

CIORAN, DOSTOIEVSKI Y EL SUBSUELO

CIORAN, DOSTOIEVSKI AND UNDERGROUND

Alfredo Abad

Universidad Tecnológica de Pereira

Colombia

Resumen: El texto relaciona el ensayo *Odisea del rencor* de Cioran con *Memorias del subsuelo* de Dostoievski, indicando sus correspondencias y por supuesto, la influencia que el autor ruso tiene dentro de las ideas expuestas en el primero. Así, expone los rasgos que indican la preponderancia del deseo por encima del ámbito racional, aspecto que subraya el carácter oscuro de la *psique* humana, ampliamente problematizada por Cioran en tanto partícipe de la tradición moralista.

Palabras clave: Rencor, subsuelo, deseo.

Abstract: This paper relates the text *Odyssey of rancor* with Dostoyevsky's *Notes from Underground*, indicating their correspondences and of course, the influence that the Russian author has between Cioran's ideas. So, exposes the features that indicate the preponderance of desire over the rational field, something that emphasizes the dark nature of the human psyche, widely considered by Cioran as a participant in the moralist tradition.

Key words: Rancor, underground, desire.

Cuando se tiene la obligación de acceder a una catarsis que pueda llegar a apaciguar nuestros intereses más oscuros, es preciso recurrir al régimen virtual por medio del cual logramos vindicarlos. En este sentido, los atributos que hacen del hombre un animal presto a la rapiña, a la voracidad y a la infamia no fueron ajenos a Cioran, quien más que negarlos, en determinado contexto se ocupa de resarcirlos. La *Odisea del rencor* define los rasgos que hacen del hombre un portador de caracteres poco loables, pero al fin de cuentas, muy suyos. Bajo este presupuesto es comprensible por qué el odio, la venganza, la maledicencia y a

veces la proyección del asesinato, bastan para indemnizar las falencias que derivan de la incapacidad práctica a que se suscribe el hombre en el contexto actual. No es poco probable que cada quien en efecto, imagine dar rienda suelta a sus instintos más bajos y lleve a buen término el descuartizamiento de sus enemigos con el ánimo de alcanzar cierto equilibrio. “Empleamos la mayor parte de nuestras vigiliass en despedazar con el pensamiento a nuestros enemigos, en arrancarles los ojos y las entrañas (...) Hecha esta concesión, nos tranquilizamos y, hartos

de fatiga, caemos en el sueño”¹. Si existe algo atrayente en este punto, además de la incitación a la venganza, es que Cioran no transige con la candidez e ingenuidad de quienes quisieran ocultar la fuerza trágica que envuelve el desenvolvimiento contradictorio de la existencia, la cual puede muy bien ser asumida como la fuente de donde deriva toda actividad humana.

No es sorprendente cómo el texto aludido acoge gran parte de los supuestos que ya habían sido expresados por Dostoievski en las *Memorias del subsuelo*. Este texto es probablemente la luz que ilumina el régimen espiritual por medio del cual Cioran concibe su escrito sobre el rencor. El libro del escritor ruso es un precedente completamente identificable en los pasajes que Cioran describe y por tanto, una guía de lectura que en ningún caso el rumano hubiese desaconsejado. Por ello, seguir la exposición cioraniana a partir del laberinto indicado por Dostoievski puede constituir un derrotero que evidencie y aclare las pautas que dilucidan la exégesis de lo que caracteriza lo humano, sin preceptivas o aleccionamientos morales. No sería inapropiado juzgar los procedimientos que han definido la descripción y exégesis sobre el rencor como un medio por el cual sus *hermeneutas*, como en los casos señalados, no disimulan el hecho de estar ante un autorretrato derivado de sus propias carencias. Lo dicho puede ser suficiente también ante cualquier mortal. De ahí que el disimulo y sobre todo la animadversión con los que puede llegar a ser asumido un texto semejante no deja de tener una gran dosis de hipocresía. Por ello, si ha de realizarse un comentario que se ajuste al menos un poco a las

exigencias de lo comentado, tendrá que reconocer en primera instancia que si algo hay de atrayente en ello, es que puede sin mayor dificultad privilegiar la oscuridad que con tanta inquina se ve marginada a partir de la *luminosidad de la razón*. Marginado de dicho esclarecimiento, Cioran va a regodearse en la complexión execrable que el alma humana intenta ocultar sin mayores beneficios.

Soy un hombre enfermo...Soy malo. No tengo nada de simpático. Con estas palabras Dostoievski inicia su descripción del *subsuelo*, y con ello, del despliegue de las características que hacen del hombre un elemento en el que el terreno amorfo del deseo, irrumpe para consolidar la imagen monstruosa que sólo han podido asimilar² quienes han descrito análogas imágenes a partir de la interioridad humana. Hacia el deseo, con todos los matices y designaciones a él adscritos, están orientadas las exégesis por medio de las cuales se estima el carácter paradójico y contradictorio de la *psique* humana. En este sentido, una aproximación a ésta ha de estar posibilitada por la descripción de los fenómenos que en determinadas circunstancias, a manera de residuos psíquicos, estimulan la presentación de fuerzas que dominan y definen el derrotero vital. Entre ellas el rencor, sobre el cual la reflexión cioraniana vislumbra una finalidad que controvierte las

² Se hace referencia aquí a las manifestaciones que han estimado el deseo como una fuente primaria de donde derivan las acciones y pensamientos humanos, incriminando así un matiz divergente de la orientación optimista del racionalismo. Por ende, puede muy bien considerarse que esta caracterización puede denominarse *trágica*, en tanto define un derrotero ajeno a los ejercicios dialécticos propios del pensamiento occidental. Dentro de esta tradición se puede enfocar la tragedia griega, el moralismo francés, Schopenhauer, Nietzsche, Dostoievski y por supuesto, Cioran, entre otros.

¹ Cioran, *Odisea del rencor en Historia y Utopía* Tusquets editores, Barcelona, 1995.

pretensiones que estarían tentadas a esgrimir una noción optimista y por supuesto, moral del desenvolvimiento humano. Tal como Dostoievski, Cioran describe el fondo del alma, de cuyas profundidades extrae principalmente cieno. Su examen no obstante, permite examinar ciertos detalles que clarifican el acontecimiento radical por el que no se vislumbra una tentativa de privilegiar las actitudes del hombre desde una óptica benévola. Se trata de la muy recurrida tentativa cioraniana de especificar la caída, el abandono del paraíso, experiencias inscritas en varios de sus textos. *La caída en el tiempo* reproduce un acontecimiento esencial que bien podría definir todo el pensamiento del filósofo rumano, en tanto su especificación define el malestar esencial revelado en el hombre. Si Cioran mismo le confiere tanta importancia dentro de la estructuración de su obra es porque el relato de la caída puede precisar el desatino y la equivocidad que demarcan las acciones del hombre y en cuyas márgenes se instaura la elección que hace al respecto del rencor, como exigencia frente a la molestia que indistintamente se deja ver en sus particularidades.

Al lado del rencor, o mejor, derivable de él, la envidia mueve, confiere a las pretensiones humanas un efecto por el que se logra consolidar la insuficiencia de la quietud, aprehensión primaria de donde deriva toda la experiencia de la ya citada caída.

La envidia, que hace de un poltrón un temerario, de un aborto un tigre, fustiga los nervios, enciende la sangre, comunica al cuerpo un escalofrío que le impide amilanarse, otorga al rostro más anodino una expresión de ardor concentrado; sin ella no habría acontecimientos, ni siquiera *mundo*; la envidia ha hecho

al hombre posible, le ha permitido hacerse un nombre, acceder a la grandeza *por la caída*, por esa rebelión contra la gloria anónima del paraíso, donde no encontraba acomodo, al igual que el ángel caído, su inspirador y su modelo. Todo lo que respira, todo lo que se mueve, da testimonio de la mácula original.³

Puesto que la obra de Cioran puede esquematizarse bajo el dominio de una idea fundadora como la que se expresa en la *caída en el tiempo*, de la cual deriva la asimilación negativa que se da del deseo y la acción como fuentes impropias del desenvolvimiento humano, la percepción que el autor hace del rencor y de la envidia son fuentes de discernimiento desde las cuales se involucra una descripción de lo que acontece en los dominios espirituales del hombre, sin que ello sea un obstáculo para asimilar su presencia, la cual aunque negativa, es digna de ser tenida en cuenta como fundamental. Por ello Cioran justamente interpreta la envidia como un sentimiento sin el cual, aun derivado de una mancha de la que nadie podría extraerse, no habría posibilidad de comprensión del ímpetu que da vida al hombre. Pero efectivamente ¿es válido el descrédito al que hace frente el hombre en relación a las motivaciones que mueven su acción? De acuerdo a Cioran, no hay posibilidad de extraer una conclusión positiva de una mentalidad sustentada en la insatisfacción, de la cual la envidia y el rencor serían derivaciones directas. Pero ante esta percepción se debe concebir no sólo el hecho de que estén presentes en el hombre sino si su determinación es fundamental e inequívocamente determinante dentro de su desenvolvimiento. En otras palabras, no hay manera de sustentar una motivación

³ Cioran, *Odisea del rencor* op. cit. p. 101-2.

derivada de algún aspecto positivo, es decir, del bien. A ello hace referencia Cioran en *El aciago demiurgo*⁴ cuando interpreta el movimiento y la actividad como un proceso que sólo puede derivar de una fuente perversa. Del bien nada deriva, este principio gnóstico utilizado por Cioran para desacreditar y al mismo tiempo examinar los presupuestos que mueven los derroteros humanos, corroboraría no sólo el origen sino el presente de un ser signado por la afinidad al movimiento y la acción.

Apremiado por la necesidad de dar plena libertad al llamado que sus impulsos le exigen, el hombre los ha imaginado de diversas formas sin que logre conjurar su cometido. Si los griegos encontraron en *Las Erinias* los medios de atribuirle a la divinidad la comprensión de la venganza, no estaban sino construyendo la imagen en que el hombre reconoce su alma misma. Así también, “Las furias tenían la fama de ser anteriores a los dioses, a Júpiter inclusive. La venganza es anterior a la Divinidad. Es la máxima intuición de la mitología antigua”⁵. Estos mitos permiten vislumbrar la idiosincrasia atribuida a gran parte de la cultura occidental, la cual desde el Génesis hasta los ejemplos citados, corroboran el fondo enfermizo de un ser ajeno a la quietud e irremisiblemente adscrito al deseo. De la voluntad como fuente corruptora, de acuerdo al enfoque altamente schopenhaueriano de Cioran, nace la identificación del rencor en tanto estigma determinado por el afán en el que el hombre determina su derrotero. De ningún otro origen puede nacer el sentido que involucra la definición del rencor y del odio. En consecuencia, a pesar de la

tonalidad negativa que les es propia, no implica caracterizar dicha especificidad como un óbice para asumir que particulariza la aparición del hombre y su desenvolvimiento.

Esta psicología, en el más alto sentido del término, magnifica por supuesto la identificación del yo como fuente corruptora. El yo puede apreciarse en Cioran como el antagonista principal y espurio del absoluto, de la totalidad. La individualidad, de donde emana el deseo y el rencor, es el germen de la condición marginal y desencantada a que se ha sometido el hombre en su afán por el reconocimiento. En este sentido se comprenden las palabras de Cioran cuando incrimina la identificación de una voluntad propia e individual de donde se desprende la regulación por la que intenta consolidarse como tal. Así:

Mientras se posea una voluntad propia y se apega uno a ella (es el reproche que se le ha hecho a Lucifer), la venganza es un imperativo, una necesidad orgánica que define al universo de la diversidad, del «yo», y que no tiene ningún sentido en el universo de la identidad. Si fuese cierto que «es en el Uno donde respiramos» (Plotino), ¿de quién nos vengaríamos ahí donde toda diferencia desaparece y donde comulgamos con lo indiscernible y perdemos nuestros contornos?⁶

Si no fuese por la individualidad, el rencor no existiría. Lo sugerente de la interpretación de Cioran es que, en concordancia con su noción del deseo como motor de la historia, sólo el rencor y el odio proporcionan la motivación para que el hombre se proyecte, es decir, dé vía libre al flujo de donde se desprende toda su creación. Sólo se puede admitir el

⁴ Cfr. Cioran *El aciago demiurgo*, Taurus, Madrid, 2000. p. 9 ss.

⁵ Cioran, *Odisea del rencor*, op. cit. p. 90.

⁶ Cioran, *Odisea del rencor*, op. cit. p. 94

yo en tanto éste se reconozca como único y por ende, adverso a su diferencia. Esta precisión cioraniana plasma de sentido el desenvolvimiento a que está sometido el hombre cuando intenta realzar su individualidad a través del aniquilamiento de lo otro (en este caso, del prójimo). Únicamente en la diferencia el hombre puede llegar a asimilar su identidad, su yo, y para tal cometido, la venganza, el rencor, el odio, y demás sentimientos que realzan su condición, son propicios para no abandonarse en la indistinción que aniquilaría igualmente su aparición en el mundo.

El rencor conserva, por supuesto, mas lo hace ante todo en relación a la afirmación de la individualidad, pues no otra cosa es la que se desea exaltar a través de él. Las derivaciones que allí se extraen son innumerables. Las creaciones humanas germinan a su sombra, de manera tal que la exaltación de una búsqueda pura del saber, un desenvolvimiento inocente de los manifiestos creativos en todos sus órdenes no hace parte de las pretensiones humanas, a menos que se oculten bajo el ropaje de la hipocresía. Cioran en este aspecto interpreta los énfasis que soportan la acción a partir de la muy acentuada incapacidad que el hombre tiene para liberarse del apego, en todos sus órdenes, pues aún la acción más “desinteresada” está provista de algún referente por el que se desea asumir cualquier tipo de finalidad⁷. Negarlo es resaltar la actitud

⁷ Por supuesto, la finalidad no es otra sino la de acrecentar la afirmación del yo, imponerse como agente reconocible por su acción, para los demás, para Dios, para sí mismo. Por esa razón sólo es posible dicha posibilidad a partir de la distinción para con los otros que se impone principalmente a través del rencor. Éste exalta la diferencia, mientras su contrario impone la necesidad del reconocimiento de la igualdad y el apocamiento. Razón tiene Cioran al remitir al mal la causa del

hipócrita de quien comportándose de una manera tan poco prístina, es incapaz de reconocer el submundo que habita dentro de sí. En este sentido cobran plena vigencia las palabras justamente de quien resalta el denominado subsuelo: “Cuando más admiraba *yo lo bello y lo sublime*, más profundamente me hundía en el cieno y más se me desarrollaba esa facultad de encenagarme. (...) No era aquello, en realidad, una falta, ni una enfermedad tampoco; era mi estado normal.”⁸ Por supuesto es el estado normal, de otra manera no podría considerarse que la psicología a la que apunta Dostoievski sea verdaderamente esclarecedora, ni remita con contundencia hacia la descripción de los atributos más frecuentes (aunque más vilipendiados) del desenvolvimiento de la psique humana.

Lo que subyace en las apreciaciones a que se somete el hombre a partir de la exégesis cioraniana, es la desaprensiva manera como se intenta ocultar el cieno que adereza el alma. El escepticismo cioraniano acoge con denuedo las implicaciones a que se somete la aceptación y el acogimiento de los aspectos más desconcertantes que nutren la vida del hombre. El rencor, cuyo estímulo vital es amplísimo, pertenece a la gama de pasiones que probablemente encenagan mas también exaltan. ¿No es esta una derivación propia de un pensamiento estrictamente trágico? Clément Rosset expone una de las características del mismo cuando enuncia “Rien de plus tragique, rien de plus terrifiant pour l’homme que ce qui provient de son fonds propre”⁹, haciendo alusión a cómo uno de los elementos para

movimiento en el mundo pues del bien nada se extrae ni se exige.

⁸ Dostoievski, Fiodor *Memorias del subsuelo* op. cit. p. 1457.

⁹ Rosset, Clément, *Logique du pire* Presses universitaires de France, Paris, 1971, p. 59.

que se pueda enunciar una filosofía marginada del optimismo racionalista es el reconocimiento de la interioridad y su fondo irreductible, cuyos márgenes no se precisan con claridad sin que se pueda acceder por ende a una dilucidación de las perplejidades a que conduce el examen moral del ser humano. El moralismo cioraniano acoge sin discriminación alguna, los aspectos más oscuros, las lacras más desconcertantes a que están sometidos los pasos humanos sin llegar a plantear soluciones. Probablemente no haya una mejor descripción de la empresa cioraniana que la definición de Nietzsche en relación a la problematización desprendida una vez se llega a auscultar sin tapujos los recovecos de la interioridad. “Un moralista es lo contrario de un predicador de moral: es decir, un pensador que considera la moral como problemática, cuestionable, en suma, como problema. Lamento tener que añadir que el moralista, precisamente por eso, forma parte de lo que es problemático”¹⁰. El que Nietzsche mismo haya escudriñado la problematización humana siendo también un moralista, no prefigura la labor ejecutada por el pensador rumano en este sentido. El motivo es uno de los puntos claves para precisar la discrepancia fundamental que sustenta el compromiso descriptivo de Cioran en contravía del propósito creativo que Nietzsche intenta establecer con su exposición del *Übermensch*, distinción a la que Cioran no fue ajeno y especifica con claridad en sus textos. Lo que nos interesa por el momento a través de la noción que del moralismo propone Nietzsche, es el contenido problemático fundado en las descripciones realizadas. Cioran, en tanto no se deja seducir por un

afán redentor, se limita a precisar los puntos discordantes sin someterse a la posibilidad de hundirlos o superarlos. La *odisea del rencor* es precisamente el recorrido que realiza por los vericuetos humanos sin que sea dado otorgar una posibilidad de resarcir su fragmentación. Por ello mismo la filosofía cioraniana revela su constitución trágica en el sentido de sostenerse en el desequilibrio a que está condicionada la presentación del fenómeno humano.

“Desconfiemos de los que se suscriben a una filosofía tranquilizadora, los que creen en el Bien y lo erigen en ídolo; no habrían llegado a eso si, inclinados honestamente sobre sí mismos, hubieran sondeado sus profundidades o sus miasmas (...)”¹¹ Por supuesto, son muchos a quienes se les puede endilgar un análisis tal, puesto que ajenos al abismo que se abre ante su propia exégesis, prefieren revelarse unitariamente y como tal también de manera hipócrita. De aquí surge en gran medida la desconfianza que permea el escepticismo cioraniano, en relación a la capacidad humana de extraerse con buen término de sus desaciertos e iniquidades. Quien conozca al hombre de acuerdo a la representación cioraniana, ya no podrá creer en él, ni siquiera en sí mismo.

De esta manera logra ponerse en evidencia la discrepancia fundamental que subyace en el espíritu humano, discrepancia que determina la invocación al arduo trabajo de subsanarla a través del ejercicio racional o por el contrario, servirse de ella para orientar únicamente la expectación de su problemática. En el primero de los casos la filosofía aboga por extraer del hombre la capacidad de redimir su condición a partir de la preponderancia de la razón como medio no sólo para superar el abismo sino

¹⁰ Nietzsche, Friedrich *Fragmentos Póstumos III (1882-1885)* Editorial Tecnos, Madrid, 2010, 35 [1]

¹¹ Cioran, *Odisea del rencor*, op. cit. p. 93.

indicar la vía que conduzca a una realización plena de la existencia humana. En esta perspectiva, desde Sócrates como imagen paradigmática de la pedagogía filosófica, se ha intentado vislumbrar el acogimiento a dichos fines. Pero por supuesto, la vía problemática acogida por el pensamiento cioraniano no vislumbra un fin propicio en el que pueda llegar la razón a prevalecer por encima del cúmulo de pasiones que orientan sustancialmente los regímenes del alma. Contrapuestos el *ser* y el *deber ser*, la filosofía problemática descrita como trágica no dudará en acoger al primero, no como modelo sino como actitud ante la displicencia de un mundo que desde la exterioridad o desde la interioridad se revela en su marginalidad frente a la pretensión optimista de apresar y domarlo. ¿No es esta justamente la objeción que sobre Sócrates establece Nietzsche cuando lo acusa de querer corregir el ser?¹² Bajo esta perspectiva, lejos está Cioran de querer corregirlo; por el contrario, se limita a describirlo. Visos frecuentes de escepticismo como los que impregnan los cometidos de Cioran desbordan en una nada esperanzadora visión de los alcances humanos; pensamiento nocturno, no ofrece concesión alguna frente a la posibilidad de concebir un aspecto aleccionador dentro del desenvolvimiento azaroso que intenta reparar la racionalidad. Dentro de esta visión nocturna, la lucidez envuelve la existencia en un acaecimiento trágico disuelto en la inefabilidad a que están sujetas las acciones humanas. “La lucidez (...) irrumpe, repentina e incómoda, privándonos de confortables ensoñaciones y dificultando el asentimiento idiotizante (...) denuncia los intereses y las intrigas del intelecto, rasga los velos de la ilusión

y redescubre el carácter azaroso e insustancial de la existencia”¹³. Para ser lúcido basta saber que *el subsuelo* es germen de azar, en él las causalidades están ausentes, y si puede hablarse de interioridad como última constitución del psiquismo, habrá de estar direccionada hacia la insuficiencia de sus alcances. Si *Edipo* se procuró a sí mismo un destino trágico es porque su respuesta a la *Esfinge*, a pesar de no estar errada, hubiera de emitir ante todo el conocimiento de que la pregunta inquiría sobre él mismo. Su conocimiento era por ende parcial, ajeno a la lucidez que procuraba el *conócete a ti mismo* en el sentido de equilibrar las fuentes de donde emanaba la posibilidad de caer en el abismo. Pero lo que revela *Edipo* y a ello recurre la imagen cioraniana del hombre, es que el conocimiento de sí es sólo posible en la medida de dar cuenta del resquebrajamiento no del equilibrio, y por tanto, la revelación que demarca la obra referenciada precisa de una especificación en la que los motivos que circunscriben las acciones humanas están regidos por esos signos oscuros instaurados en los sumideros del alma, en donde Cioran no parece sentirse muy bien a pesar de que los conozca con tanta precisión, la necesaria como para poder describirlos con tanta soltura.

A pesar de esto, no hay en Cioran un atisbo de afirmación o al menos de aceptación de las lacras humanas. Su obra no deja de tener por supuesto un tinte amargo, revelador de su incapacidad para soportar el abismo que se cierne sobre el hombre cada vez que afloran sus estigmas. A pesar del humor cioraniano, de ese inconfundible muestrario de sarcasmos e ironías, su experiencia

¹² Cfr. Nietzsche *El Nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Barcelona, 1997, p. 127.

¹³ Marin Joan M. *Cioran o el laberinto de la fatalidad* Diputació de València, Valencia, 2001, p. 166.

literaria revela muchísimos cardos clavados en un alma que no logra afirmar una existencia que se le hace demasiado pesada. Por supuesto, se trata de Cioran,

en quien nunca dejó de estar presente la nostalgia de haber sido expulsado del paraíso.