedicarnos; y también porque la mística es un concepto que por lo corriente produce equívocos, y amerita esclarecimiento.

Como no es nuestra intención discurrir prolijamente sobre el sentido de la mística, vamos a adoptar la opinión de un especialista que tenemos por válida, concreta y fácil de comentar. Ferrater Mora, según Guglielmi, considera que “mística designa la actividad

espiritual que aspira llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios...”¹¹⁶. En otras palabras, la mística en general aspira a acercar al individuo con el Uno creador mediante la ascesis que postula. Existe el supuesto de por medio que justifica la actividad mística, y que es el de la diferencia radical entre la esfera divina y la esfera terrestre en la que se desarrolla la existencia mundana temporal del ser humano. Pero siendo el caso que el ser humano cuenta en su naturaleza con una porción transmudana o divina, tiene la posibilidad en vida, de alienarse de los elementos corruptibles y transitorios del mundo, y mediante el ejercicio de prácticas espirituales y corporales que purifiquen aquella su parcela divina individual, de trascender, con más o mayor efectividad, la realidad a la que está encadenado, y de atisbar aquella otra esfera, la esfera divina, que tiene por su origen.

En el caso de la mística cristiana, la aproximación de la criatura con el Creador entraña grandes promesas; no se trata sólo del encuentro con Dios, sino de la identificación, la más posible que pueda darse, del místico con aquél. Es un proceso de divinización. La finalidad de la mística cristiana puede entenderse recurriendo a los términos de Jiménez en *Teología de la mística*: “El místico cristiano ha vivido con tal intensidad y altura, que la parte de Dios en él parezca ir prevaleciendo sobre la actividad humana en él mismo”¹¹⁷. El místico cristiano va siendo cada vez más divino que humano¹¹⁸.

Empieza a distinguirse con esto la mística cristiana de otras místicas, como por ejemplo, de la mística judía. En ésta, no se habla nunca de divinización del místico; el encuentro entre criatura y Creador mantiene siempre la distancia entre interlocutores¹¹⁹. No

¹¹⁶ Cfr. Nilda Guglielmi, *Ocho místicas medievales*, p. 22-23; la autora se desafana de la cuestión y no brinda una definición personal de mística. Underhill, por su lado, dice que la mística “trata de trascender las limitaciones del punto de vista espiritual y rendirse a la Realidad Última..” (Evelyn Underhill, *Mística. Estudio de la naturaleza y de la conciencia espiritual*, p. 88).

¹¹⁷ Baldomero Jiménez, *Teología de la mística*, p. 470.

¹¹⁸ Cfr. San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, Segunda Parte, Cap. 3, 4: “Por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura (...), para que, echado todo lo que es disímil y disconforme con Dios, venga a recibir semejanza con Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios”.

¹¹⁹ Véase al respecto la Segunda Conferencia en G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, 2017. Sobre la mística judía de la Merkaba, desarrollada durante los primeros diez siglos de nuestra era, Scholem nos dice: “Para el místico no sólo no existe la inmanencia divina, sino que casi no existe el amor a Dios. (...) Es cierto que había éxtasis y que esta experiencia fundamental debió de ser fuente de inspiración religiosa, pero no hallamos rastro alguno de unión mística entre el alma y Dios. Durante todo este periodo hay una conciencia casi exagerada de la *otredad* de Dios, pero la identidad y la individualidad del místico no se borran ni siquiera en la cúspide de la pasión extática. El Creador y su criatura permanecen separados, y en ningún momento hay un intento por franquear el abismo existente entre ellos o por atenuar esa separación. El místico, que en su éxtasis ha atravesado todas las puertas y desafiado todos los peligros, se encuentra ahora ante el trono; él ve y oye, eso es todo. El énfasis recae en el aspecto majestuoso de Dios y no en Su aspecto de creador, aunque ambos están ligados...” (Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducción al español de B. Oberländer. Madrid, Siruela, 2017. pp. 76-77).

obstante esta precisión, no basta para diferenciarla completamente de otras místicas. Pensamos, en consonancia con otros teóricos de la mística¹²⁰, que el rasgo propio de esta mística es la no destrucción del sujeto en el transcurso de su divinización. El Yo de la criatura no es aniquilado completamente, aún cuando se haya identificado con el Creador momentáneamente.

Que la criatura siga existiendo como persona o identidad, aún después de haberse sumergido en un piélago divino, le permite a éste *actuar* siguiendo siempre la voluntad divina¹²¹. No es una condición alcanzada que obliga al humano, para conservarla, a la quietud absoluta. La perfección que alcanza el místico cristiano es un estado de gracia concedido por Dios, en el que aquél sirve sin chistar a la voluntad de éste; es un obedecer por Amor, comprendiendo que la voluntad de Dios no podría traer nunca perjuicio. Por lo anterior la española Teresa de Ávila (1515-1582) dice en un pasaje de sus *Moradas*:

Quando yo veo almas muy diligentes a la oración que tiene y muy encapotadas cuando están en ella (...) házeme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión. (...) Que no, hermanas, no, obras quiere el Señor, y que, si ves a una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esta devoción y te compadezcas de ella, y si tiene algún dolor, te duela a ti...¹²²

Pero obrar según Dios manda, sin miedo, sino con puro amor y entrega, representa la cima del camino de perfección que es la mística, no la mística toda. Nos atrae la mística en tanto que extensión sobre la cual tiene lugar el éxtasis; del mismo modo, el paso último del camino o vía mística también nos interesa merced a la relación que guarda con el éxtasis. Por tanto, hay que discurrir sobre los pasos de la vía mística cristiana para señalar el lugar preciso que allí ocupan los arrobamientos, y cómo se relaciona con los demás pasos de dicha vía.

¹²⁰ Cfr. Underhill, *op. cit.*, p. 196-7.

¹²¹ *Idem.* : “En los místicos de Occidente las formas más elevadas de la Unión impelen al yo a alguna suerte de actividad”.

¹²² Teresa de Ávila, *Las moradas del castillo interior*, 5M, 3, 2. Cfr. Giorgio Papasogli, *Catalina de Siena. Reformadora de la Iglesia*, p. 47, pie de página: “La virgen deseaba sobre toda otra cosa estarse escondida y en soledad, y se habría adaptado con gran dolor a andar por el mundo. (...) después que el Señor hubo mostrado tantas razones por las que debía iniciar la vida pública por la salvación de las almas, se vio obligada por orden del Señor a andar por el mundo”. Cfr. André Vauchez, *Catalina de Siena*, p. 46.

Van a tomarse los elementos presentes en el modelo de vía mística de Underhill¹²³, como referencia para la discusión de este escrito. La autora postula, a partir del análisis de numerosos textos místicos, cinco elementos que conforman aquella vía: Conversión, Purificación, Iluminación, Noche Oscura y Unión Mística¹²⁴. Vamos a discurrir sobre el primer paso de su esquema, para mostrar nuestra distancia respecto a ella y sus proposiciones desde el comienzo.

Sobre la conversión mística- a la que no hay que confundir con cualquier conversión corriente-, la autora se expresa en los siguientes términos: “significa el primer surgimiento de esa pasión por lo Absoluto que ha de constituir su carácter diferencial (...) suele llevar implícita una súbita y aguda percepción de una realidad esplendorosa y adorable, existente en el mundo (...) jamás antes percibida”¹²⁵. En aquel primer paso, la autora otorga la mayor importancia a la percepción de la realidad trascendente vislumbrada; otra expresión que utiliza para designar el paso de la conversión, ‘El Despertar del yo a la conciencia de la Realidad Divina’, es muy sugerente a este respecto. Aquí se quiere resaltar la cara opuesta del fenómeno de la conversión.

No pretendemos afirmar que esa definición de conversión sea errónea; no se ponen en duda los casos de varios místicos que, tras haber tenido esta ‘abrupta experiencia nítidamente distinta’, esto es, la realidad trascendente, deciden reformar su vida y dedicarla toda, desde entonces y para siempre a Dios. La que es nuestra intención es señalar otro modo de concebir esta conversión: no como percepción de una realidad superior que ensombrece para siempre el mundo de las apariencias, sino como el descubrimiento de la horrorosa vanidad y transitoriedad de las cosas. En palabras de Cioran, vamos a hablar de la conversión que tiene “por base la súbita revelación de la vanidad de la vida”.

Los casos de Teresa de Lisieux (1873-1897) y su Virgen sonriente¹²⁶ y quizás también el de Catalina de Siena (1347-1380), quien a los seis años tuvo una visión decisiva para su vocación¹²⁷, son más bien escasos y propios de esas pocas almas escogidas desde la

¹²³ Sería hartamente complicado y secundario para nuestra investigación intentar ofrecer un nuevo esquema que unifique los diversos textos de puño y letra místicos, en los que se habla de la vía mística. Tomamos el de Underhill por la aglomeración de conocimientos allí presente, además de que es un esquema bastante defendible.

¹²⁴ E. Underhill, *op. cit.*, p. 195-196.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 204-5.

¹²⁶ *Cfr.* Teresa de Lisieux, *Historia de un alma*, Capítulo III, 6. El 13 de mayo de 1883, cuando la santa tan sólo contaba con diez años de edad, estando enferma y guardando cama, tuvo la siguiente visión: “De repente, la Santísima Virgen me pareció hermosa, tan hermosa que jamás he visto nada tan bello; su rostro irradiaba bondad y ternura inefable. Pero lo que me llegó al fondo del alma fue la «encantadora sonrisa de la Santísima Virgen»”.

¹²⁷ Giorgio Papanogli, *Catalina de Siena. op. cit.*, p. 4: “Mientras volvían [Catalina y su hermano Esteban] a casa a la caída del día, en Valle Piatta, la pequeña alzó los ojos hacia la iglesia, cuyo aspecto fortísimo y

cuna para conocer y pregonar la gracia divina. Son más cercanas al lector contemporáneo las historias de santos/santas y místicos/místicas que se entregan a una vida de penitencia y oración después de haber tenido una vida disipada. Propio de este tipo de conversión sería el caso del *Poverello* de Asís, no siendo santo desde temprana edad y cuyas costumbres disolutas fueron abandonadas a partir de la visión del Cristo crucificado en la Iglesia de San Damián¹²⁸. Cabe adjudicar una conversión semejante a Ángela de Foligno (1248-1309)¹²⁹ y quizás también a Matilde de Magdeburgo a los doce años¹³⁰. Caso especial de mención es el de Margarita de Cortona (1247-1297), que Cioran describe del siguiente modo:

Hacia varios años que había huído del hogar paterno con un hombre de noble familia. El día en que éste tenía previsto regresar, tras haberse ausentado durante algún tiempo, Margarita sale a su encuentro. En un momento dado, el perro de él se precipita sobre ella y, desgarrándole las ropas, corre luego hacia un lugar cubierto de ramas, donde yacía destrozado y putrefacto el cadáver de su amo, asesinado y escondido allí el mismo día de la partida. «¿Dónde estará su alma?», se pregunta ella ante semejante espectáculo, y el dolor que la invade cambia inmediatamente el rumbo de su vida.¹³¹

Al asumir la conversión mística en tanto que repentina certidumbre de la transitoriedad de todo lo mundano, es posible desde un principio, atisbar la relación de los tópicos que tanto nos interesan en esta investigación, esto es, éxtasis y aburrimiento, y por consiguiente, de la vía mística toda con el tedio. Porque se ha dicho anteriormente que la impresión primordial del aburrimiento es la superficialidad inherente a cualquier pensamiento o actividad en un mundo que lo devora todo a su paso sin dejar que nada se mantenga, y porque ahora se dice que la conversión mística tiene lugar en algunos místicos cuando huyen precisamente de esa misma transitoriedad del mundo; es que la relación que busca establecerse acontece gracias a una misma certidumbre y a un mismo desapego.

aéreo le atraía siempre, y vió, bastante más alto que el campanario, poblarse de figuras grandes y brillantes el cielo rosieler del ocaso: apareciendo Nuestro Señor Jesucristo, vestido de gran majestad, más que de obispo, con tres coronas sobre la cabeza y en manto rojo, justamente como vestía el papa, y a su lado estaban, también en una gran luz, San Pedro, San Juan y San Pablo”.

¹²⁸ Cfr. E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 85-6.

¹²⁹ La beata, o para quien lo prefiera, santa de la Umbría tuvo su conversión a una edad madura. Véase a este respecto V. Cirlot y B. Gari, *Mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. p. 187-8.

¹³⁰ Léase sobre esta mística, la obra de Hildegund Keul, *Matilde de Magdeburgo. Poeta, beguina, mística*, publicada en la editorial Herder. Respecto a su conversión, véanse en particular las páginas 32-43.

¹³¹ Cfr. E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 59. Por lo demás, también es pertinente mencionar las palabras con las que Cioran comienza este pasaje: “Todas las grandes conversiones tienen por base la súbita revelación de la vanidad de la vida. Y nada hay más conmovedor y fascinante que ese relámpago del vacío de la existencia.

Conque puede afirmarse -como ya se había hecho con la melancolía- que se vinculan, y forman parte del mismo sistema orgánico; siendo que uno de ellos, el aburrimiento, es la raíz de ésta, merced a la sensación de lejanía y de total desapego a cualquier cosa u objeto presente; y que la otra, el éxtasis, es una flor, porque el desapego no es absoluto.

Ahora bien, no hay que abusar ni forzar, como se ha dicho antes, la relación entre tedio y éxtasis. Sería mucho querer afirmar que el aburrimiento, como experiencia que entraña un desapego sustancial del mundo, basta para convertirse en místico. Más prudente será decir que es la vía mística, y el ansia de arrobamiento, una ruta de escape contra las pasiones todas -incluidas el aburrimiento- y los dolores ocasionados por la constante decepción del mundo de lo perecedero. En este sentido, los místicos o místicas, se percatan de los males traídos por el apego a lo mundano, se dan cuenta de que nada aquí abajo ha sido hecho para durar, si no siempre, ni siquiera por mucho tiempo; así que deciden entregarse en cuerpo y alma, nunca mejor dicho, a la realidad divina, esto es, la realidad *eterna*. Lo eterno se convierte así en un antídoto que contrarreste los efectos del veneno corrosivo de lo que vive.

Por lo anterior, la purificación, que es tan sólo el segundo paso en el esquema de Underhill¹³², es para nosotros más bien el epíteto que mejor sirve para nombrar el recorrido entero de la vía mística. El hecho de concebir el camino místico como una purificación paulatina no mutila sus partes integrantes. E incluso, podría ser más conveniente para su comprensión esta idea de purificación continua, que la división del camino místico en dos vías místicas, cuyos términos son la Iluminación y la Unión respectivamente. Porque a pesar de que la Iluminación¹³³ es un estado en el que ya se degustan algunos frutos celestiales a fuerza recogimiento y oración, como lo son los arrobamientos y las visiones que en algunos de éstos tienen lugar, los bienes hasta entonces conseguidos no satisfacen las súplicas de todas las criaturas -quizás sí las de los quietistas o golosos espirituales. Los místicos de dura sepa ansían la extirpación más efectiva posible de los males que los mantienen atados a lo mundano, y esta purificación -desapego absoluto- no es completa sino hasta el momento de la Unión, cuando se ha purgado no sólo la parte sensorial, sino también la espiritual del místico. Citamos las útiles palabras de San Juan de la Cruz (1542-1591) cuando, refiriéndose a las noches oscuras por las que ha de pasar el alma para

¹³² Cfr. E. Underhill, *op. cit.* p. 198: “El Yo, consciente por vez primera de la Belleza Divina, se peca por contraste de su propia finitud e imperfección, de las múltiples ilusiones en las que está inmerso (...) Sus intentos de eliminar mediante la disciplina y la mortificación, todo cuanto impida su progreso hacia la Unión con Dios, constituye la purificación”.

¹³³ Cfr. *Ibid*, p. 195. La autora dice de la Iluminación que “es un estado que encierra en sí muchas de las etapas de la contemplación, visiones, éxtasis...”.

la unión anhelada, se refiere a la domesticación primero y anulación después en el alma tanto de las funciones sensitivas como de las funciones anímicas:

Todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tiene su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos, buenos y malos, y así, hasta que éstos se purgan, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar (...) Desnúdales las potencias y afecciones y sentidos, así espirituales como sensitivos, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las afecciones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto, privándola del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales, para que esta privación sea uno de los principios que se requiere en el espíritu para que se introduzca y una en él la forma espiritual del espíritu, que es la unión de amor.¹³⁴

Y es entendible lo decepcionante que pueda ser para algunos lectores el hecho de que los éxtasis y las visiones no sean el fin último del camino místico. Y es que, hay que decirlo, estos elementos de la vía mística son los que, por lo general, suelen ofrecer los episodios más conmovedores de los místicos, y sobre todo de las místicas. Harto difícil debe ser no enternecerse con estas figuras y las palabras que profieren, durante arrobamientos o después de ellos, que afirman escucharon de Cristo o que le dedicaron a aquél; harto difícil no hacerlo pues, escuchando a Cristo dirigirse a Catalina de Siena, tras haber intercambiado su corazón con el de ella: “Ves, mi queridísima hija, así como el otro día tomé tu corazón, así te doy ahora el mío, con el que vivirás de aquí en adelante”¹³⁵; o a Angela de Foligno gritando tras una visión del Espíritu Santo durante una peregrinación a Asís: “«Amor no conocido, ¿y por qué me dejas?»...«Amor no conocido, ¿y por qué y por qué y por qué?»”¹³⁶; o por último, entre incontables casos semejantes, a Cristina Ebner (1277-1355), alegre, convencida de estar encinta de Cristo, dirigiéndose a sus hermanas “Regocijaos conmigo; ya no puedo esconderos por más tiempo mi alegría, he concebido a Jesús y le he dado a luz”¹³⁷.

Pero, por más bello que sean en el lenguaje las imágenes brindadas por el arrobamiento, no hay que dejar de desconfiar de ellas. Son prueba, al fin y al cabo, de que se sigue encadenado al mundo de las apariencias y de sus principios¹³⁸. El místico sigue

¹³⁴ San Juan de la Cruz, *La Noche Oscura del alma*, Libro II, Cap. 3, 1-3.

¹³⁵ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 54.

¹³⁶ Cfr: V. Cirlot y B. Gari, *op. cit.*, p. 179.

¹³⁷ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 42.

¹³⁸ Cfr: Teresa de Ávila, *Moradas*, 6M, 1, 1; Papanogli, *op. cit.*, p. 28: “Los maestros de la experiencia mística enseñan que las visiones pueden considerarse de tres grados o clases, en escala ascendente: ‘corpóreas’, esto

viendo, escuchando, sintiendo, etc. El éxtasis, aquel *salir de sí* señalado por el vocablo mismo, es sólo el preludio a ese desapego absoluto del cuerpo y suspensión de las pasiones que ofrece la Unión mística final. Representa la oportunidad de saborear por primera vez las delicias de lo eterno, de conocer el alimento cuyos nutrientes no brindan energía limitada. Sirve como garantía y como acicate de aquella divinización final, en la que el alma se recuesta en el regazo divino, haciéndose uno con él.

Intermedio

Los resultados hasta ahora obtenidos, merced al procedimiento elegido, que ha consistido en considerar la vía mística como un desapego continuo y progresivo del mundo y los arrobamientos como primeras experiencias de la purgación de lo finito son, a decir verdad, insuficientes y mediocres. Porque, también hablando con verdad, querer sostener la relación entre nuestros tópicos (aburrimiento-éxtasis) en el sólo presentimiento de la vanidad del mundo, es bastante débil. Tener en aquel rasgo el punto de encuentro, serviría también para entablar puentes del éxtasis con otros estados negativos además del tedio, como la tristeza o la melancolía; y dicho sea de paso, que la relación entre vía mística y melancolía pareciera más fundada, merced a los constantes advertencias que expresan los místicos para no confundir sus experiencias con síntomas de melancolía¹³⁹. Además, si se advierte que la conversión mística, tal y como aquí se ha considerado, sirve para referirse tanto a místicos como místicas, resulta que las disquisiciones hechas no son sólo mediocres, sino también deshonestas con los propósitos de la investigación, en la que se quiere exaltar de algún modo la mística femenina, cosa que no se ha hecho.

Entonces, es necesario proponer una comprensión alternativa del camino místico, que abarque el éxtasis y que, por supuesto, incluya un elemento más característico y singular de la mística femenina cristiana. Si hay un rasgo presente en la mística cristiana, que sirva para emprender una nueva reflexión en la que se cumplan las anteriores condiciones, creemos que se trata del cuerpo.

es aún perceptibles por los sentidos externos; ‘imaginarias, admitidas sólo por las tres potencias o sentidos internos; ‘intelectuales’, reservadas al mero entendimiento. Pues bien, Catalina...intuye que las más seguras, son...las reservadas al entendimiento”. Véase la *Subida al Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz, en particular: Libro Segundo, 8, 5; y sobre todo el capítulo 12 del mismo Libro.

¹³⁹ Cfr: Teresa de Ávila, *Moradas*, 6M, 2, 7: “Porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación...”.

Que sea el cuerpo el medio del cual nos sirvamos para ofrecer una nueva exposición de la vía mística, con una tónica de acentos más femeninos, no ha de afectar por cierto al vínculo entre aburrimiento-éxtasis que aquí se propugna una y otra vez. En las disquisiciones de Cioran sobre el aburrimiento hay algunas indicaciones, omitidas hasta ahora por motivos expositivos, que permitirán echar nuevas luces sobre nuestro enlace predilecto.

Cioran expresa en un pasaje de *Lágrimas y Santos* que “no hay aburrimiento que no nos revele dos cosas: nuestro cuerpo y la vanidad del mundo”¹⁴⁰. De los elementos de la anterior fórmula ha habido un enfoque particular en el segundo punto, y del primero no se ha dicho nada. Afortunadamente, esta intuición de Cioran no sólo se encuentra en esta enunciación, sino que también aparece en otros pasajes de la misma obra; en un primer pasaje, el autor dice que “No hay más aburrimiento que el orgánico, es decir, el hastío de la carne por su propio hartazgo; y cuando éste se dilata hasta convertirse en un sentimiento de vida o en una visión implacable, el aburrimiento nos muestra cuánta carne hay en la conciencia”¹⁴¹; y en otro, en un par de páginas más adelante se lee

Cada vez que nos aburrimos se detiene el tiempo en los tejidos; a veces lo oímos detenerse y saboreamos con tormento su silencio. El organismo es entonces un reloj que se detiene y que se *sabe* detenido. (...) ¿Pero cuál es el espacio del aburrimiento? ¿Cuál es su lugar natural? Debe de estar en todos los órganos, en la intimidad de todos los miembros, vacuidades que nos recuerdan a las cavernas subterráneas. Más aún. Debe de haber en cada célula del cuerpo un vacío que tiende a dilatarse, a ganar terreno.¹⁴²

Al margen de lo que la literatura haya dicho sobre el aburrimiento, puede afirmarse de pasada que es este matiz el aporte personal de Cioran para la filosofía en torno a la cuestión. Éste reivindica al aburrimiento como pasión o como afección que *siente* el sujeto en sus tejidos, en su materia viva. Permite dar un paso más allá de un desapego indiferenciado respecto al mundo y que aparta al sujeto de la realidad circundante en su totalidad. Dicho en otras palabras, permite distanciarse de la concepción de un sujeto cognoscente aburrado, quien se percibe como un caparazón incapaz de llenarse con lo existente, vacío como lo encuentra de savia o sustancia. Este señalamiento permite

¹⁴⁰ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 134.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴² *Ibid.*, p. 135. [Las cursivas son del original].

hablar ahora de un individuo de carne y hueso, determinado por el tiempo y el espacio, que reconoce la caducidad del mundo, ya no como un fenómeno que se aparece indistinto frente suyo, y que no brinda satisfacción ni recreación a la conciencia, sino como una cualidad de lo mundano a la que él o ella está fatalmente encadenado.

En este caso, la conciencia sólo desearía volar y poder desembarazarse del grosero barro con el que se halla fatalmente juntado, cuya presencia es engorrosa y embarazosa; pero en pleno aburrimiento, sus esfuerzos por emprender vuelo son infructuosos y al final, la conciencia no puede menos que abocarse a la materia, por quien es arrastrada y apostrofada. El mundo grisáceo del aburrimiento deja de hablar a la conciencia, y del silencio en el que parece estar sumergida, va brotando poco a poco la voz de los órganos; se hacen audibles la edad en los huesos y la vergüenza en los ruidos peristálticos. Penoso por lo evidente, es el encuentro de la conciencia con la materia en virtud del aburrimiento.

Esto dicho, se abre una nueva posibilidad de formular la relación tedio-éxtasis. El aburrimiento es entonces motivo de evasión, ya no a causa de que sea un fenómeno que evidencia la puerilidad del mundo, sino a causa del abominable descubrimiento del desamparo del pensamiento con la materia corporal suya. Y al mismo tiempo, puede proponerse que la conversión que inicia la vía mística ya no tendrá lugar merced al descubrimiento de la vanidad del mundo, sino merced a la necesidad de desligar al alma de su prisión sujeta a la corrupción. Sigue habiendo una necesidad de saborear lo imperecedero, pero ya no por terror al vacío del mundo, sino por vergüenza de saberse, muy a pesar propio, futuro pasto para larvas. La parte inmortal del ser humano ya no es sólo digna de alabanza por su naturaleza divina, sino también por ser el medio que permite sustraerse de la podredumbre. Así entendido, podría decirse del caso de Margarita de Cortona que, si se impresiona por haber encontrado el cadáver de su amado en descomposición, es sobre todo por reparar que a ella le ocurrirá lo mismo tarde o temprano.

En tales condiciones, el aburrimiento es el estado que descubre al sujeto su naturaleza de compuesto alma-cuerpo; y el éxtasis es la experiencia anhelada que promete la separación entre ambas partes. Debe existir un medio por el cual el sujeto pueda trasladarse de esa primera a esta otra condición, que es *el sufrimiento*. Esta medida pudiera parecer contradictoria, pues el sufrimiento también lleva, como el tedio, implícito la huella de la materia. No obstante su fondo común, hay una característica digna de atención que permite hacer una distinción clave entre tales espectros de experiencia. Echando mano de la sabiduría de enfermos -que es sabiduría de todos, pues no hay ser humano que no haya

enfermado nunca- hay que preguntarse cuántos no hemos implorado paz e incluso insensibilidad estando gravemente aquejados de algún dolor, y cuántos también, no hemos implorado -secretamente si se quiere, por escandalizante- pedido un poco de dolor, si quiera por entretenimiento, cuando estamos padeciendo un tedio mortal.

No es un hecho, pero se experimenta como tal, que tedio y sufrimiento se hallan como en polos opuestos respecto al sujeto, como si fuera tan profundo el arraigo de cada uno en la materia viva y consciente, que el imperio de uno excluye casi en absoluto la participación del otro. A este respecto pueden citarse, si no a la experiencia personal de lector, a Pascal quien dijo que “es el hombre tan desgraciado que se aburriría sin causa ninguna de aburrimiento por el propio estado de su complexión; y es tan vano, que estando mil lleno de causas esenciales de aburrimiento, la menor cosa (...) bastan para divertirlo”¹⁴³, o también a Cioran, cuando dice “sólo cuando sufrimos podemos despreciar al aburrimiento”¹⁴⁴.

Y si al lector se le antoja insatisfactorio lo anterior, que vea cómo enseguida se va a echar mano de un fenómeno de valía y singular, para afirmar con mayor seguridad que el sufrimiento sirve como medio para escapar de los hallazgos implicados en el tedio y conseguir los manjares del éxtasis, esto es, la mística cristiana femenina. Es así que el propósito del siguiente apartado es especialmente demostrar la regularidad con la que aparece el sufrimiento en el desapego paulatino que implica la vía mística en su vertiente femenina; pero también, so pretexto de lo anterior, constatar las diversas facetas en las que se muestra el cuerpo, materia sobre la que opera el sufrimiento, en la susodicha mística.

2.2 Posible comunión entre dolor y cuerpo en la mística medieval femenina

Hay que remontarse a los orígenes de la mística femenina cristiana para dilucidar la intimidad que hay entre cuerpo y feminidad desde sus comienzos. La mística femenina cristiana es un fenómeno cuyo origen y apogeo tuvieron lugar en el Medievo. Cabe hablar de Hildegarda von Bingen¹⁴⁵ (1098-1179), aquella gran visionaria del siglo XII, si no como

¹⁴³ B. Pascal, *op. cit.*, fgr. 139.

¹⁴⁴ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 160. Cioran expresa algo similar en la página 95: “Una prueba innegable de que la santidad es una enfermedad: cuando te encuentras «bien», la santidad te parece incomprensible y monstruosa, una invención fabulosa en inverosímil. La salud es la mejor arma contra la religión. En *mens sana* y en *corpore sano* nadie podrá descubrir la más mínima agitación religiosa; de auras místicas, ya ni hablemos”.

¹⁴⁵ Cfr. V. Cirlot y B. Gari, *op. cit.*, pp. 47-69.

la piedra de toque de la mística femenina medieval, sí al menos como la primera gran figura de ésta, y que deslumbró tanto a mujeres como hombres contemporáneos a ella. Sin embargo, habría que esperar hasta el siglo XIII para ver la llegada de la primera constelación conformada por mujeres representantes de este movimiento, por llamarlo de algún modo, entre las que cabe destacar a Matilde de Magdeburgo, Angela de Foligno¹⁴⁶, Margarita de Cortona, entre otras¹⁴⁷.

Que las mujeres del siglo XIII tuvieran una oportunidad singular para manifestarse, se debe en parte, además del crecimiento de ciudades y del desarrollo y enriquecimiento de las lenguas vernáculas, a los cambios que desfiguraban el rostro de la Iglesia desde la centuria pasada. Tanto en la formación de las órdenes de los cartujos y de los cistercienses, cuyo origen y florecimiento tuvieron lugar en el siglo XII, como en la de los dominicos y franciscanos a principios del siglo XIII -por no hablar de esos otros movimientos religiosos que se dieron en el seno del cristianismo, pero que fueron mal vistos y erradicados por deseos de la Iglesia, como los *humillados*¹⁴⁸, valdenses y cátaros, entre otros- vemos la misma intención de renovar el espíritu corrompido de las autoridades clericales y de retornar a las enseñanzas austeras del Evangelio y a la disciplina de los primeros cristianos.

Las nuevas órdenes religiosas prepararon el terreno religioso para la expresión de las mujeres piadosas. Por un lado, cartujos¹⁴⁹ y cistercienses, con su promoción de una mayor participación de las mujeres en los monasterios -fundación, incorporación y asociación entre conventos suyos y casas femeninas¹⁵⁰-, por el otro, franciscanos y dominicos, con su énfasis en la práctica de los valores de humildad y pobreza pregonados en las enseñanzas de los Evangelios, sin querer decir con esto que los miembros de un grupo no se hayan dedicado a la actividad del otro grupo; ellos pues, posibilitaron la

¹⁴⁶ Hay un señalamiento que hacer al lector. A partir de este punto, en lo que resta del capítulo presente, van a referirse especialmente, casi exclusivamente, a los casos de Ángela de Foligno, Margarita de Cortona, y Catalina de Siena. Se procede de este modo a partir de la caracterización hecha de la mística femenina: estas tres mujeres santas vivieron en los siglos XIII y XIV, en el periodo de auge de este tipo de literatura; se vincularon directamente con las órdenes mendicantes -Catalina de Siena con las *Mantellate*, Hermanas la Penitencia dominicas; Angela y Margarita con la Tercera Orden de los Frailes Menores-, pertenecían a clases sociales no marginadas, y contaban con una educación escasa, la que estaba reservada a las mujeres de entonces. Finalmente otro motivo para elegir a estas santas, es su origen italiano. Ellas vivieron en aquella nación que construyó iglesias “por temor a volverse superficial de *tantísima luz*” (*Cfr. supra.*, Nota 104). En caso de que se quiera referir a otras santas, se pondrán sus nombres al pie de página.

¹⁴⁷ También son de este siglo la mística que sufrió la muerte en la hoguera Margarita Porete (1250/60-1310), la cartuja Margarita d'Oingt (?-1310), y la santa Umilta di Faenza (1226-1310). Puesto que Cioran no se refiere a ellas en sus obras, creemos que es mejor colocar sus nombres al pie de página.

¹⁴⁸ *Cfr.* el prólogo de Fernando Montes de Oca a las *Floreccillas de Francisco de Asís*, en especial a las páginas XV-XXVII. (*Floreccillas de Francisco de Asís*. México, Porrúa, 1965).

¹⁴⁹ *Cfr.* S. Fibla, *op. cit.*, p. 12 y ss.

¹⁵⁰ V. Cirlot y B. Gari, *op. cit.*, p. 19 y ss.

entrada, no violenta pero aún así sospechosa para los poderosos, de las beguinas¹⁵¹ y demás mujeres religiosas en escena, desde donde pudieron expresarse sobre temas que tenían vedados hasta entonces.

Ahora bien, que hubiera más apoyo hacia las mujeres por parte de las nuevas órdenes, no significa que ellas recibieran todos los privilegios concedidos desde siempre al otro sexo. Las mujeres que aún no contaban de ningún modo ni con la posibilidad de ingresar a las universidades ni de entrar en disputa abiertamente con las opiniones de doctos varones, utilizaron los recursos que a la sazón tenían a disponibilidad suya para la elaboración de sus escritos. Y de hecho, hablar de escritos suyos tampoco es del todo adecuado. Al margen de unas pocas mujeres -en su mayoría monjas, como las del Monasterio de Helfta-¹⁵² que podían costear papel para uso propio y acceder a libros antiguos, el caso común era el de mujeres analfabetas o con la instrucción básica -y no por ello de clases paupérrimas-, cuyas palabras y pensamientos consiguieron ponerse por escrito, gracias a la intermediación de confesores, secretarios, amigos¹⁵³, etc.

Más allá del verdadero alcance de la intervención de confesores y demás escritores, *in strictu sensu*, en la formación de esta literatura mística¹⁵⁴, ciertamente las mujeres místicas se sirvieron de la cultura y del lenguaje que tenían a la mano para la realización de su propia obra. Desconociendo los tratados de teología y de los términos que en ellos se empleaban y se discutían, ellas tuvieron que servirse de las palabras de la literatura cortés y de los himnos trovadorescos en lenguas vernáculas, que eran conocidos en el pueblo, para la articulación de su lenguaje¹⁵⁵. No sólo la literatura cortés y la trovadoresca, sino también

¹⁵¹ El fenómeno de las beguinas ha interesado sobremanera a especialistas. Cirlot y Gari entienden con esta palabra a “mujeres que viven una vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas, es decir, al margen del monasterio; se las conoce muy pronto con el nombre genérico de *mulieres religiosae*...”, Cirlot y Gari, *op. cit.*, p. 18. Epiney-Burgard y Zum Brunn expresan que ellas “están, como hemos dicho, en relación estrecha con los cistercienses y también, un poco más tarde, con las órdenes mendicantes (...) Serán sin embargo sospechosas ante el clero por dos razones principales: por una parte, no están tan estrechamente vigiladas como las monjas, pues no tienen ni clausura ni votos perpetuos y la Iglesia jamás les concedió un estatuto oficial. Por otra parte, en virtud de sus propias aspiraciones espirituales...” (E.-Burgard y Z. Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, p. 21). Sobre este movimiento, vale la pena consultar la obra de Keul: *op. cit.*, p. 52-53: “El hecho de que evoque su ropa de lana sintética (*beige*), desempeñó sin duda cierto papel en que se impusiese este nombre [el de beguinas], y adscribe a estas mujeres al movimiento pauperrístico. Las guía la idea de seguir a Jesús en la unidad del amor a Dios al prójimo. No viven en clausura, no hacen votos perpetuos, y pueden volver a abandonar su condición de beguinas para casarse o ingresar en un monasterio. Pero viven según los tres consejos evangélicos y asumen responsabilidades en sus comunidades”.

¹⁵² Para leer sobre el esplendor cultural de los monasterios femeninos durante el siglo XII, como fue el caso del Monasterio de Helfta, que fue morada de varias místicas destacadas, entre las cuales Matilde de Magdeburgo, véase H. Keul, *op. cit.*, 143 y ss.

¹⁵³ Para leer el papel de los confesores en la confección de la mística medieval cristiana, véase en la obra citada de N. Guglielmi el apartado que lleva por título “Las santas en el papel”; y A. Vauchez, *op. cit.*, p. 206-220.

¹⁵⁴ Cfr. N. Guglielmi, *op. cit.*, 42-66.

¹⁵⁵ Cfr. Epiney-Burgard y Zum Brunn, p. 24.

y sobre todo, las Sagradas Escrituras, sin dejar de resaltar el papel, siempre señalado por especialistas, de los Sermones que Bernardo de Claraval hizo sobre el Cantar de los Cantares¹⁵⁶, conformaron el crisol en el que se forjó el lenguaje de esta mística.

Dedicaron sus palabras de amor destinadas ya no a bellas damas ni princesas, sino a una figura de mayor eminencia y perfección, esto es Cristo¹⁵⁷. Las santas amaban glorificando al Hijo de Dios, e identificándose ellas con la Amada del Cantar de los Cantares, y asimilando a su vez al Hijo de Dios con la persona del Amado de aquél, manifestaban incesantemente su deseo de llegar a la Unión con Cristo en el tálamo nupcial.

De entre los episodios de la vida de Cristo, su Pasión ocupa un lugar privilegiado en la mística femenina¹⁵⁸. Las santas centran su atención en el cuerpo herido desnudo del Hijo de Dios. Cabe pensar en la popularidad de los Evangelios a la sazón y en los motivos artísticos-plásticos en boga, como los móviles que influyeron en la predilección de las santas por este episodio crístico. Contemplando el cuerpo crucificado de Cristo en frescos, retablos y crucifijos, ubicados en iglesias y templos, estas mujeres sintieron más vivamente los tormentos de Cristo, y cada una de sus heridas mereció cantos elegiacos particulares.

Por lo anterior, el cuerpo de Cristo crucificado se presenta en la literatura mística femenina bajo un primer aspecto, como motivo visual o imaginario que produce palabras de asombro y tristeza. Hay compasión hacia el hijo de Cristo y hacia los sufrimientos que asumió padecer para redimir al género humano. Por ejemplo, Ángela de Foligno se refiere así sobre los efectos que tenía la contemplación de la cruz sobre ella:

Una vez pensaba en el gran dolor que Cristo soportó en la Cruz y pensé en los clavos que había oído decir que eran los clavos que se habían llevado carne de las manos y de los pies en el madero. Y deseaba ver al menos un poco de aquella carne de Cristo que los clavos habían llevado al madero. Y entonces sentí una gran pena y dolor, de tal modo que no pude seguir de pie y me senté con la cabeza inclinada sobre mis brazos... Y entonces Cristo me mostró su garganta y los brazos. Y entonces mi primera tristeza se convirtió en gran alegría... Y era tal la belleza de aquella garganta y comprendía que aquella belleza resultaba de la divinidad.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Cfr. *Idem.* : “El gran desarrollo de la mística nupcial en Occidente se remonta en efecto a los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de San Bernardo, en los que se aplica el lirismo erótico del texto sagrado a las relaciones del alma con el Verbo Divino”; Cirlot y Gari, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵⁷ Cfr. Sergi S. Fibla, *Escribir y meditar. La obra de Margarita d' Oingt*, p. 72 y ss.

¹⁵⁸ Cfr. V. Cirlot y B. Gari, *op. cit.*, p. 192.

¹⁵⁹ Ángela de Foligno *apud.* en Cirlot y Gari, *op. cit.*, p. 194. Cirlot habla de pasada sobre el papel de las artes plásticas en las experiencias de Ángela di Foligno. Más instructiva es la obra de Millard, quien habla de la influencia del arte en las iglesias en las experiencias y en las narraciones de Catalina de Siena. Habla en particular de los episodios de su estigmatización y de sus bodas místicas. Por otro lado, Millard no se refiere

Pero el Cristo en la Cruz no sólo fue fuente de aflicción, sino que también se constituyó, en algunos casos, en instrumento que sirvió a algunas místicas para presentar parte de su doctrina. Cabe pensar que se hizo uso de su imagen no por motivos pedagógicos, sino por una intuición personal indisociable de la figura del Ungido. Tal es el caso de Catalina de Siena quien, en su *Diálogo*, obra maestra de la mística femenina -no sólo por su contenido, sino también en virtud de la presumiblemente escasa intervención que tuvieron su elaboración otros sujetos además de Catalina- se ayudó con el cuerpo de Jesús en el madero para poner en escena, para aterrizar, su visión del camino de salvación y que ha sido denominada por los especialistas como ‘doctrina del puente’. Dice Catalina sobre éste

Este puente, mi hijo Unigénito, tiene tres escalones, de los cuales dos fueron hechos sobre el madero de la cruz. En el tercero sentí la gran amargura al darme de beber hiel y vinagre. (...) En estos tres escalones reconocerás los tres estados del alma de los que te hablaré después. El primer escalón son los pies, que significan el afecto. Como los pies soportan el cuerpo, así el afecto soporta al alma. Los pies sujetos constituyen el peldaño para llegarse al costado, donde se manifiesta el secreto del corazón. Porque subido uno a los pies del afecto, comienza el alma a saborear el afecto del corazón poniendo los ojos de la inteligencia en el corazón del Hijo, donde encuentra consuelo e indecible amor (...) El alma se llena de amor, viéndose tan amada. Aquí se encuentra ya en el segundo escalón. Subido el segundo peldaño se pasa al tercero, es decir, a la boca, donde encuentra la paz en medio de aquella gran guerra que antes había sostenido por sus pecados. Por el primer escalón, levantando los pies del afecto terreno, se despoja del vicio; por el segundo se viste del amor a la virtud y en el tercero goza la paz.¹⁶⁰

La imagen del puente de Catalina es sumamente notable y sugerente para nuestro escrito. Por un lado, porque sirve de ejemplo del alcance que las santas tenían en materia espiritual, a pesar de su poca instrucción al respecto; y por otro, porque representa el caso de una doctrina hecha a partir de los elementos carnales que la crucifixión aportaba. Con su puente, ofrece Catalina una imagen en la que las partes corporales de Jesús, los centros

a Angela de Foligno. Sin embargo, discute sobre el arte pictórico de Asís, y puesto que la beata de Foligno peregrinó a esta ciudad en la época de la que él habla, es más que probable que su estudio sirva para inquirir sobre el papel del arte en las experiencias de ella. Cfr. Millard Meiss, *Pintura en Florencia y Siena después de la peste negra: arte, religión y sociedad a mediados del siglo XIV*, p. 131-145.

¹⁶⁰ Catalina de Siena *apud* en G. Papanogli, *op. cit.*, p. 307.

de dolor en su Pasión, conforman el camino completo a seguir, a la vez que mantienen una autoridad propia, siendo dignas de contemplación interior aparte. A cada paso interior del alma le corresponde una parte del cuerpo lacerado de Cristo.

Además, sirve la anterior cita porque en ella están aglomerados la mayoría de los elementos singulares-materiales de Jesús que merecieron ovación y discurso: las heridas provocadas por los clavos en el madero, la herida en el costado, la boca y el corazón de Jesús¹⁶¹. Si acaso falta un elemento material de Jesús en el pasaje insertado, sería el de su sangre, que no es, sin embargo, motivo menor ni en Catalina ni en la mística en general. Catalina se refiere a ella páginas más adelante:

Se elevan las almas con anhelante deseo, corren con brío por el puente de la doctrina de Cristo Crucificado, alcanzan la puerta por la elevación de su espíritu hacia mí. Empapados y embriagados de sangre, arden con fuego de amor, y saborean en Mí la eterna divinidad, que en ellas es mar de paz de donde han logrado tan perfecta unión. (...) Por eso quiero que sepas que es mayor milagro ver que el alma no se separa del cuerpo en esta unión, que ver muchos cuerpos resucitados. Y así Yo, por algún tiempo, le privo de la unión, haciendo volver al alma al vaso de su cuerpo, es decir, que el cuerpo, totalmente enajenado por el afecto del alma, recobra su sensibilidad...¹⁶²

Mientras que las heridas en las manos, pies y costado representan escalones intermedios en el camino de perfección, la sangre representa la coronación del mismo, es decir la unión mística, tan acertadamente formulada en este pasaje con la expresión ‘mar de paz’. Habiendo subido por el madero, se llega finalmente a un estado, en el que hay como una fuente inagotable de líquido rojo, una *fons vitae*¹⁶³, que ignora las necesidades de las pasiones y ofrece pura satisfacción a la necesidad humana de lo divino.

Que quede claro que esta predilección por la sangre de Jesús, como elemento principal de la labor sacrificial a favor del género humano que Aquél vino a realizar en la

¹⁶¹ Catalina tiene una importante visión que implica un intercambio entre el corazón suyo y el corazón de Jesús. Matilde de Magdeburgo (Cfr: E. Cioran, *Lágrimas y Santos* p. 44), y Catalina Emmerich (*Ibid.*, 24) también dedican palabras de amor a este órgano de Cristo. Pero de entre todas, son de lo más destacable las revelaciones del Sagrado Corazón de Jesús que se concedieron a María Margarita Alacoque, monja de la Orden de la Visitación: “Después de que Jesús se le apareciera, expresándole la expansión de su corazón, la irresistible fuerza de sus llamas devorantes y el deseo de salvarla de la ruina mediante una avalancha de gracias, la santa agrega: «Él me pidió el corazón, que le rogué tomase, y así lo hizo, poniéndolo dentro del suyo, en donde lo veía arder cual un pequeño átomo consumiéndose en ese horno abrasador; de donde luego lo extrajo como una llama ardiente en forma de corazón, volviéndolo a poner en el sitio donde lo había tomado»” (*Ibid.*, 23-24).

¹⁶² Catalina de Siena *apud* en Papasogli, *op. cit.*, p. 311.

¹⁶³ Cfr: S. Fibla, *op. cit.*, p. 80.

Tierra, no fue exclusiva de Catalina. La sangre de Cristo es un tópico común de la mística femenina medieval de los siglos XIII y XIV, incluso desde antes. Ya Hildegarda von Bingen expresó en su momento “inundada por la sangre que manaba de su costado, fue unida a él en felices esponsales”¹⁶⁴. Marguerite d’Oingt, cartuja del siglo XIII por su parte declaró: “¡Ah, hermoso señor!, aún no te bastaban todos aquellos dolores que había sufrido, sino que permitiste que aquella lanza agujereadora tu costado tan cruelmente que tu bendito cuerpo fue hendido y agujereado. Y tu preciosa sangre salía con tanta fuerza que el lugar allí manaba como por un gran río, y salía con gran abundancia”¹⁶⁵. La sangre sirve como símbolo cumbre del sufrimiento en la cruz del Salvador y su labor purificadora. También hay que dejar claro que ésta no fue una alabanza repentina a esta sustancia de Jesús, pues la devoción a la sangre y la creencia de sus poderes purgativos pertenece al patrimonio común de las religiones desde tiempos remotos, sino una revaloración de este recurso fomentada por la situación cultural de entonces.

Habiendo dicho lo anterior, y reconociendo que Catalina de Siena obedece a su época en el culto a la sangre de Cristo, también hay que decir que, considerando las fuentes de la santa, cabría la posibilidad de pensar en ella como la que más largo y tendido ha consagrado en sus escritos a la sangre del *Agnus Dei* de entre las mujeres religiosas de todos los tiempos, tanto que usó las últimas fuerzas que le quedaban antes de expirar para decir “¡Sangre! ¡Sangre! ¡Padre, en tus manos encomiendo mi alma!”¹⁶⁶. Hemos visto arriba su aparición en la ‘doctrina del puente’, en la que la sangre representa el último estadio, y por ende el más perfecto en el camino que recorre la criatura en su desprendimiento de los males terrenales. Para Catalina estar empapados de la sangre del Cordero de Dios significa haber llegado al estado en el que nos hemos desligado y desnudado de los elementos nocivos con que nuestros pecados y faltas nos han revestido¹⁶⁷.

Ahora bien, la afición de Catalina por hablar de la sangre de Cristo dió lugar en su momento, a innumerables sospechas por parte de vecinos y Hermanas de la Penitencia un tanto celosas. Se calumniaba a Catalina con que comulgaba con excesiva frecuencia. Su confesor, Raimundo de Capua, confesó en una ocasión que “la verdad es que no todos los días, pero frecuentemente recibía ella con gran devoción el sacramento”¹⁶⁸. Y en 1378,

¹⁶⁴ Hildegarda von Bingen *apud* en Fibla, *Ibid*, p. 82.

¹⁶⁵ Marguerite d’Oingt *apud* en Fibla, *Ibid*. p. 78. El autor también refiere los casos de Lutgarde d’Aywières y de Juliana de Norwich. (Cfr. p.77-82).

¹⁶⁶ Cfr. A. Vauchez, *op. cit.*, p. 175.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 171: “Por lo que se refiere a la sangre omnipresente en sus escritos, ésta constituye a la vez el principio de la vida y el fruto de una experiencia de amor que ha alcanzado su cumbre en la Pasión de Cristo, que ella compara con un lagar místico del que fluye la preciosa bebida redentora...”

¹⁶⁸ Raimundo de Capua *apud* en Papasogli, *op. cit.*, p. 104 (Pie de página). Léase el capítulo X de esta obra.

cuando Raimundo tiene que separarse de Catalina porque asuntos más urgentes lo requieren en Roma, teme por ella pues “Una de las razones por las cuales Catalina se encontró mejor conmigo que con aquellos que me habían precedido, fue justamente porque yo hacía todo por apagar sus deseos, no obstante los impedimentos que interponían aquellos que querían alejarla de recibir la santa comunión”¹⁶⁹. Cuántos de entre los acusadores de Catalina pensaban, al denostar a esta santa con respecto a su supuesto abuso de este sacramento, en la transfiguración del cuerpo y la sangre de Cristo en pan y vino, es algo que no podemos saber con certeza. Pero tampoco es imposible que algunos de entre éstos, aún siendo los menos, tuvieran esta relación presente en mente al momento de injuriar a Catalina.

Los motivos de recelo hacia Catalina se incrementan por la insistencia con la que la santa recomienda revestirse simbólicamente con la sangre de Cristo. En 1370, un año rico para Catalina en cuanto a visiones, escribe en una carta: “Anegaos en la sangre de Cristo crucificado, y baños en la sangre y embriagaos de la sangre y saciaos de la sangre, y vestíos de sangre. (...) Yo quiero sangre; y en la sangre satisfago y satisfaré a mi alma”¹⁷⁰. Repite las mismas palabras en varias cartas suyas, exhortando a su madre Lappa, entre otras tantas personas¹⁷¹, a “anegaos en la sangre de Cristo crucificado”¹⁷².

Finalmente, la anécdota en la vida de la santa que pudiera dar más razones para justificar las censuras hacia su afición por aquel líquido rojo, es la decapitación de Nicolás de Toldo¹⁷³ y la participación de Catalina en aquélla, hecho célebre entre los especialistas de la santa. Decimos que es un suceso que puede nutrir fácilmente las calumnias de algunos, por el hecho de que Catalina se haya bañado literalmente y con delectación con la sangre del condenado.

La carta 273 (Tomm.) dirigida a su padre espiritual, a propósito de este acontecimiento, representa un canto, casi un himno, hacia la sangre de Cristo. Se reproduce enseguida, no toda la carta, pero sí un par de pasajes de ella.

(1)

¹⁶⁹ Raimundo de Capua *apud* en G. Papasogli, *Ibid.*, p. 264.

¹⁷⁰ Catalina de Siena *apud* en G. Papasogli, *Ibid.*, 82.

¹⁷¹ A una tal Andrea, manteleta sienesa, a una condesa de los Salimbeni y a un tal Sano de Marco (Disponibles en las páginas 252, 247 y 294 respectivamente en la obra citada de Papasogli).

¹⁷² Catalina de Siena *apud* en G. Papasogli, *Ibid.*, 261.

¹⁷³ *Cf.*: G. Papasogli, *Ibid.*, p. 142 y ss.: “Nicolás de Toldo, joven de la nobleza de Perusa instiga a los sieneses a rebelarse contra los “reformadores”; es encarcelado y condenado a muerte; y esto para él es una sorpresa inmensa e inaceptable”. Léanse las hojas referidas para conocer los problemas concernientes a la fechación de este acontecimiento.

Padre dulcísimo, vuestra alma, que se me ha convertido en alimento (y no pasa un momento en que yo no tome alimento en la mesa del dulce Cordero desangrado con tan ardentísimo ardor), digo que no llegaría a la pequeña virtud de la verdadera humildad si no fuereis anegado en la sangre. (...) Quiero, pues, que os encerréis en el costado abierto del Hijo de Dios, el cual es un almacén abierto, lleno de aroma; mientras el pecado allí resulta pestilente. Allí la dulce esposa reposa en el lecho del fuego y de la sangre. Allí se ve y se manifiesta el secreto del corazón del Hijo de Dios. ¡Qué tonel horadado, que das de beber y embriagas a todo deseo enamorado, y das alegría e iluminas todo entendimiento, y llenas toda memoria que allí se ocupa; mientras no puede retener otra cosa sino a este y dulce buen Jesús! ¡Sangre y fuego, amor inestimable!...

(2)

Se puso abajo con gran mansedumbre, yo le extendí el cuerpo y me incliné hacia abajo y le recordé la sangre del Cordero. Su boca no decía más que Jesús y Catalina. Y, diciendo eso, recibí su cabeza en mis manos, fijando mis ojos en la bondad divina y diciendo: ‘Yo quiero’.

Entonces se veía Dios-y-Hombre como si viese la claridad del sol; y estaba abierto y recibía la sangre; en su sangre un fuego de santos deseos, otorgado y escondido en su alma por gracia; recibía en el fuego de su caridad divina. Después que hubo recibido la sangre y su deseo, también recibió Él su alma, la cual puso en la tienda abierta de su costado, lleno de misericordia; manifestando la primera Verdad que sólo por la gracia y la misericordia Él lo recibía y no por ninguna otra acción. ¡Oh cuan dulce e inestimable era ver la bondad de Dios! ¡Con cuánta dulzura y amor esperaba aquella alma, salida del cuerpo! [*sic*] ¡Volvió los ojos de la misericordia hacia él, cuando vino a entrar dentro del costado bañado en su sangre, el cual valía por la sangre del Hijo de Dios. (...) Ocultado que fue, mi alma descansó en paz y tranquilidad, con un tal aroma de sangre, que yo no podía soportar quitarme la sangre suya que me era venida encima.¹⁷⁴

Nosotros, al contrario de los injuriosos, vamos a usar esta anécdota para dejar de presentar a Catalina como una sitibunda o vampiresa que gusta de la sangre como si de ambrosía se tratase. Porque hemos dicho más arriba que el camino de perfección ideado por Catalina exige que la criatura se conciba como penitente, y que con su sangre remedie el defecto de su condición, es que la situación de Nicolás de Toldo ejemplifica violenta pero perfectamente la ocasión para llegar al estado de comunión con Cristo. Precisamente

¹⁷⁴ Catalina de Siena *apud* en G. Papasogli, *Ibid.*, p. 145-148.

porque el condenado murió injustamente, pero que con la ayuda de Catalina, logró comulgar y recibir con abnegación el destino que se le había impuesto; por esto pues, Nicolás de Toldo no muere como cualquier condenado, sino como siervo de Dios, se convierte en partícipe a la vez que en reproducción del caso arquetípico de la Pasión de Cristo. Digamos que en su caso la ascesis espiritual se llevó a cabo en un mínimo de tiempo. Ya no es sangre mundana lo que baña a Catalina, es sangre consagrada por y para el Señor: contribuyendo activamente en la tarea redentora de Jesús, la sangre de Nicolás se diviniza.

El baño de sangre no es un gozo mórbido por parte de Catalina, es otro medio que tiene ella de vincularse con Cristo. La frase «anegarse en la sangre de Cristo» más que una recomendación, es la fórmula que mejor expresa para Catalina, quizás de allí la frecuencia con la que la emplea, el deber de la criatura por compartir los dolores del Ungido. Cristo limpió con su sangre la superficie sucia y corrompida de la Tierra. Es turno de que la criatura sufra y comprenda los dolores del Hijo a merced de su sangre, y que sea tanto su dolor que también su sangre sea derramada. Así, cabe pensar en el siguiente pasaje del *Diálogo* como aquél que mejor condensa y resume el programa ascético exigido por Catalina: “Alma mía, has perdido todo el tiempo de tu vida. Y por eso han venido tantos males y daños al mundo y a la santa Iglesia, en común y en particular, yo quiero ahora que tú lo remedies con el sudor de sangre”¹⁷⁵. Podemos utilizar las siguientes palabras de Cioran para referirnos a Catalina: “La sangre purificada de Jesús es el baño y la bebida de los santos”¹⁷⁶.

Siguiendo todavía con la anécdota de Nicolás de Toldo, es posible relacionar una formulación del segundo pasaje insertado con otra parecida presente en el pasaje más arriba citado del *Diálogo* sobre el ‘puente-Cristo’, correspondiente a las gracias donadas por la sangre de Cristo. El ‘mar de paz’ halla su lugar ideal en la herida en el costado de Cristo, ‘en la tienda abierta en su costado’. Podría decirse que el final del camino místico permite a la santa dar un paso más allá de la mera contemplación de aquella herida, permite franquear sus contornos y alojarse dentro del costado de Cristo para traerle tranquilidad y paz a su alma. Se convierte la herida del costado en un receptáculo anímico, permanente para los fallecidos en la gloria del Señor, y momentánea para los bienaventurados que conocen las virtudes del éxtasis y de la Unión.

¹⁷⁵ Cfr. G. Papasogli, *Ibid.*, p. 270.

¹⁷⁶ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 22-23.

En el caso de Ángela de Foligno la sangre también aparece con sus virtudes purgativas, y también en relación con el espacio del costado, la *mandorla*. Ella también experimenta visiones con este espacio teofánico: “Me llamó entonces y dijo que con mis labios tocase la llaga de su costado. Me parecía ver allí y beber la sangre que estaba brotando nuevamente, y me daba a entender que con esto me purificaba. Y aquí empecé a sentir una gran alegría, aunque tuviera tristeza por la Pasión”¹⁷⁷. Así como se ha dicho de la sangre páginas arriba, la mandorla gozó en ese entonces de un especial interés. Las siguientes palabras de Cirlot, que se complementan tan bien con lo dicho más arriba sobre este motivo en los escritos de Catalina de Siena, se refieren a las reflexiones que pudieran colegirse merced a su contemplación: “Lugar teofánico en el arte románico, la mandorla no contiene nada en su interior. Vacía, como en el escenario en el que todavía no ha comenzado el drama, invita a entrar adentro. (...) La herida es un camino de entrada en el cuerpo, invisible en su interioridad”¹⁷⁸.

Se ha hablado hasta ahora de un par de aspectos a partir de los cual aparece el cuerpo de Cristo crucificado en la literatura mística femenina, esto es, como motivo asimilado al discurso propio y como objeto de contemplación. Sin embargo, en el caso de Toldo, que representa un caso límite, ya se ha atisbado otra instancia de la presencia del cuerpo en esta mística. El cuerpo de Jesús es, además de objeto de contemplación interior y exterior, cuyos elementos cifran misterios divinos, caso ejemplar de tormentos que hace falta reproducir para llegar a su misma altura. La célebre *Imitatio Christi*, que funge como *figura* en el sentido en el que lo expresa E. Auerbach en su célebre obra. Las santas imitan la Pasión de Cristo pues “Dicho acontecer se contempla ante todo como una conexión directa y vertical con un orden divino, del que participa y respecto del cual también él [ella] será en el futuro una realidad realizada y consumada”¹⁷⁹.

Como la mística tiene por objeto la unión con Dios -en este caso muy particularmente con el Hijo de Dios-, y como Jesús llevó una vida santa y perfecta, las santas no pudieron menos de pensar que estaban obligadas a ser, ellas también, en la mayor medida posible, perfectas, para sentirse sus dignas esposas. El sufrimiento sirve como medio de perfección y por ende de aproximación de la santa hacia su Amado. En otras palabras, la mención al cuerpo también se utiliza en esta literatura para caracterizarlo como

¹⁷⁷ Ángela de Foligno *apud* en V. Cirlot y B. Gari, *op. cit.*, p. 192.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷⁹ *Cfr.* Erich Auerbach, *Figura*, p. 125; *Cfr.* N. Guglielmi, *op. cit.*, p. 164: “todas las místicas de las que hablamos tienen un modelo a imitar. Como dijimos, la imagen fundamental a seguir es la de Cristo sufriente, en los momentos de su Pasión”.

medio que sirve para experimentar en primera persona los sufrimientos padecidos por Cristo, de modo que, como dice Guglielmi, “el cuerpo se constituye en vehículo de la relación con la divinidad”¹⁸⁰.

Para entregarse plenamente a los tormentos corporales, es necesario despojar al cuerpo de sus vestiduras, motivo que también tiene lugar por imitación a Cristo, quien subió a la cruz con apenas un taparrabos. Hace falta proceder como Angela de Foligno, quien “Pues me fue inspirado que si quería ir a la cruz me desnudara para ser más ligera, y desnuda fuera a la cruz, esto es,, que perdonara a todos los que me habían ofendido, me despojara de todas las cosas terrenales...”¹⁸¹. Hay que entender sus palabras en el sentido del continuo despojamiento sensible-espiritual que la unión mística exige, pero también en el sentido literal que recomienda la pobreza en la vestimenta. Es necesario desnudarse para padecer plenamente los dolores de la cruz que nos está reservada, para que cada tejido, expuesto a la vista pública, no escape del escarnio y humillación a los que está obligado. Entonces tiene lugar el uso de telas ásperas para la piel y de cilicios, tienen lugar los ayunos exagerados, tiene lugar el insomnio voluntario; tiene lugar, en suma, la mortificación¹⁸². Por ejemplo, está la anécdota de Catalina de Siena en Vignoni: antes de solicitar unirse a las Hermanas de la Penitencia (*Mantellate*) su madre Lappa la convence para ir a las aguas termales que están en Vignoni. Planeaba Lappa, en el tiempo que pasaran allí, disuadir a su hija Catalina en sus planes de consagrar su vida al Señor, y convencerla para que llevara una vida mundana en matrimonio con un varón de carne y hueso. Lo que no sospechaba era que la hija aprovecharía las condiciones naturales de estos balnearios para mortificar su carne: escoge bañarse bajo “un canal donde desemboca directa la corriente sulfurosa y el agua está tan caliente como para quemarse”¹⁸³.

Otro ejemplo del afán de mortificación es el sexto paso en la escala de perfección de Ángela de Foligno: “El sexto paso es martirio de múltiples e intolerables sufrimientos y martirios, tanto por la enfermedad del cuerpo como por los innumerables tormentos del cuerpo y del alma”¹⁸⁴.

¹⁸⁰ N. Guglielmi, *op. cit.*, p. 161.

¹⁸¹ Ángela de Foligno *apud* en V. Cirlot y B. Gari, *op. cit.*, p. 190.

¹⁸² Cioran mostró admiración por el deseo de mortificación de estas mujeres. Cabe añadir los casos de Rosa de Lima quien “llevaba bajo el velo una corona de clavos que le provocaba heridas al menor movimiento” (*Lágrimas y santos*, 28), de Maddalena de Pazzi (1566-1607) “colgándose como una condenada en los momentos de vacío espiritual y de tentación satánica” (*Ibid.*, p. 57); y el de María Margarita Alacoque, cuya siguiente fórmula da la impresión de resumir las ansias de mortificación por parte de las santas “Jamás he sentido un sufrimiento semejante que pueda igualarse al de no haber sufrido bastante” (*Ibid.*, p. 30).

¹⁸³ G. Papasogli, *op. cit.*, p. 19-20.

¹⁸⁴ Angela de Foligno *apud* en N. Guglielmi, *op. cit.*, p. 162.

La carne aúlla en los momentos de dolor, al momento en el que la santa reproduce los sufrimientos de Cristo. Pero también su presencia es palmaria en los momentos de excesivo gozo en los que ya no es posible expresarse mediante palabras. El lenguaje verbal, de naturaleza limitada, se queda a oscuras cuando el alma experimenta alegrías de alturas inefables, por lo que es menester la intervención del cuerpo. Ángela no puede dejar de chillar y gritar a causa de las visiones que tuvo del *poverello* y del Espíritu Santo en su peregrinación a Asís¹⁸⁵. Los gritos logran expresar lo que en palabras sería más bien confuso y desordenado. También son de las palabras reemplazo las lágrimas, motivo que merece especial atención en nuestro estudio considerando que la obra de Cioran que tanto nos inspira incluye el término ‘lágrimas’ en su título¹⁸⁶.

Las lágrimas provienen de fuentes diversas. Inicialmente, pudieran dividirse las lágrimas en aquéllas que son de gozo, y aquéllas que son de tristeza. La sienesa, en su *Diálogo*, ofrece una agradable clasificación de éstas. Distingue entre cinco tipos de lágrimas, antes de referirse a las “lágrimas de fuego, sin lágrimas en los ojos, para consolar a los que muchas veces desean las lágrimas y no las pueden tener”¹⁸⁷. Tengan la procedencia y los motivos que tengan, las lágrimas son parte esencial del discurso de la mística femenina.

Es pertinente preguntarse a la par de Guglielmi “si las lágrimas que vierten las místicas (...) se producen espontáneamente o son producto de una instrucción recibida, de un ejercicio de voluntad, de una conducta pautada ¿son resultado de una *imitatio*?”¹⁸⁸. Esta cuestión tiene su fundamento en el hecho de que a la sazón existía toda una tradición, según la cual veía en la capacidad de llorar una gracia concedida bajo el nombre del *don de lágrimas*. Esta tradición se remonta hasta los tiempos de San Atanasio, con su *De Virginitate*, se robustece con los escritos de Gregorio Magno sobre la *compuntio*¹⁸⁹, y mantiene su importancia hasta el siglo XII, como lo demuestra el escrito de Guigo *Costumbres de la Cartuja*: “Cuánto impiden los compañeros el don de las lágrimas (...) La salmodia, la aplicación a la lectura, el fervor de la oración, la profundidad en la meditación, el éxtasis de la contemplación y el bautismo de las lágrimas, con nada puede ser favorecido como en la soledad”¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Cfr. N. Guglielmi, *Ibid.*, p. 105.

¹⁸⁶ Cfr. *infra*. Nota 195.

¹⁸⁷ Catalina de Siena *apud* en G. Papasogli, *op. cit.*, p. 314. Cfr. E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 75: “Hay iniciados en las lágrimas que no han llorado *efectivamente* nunca”. [Las cursivas son del original].

¹⁸⁸ N. Guglielmi, *op. cit.*, p. 119.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 109 y ss.

¹⁹⁰ Guigo, *Costumbres de la cartuja*, LXX (Elogio de la vida solitaria), en *Maestro Bruno. Padre de Monjes*, BAC, 1995.

A nuestro juicio, se piensa que, a pesar de la relación tácita entre llanto y arrepentimiento, a sabiendas de la capacidad de “liberación catártica” de las lágrimas, “puesto que permite el pasaje del sufrimiento o la angustia a la serenidad”¹⁹¹, y sin negar que “las lágrimas aparecen como una purificación, un despojamiento”¹⁹²; se piensa pues, que las lágrimas constituyen un movimiento natural del alma, al que es común que tiendan las santas a lo largo de las contemplaciones que hacen en torno a Cristo. Parafraseando a Cioran, quien dijo que el “único comentario a los santos son las lágrimas”¹⁹³, se afirma aquí que en ocasiones el único comentario a la crucifixión de Cristo es el llanto, no porque quiera zanjarse la cuestión con una fórmula fácil, sino más bien, porque se quiere resaltar las posibilidades del lenguaje corporal y que están ausentes en las palabras. Dicho de otro modo, si las santas lloraron, no fue solamente, en caso de que conocieran la práctica del don de lágrimas, porque creyeran que fuera necesario hacerlo para llegar al estado de perfección; lo hicieron también porque el caso perfectísimo de Jesucristo, su Amado y su Salvador, merece como ofrenda siquiera las lágrimas, divino regalo, de dolor y goce de ellas.

Referirse a los sollozos permite, aunque sea de paso, hablar sobre la figura de María Magdalena, quien fue el caso ejemplar digno de *imitatio* al momento de llorar, incluso más que el caso de Cristo. Y aunque Jesús también haya llorado en el Huerto de los Olivos, el pasaje evangélico que muestra a Magdalena lavando los pies a Cristo con su llanto (Lc, 7 37-38)¹⁹⁴, fue predilecto en el pensamiento de las místicas en torno a la cuestión. Hay que pensar, como razones de lo anterior, primero, el amor, arrepentimiento y servidumbre, bien entendida, implícitos en la acción de Magdalena y que merecían elogio de las santas, reconociéndose ellas también inferiores frente a Cristo, anhelando la posibilidad de lavarle los pies, de ayudarlo en la medida de sus fuerzas. Y segundo, y sobre todo, la pertenencia a un mismo género. Siendo mujeres ellas y Magdalena, el vínculo es mucho más familiar. De este modo, en la mística femenina, Magdalena deja de ser una simple pecadora cuyas ofensas fueron perdonadas por Cristo, y se convierte en un caso digno de elogio, con un aura personal dentro de los relatos bíblicos. Pasa de ser un caso de paso y que hace de excusa que reitera la bondad divina, a un ejemplo de persona activa que se esfuerza por merecer el perdón. Según una visión en 1370, el Señor le da a Catalina

¹⁹¹ S. Fibla, *op. cit.*, p. 252.

¹⁹² N. Guglielmi, *op. cit.*, p. 114.

¹⁹³ E. Cioran, *Lágrimas y santos*, p. 44.

¹⁹⁴ “Entonces una mujer de la ciudad, que era pecadora, al saber que Jesús estaba a la mesa en la casa del fariseo, trajo un frasco de alabastro con perfume; y estando detrás de él a sus pies, llorando, comenzó a regar con lágrimas sus pies; y los enjugaba con sus cabellos...”.

como madre a María Magdalena: “Dulcísima hija, para mayor consuelo, te doy por madre a María Magdalena. Recurre a ella con toda confianza: le confío a ella un cuidado especial de ti”¹⁹⁵. Especialmente lo hizo Margarita de Cortona, a quien en su *Vita* se le denominaba ‘Noua Magdalena’, y quien “en su caso, se puede pensar que ambas figuras conocen un acercamiento debido a lo paralelo de sus vidas, pecadoras y arrepentidas, ansiosas por lograr el amor del Señor”¹⁹⁶.

A lo largo de estas páginas, se han visto los aspectos bajo los que aparece el cuerpo en algunos casos de la literatura mística femenina. Existen dos cuerpos presentes en tales escritos: el cuerpo de Cristo y el cuerpo de la santa en cuestión. El primero, el cuerpo de Cristo, en la cruz concretamente, se presenta como símbolo, cuyas partes permiten desvelar o cifrar misterios divinos, y como caso prototípico o figura, con cuya imitación la santa tiene la posibilidad de alcanzar la unión. El segundo cuerpo, el cuerpo de la santa, está presente cuando sirve de medio de aplicación de sufrimientos para imitar a Jesús en el madero; y también cuando expresa lo que las palabras no alcanzan a decir, mediante llantos, gritos y gemidos.

En suma, en la mística femenina hay casos en los que se presenta un diálogo entre cuerpos, siendo el uno perfecto, y el otro en vías a serlo. Narra el periplo necesario para la unión entre dos personas de carne y hueso, especialmente esto. Porque las mujeres no podían menos que sentirse arraigadas a su cuerpo, encontrándose despreciadas por los varones quienes se habían adjudicado un mayor dominio de las facultades del intelecto; y porque Jesús, que no es menos divino ni perfecto que las otras dos personas de la Trinidad, pero que a diferencia de ellos padeció voluntariamente los tormentos en carne propia, y que con su mortificación y sacrificio redimió la especie entera; por esto pues, la mística femenina contiene ejemplos en cuyos discursos se ha hecho uso de la podredumbre humana como pocas veces en otros lados de la literatura cristiana. Es más carnal la mística femenina porque usa términos más concretos, y porque recupera lo corporal, que es parte constitutiva del ser humano, y en lugar de despreciarlo desde un principio a causa de su imperfección, lo reinterpreta en tanto que punto en común con Cristo y que sirve como punto de partida para la Unión.

El deseo de explorar los aspectos bajo los cuales interviene lo corporal en la mística femenina ha sido saciado. Ahora bien, la necesidad más apremiante de constatar la insistencia del sufrimiento corporal en la mística se ha visto corroborada particularmente

¹⁹⁵ En G. Papasogli, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹⁶ N. Guglielmi, *op. cit.*, p. 163.

en la necesidad de atormentar el cuerpo de la santa para llegar a la perfección. Dicho esto, que no se piense que los casos aducidos, en los que el tema del cuerpo ha servido para la reflexión, y en los que el lenguaje corporal toma el lugar del verbo, han de ser excluidos en las páginas siguientes; ya se verá cómo se emplean en este escrito.

III- El fin del éxtasis

3.1-Cioran y el éxtasis

Gracias a los datos obtenidos por las reflexiones efectuadas, ahora nos es posible hacer el siguiente hipotético retrato del estado de Cioran al momento de comenzar *Lágrimas y Santos*, poniendo en énfasis la relación tedio-éxtasis:

«En 1936 Cioran es un joven rumano de veinticinco años aquejado de insomnio desde hace un par de años. Tanto en la noche como en el día, su pensamiento se pone en marcha ininterrumpidamente, sin la pausa que supone el sueño en su obrar. Es víctima de pura lucidez sin tregua, que, en conjunción con su carácter proclive al aburrimiento, queda atrapada, anonadada, en la monotoneidad del mundo; de un pensamiento que no avanza, que ha rumiado hasta el hastío las cosas, y las ha despojado de su atractivo, de su encanto; de una conciencia desengañada que no encuentra arraigo en nada fuera de sí. El mundo se ha silenciado para él; menos indiferente son sus órganos, que le exigen alimento y bebida. Se percata de que es también cuerpo y vuelve la conciencia hacia sí mismo, hacia su parte exterior. Atestigua más que inquiere, el venenoso paso del tiempo sobre sus tejidos. Espanto. Con la incesante presencia de estas evidencias, el autor es víctima de una crisis.

Frecuenta libros de mística de todo tipo. Encuentra un gusto particular en leer obras de mujeres contemplativas. Advirtiendo que ellas, como él, porfían en desprenderse de sus vínculos con las cosas transitorias, y que, también como él, hablan constantemente de su carne, el autor intuye la posibilidad de sustraerse de su condición crítica, a través del seguimiento de aquéllas. En especial, le atrae el fenómeno extático, que promete la alienación del cuerpo. Necesita, según él, más momentos de éxtasis, siendo que ya ha probado sus delicias antes».

Ahora bien, se trata de una caracterización incompleta e insuficiente. Se trata de una caracterización unilateral que sólo se concentra en el vínculo antedicho, y que sobrevalora al aburrimiento como causa directa que conduce a la necesidad de éxtasis. Cabe pues considerar los pasajes de *Lágrimas y Santos* en los que Cioran expresa reticencia hacia el éxtasis místico, para hacer justicia a la naturaleza veleidosa del pensamiento del autor, como lo es el pensamiento de cualquiera.

Hay que decir que el amor, adoración, respeto o cualquier otra palabra que sea adecuada para referirse al sentimiento de Cioran hacia las santas, no era en absoluto

incondicional. El autor expresa en varias ocasiones las incertidumbres que le asaltan respecto a esto. Primero, reconoce que en el caso de ellas, el éxtasis tan anhelado no trae consigo sólo miel sobre hojuelas; sino que también implica peligros y especialmente sinsabores. Y es que a pesar de los alcances de los arrobamientos y de la unión mística, no hay que olvidar que el deseo de desprenderse del mundo no es de hecho nunca satisfecho del todo, no en la mística cristiana en cualquier caso. Ésta, como ya se ha dicho más arriba, es una mística que insta a la acción. Hay oportunidad, pero no está bien vista, de recogerse en el ‘mar de paz’ llegando al estado de la unión. Quietistas o golosos espirituales, están mal vistos. A éstos se refiere San Juan de la Cruz diciendo que son “atraídos del gusto que allí hallan, algunos se matan a penitencias, y otros se debilitan con ayunos... sin orden y sin consejo, antes procuran hurtar el cuerpo a quien deben obedecer en lo tal; (...) como andan arrimados al gusto y voluntad propia, y esto tienen por su Dios, luego que se lo quitan... se entristecen y aflojan y faltan”¹⁹⁷. Esto es, anteponen su gusto personal y sensible a la obediencia y servicio que le deben al Señor; encuentran en las delicias espirituales un gusto abusivo que los hace confundir el medio con el fin, el gozo temporal de los arrobamientos con la gracia infinita que representa la Unión divina. Las santas tienen indefectiblemente que extender el mensaje de Amor Dios entre sus congéneres. Quizás a esto se refiere la sienesa con aquellas expresiones puestas constantemente en sus cartas -«Estallo, y no puedo estallar» o «Muero y no puedo morir» -, señalando esa fuerza sobrenatural contenida en su persona que no alcanza, a pesar suyo, a desbordarse por completo, a causa de compromisos terrenales. Cioran, reparando en esta debilidad del éxtasis místico, no puede menos que afligirse: “El camino de la mística es fácil cuando se considera el único clima del alma. Lo que duele al místico no es romper sus lazos temporales, sino no poder desprenderse de todos ellos para siempre.(...) Aquellos que tienen vocación por el éxtasis, pero no pueden aceptar la deserción del tiempo como verdadera vida, oscilan entre la mística y la historia, en los límites del hombre y en la periferia de Dios”¹⁹⁸.

Y si acaso las mujeres contemplativas tienen el consuelo de la existencia de Dios; si acaso ellas asumen una condición tan imperfecta, puesto que ellas, defectuosas, no se atreven a aspirar a nada perfecto estando en vida, el caso de Cioran es distinto. Él se encuentra en ‘las periferias de Dios’, es un individuo cuyo escepticismo le impide dar el paso para una verdadera conversión. ¿Qué esperanzas le están reservadas a él, que busca

¹⁹⁷ Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, Libro I, cap. 6, 1-3; Cfr: Santa Teresa de Jesús, *Moradas*. 6M, 7, 3.

¹⁹⁸ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 96.

un éxtasis adulterado, y que carece del amortiguador divino con el que ellas cuentan? En el caso de las místicas, el terror por la podredumbre, merced al aburrimiento entre otras muchas condiciones, se amortigua con la presencia de un sol divino que permita crecimiento a las flores de sus almas.

En el caso de él, como ya hemos dicho más arriba, su terreno espiritual no está en condiciones de concebir la flor natural del éxtasis. Cioran debe contentarse con una flor artificial, que sirve apenas para distraerse de los abusos de la conciencia. Si contara con la flor natural del éxtasis, podría percibir en ella el brillo que contiene lo vivo. Pero su éxtasis, imitación espiritual, tan pronto como deja de ejercer sus efectos transitorios, que difieren en poco a los efectos de una distracción vulgar, vuelve a arrojar a Cioran en la oscuridad y soledad. Hablando sin gota de fe, con pura lucidez y egoísmo descarado, Cioran debe confesar las limitaciones de los efectos del éxtasis para los fines que él tiene. Quiere un paraíso indoloro, ni más ni menos: “Si el dolor fuera posible en el paraíso - inventaría también allí otro mundo”¹⁹⁹.

Entonces el autor de *Lágrimas y Santos*, asumiendo su debilidad espiritual, recurre a medios menos drásticos y que son más afines con su naturaleza. Encontrará en otros estados negativos, cuyo crecimiento es plausible en su terruño espiritual sin juegos ni trampas, el remedio para sus inquietudes. En concreto, tiene la melancolía como sustituto a los frutos celestiales. En lugar del anhelo insatisfecho de sumergirse en el océano divino, adquieren importancia las ‘aspiraciones vegetales’ de Cioran: “La aspiración vegetal que genera la sutil corrupción de la melancolía... Fui una vez *naturaleza*, pues la nostalgia me remonta como una reminiscencia, al tiempo en que era *uno* con las flores, con las aguas y las montañas. (...) de pronto te descubres inmerso en una vegetación que no es sino la imagen primordial de un remoto contacto con el mundo”²⁰⁰. Resultan ser recursos más prudentes, que permiten al autor disolverse, acurrucándose, en las fuerzas vitales del mundo, sin transgredir con su Yo. La naturaleza siempre disponible se convierte en antídoto contra los excesos de la mística, y como medio para sus deseos de Paraíso: “La nostalgias vegetal nos acerca al paraíso más que todas las religiones juntas”²⁰¹. El regazo divino es por él desdeñado.

Y por cierto que no sólo la melancolía vendrá en su auxilio; lo harán también otras floraciones de la planta del desapego. Según la disposición particular del instante,

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 181.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 158-9. [Las cursivas son del original].

²⁰¹ *Ibid.*, p. 190; *Cfr.* la página 157: “Este mal voluptuoso de la sangre exige crepúsculos indolentes y auroras fantasmales. La naturaleza no es para la melancolía sino un consuelo adictivo”.

determinado en parte por el paisaje que está puesto enfrente, se irán intercalando las diversas flores de una misma raíz. Y es más pertinente pensar así respecto a Cioran, que del aburrimiento que tiene arraigo profundo en su alma, vayan surgiendo diversas floraciones merced a las condiciones, en lugar de asumir que de la conciencia siempre aflore la necesidad de éxtasis. De este modo, ya no se habla de una conciencia que somete la ascendencia del aburrimiento a fuerza de insistencias religiosas. Debe hablarse más bien, de un pensamiento proclive al aburrimiento, que sí experimenta necesidad de éxtasis, pero que también desemboca, de modo menos violento, en momentos de melancolía, cuando se halla frente a la naturaleza, de acedia, delante de paisajes desolados o páramos, a falta de desiertos, o de *spleen*, en las ciudades con grandes poblaciones, y sobre todo, en sus cafeterías. Por lo que Cioran se convierte en un cultivador de estados negativos.

Todo lo anterior es posible gracias al aburrimiento tan profundamente enraizado en su alma. ¿Por qué no invertir de una vez la visión corrientemente negativa que se tiene del aburrimiento, y en lugar de esto hacemos de éste un acicate que brinda energía para la vida? Porque si en los demás estados negativos Cioran encuentra consuelo, quizás sea en parte por el auxilio del aburrimiento. Porque el presentimiento vital que esta pasión trae consigo, el que expresa que las cosas son lo que son, sin sombras ni luces fantásticas, y que el pensamiento es pensamiento -de nuevo, como ya se había dicho arriba, *lo que existe es lo que hay y nada más-*, dota, al individuo que reconoce la infinita riqueza en este hecho, de instrumentos para valorar al mundo de un modo distinto. Afectado de este aburrimiento sustancial, Cioran pudo hallar al menos así aquí lo sostenemos, por un lado, la gracia de las cosas en su singular enmudecimiento y, por el otro, los periplos melancólicos en tanto que ensoñaciones, el fastidio de las ciudades y su ritmo a merced del spleen en tanto que hastío, etc. Por eso la insistencia, que quizás pareciera hasta ahora injustificada al lector, de la figura de Obermann. Así como hemos dicho de éste que hizo de su vida un reflejo materializado de la flor del *mal du siècle*, decimos ahora de Cioran que tuvo éxito al enfrentar al aburrimiento, porque no lo llevó a la inacción, sino porque logró corporeizar dicha pasión. Mientras que Obermann reflejó una flor de nuestra imagen del árbol del desapego, Cioran lo hizo de la raíz. De ahí tal vez su imposibilidad para mantener el vuelo.

También nos permite declarar que el aburrimiento tiene, a pesar las vicisitudes que puedan tenerse al principio, sus virtudes, a condición de que el sujeto en cuestión sepa aguantar las embestidas que preceden a éstas, y a condición de que no se deje adormecer tras un prolongado padecimiento. Podemos incluso recomendar el aburrimiento, y por tanto, que no extrañe al lector que queramos utilizar las siguientes palabras de Rosset,

respecto a las filosofías trágicas que él se dedicó en defender, para referirnos al aburrimiento: “la intención trágica...se confiesa incapaz de levantar una acta constatación...; y no busca una sabiduría refugiándose en la ilusión, ni una felicidad refugiándose en el optimismo. Busca algo totalmente distinto: locura incontrolada y jubilación”²⁰². En pocas palabras, el aburrimiento saca fuerza de lo ordinario de la vida.

3.2 La apuesta por el mundo

Cabe decir que los aportes del aburrimiento al pensamiento de Cioran no se detienen allí. Si hemos dicho que el aburrimiento trae además de la certitud de la vanidad de las cosas, esa otra de la corrupción del cuerpo, entonces podemos decir que era el destino fatal de las cosas uno de los motivos, quizás el principal, por los que Cioran se interesara por el mundo.

El autor rumano, después de haber fracasado en su intento de desligarse del mundo, empieza a querer a las apariencias, a pesar de los dolores y en virtud de su defectuosidad. Si bien no deja de admitir que lo eterno es atractivo, también advierte que el sabor de lo putrefacto tiene encanto. Opone a sus declaraciones de admiración a las vidas y juicios de los místicos y místicas, comentarios en contra, y que son a mi juicio, los de más vitalidad y alcance en *Lágrimas y santos*:

¿Cómo es posible que los santos abandonaran sin nostalgias las felicidades terrenales? (...) ¿Por qué tanta abstinencia en un marco de esplendor? Difícilmente encontraríamos seres más inaptos para la felicidad. Las delicias celestiales son el sustituto de una incapacidad orgánica para saborear lo pasajero. No les perdono a los santos no haberse lanzado a una aventura tan grandiosa sin conocer esos instantes de *plenitud efímera*, cuando el sol despunta en nuestro paladar y la tierra se sacude bajo nuestros pies. No les perdono que en su prodigalidad de lágrimas no han encontrado una sola de reconocimiento hacia las cosas pasajeras. (...) Cada vez que me asalta esa sed apasionada e intensa de tierra, de todo lo que nace y muere, Dios es arrojado con alegría espontánea a no se qué plano del olvido.²⁰³

²⁰² C. Rosset, *op. cit.*, p. 24.

²⁰³ *Ibid.*, p. 81. [Las cursivas son del original].

Además de la apologética del mundo de las apariencias, también tienen lugar oprobios abiertos y sin reservas hacia las personalidades santas. En contraste con pasajes moderados como el anterior, los hay otros francamente polémicos e injuriosos: “Hay momentos, cuando hierve en mí ese odio cósmico contra todos los «agentes» del otro mundo, en los que no sé a qué suplicios los sometería para salvar las apariencias. ¿Qué convicción recóndita? y doliente me dice repetida e irresistiblemente que, de vivir yo entre santos, llevaría conmigo un puñal oculto”²⁰⁴. Llegamos así a otra perspectiva sobre *Lágrimas y santos*: es una obra en la que el autor expresa sus anhelos de imitar a las místicas, pero también es un campo de guerra, en el que pugnan los comentarios a favor de lo terrestre y aquéllos en contra suya.

Ahora bien, Cioran no se resuelve a pronunciarse partidario inalienable de ninguno de ambos bandos; sigue siendo un discípulo todavía seducido por la influencia de las santas. Será hasta su obra *El Breviario de los Vencidos*, que se confiesa defensor de lo terrestre y que el anatema hacia lo divino no tenga reservas. Las palabras con las que inaugura su escrito constatan la decepción divina, y la apuesta por lo mundano: “Con ansia y amargura, he intentado cosechar los frutos del cielo y no he podido. (...) No, no; no es la visión de los astros lo que me deslumbrará. Bastante luz he perdido mendigando a las alturas. Harto de toda laya de cielos, he dejado mi alma a merced de los ornamentos del mundo”²⁰⁵. Los pasajes que la componen son, en su mayoría, la prueba de este cambio en la perspectiva, de las alturas hacia el suelo. Íntegramente, sin el fin de cavilar con profundidad sobre el contenido de esta obra de Cioran, se comparte el siguiente pasaje, para que el lector se haga una idea de la altura verbal alcanzada por el autor en virtud en su afán de “Ser dadivoso con el mundo”²⁰⁶:

Piedad estética: tener un respeto religioso a las apariencias, hollar la tierra sin la nostalgia del cielo, creer que todo puede ser una flor y no solamente absoluto. Si nunca lamentaste el carecer de alas para no profanar la naturaleza con tus crueles pasos, entonces nunca has amado esta tierra. (...) cara a cara con ella, a solas con su tránsito, ¡qué suspiros de fraternal desconsuelo, de íntima amargura te llevan a unirse con ella en un conmovedor abrazo! ¡Bastante han sufrido mis ojos con vosotros, ángeles, santos y bóvedas! Ahora quiero aprender a respetar la gleba. ¿Podré mirar *hacia abajo* con la misma pasión que levantaba mis párpados en estremecimientos

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 74.

²⁰⁵ E. Cioran, *Breviario de los vencidos*, I, 1.

²⁰⁶ *Ibid.*, I, 15.

verticales? (...) ¿Qué voy a hacer con el cielo, que ignora lo que significa marchitarse, o lo que es el sufrimiento y el éxtasis de la floración? Quiero estar con las cosas destinadas a ser y morir con ellas, que de igual forma están destinadas a la muerte ¿Por qué os he hablado de extinción a vosotros, astros eternos? ...retorno a los mundos donde soplan las penalidades...²⁰⁷.

Ahora bien, cabe preguntarse si persiste algo de la influencia de las santas en las siguientes obras de Cioran, o si será ausencia la suya a partir de ahora. Porque el viraje efectuado en el enfoque cioraniano parece sugerir la ruptura con lo divino, y por ende con las personalidades de las santas. Sin embargo, no hay que olvidar que además de un aburrido incurable, Cioran también fue un aficionado en temas místicos igual de irreparable. Si bien la mística dejó de ser modelo que sirviera como guía para encaminar los propios pasos, no por eso cabe pensar que Cioran dejó de encontrar en ella y en sus representantes ejemplos de lo alto que la humanidad puede llegar. Hay más maneras de dejarse influenciar y de imitar a los santos y santas además del camino que éstos tomaron.

Además, para hacer justicia a las santas, hay que señalar la posibilidad de que la persistencia de lo corporal en el discurso de Cioran no fuera sólo obra del aburrimiento, sino que la influencia de la lectura de la mística femenina surtiera en este punto su efecto. En otras palabras, queremos decir que además del descubrimiento vital merced al aburrimiento sobre el paso del tiempo en el cuerpo, la insistencia de las santas sobre su prisión corporal pudo haber jugado su papel en el reconocimiento que Cioran tuvo sobre su propia corrupción. Porque de la insistencia de las santas sobre su carne puede derivarse otro conocimiento, al margen de su supuesta naturaleza nociva y de la que es preciso purificarse. Dicho hallazgo consistiría en la infinita presencia del cuerpo, latente detrás de cada movimiento de la mente. O sea que no fue ni el aburrimiento ni la mística femenina, el uno sin el otro, sino ambos conjuntos, los que instaron a Cioran a no olvidar su propia carne y a sublimarla incluso, a su modo claro está.

Por eso Cioran se dedica desde entonces, además de roer lo terrestre para extraer su jugo, a percatarse de su carne: “Veo la carne que hay a mi alrededor. Veo la mía y la de otros. Dulce y entumecedora carroña. Gracias a ella el espíritu sabe lo que es cálido y lo que es frío; gracias a ella los gusanos se encaraman a las ideas”²⁰⁸. Hacen su aparición los sentidos y las vísceras, denostados abusadamente por otras filosofías a causa de sus

²⁰⁷ *Ibid.* I, 6. [Las cursivas son del original].

²⁰⁸ *Ibid.*, II, 31. *Cfr.* Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 41.

embustes que la caprichosa razón no tolera: “Nosotros olvidamos al cuerpo, pero el cuerpo no nos olvida a nosotros. ¡Maldita memoria de los órganos!”²⁰⁹. No hay que dejarse engañar por el hecho de que el autor exprese molestias por los escombros dejados por el paso del tiempo. Cioran sabe que el tiempo pasa allí, encima suyo, y que no es una mera abstracción, y la constatación manifestada en sus pasajes o aforismos son más una defensa al cuerpo humano que la ignorancia que otras filosofías actúan sobre él. Una defensa que utiliza anatemas y se expresa con inquina, pero defensa al fin. En este otro aspecto, además del aburrimiento y de la mística femenina, cabe pensar en el ascendente del afecto de Cioran a la literatura, quien se ha encargado de recordarle a los intelectuales que son materia, cada vez que éstos han intentando pensar lo contrario.

Lo que es seguro sobre la recepción de la mística femenina en Cioran son las lágrimas. Y es que este motivo ocupa, dicho con poca reserva, uno de los primeros lugares entre las obsesiones del autor. Cioran comienza *Lágrimas y Santos* así: “He intentado comprender de dónde provienen las lágrimas y me he detenido en los santos”. Se presentan desde el principio y siguen haciéndolo a lo largo de la obra. Siendo todos los pasajes referentes a ellas notables, cabe destacar el siguiente “Pienso en una hermenéutica de las lágrimas que intentara descubrir la fuente de éstas, así como todas sus interpretaciones posibles. ¿A dónde llegaría? Comprenderíamos todas las cimas de la historia humana y podríamos dispensarnos de los «acontecimientos» por saberlo todo.”²¹⁰. Si decimos que es uno de los motivos esenciales en toda la obra del filósofo, es porque este deseo por llevar a cabo dicha hermenéutica existió en Cioran durante años. En su *Cuadernos*, en una nota del año de 1960, vuelve a expresar sus ganas de “escribir un *Tratado de las lágrimas*. Siempre he sentido una inmensa necesidad de llorar...”²¹¹. En suma, digo, con la certeza de que ya he manifestado antes, que si acaso existiera un verdadero seguidor de Cioran, si acaso tiene sentido decir esto respecto a este filósofo, sería aquél que llevara a cabo ese ‘Tratado de Lágrimas’.

Las lágrimas existen en contra del paraíso, ganan puntos valiosos para la tierra: “El paraíso no tenía más que un defecto: no conocer las lágrimas”²¹². Y tal vez, por que las lágrimas de las santas han sido derramadas *aquí*, es que Cioran se convence de la necesidad del mundo sublunar. En virtud de ellas, decidió bajar los ojos, para que su llanto,

²⁰⁹ E. Cioran, *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 156.

²¹⁰ E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 144.

²¹¹ E. Cioran, *Cuadernos*, p. 33. [Las cursivas son del original].

²¹² E. Cioran, *Lágrimas y Santos*, p. 105.

a ejemplo de las mujeres místicas, sirviera para rociar para el camposanto a todos destinado.

Reflexiones finales

Lágrimas y Santos escenifica un momento de indecisión en el pensamiento de Cioran. Expresa la incertidumbre facilitada por las circunstancias vitales que le sojuzgaban, y que oponía a la existencia de un mundo tedioso y hediondo, esa otra de la esfera eterna, apacible e insensible. En las reflexiones que la componen se atestigua la pugna entre realidades, y so pretexto de ésta, la fascinación del autor por las mujeres religiosas. Si esta obra contiene más reflexiones sobre las delicias eternas, en una par de obras más adelante, *El Breviario de los vencidos*, el reino de las apariencias se adueñará del terreno y demostrará su preponderancia. Está de más decir que este conflicto no se resolvió conclusivamente en este escrito de Cioran, sino que seguirá apareciendo en el transcurso de los años. Se trataba de una inquietud personal irresoluble, una particularidad de su carácter que contribuyó a formar la tónica tan singular de este filósofo. Habiendo hecho esta conclusión general, cabe hacer unas conclusiones particulares.

Primero, que el aburrimiento es una pasión del alma, una condición natural, así que no hace falta temerla ni rehuirla. Y valdría decir lo mismo sobre cualquier pasión: no hay pasión que merezca ni el desdén ni los oprobios que varios se obstinan en achacarles; que las pasiones no deben dividirse desde su raíz en buenas y nocivas. Porque cuando se dice de alguna persona o alguna situación que es aburrida, hay una inclinación humana a fuerza de tanta costumbre impuesta a lo largo de tantos siglos, a dar por sentado que se trata de una cosa temible. A pesar de la reiteración con la que pueda aparecer esta afirmación desde que está de moda la restitución de las pasiones. Aburrimiento, melancolía, tristeza, por no mencionar otras pasiones más polémicas y problemáticas como la envidia o la ira, son concomitantes a la naturaleza humana. Si se propone un panegírico pasional, debe ser a las pasiones en bloque, sin exclusiones. Por ejemplo, cabe pensar en un Dios-pasión como Trías, que insufla el dominio pasional en todo momento en el ser humano. Una restitución de las pasiones, reprimidas y denostadas, como esta pasión que ha sido el objeto de esta investigación.

En particular sobre el aburrimiento, hace falta expresarse como Jankélévitch al respecto, y no como Svendsen, esto es, hay que decirse que éste es una afección cuyo paso

es menester afrontar y aguantar, pues ayuda a renovar “el tiempo para que la conciencia encuentre de nuevo en él intensidad y plenitud”, en lugar de decir que es una enfermedad contra la que no hay cura. Hay que vivir el aburrimiento porque, como se ha querido demostrar, desemboca en un conocimiento de relevancia del mundo, y que al final de cuentas es liberador. Dicho conocimiento evita que la fantasía absorba por completo al individuo, y le recuerda que el mundo es, al final de cuentas, tal cual es²¹³, y que por ello hace falta actuar o trabajar a partir de él. Esto no quiere decir que se restringe y mucho menos que se menosprecie los productos y las virtudes de la fantasía y la ilusión (¡En lo absoluto se piensa eso!). Lo que se quiere subrayar es que ha habido -y habrá, por lo que hay que estar siempre prevenidos- un uso inmoderado de la facultad imaginativa, sobre todo a la hora de querer instituir algunas ideas como de hecho latentes en el mundo. Hace falta no olvidar que la ilusión se hace a partir de la realidad, y que si hay ilusiones son para engrandecer las bondades de la Tierra, sin que por ello deje de ser ella misma. La ilusión nutre al terreno y se recrea haciendo surgir de aquél infinidad de árboles majestuosos y centenarios, pero todo ello a partir y con ayuda del mismo terreno. Terruño e ilusión sirven de alimento el uno para el otro; lo mismo sucede con la realidad y la ficción.

La mística femenina no ha corrido con buena suerte en el curso de los años. Por un lado, no ha suscitado suficiente interés para posicionarse entre las discusiones filosóficas de mayor popularidad y difusión, lo cual no le quita el alcance que de hecho tiene. Por otro lado, los especialistas en ella se han congregado en asociaciones selectivas de eruditos a las que difícilmente se entra, si acaso con recomendaciones y una vida consagrada, por no decir sacrificada, al estudio de dicha área. Felizmente, esta vertiente de la literatura cristiana ha tenido un tercer destino, además de la indiferencia por parte de los filósofos, en letras grandes, que conforman y nutren la arteria más evidente de la filosofía contemporánea, y además del enclaustramiento al que lo han llevado los especialistas que se reúnen cada cierto tiempo en coloquios y congresos, y que aplauden con vehemencia la publicación de las obras de sus integrantes. También han habido casos como el de Cioran, más o menos aislados pero no por ello insignificantes, en los que el influjo de la mística femenina ha sabido infiltrarse. Si acaso el lector no está de acuerdo con la recepción propuesta de la mística femenina en la obra de Cioran, al menos hay que pensar que ésta no se quedó solamente en sollozos, admiraciones y exclamaciones enterradas en un libro,

²¹³ *Cfr. supra.* nota 53.

sino que suscitó transformaciones duraderas y sustanciales en el pensamiento del autor a lo largo de su producción.

Y una conclusión final que se colige de las conclusiones pasadas. Este escrito sirve, en un segundo plano, de recordatorio sobre la riqueza en más de un agente del pensamiento marginal- Cioran, los aburridos y la mística femenina- y los cuales pueden plantearse como tres formas-temas exiliadas de la filosofía tradicional. No con la intención de integrarlo en la corriente del pensamiento público e imperante, dominada descaradamente por élites intelectuales y culturales; no en virtud de esa nefasta tendencia de siempre -aunque quizás más en boga en estos tiempos- de “defender a los débiles” y darle su lugar en la sociedad. ¡Cómo si los grupos de apestados adquirieran dignidad sólo dentro de los límites de la civilización! Sino con el fin de fortificar las bases de los grupos periféricos, ¡siempre periféricos!, y así explotar las ventajas implicadas en combatir desde afuera.

Bibliografía consultada

Bibliografía principal.

- Cioran, E., *Lágrimas y santos*. Traducción y Prólogo de Christian Santacroce. Madrid, Hermida Editores, 2017.
- _____, *Breviario de los vencidos*. Traducción de J. Garrigós. Ciudad de México, Tusquets, 2013.
- _____, *En las cimas de la desesperación*. Trad. de R. Panizo. 3ra Edición. Barcelona, Tusquets, 1996.
- _____, *El libro de las quimeras*. Traducción de J. Garrigós. Barcelona, Tusquets, 1996.
- _____, *Solitude et destin*. Traducción al francés de Alain Paruit. París, Gallimard, 2004.
- _____, *Cuadernos (1957-1972)*. Traducción de C. Manzano de Frutos. Ciudad de México, Tusquets, 2014
- _____, *Conversaciones*. 2da Edición. Barcelona, Tusquets, 1997.
- _____, *Breviario de podredumbre*. Traducción de F. Savater. Madrid, Taurus, 1981.
- _____, *El ocaso del pensamiento*. Traducción de J. Garrigós. Barcelona, Tusquets, 2000.
- _____, *Ese maldito yo*. Traducción de R. Panizo. Ciudad de México, Tusquets, 2021.

Bibliografía secundaria

Sobre el aburrimiento.

- Argullol, R., *El héroe y lo único*. Barcelona, Acantilado, 2008.
- Benjamin, W., *El origen del Trauerspiel alemán*, en *Obras completas. Libro I. Vol. I*. Edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Madrid, Abada, 2006.
- _____, *Escritos franceses*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Burton, R., *La anatomía de la melancolía*. Prólogo y selección de A Manguel. Traducción de Ana Hidalgo, Raquel Álvarez y C. Corredor. 2da Edición. Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Baudelaire, *Las flores del mal*. Trad. de E. M. S. Danero. [Versión digital].

- Chateaubriand, R., *Atala. René. El último abencerraje*. Traducción al español de M. Altolaguirre. Madrid, Espasa Calpe, 1967.
- Craveri, B., *Madame du Deffand y su mundo*. Traducción de E. Benítez. Madrid, Siruela, 1982.
- De Diego, R. y Vázquez, L (coords.), *Humores negros: del tedio la melancolía, el spleen y otros aburrimientos*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- Ficino, M., *Tres libros sobre la vida*. Trad. de L. Cornaro. Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2006.
- Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Traducción de A. Ciria. Madrid, Alianza, 2007.
- Jankélévitch, V., *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Traducción de H. Benarroch. Madrid, Taurus, 1989.
- Kierkegaard, S., *Lo uno o lo otro*. [Versión digital].
- Pascal, B., *Pensamientos*. Selección y traducción de X. Zubiri. Madrid, Editorial Alianza, 2015.
- Rougemont, D., *Amor en occidente*. Traducción de Ramón Xirau. México, CNA, 1993. 1992.
- Rosset, C., *Lógica de lo peor*. Traducción al español de Santiago Espinosa. Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2013.
- Senancour, Etienne P. de, *Obermann*, con prefacio de Sainte-Beuve. 2 volúmenes.
- Svendsen, Lars, *Filosofía del tedio*. Traducción de C. Montes Cano. Barcelona, Tusquets, 2006.
- Theunissen, M., *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia en la Edad Media*. Albacete, Colección Náyade, 2005.

Sobre el éxtasis.

- Auerbach, E., *Figura*. Prólogo de José M. Cuesta Abad. Madrid, Trotta, 1998.
- Cirlot, V. y Gari B., *Mirada interior. Escritoras místicas medievales y visionarias en la Edad Media*. Madrid, Siruela, 2008.
- Épiney-Burgard G. y Zum Brunn E., *Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval*. Traducción de A. López y M. Tabuyo. México, Paidós, 2007.

- Fibla, S., *Escribir y meditar. La obra de Marguerite d'Oingt, cartuja del siglo XIII*. Madrid, Siruela, 2018.
- Guglielmi, N., *Ocho místicas medievales. Italia siglos XIV y XV*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2008
- Haas, A., *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Traducción de V. Cirlot y A. Vega. Madrid, Siruela, 1999.
- Jiménez, B., *Teología de la mística*. Madrid, BAC, 1963.
- San Juan de la Cruz, *Obras completas*. Vol. I. Ed. de L. López Baralt y E. Pacho. Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Keul, H., *Matilde de Magdeburgo. Poeta, beguina, mística*. Traducción de A. Otero Villena. Barcelona, Herder, 2016.
- Meiss, M., *Pintura en Florencia y Siena después de la peste negra: Arte, religión y sociedad a mediados del siglo XIV*. Traducción al español de A. Valle Garagorri. Madrid, Alianza, 1988.
- Papasogli, G., *Catalina de Siena. Reformadora de la iglesia*. Traducción de L. López de las Heras. Madrid, BAC, 1980.
- Teresa de Ávila, *Obras completas*. Notas, traducciones y transcripciones de E. de la Madre de Dios y O. Sttegink. 8va edición. Madrid, BAC, 1986.
- Underhill, E., *La mística. Estudio de la naturaleza y el desarrollo de la conciencia espiritual*. Ávila, Ed. Trotta, 2006.
- Vauchez, A., *Catalina de Siena. Vida y pasiones*. Traducción de A. Matínez-Riu. Barcelona, Herder, 2017.

Artículos

- Mariscal, L., "Cioran y el gnosticismo", en *Reflexiones Marginales*. 27 de noviembre de 2020. [Versión digital].
- Regier, W, "Cioran's Insomnia". Diciembre, 2004. [Versión digital].
- Lazurca, M., "El primer Cioran". Rumanía, Noviembre de 2021. [Versión digital].