

RODRIGO INÁCIO RIBEIRO SÁ MENEZES

O ANIMAL ENFERMO:
PESSIMISMO ANTROPOLÓGICO E A POSSIBILIDADE
GNÓSTICA NA OBRA DE EMIL CIORAN

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2007

RODRIGO INÁCIO RIBEIRO SÁ MENEZES

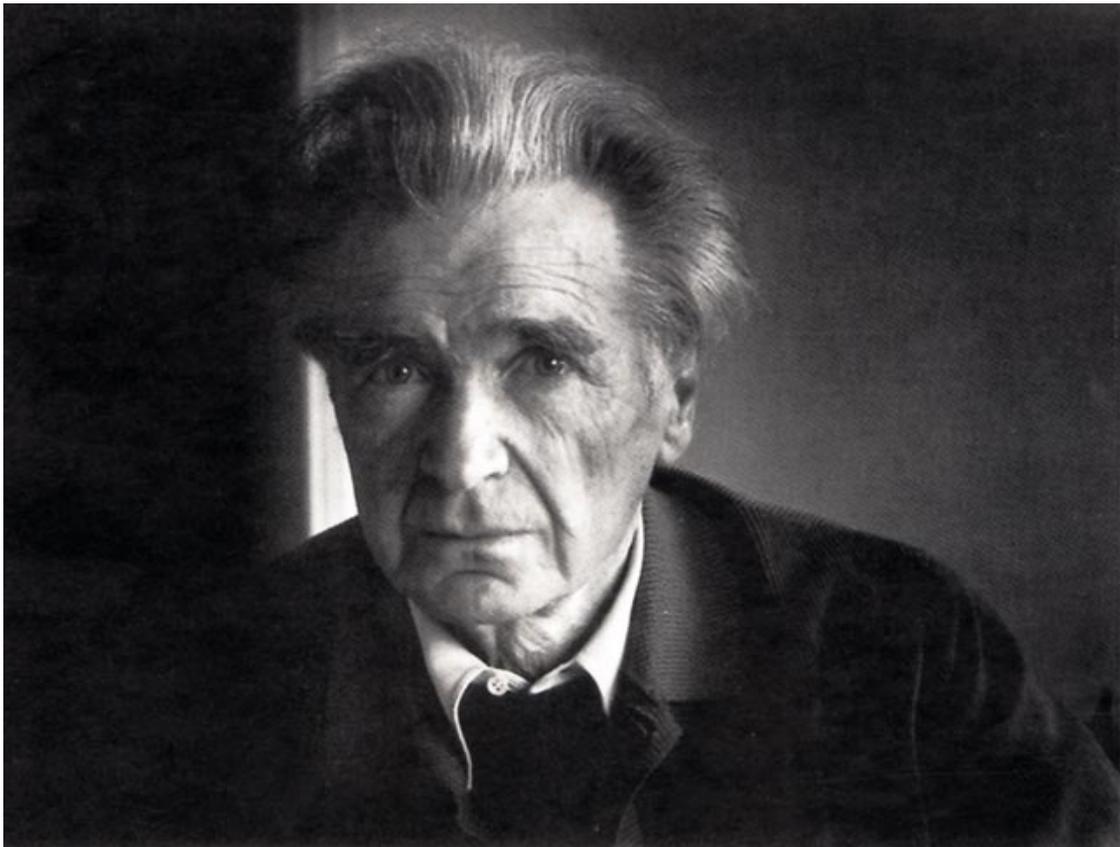
O ANIMAL ENFERMO:
PESSIMISMO ANTROPOLÓGICO E A POSSIBILIDADE
GNÓSTICA NA OBRA DE EMIL CIORAN

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, área de concentração: Fundamentos das Ciências da Religião do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
SÃO PAULO
2007

In Memoriam



EMIL CIORAN

★ 1911 † 1995

RODRIGO INÁCIO RIBEIRO SÁ MENEZES

O ANIMAL ENFERMO:
PESSIMISMO ANTROPOLÓGICO E A POSSIBILIDADE
GNÓSTICA NA OBRA DE EMIL CIORAN

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Área de concentração: Fundamentos das Ciências da Religião

Aprovada em: ___ / ___ / 2007

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé – Orientador
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof.^a Dr.^a Marília Pacheco Fiorillo
Universidade de São Paulo

Ao Guto,
por sua pureza e delicadeza
que não parecem pertencer a esse mundo;
um escolhido.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de expressar minha profunda gratidão ao Prof. Dr. Luiz Felipe Pondé: mais do que um orientador, um verdadeiro mestre, cuja presença foi fundamental para que eu pudesse atravessar, com segurança e confiança, este árduo percurso. Um modelo de sabedoria e um reservatório de paciência.

Não poderia deixar de agradecer também a todos os colegas do NEMES (Núcleo de Estudos em Mística e Santidade), cuja enriquecedora companhia me proporcionou não apenas novos conhecimentos como, sobretudo, novas amizades. Conviver e compartilhar experiências com vocês faz de mim um privilegiado.

Ao meu pai e à minha mãe: por todo apoio e, sobretudo, pelo amor que, à minha maneira, tento retribuir; aos meus irmãos, Guto, Ricardo e Thiago: sem vocês, me sentiria incompleto; a Edilza: uma segunda mãe, eternamente presente mesmo na ausência (chama que aquece e nutre meu coração).

A Bia, pelos momentos inesquecíveis que passamos juntos, o apoio, o aprendizado, a compreensão, o amor. Mais do que qualquer livro, uma lição de vida e perseverança.

A Tomás Troster, pela sólida amizade, pela companhia e pelo conforto nos melhores e nos piores momentos, na alegria e na tristeza.

A Lílian Wurzba, colega e amiga, sem a qual este trabalho pecaria pela falta de organização e transparência. Meus sinceros agradecimentos pela disposição de revisar, corrigir e formatar a versão final desta dissertação.

Ao Andrei, Carlos (Pequeno Kuhn), Élcio Verçosa, Cris Guarnieri, Maria José, Jacqueline Sakamoto, Ana Patitucci, Rosie Mehoudar, Helena Moreau, Marília Esaú, Gabriela Bal, Francisco Razzo: pela proximidade, pelo apoio e pela atenção especial que me deram ao longo do caminho.

A Ciça, com quem compartilho o interesse por Cioran, pela oportunidade de dispor das mais preciosas fontes de pesquisa sem as quais este estudo não seria possível.

A Marília Fiorillo, amiga, fonte de motivação e de inspiração para realizar este estudo; presença fundamental do começo ao fim.

Ao Prof. Frank Usarski, pela amizade, por ampliar meus horizontes de conhecimento e pela oportunidade ofertada de crescimento acadêmico.

Ao Prof. Ênio, pela orientação, acompanhamento e disposição ao longo do mestrado, sobretudo pela dedicada contribuição à minha qualificação.

A Andréia do Programa de CRE: o que seria de nós sem você?

Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUCSP, pelo fomento à pesquisa.

*Não gostaria de viver em um mundo esvaziado de sentimento religioso.
Não me refiro à fé, mas a essa vibração interior que,
independente do tipo de crença,
nos projeta em Deus e, às vezes,
inclusive acima dele.*
Emil Cioran

RESUMO

Tendo a obra do filósofo romeno Emil Cioran (1911-1995) como objeto, este estudo parte de um recorte antropológico cuja intenção é lançar luzes sobre sua concepção de ser humano. Está presente em sua obra a idéia do homem como um animal enfermo por natureza, sendo este o ponto de partida que nos levará à compreensão do que está por trás do seu pessimismo antropológico. Para tanto, busca reunir, analisar e interpretar as diversas reflexões que o autor desenvolve sobre o ser humano – sua origem, condição, história e destino – e que se encontram espalhadas através de seus livros. Além de contar com alguns comentadores que contribuem para sustentar a hipótese: mais do que um filósofo, Cioran é um pensador de cunho religioso, cuja concepção pessimista acerca da condição humana encontra raízes no pensamento gnóstico. Conforme pretende demonstrar, sua relação com o gnosticismo vai muito além de uma mera afinidade intelectual, envolvendo também um parentesco com os bogomilos, seita gnóstica que habitou os Bálcãs durante a Idade Média e que teria influenciado profundamente a alma romena. Além disso, tentará mostrar que a crise de insônia sofrida por Cioran na juventude possui um sentido cognitivo e espiritual profundo que permite interpretá-la como uma *gnose*. Por fim, este estudo se compromete a sustentar a seguinte tese central: mais do que suas leituras, é a experiência de insônia o acontecimento decisivo que determinará todo seu pensamento posterior, sua visão de mundo assim como de ser humano.

Palavras-chave: Cioran; pessimismo; enfermidade; doença; filosofia; antropologia teológica; metafísica; ser humano; condição humana; religião; mal; bogomilos; gnosticismo; gnose.

ABSTRACT

Focusing on the works of the Rumanian philosopher Emil Cioran (1911-1995), this study proposes an anthropological approach in order to elucidate the author's conception regarding human being. Cioran's writings portrait man as an essentially infirm being, idea from which this study takes off so as to explain what lies behind his anthropological pessimism. For such, it takes gathering, analyzing and interpreting the reflections offered by him on human being – his origins, condition, history and destiny – and that are spread out throughout his books. Besides, some of his critics will contribute to sustain the hypothesis: more than just a philosopher, Cioran is a religious thinker, whose pessimistic conception regarding human condition is rooted in gnostic soil. As it is intended to be demonstrated, his connections with gnosticism go way beyond a mere intellectual affinity, involving as well a kinship with the bogomils, a gnostic sect which settled in the Balkans during the Middle Ages and which is supposed to have had a significant role in shaping Rumania's cultural identity. Furthermore, it intends to argue that the crisis of insomnia endured by Cioran in his youth period has a cognitive and spiritual character allowing her to be interpreted as a gnosis. At last, this study commits itself with sustaining the following thesis: much more than his readings, it is rather his insomniac experience that turns out to be the decisive event responsible to shape his thought from then on, including his world and man view.

Key-words: Cioran; pessimism; infirmity; illness; sickness; philosophy; theological anthropology; metaphysics; human being; human condition; religion; evil; bogomils; Gnosticism; gnosis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I: CIORAN: UMA VIDA, UMA OBRA	18
O <i>ennui</i> precoce	21
A perda do paraíso	23
As crises de insônia	24
O período berlinense e a questão do fascismo	27
Uma crise religiosa	29
A mudança de idioma	31
A Paris de Cioran	33
Simone Boué: a mulher <i>caché</i>	34
A fadiga da velhice e a <i>sortie de scène</i>	37
CAPÍTULO II: ESCOLA DO PESSIMISMO	42
A filosofia: antídoto contra a tristeza	46
O pecado original como verdade antropológica: uma <i>teologia atéia</i>	60
O pecado como <i>queda</i> : um cristianismo trágico	70
O último dos bogomilos	79
A religião de um homem só	92
CAPÍTULO III: CIORAN GNÓSTICO: CONTROVÉRSIAS DE UM ASSUNTO INCOVENIENTE	98
A fortuna crítica	105
Nicole Parfait e o <i>catarismo ateu</i>	106
Patrice Bollon e a <i>mística sem absoluto</i>	110
Sylvie Jaudeau e o <i>gnosticismo ateu</i> de Cioran	116

O estado da questão no Brasil: Rossano Pecoraro e Cioran – <i>a filosofia em chamãs</i>	128
Origem e definição do gnosticismo	133
CAPÍTULO IV: <i>O ANIMAL ENFERMO: UMA ANTROPOLOGIA GNÓSTICA</i> .	150
Genealogia da enfermidade	152
Sintomas da enfermidade	160
A enfermidade como revelação: apontamentos para uma gnose	169
<i>O conhecimento essencial</i> : apontamentos para a gnose	187
A insônia como despertar no inferno: gnose	195
Função terapêutica e sentido religioso da escritura	211
Meus livros devem despertar	219
CONCLUSÃO	228
REFERÊNCIAS	233

INTRODUÇÃO

Este trabalho parte de um interesse muito pessoal. Há alguns anos, tive a oportunidade de conhecer Emil Cioran, através de seu primeiro escrito em francês, *Breviário de Decomposição*. Inevitável: seu estilo, sua personalidade, suas preocupações e temas, tudo isso foi suficiente para que eu me identificasse de imediato. Passei então a ler tudo que encontrava dele e, não muito tempo depois, deparei-me com a oportunidade de realizar um estudo acadêmico sobre sua obra.

Devo admitir que considero este trabalho como tendo, *a priori*, um significado e uma importância muito pessoais. É por uma necessidade individual que o desenvolvo, ainda que, em um segundo momento, espere e acredite que possa servir também a todos que, assim como eu, estão em busca de respostas (não exatamente respostas, mas caminhos, possibilidades, sugestões) para suas questões existenciais mais profundas. Cioran não oferece soluções, estando sua filosofia muito mais preocupada em diagnosticar problemas, despertar a consciência para eles – não tanto em oferecer-lhes soluções definitivas e imediatas.

Seria este, inclusive, um dos sintomas mais gritantes do grave estado de adoecimento espiritual que Cioran percebe em nossa cultura contemporânea: uma civilização obcecada pelas farmácias, pela eficácia científica, da qual se espera curas milagrosas para todo tipo de doença, seja física ou psíquica, uma sociedade iludida pelo ideal da saúde perfeita. Com isso, a morte e o sofrimento, inseparáveis da experiência humana, são cada vez mais negligenciados e escamoteados em nome de uma felicidade artificial, planejada, de um imperativo do prazer que nos impede de enfrentar os verdadeiros problemas que a vida nos impõe. A publicidade mesma nos inculca um ideal frágil e insustentável de juventude que acaba representando um perigoso obstáculo para aceitar a velhice e o fato de que, um dia, os vermes se apoderarão de nossos restos mortais.

Para Cioran, a modernidade pode ser definida como um projeto de utopia em todos os planos, do político-social ao psicológico-biológico. É a pretensão de perfectibilidade indefinida através da razão, com a qual contamos para resolver todos os problemas que envolvem nossa existência. Buscar-se-ia, assim, um elixir universal, uma fórmula definitiva capaz de nos curar de nós mesmos. Sua preocupação é que essa ambição prometética implica, no fundo, o exato oposto daquilo que esperamos. A perfeição almejada a todo custo através da técnica representaria na verdade a aposta cega em nossa própria perdição. Segundo ele, não está ao alcance do homem evitar perder-se e, quanto mais insiste em escapar à sua condição e ao seu destino, mais se encontra submetido a eles.

Partindo da idéia do homem como um animal enfermo por natureza, pretendemos levantar e discutir, neste trabalho, uma série de questões pertinentes e atuais que remetem ao preocupante diagnóstico existencial e espiritual feito por Cioran sobre nossa época. Seu pessimismo antropológico é uma reação violenta ao otimismo generalizado que percebe na civilização ocidental. Otimismo este que se mostra prejudicial e empobrecedor, uma vez que ofusca a necessidade e a importância cognitiva do sofrimento, bem como nos ilude em relação à inevitabilidade da morte enquanto destino último. Existe algo depois dela? Podemos contar com a tão estimada eternidade? Não importa, pois, anteriormente a estas questões, cumpre enfrentar com sinceridade e coragem o árduo desafio que é a vida, com todas as adversidades e decepções que a acompanham.

Cioran sustenta a tese de que, para além de todos os males localizados e determinados, existiria no ser humano uma enfermidade essencial profunda, incondicional, absoluta, enfermidade esta que estaria na raiz do mal-estar contemporâneo e de sua busca desesperada pela Saúde. É esta a idéia da qual partiremos para discutir e compreender o pessimismo antropológico por ele manifestado, suas motivações, implicações e significado. A hipótese que pretendemos verificar é que sua concepção desfavorável acerca da condição humana não poderia partir de uma perspectiva meramente filosófica, fundamentada na razão natural e restrita aos seus limites conceituais. Nossa tese é de que o pessimismo antropológico de Cioran parte de uma visão religiosa de mundo e de ser humano, o que implica afirmar que ele próprio se apresenta como um pensador religioso, de orientação teológica tanto quanto, ou até mais, que filosófica. Conforme suspeitamos, seu olhar negativo sobre a condição humana fundamenta-se em uma concepção gnóstica de pensamento, que chega até ele através de seus ancestrais bogomilos, seita gnóstica que habitou os Bálcãs durante a Idade Média e que teria influenciado sub-repticiamente a cultura romena. Mais do que isso, tentaremos mostrar também que a crise de insônia sofrida por Cioran na adolescência resulta mais determinante

para sua visão de mundo do que qualquer outro fator de influência, seja o parentesco cultural com os bogomilos, sejam suas leituras filosóficas e teológicas. Mais do que nos livros ou quaisquer outras fontes externas, é a si mesmo, na própria experiência de vida, que ele atribui a fonte última do seu pensamento, de modo que as conclusões sacadas a partir da insônia confirmariam, por assim dizer, os ensinamentos gnósticos com os quais já teria propensão a concordar.

Para sustentar esta tese, portanto, cumpre não apenas analisar sua obra como também sua história de vida, bastante singular e cativante. Sua biografia é importante principalmente pela questão da insônia, a partir da qual formulará todo seu pensamento posterior. Neste sentido, a inter-relação entre vida e obra é algo que ele próprio admite, tendo em vista o impacto que as vigílias forçadas exercem sobre seu pensamento. Por isso é que nos dedicaremos, no primeiro capítulo, a uma apresentação cuidadosa de sua vida, naquilo que, para nós, ela apresenta de mais significativo em relação ao sentido religioso de sua obra. *Lacrimi Si Sfinti* (“Lágrimas e Santos”), seu segundo livro, seria de certa forma complementar ao primeiro, *Pe Culmile Disperări* (“Nos cumes do desespero”), na medida em que representa a culminação de sua crise de insônia, desta vez com o ingrediente adicional da obsessão pelos santos.

O segundo capítulo, por sua vez, teria como objetivo mapear aquela que seria a “escola do pessimismo” freqüentada por Cioran: quais seriam as raízes desta que se considera sua visão pessimista de mundo e de ser humano? De que leituras partem? Quais filósofos, escritores, pensadores em geral? Que gênero de texto (filosóficos, teológicos, literários, mitológicos) é mais determinante para a formação do seu pensamento no que diz respeito ao pessimismo nele implicado? Tentaremos investigar essas questões para, enfim, chegar a uma visão que nos permita avaliar o peso que cada pensador e cada área de conhecimento (filosofia, religião, literatura) desempenha sobre sua concepção antropológica.

No terceiro capítulo, o foco é a fortuna crítica representada pelos comentadores do autor: apesar de recente, Cioran já conta com diversos estudiosos – na maior parte, franceses – ao redor do mundo, e seria impossível que nenhum deles tivesse reconhecido e prestado uma mínima atenção a suas relações com os gnósticos. Reunindo alguns dos que consideramos seus comentadores mais importantes, tendo como critério sua contribuição para nosso tema, mostraremos o que cada um deles tem a dizer sobre o *Cioran gnóstico* que, na nossa compreensão, permanece ainda inexplorado.

Por fim, o quarto e último capítulo é onde nos dedicamos a discutir a tese central desta pesquisa: o pessimismo antropológico do *animal enfermo* que, conforme tentaremos sustentar,

consiste em uma antropologia essencialmente gnóstica: o homem como um ser contaminado pelo mal, criatura de um deus febril que projeta no universo seu padecimento supremo; ser dividido entre o bem e o mal, a saúde e a doença, mantendo, na visão do autor, uma relação de consciência e conhecimento com sua condição enferma, para a qual precisa despertar. Por fim, o último capítulo faz uma ponte com o segundo, centrado nas raízes do seu pessimismo, identificando na insônia a enfermidade específica da qual Cioran parte para desenvolver sua antropologia do animal enfermo. Seria assim, enquanto experiência particular e única de vida, a fonte definitiva do seu pensamento à qual atribui sua maneira de pensar em detrimento daquela que seria, para ele, uma fonte secundária de conhecimento: a erudição livresca.

Os procedimentos metodológicos que pretendemos empregar neste estudo são basicamente: leitura, análise e interpretação dos textos do autor, tendo em vista que seu estilo fragmentário e assistemático representa uma dificuldade a mais no sentido de organizar e objetivar seu pensamento. Suas reflexões, não apenas sobre o ser humano como sobre qualquer outro tema, encontram-se espalhadas através de seus livros, distribuídas entre fragmentos e ensaios que não podem ser definitivamente sintetizados em um único corpus teórico. Cumpre, assim, reunir, ligar, costurar os elementos que nos interessam, de modo que desenvolvam uma coesão mínima necessária para o estudo. Cioran é um escritor bastante peculiar, no sentido de não recorrer a teorias prontas ou qualquer aparato conceitual alheio para desenvolver seu pensamento. Sua escrita é isenta de terminologias filosóficas rebuscadas, que tanto repudia, recorrendo a uma linguagem comum e acessível que, formulada em seus próprios termos, permite a ele expressar as mais profundas idéias filosóficas. Por isso é que não nos sentimos no direito de aplicar sobre seu pensamento um referencial teórico que lhe seja estranho, preferindo ao invés disso recorrer aos conceitos, metáforas e expressões por ele adotados e que nos parecem suficientes para analisar sua obra. No máximo, recorreremos ao referencial teórico oferecido por seus comentadores, na medida em que se mostre oportuno e que esteja de acordo com os propósitos desta pesquisa.

Na nossa compreensão, a modernidade se caracteriza, entre outras coisas, por uma ruptura com o passado religioso do qual busca, desde o Renascimento, o Iluminismo, até os dias de hoje, se dissociar e se emancipar. O próprio Cioran, conforme entendemos, compartilha desta visão: a modernidade erra ao achar que pode jogar no lixo o sentido teológico transcendente que constitui a condição humana e que, desde o fim da Idade Média, caiu em descrédito. Deus está morto, o homem está livre: ao romper com suas raízes religiosas, o que o animal enfermo faz é agravar sua enfermidade ao acreditar que pode manipulá-la e controlá-la por conta própria, através da ciência. Sua enfermidade é incurável,

pelo menos por meio das descobertas e invenções humanas, que podem no máximo curar nossos males secundários, por trás dos quais se esconde um outro que nos recusamos a admitir.

Por fim, o que pretendemos mostrar é que, na visão de Cioran, Deus representa, muito mais do que uma autoridade externa ou um instrumento de dominação religiosa, o símbolo de uma falta, uma carência, uma ferida invisível que faz de nós animais metafísicos e paradoxais. Para além de toda representação cultural e ideológica, Deus traduz um buraco, uma quebra que determina nossa condição sobrenaturalmente enferma. Quanto mais o negamos, mais afirmamos o caráter necessário de nossa enfermidade. O caminho que Cioran toma para desenvolver sua reflexão sobre o sentido religioso da existência não é, e nem poderia ser, filosófico. Por isso, acreditamos que este estudo será de maior valia para todos aqueles que, tendo percorrido os livros de filosofia com suas primorosas elaborações teóricas, não encontraram nada que fosse tão fundo quanto exige sua inquietação.

Conforme entendemos, a contribuição que este estudo pode oferecer às Ciências da Religião parte, antes de mais nada, de uma reflexão filosófica que, dialogando com o universo religioso de pensamento, mais busca levantar questões e sugerir a elas caminhos de reflexão do que propriamente respondê-las ou prová-las cientificamente. Trata-se, portanto, de um estudo que se estrutura nos moldes de uma Filosofia da Religião, dedicado a refletir, por uma perspectiva propriamente filosófica, sobre as questões antropológicas e existenciais envolvidas na dimensão religiosa do ser humano. Cioran é um autor não apenas recente como atual: seu pensamento tem muito a oferecer em termos de uma reflexão profunda e crítica sobre a condição humana, sobretudo no contexto de uma modernidade que desaprendeu a lidar e assimilar qualquer coisa que esteja relacionada à rubrica “religião”. A modernidade é uma árvore cujas raízes foram cortadas e, neste sentido, sofre de um enorme *déficit* em relação às tradições religiosas do passado.

Cioran é, na nossa compreensão, um autor de peso quando se trata de discutir a importância da “religião” na modernidade, assim como sua recusa a aceitá-la enquanto dimensão essencial da vida. E o é a partir de uma postura nada ortodoxa: a orientação gnóstica do seu pensamento oferece uma nova perspectiva para se pensar as mesmas questões propostas e discutidas pela tradição cristã oficial desde Santo Agostinho. Justamente num século em que importantes descobertas foram feitas no sentido de lançar luzes sobre a história de formação do cristianismo, com todas as polêmicas e conflitos nela envolvidos, Cioran se apresenta como um pensador religioso – um teólogo gnóstico, ousaríamos dizer – que dá novo fôlego à discussão do papel da religião na modernidade. Transcendendo a esfera específica

das controvérsias teológicas entre cristianismo e gnosticismo, ele diagnostica o ser humano, primitivo, medieval ou moderno, como um animal enfermo por natureza, idéia da qual partirá para desenvolver sua crítica amarga da obsessão moderna pela saúde e pela felicidade administradas.

CAPÍTULO I

CIORAN: UMA VIDA, UMA OBRA

Como e por que realizar um estudo sobre um pensador que se declara inimigo da academia, e que é contrário à produção de teses universitárias sobre sua obra? Com este trabalho, contrariamos – como muitos já fizeram – aquela que seria a vontade de Cioran: jamais ser transformado em objeto de estudo. Para ele, a academia é a “morte do espírito”¹, onde o pensamento perde toda liberdade. A crítica atroz que faz ao universo acadêmico é análoga àquela que dirige contra toda forma de pensamento sistemático, objetivante: “Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel – três escravizadores do espírito. A pior forma de despotismo é o *sistema*, em filosofia e em tudo”².

Somos forçados a discordar do autor, caso contrário nem estaríamos escrevendo este trabalho. Apesar de sua categórica recusa a ser assimilado pela academia, era inevitável que isso viesse a acontecer. Não apenas pelas extraordinárias elegância e beleza de sua escrita, mas também – e talvez principalmente – pela profundidade e consistência de seu pensamento: corrosivo, obscuro, irônico, instigante, desafiador – uma atitude filosófica inconveniente para muitos, mas que sem dúvida tem sua razão de ser e sua pertinência. Cioran deveria ter previsto como sendo uma questão de tempo que, aos poucos, começassem a proliferar os estudos dedicados à sua vida e sua obra. Lentamente, a academia vai assimilando aquele que sempre a negou. Consideramos este trabalho como, além de uma contribuição teórica no campo da filosofia da religião (ligada a uma antropologia filosófica), uma homenagem, quase

¹ Ao ser indagado, em uma entrevista, sobre o que acha sobre se tornar objeto de estudo acadêmico, Cioran responde: “Existem algumas teses sobre mim. Mas eu sou contra as teses, eu sou contra o gênero... E eu rompi totalmente com a universidade. Eu sou mesmo um inimigo da universidade. Considero-a um perigo, a morte do espírito.” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 39-40.

² Id., De L’inconvenient d’être né, in: *Œuvres*, p. 1343.

como um “presente de grego”, a Emil Cioran, esta estrela que brilha solitária e intensamente no horizonte nublado da filosofia contemporânea.

“A filosofia não é apenas um objeto de estudo; ela deveria ser algo intimamente vivido, uma experiência pessoal”³ – “Anti-filósofo”⁴, Cioran declara guerra à filosofia que se tornou mero hábito teórico impessoal, praticado entre quatro paredes e descomprometido com a existência concreta daquele que filosofa; guerra à filosofia que se esvaziou de toda substancialidade, de vitalidade, que se tornou pura abstração, que não respira nem sangra mais. Por isso ele não poderia partir senão de si mesmo, de sua experiência pessoal de vida, para desenvolver a sua ‘filosofia’: “não inventei nada, tenho sido apenas o secretário de minhas sensações.”⁵ Esta irônica e dúbia humildade poderia sugerir, por outro lado, a afirmação de certa postura intelectual na qual, consciente da impossibilidade última de toda objetividade⁶, o autor assume uma postura “privada” (um “privat denker”⁷) perante o conhecimento. Isto porque, ele parece inclinado a pensar, toda filosofia *sincera* deveria se ocupar primeiro das questões interiores e íntimas daquele que filosofa, este extraindo da própria experiência de vida⁸ a matéria-prima para a reflexão. De onde mais ela poderia sair?

Rossano Pecoraro, estudioso de Cioran, nota como a preocupação do autor com “o homem concreto, de carne e osso”⁹ o aproxima de Miguel de Unamuno, filósofo espanhol. A abstração “o homem”, fruto do Renascimento e do Iluminismo, é, aos olhos do romeno, ridícula, uma vez que escamoteia o ser humano real a favor de uma idealização falsa. É abstrair o concreto em nome de uma universalidade vazia. Por isso que, em sua obra, a idéia de “ser humano” – e tudo o que a ela remeta – se mostra insistente, pegajosa, por isso que ela persegue, incomoda: pois se trata do fantasma de uma criação humana que escapou ao controle de seu criador, e que não deixa de assombrar Cioran. Perplexidade absoluta em relação ao fato de que o homem descobre-se consciente de si mesmo, que se pensa a si próprio o tempo todo, reflexivamente. Mal-estar metafísico: estranhamento perante a própria presença, a consciência tentando capturar a si própria.

³ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 258.

⁴ Id., *Breviário de Decomposição*, p. 101.

⁵ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1486.

⁶ “Ser objetivo é tratar o outro como objeto, como um cadáver, é comportar-se como um coveiro.” Id., *De L’inconvenient d’être né*, in: *Œuvres*, p. 1294.

⁷ Id., *Entretiens*, p. 103.

⁸ “Jamais escrevi nada que não partisse de dados vividos (*données vécues*)” Ibid., p. 77.

⁹ Rossano PECORARO, *Cioran: a filosofia em chamas*, p. 15.

O paradoxo permeia toda a obra de Cioran, e uma das características mais notáveis nela é uma certa contradição – não absoluta, mas que, em si mesma, *faz sentido*. É como se o autor conseguisse manipular o paradoxo e ali se instalasse, como se conseguisse demonstrar com coerência, através da linguagem, aquela região em que o sentido e o sem-sentido fazem fronteira. Este traço talvez derive da própria contradição que ele identifica na existência: impossível não ser contraditório, uma vez que nós, como todos os seres vivos, somos inconstantes, instáveis, irregulares; nossos humores e sentimentos oscilam, nossas idéias seguem o ritmo de nossos metabolismos. “A contradição faz parte de minha natureza e, no fundo, da de todo mundo.”¹⁰ Sendo assim, cumpre reconhecer e assinalar esta característica fundamental da vida. E, justamente, uma das questões “fantasmáticas” que não param de rondar em torno da reflexão cioraniana é justamente essa idéia do homem como um ser absolutamente paradoxal, um mistério, um enigma. A contradição o constitui, na medida em que, mesmo racional, permanece submetido a uma natureza que é irracional, instintiva, violenta e imprevisível.

Justamente por ver o homem como um enigma, uma *aporia absoluta*, é que Cioran não se põe a oferecer respostas, fórmulas, explicações, nada que sirva de instrumento teórico para enquadrá-lo e defini-lo. Isso seria contradizer seus “axiomas”. Assim como suspeita de toda tentativa neste sentido: das teorias que “tendam a moldar o homem.”¹¹ Sua importância, conforme entendemos, reside aí: em captar com sutileza a condição frágil e paradoxal, complexa e perigosa, do ser humano, a incapacidade das teorias de explicá-lo, na medida em que ele não parece resumir-se à sua dimensão natural e racional. Quanto mais cientificamente é analisado, mais é reduzido a um composto banal de átomos, cujas relações e atividades determinariam as suas mais raras e imprevisíveis manifestações. Porém, uma vez dissecado dessa maneira, toda uma dimensão interior profunda, que escapa ao alcance das teorias, permanece inexplicada. A ciência não dá conta de nossos abismos, pois como ela poderia mudar “a posição metafísica do homem”¹²?

A história pessoal de Cioran é muito interessante, pois contém uma série de acontecimentos importantes que repercutem em sua obra, ainda que com isto não queiramos estabelecer uma relação mecânica, determinista mesmo, entre o que ele viveu e escreveu (algo do tipo: é religioso porque o pai era sacerdote). Não se trata de um contextualismo “hard”, não acreditamos que a singularidade e a originalidade de uma obra, literária ou de qualquer

¹⁰ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 131.

¹¹ Id., *Breviário de Decomposição*, p. 33.

¹² Ibid., p. 57.

outra natureza, possam ser deduzidas de seu contexto sócio-cultural. Sempre sobra um elemento que permanece irreduzível aos fatores contextuais. É muito mais no sentido de um interfluxo, de uma interação espontânea, segundo a qual resultaria insuficiente e também equivocado considerar ambas as esferas, vida e obra, separadamente. Nas entrevistas, por exemplo, Cioran fala de sua vida o tempo todo¹³, referindo-se aos fatos que o marcaram e que de alguma forma transformaram a sua maneira de ver o mundo.

Por fim, a relevância de sua biografia já começa pelo fato notável de que, sendo um bárbaro nascido em uma província qualquer no interior da Romênia, Cioran vai para Paris, onde acaba sendo reconhecido como um grande mestre da língua francesa do século XX. Trata-se, com efeito, de um escritor romeno que se tornou conhecido na França através da língua francesa – que viria a adotar definitivamente. Sua trajetória, ainda mais com a vivacidade que investe para narrá-la, é fascinante.

Cioran nasceu no pequeno vilarejo de Rasinari, na região romena da Transilvânia, em 8 de abril de 1911. Filho do meio de um padre ortodoxo, Emilian, e de Elvirei Cioran (que posteriormente viria a presidir uma associação de mulheres ortodoxas), tinha como irmã mais velha Virginia e, como caçula, Aureliu. Quando Cioran fala, nas entrevistas, sobre sua infância, somos levados a pensar que criança alguma poderia ter sido mais feliz. Ele refere-se a Rasinari, situada nas montanhas dos Cárpatos, como o verdadeiro *paradis terrestre*¹⁴, onde podia passar o dia todo fora de casa, brincando pelos bosques e conversando com os camponeses.

O *ennui* precoce

Já por volta dos cinco anos¹⁵, o pequeno Emil descobre o *ennui* que, conforme relata, exerce um impacto decisivo em sua vida: “Posso dizer que minha vida tem sido dominada pela experiência do *ennui*. Conheço este sentimento desde minha infância.”¹⁶ Na sua concepção, o *ennui*¹⁷ – palavra de difícil tradução para o português e que preferimos manter no original – designaria uma experiência muito peculiar relacionada ao tempo, uma espécie de tédio profundo no qual o indivíduo se sente como que descolado da temporalidade, dominado

¹³ “Eu falo muito de mim mesmo: na minha opinião, um autor deve ser assim. Montaigne dizia que era ele mesmo a matéria de sua obra...” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷ Deter-nos-emos sobre este conceito posteriormente.

por um sentimento de vacuidade e solidão. Conforme descreve em entrevista para o amigo e filósofo espanhol Fernando Savater, não se trata de um tédio do tipo que “se pode combater pelas distrações, a conversação ou o prazer, mas de um tédio [*ennui*] *fundamental*”¹⁸. Anos mais tarde, já na adolescência, com o ingrediente explosivo da insônia, o *ennui* seria potencializado e acabaria por transfigurar sua maneira de enxergar o mundo e o tempo, e de relacionar-se com ambos, proporcionando-lhe a oportunidade única de conhecer a existência por uma perspectiva desesperadora, diabólica:

Jamais esquecerei esta experiência. Refiro-me ao vazio essencial, que é uma extraordinária tomada de consciência da solidão do indivíduo... É por isso que me interesso pelo *ennui* monástico, a *acedia*, o fato de que a vida monástica é presidida pela tentação, pelo perigo do *ennui*. Sempre se descreve os monges egípcios parados na frente da janela, esperando não se sabe o quê. O *ennui* é a grande ameaça espiritual, uma sorte de tentação diabólica.¹⁹

Um detalhe biográfico significativo é a relação de Cioran com o pai e as lembranças que dele evoca. Sua função de sacerdote, e a maneira como o observa levá-la, não deixa de causar em Cioran uma impressão singular, sobre a qual comenta vez ou outra. Em relação a isso, um aforismo que nos chama a atenção encontra-se em *L'inconvenient d'être né* (1973), o qual após tantos anos resgata uma lembrança sugestiva:

Nós vivíamos no campo, eu ia à escola e, detalhe importante, dormia no mesmo quarto que os meus pais. À noite, meu pai tinha o costume de ler para a minha mãe. Mesmo sendo padre, ele lia de tudo, sem dúvida pensando que eu, na minha idade, não entenderia nada. No geral, eu não escutava e acabava dormindo, a não ser que se tratasse de um assunto interessante. Uma noite, fiquei escutando. Era, numa biografia de Rasputin, a cena em que o pai, no leito de morte, chama o filho e diz: “Vá a São Petersburgo, tome posse da cidade, não recue diante de nada e não tema ninguém, pois Deus é um porco velho.”

Tal enormidade saindo da boca do meu pai, para quem o sacerdócio não passava de uma brincadeira, me impressionou tanto quanto um incêndio ou um terremoto. Mas também me recordo com muita clareza – e isso já faz mais de cinquenta anos – que minha emoção foi seguida de um prazer estranho, ousado até perverso.²⁰

Sem querer recorrer a psicologismos baratos, mas este não parece um caso em que, vendo o pai como modelo, o filho esteja inclinado a seguir a mesma profissão – como costuma acontecer em muitos casos. Não é um exemplo de advogado ou médico, ou qualquer outra profissão (poderia mesmo ser a de sacerdote) na qual o filho vê o pai realizar-se e quer se igual a ele. O próprio Cioran sugere isso: “eu não gostava de ter um pai padre. Uma questão de orgulho, no sentido de que, para mim, acreditar em Deus significava humilhar-

¹⁸ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²⁰ *Id.*, De *L'inconvenient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1308.

se.”²¹ Aquela que, em tese, deveria ser uma função especial, sagrada mesmo, acaba revelando-se aos olhos do pequeno Emil como uma atividade igual a qualquer outra, na qual é perfeitamente possível aquele que a exerce sentir-se frustrado, fracassado. Desde cedo, tem acesso a um lado “escondido” da vida religiosa de seu pai, uma dimensão que lhe abre os olhos, e que, poder-se-ia dizer, determina em alguma medida sua relação com a fé:

Meu pai era padre ortodoxo. Isso é muito importante. Ele sofria muito cada vez que não podia resolver um problema, ou ajudar alguém. Meus pais sofriam muito e escondiam isso de mim. Quando meu pai fazia uma prece, eu sumia, pois sabia o quanto ele sofria. Ele bem recomendou que eu evitasse suas preces. E eu pensava comigo mesmo: de que serve ter fé se se sofre tanto, se se é vítima o tempo todo?²²

A perda do paraíso

Logo aos dez anos de idade, Emil tem de se mudar, por decisão dos pais e contra sua vontade, para Sibiu, situada a doze quilômetros de Rasinari, onde ingressaria no Liceu Georghe Lazar e passaria a viver em uma pensão com outras crianças. “Meu pai me enviou à pensão de uma família alemã para aprender a língua. Mas, para o nosso azar, todos os pensionistas eram romenos, e por isso raramente falávamos alemão entre nós.”²³ Acontece que a mudança é dramática e dolorosa: Cioran sente-se como que desenraizado, arrancado de seu solo natal, expulso de seu paraíso primitivo. Em uma entrevista, recorda:

Eu tinha 10 anos quando a abandonei [Rasinari] para ir ao Liceu de Sibiu, e jamais esquecerei o dia, ou mesmo a hora, em que meu pai me levou embora. Ele alugou uma carruagem, e eu chorava o tempo todo, pois tinha o pressentimento de que o paraíso havia terminado.²⁴

A mudança o marcará profundamente e Cioran sempre se referirá à sua infância com uma mescla de nostalgia e lamento, com um tom de tristeza vinculado a uma perda irreparável. Esta experiência de desenraizamento representa, em sua vida, um acontecimento que, na sua obra, seria análogo à trajetória conceitual do ser humano que perde o mundo primitivo e perfeito, harmônico e inocente, sendo relegado a um novo e estranho mundo – aquele da história, da civilização, do progresso, o mundo do exílio metafísico. Trata-se da *queda no tempo*, a perda das próprias raízes, a passagem de um estado de plenitude e

²¹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 241.

²² *Ibid.*, p. 277.

²³ *Ibid.*, p. 191.

²⁴ *Ibid.*, p. 285.

felicidade a um estado de ausência e não-pertença, caracterizado por um sentimento de estrangeirismo e de eterno deslocamento. No vazio aberto pela perda, insere-se a consciência como um novo elemento produzido pela dor da separação: “Eu sempre senti, mesmo inconscientemente, esse contraste, essa contradição entre minha infância e tudo o que veio depois. Seja como for, isso me destruiu interiormente.”²⁵ Gabriel Liiceanu, em sua primorosa biografia sobre Cioran, exprime bem a ruptura:

O elogio da infância, feliz em virtude de sua inocência mesma, encontra no seio da obra sua correspondência direta através da exaltação dos estados pré-cognitivos que são próprios da fase que precede a queda no tempo na ordem mítica, da existência pré-lingüística na ordem natural, da comunhão com a natureza em oposição à vida civilizada na ordem humana (“Um camponês me parece preferível a qualquer intelectual parisiense”).²⁶

Três anos mais tarde, em 1924, Emilian é nomeado sacerdote em Sibiu e a família toda lá se instala definitivamente. Então sob domínio do império austro-húngaro, Sibiu é habitada por três povos diferentes: romenos, alemães e húngaros – em alemão a cidade chamava-se Hermannstadt; em húngaro, Nagyszeben –, e a coexistência das três línguas fascina Cioran. “Eu amava justamente a diversidade dessas três culturas, entendendo-se que a verdadeira dentre elas era a alemã; os húngaros e os romenos eram uma espécie de escravos buscando se libertar.”²⁷ Aos quinze anos, ávido de leituras, dedica-se a escritores e filósofos como Diderot, Balzac, Soloviev, Flaubert, Schopenhauer, Nietzsche, Spengler (o teórico do declínio do Ocidente) e Dostoievski – este último, permanecendo para sempre um de seus favoritos.

As crises de insônia

Em 1928, por volta dos dezessete anos, Cioran matricula-se na Faculdade de Filosofia e Literatura de Bucareste, dando continuidade aos estudos iniciados em Sibiu. Este período é bastante significativo em sua vida, pois passa a sofrer longas e arrasadoras crises de insônia, às quais posteriormente atribuiria o mérito de haver operado uma radical transformação na sua maneira de ver o mundo.

A insônia o devasta, tornando-o um adolescente terrível; impede-o de dormir durante dias, obriga-o a passar noites a fio ruminando pensamentos mórbidos e “vigiando as próprias

²⁵ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 33.

²⁶ Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie*: E. M. Cioran, p. 14-9.

²⁷ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 286.

vigílias.”²⁸ Fica o dia inteiro deitado na cama, os olhos pregados no teto, ou, para desespero maior de sua mãe, sai de casa no meio da madrugada para andar a esmo pelas ruas da cidade. A insônia o coloca entre o suicídio e a loucura:

O fenômeno capital, o desastre por excelência, é a vigília ininterrupta, esse nada sem trevas. Durante horas e horas eu andava à noite pelas ruas vazias ou, às vezes, naquelas que freqüentavam as profissionais solitárias, companhias ideais nos instantes de suprema desordem. A insônia é uma lucidez vertiginosa que converteria o paraíso em um lugar de tortura. Tudo é preferível a este estado permanentemente desperto, a esta ausência criminal de esquecimento. Foi durante estas noites infernais que eu compreendi a inanidade da filosofia. As horas de vigília são, no fundo, uma interminável rejeição do pensamento pelo pensamento, é a consciência exasperada por ela mesma, uma declaração de guerra, um ultimato infernal que o espírito lança sobre si. A caminhada impede que fiquemos retornando sempre às interrogações sem resposta, enquanto que na cama remoemos o insolúvel até a vertigem.²⁹

Se antes já era um leitor voraz, agora passa a ler com ainda mais volúpia (“na minha primeira juventude, só me seduziam as bibliotecas e os bordeis.”³⁰). Suas leituras neste período, enquanto ainda cursa a graduação universitária (1928-1932), incluem Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Bergson e Chestov. A partir de 1932, mesmo com os nervos à flor da pele, contribui regularmente para revistas, entre elas *Calendarul*, *Floarea de foc* (“A flor do fogo”), *Vremea* (“O Tempo”), *Azi* (“Hoje”) e *Gandirea* (“O Pensamento”). Segundo Liiceanu, seus artigos representam uma investida “contra todos os tipos de formalismo, sutilezas lógicas e distinções abstratas que não estejam comprometidas com o plano existencial”, a favor de um “pensamento proveniente das grandes tensões da vida, das obsessões orgânicas, das revelações da solidão e da noite.”³¹

Mais do que uma atividade cultural, a escrita representa para Cioran uma espécie de *terapêutica*, uma forma de suportar a existência arruinada pela insônia. A esta, atribui a culpa por não conseguir levar uma vida “normal”, saudável, que lhe permita uma atividade e um investimento social maiores. A insônia lhe impõe um ritmo e um cronograma incompatíveis com a vida cotidiana, exclusiva daqueles que podem dormir normalmente e acordam renovados para ir trabalhar: “como eu não dormia à noite e ficava andando pela cidade, durante o dia não conseguia fazer nada, não podia praticar um ofício.”³² Cioran consegue atravessar este inferno e sobrevive para contar a história, mas não sem pagar (ou antes, os

²⁸ Emil CIORAN, *La Chute Dans Le Temps*, in: *Œuvres*, p. 1128.

²⁹ Id., *Sur le cimes du desespoir*, in: *Œuvres*, p. 17.

³⁰ Carta à Constantin Nöica *apud* Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie*: E. M. Cioran, p. 23

³¹ Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie*: E. M. Cioran, p. 26.

³² Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 287.

seus pais pagarem) um alto preço: “pode-se suportar isso, como no meu caso, desde que não se trabalhe. E inclusive utilizo esta expressão que, se meus pais não tivessem *financiado* minha insônia, eu teria certamente me suicidado.”³³ O romeno relata uma ocasião em que, ao atirar-se no sofá e exclamar: “não agüento mais!”, sua mãe lhe responde: “se eu soubesse, teria abortado.” Tais palavras exercem sobre ele não um efeito negativo, deprimente, mas benéfico, liberador, na medida em que o fazem tomar consciência de sua própria contingência: “Aquilo me fez bem... pois compreendi que não passava de um acidente.”³⁴

Em 1932, Cioran conclui sua graduação, licenciando-se em filosofia com uma tese sobre a intuição bergsoniana. Em 1934, então, como que em um estopim de suas crises de insônia, escreve seu primeiro livro, *Pe Culmile Disperări* (“Nos Cumes do Desespero”), em suas próprias palavras, “um tratado sobre o desespero”³⁵. O livro é um confronto consigo mesmo, uma forma de exorcizar os demônios que o atormentam em suas vigílias. “Uma espécie de liberação, de explosão salutar. Se eu não o tivesse escrito, teria seguramente posto um término às minhas noites.”³⁶ Na mesma entrevista citada anteriormente, realizada em 1988, ele conta:

Eu errava durante horas pelas ruas como uma espécie de fantasma, e tudo o que escrevi posteriormente foi elaborado naquelas noites. Meu primeiro livro, *Pe Culmile Disperări*, remonta a essa época. É um livro que escrevi aos vinte e dois anos, como uma espécie de testamento, pois eu pensava que depois me suicidaria. Mas sobrevivi.³⁷

Os títulos dos capítulos falam por si só: “Como tudo está distante!”, “Não mais poder viver”, “A medida do sofrimento”, “Esgotamento e agonia”, “O grotesco e o desespero”, “O pressentimento da loucura”, “Sobre a morte”, “A melancolia”, “Nada tem importância”, “Êxtase” – para citar apenas os primeiros. E, trinta e nove anos mais tarde, quando escreve que “um livro é um suicídio adiado”³⁸, como não lembrar imediatamente desta experiência-limite que o levou aos cumes do desespero?

Nesta mesma época, passa a se interessar pelo budismo, aprofundando-se na escola tardia *Madhyamika*, da qual Nagarjuna, Çandakirti e Shantideva são alguns dos

³³ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 87.

³⁴ *Ibid.*, p. 88.

³⁵ *Ibid.*, p. 200.

³⁶ *Id.*, Sur le cimes du desespoir, in: *Œuvres*, p. 17.

³⁷ *Id.*, *Entretiens*, p. 287.

³⁸ *Id.*, De L'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1332.

representantes³⁹ “Eu tinha mais ou menos 24 ou 25 anos. Se eu tivesse adotado uma religião, acho que teria sido budista.”⁴⁰ É bem provável que o apelo do budismo sobre Cioran se deva à ênfase dada nesta religião ao sofrimento (a existência é *dukkha*, sofrimento) e pela proposta do conhecimento como instrumento de liberação, de desprendimento em relação aos tormentos do eu e do mundo, em direção a um estado de repouso e tranqüilidade de espírito. O que poderia ser mais importante para um jovem atormentado pela insônia, à beira do suicídio? Mas a relação com o budismo não dá certo: após o entusiasmo inicial, quando chega ao ponto de crer-se um verdadeiro iluminado, como Buda, Cioran se dá conta de que no fundo está se auto-enganando e que sua natureza, seu temperamento, tudo nele é um obstáculo para a realização budista.

Sabe de uma coisa? Eu me ocupei bastante do budismo em certo momento de minha vida. Eu me acreditava budista, mas no fundo me enganava. Então, finalmente compreendi que eu não tinha nada de budista, e que eu era prisioneiro de minhas contradições devido ao meu temperamento. Foi assim que renunciei a essa ilusão orgulhosa, pois eu me disse que deveria me aceitar como sou, que não valia a pena ficar falando o tempo todo de desprendimento já que eu era na verdade um frenético.⁴¹

O período berlinense e a questão do fascismo

Entre o final de 1933 e o final de 1935, Cioran está em Berlim, estudando filosofia graças a uma bolsa de estudos que recebe de um instituto alemão na Romênia, a Fundação Humboldt. Na época, o nazismo está em plena ascensão na Alemanha e – motivo de muita controvérsia, na maioria das vezes infrutífera e mal-intencionada – Cioran chega a declarar abertamente sua admiração por Hitler e a maneira como está reerguendo o país. É sabida a relação de Cioran com a *Guarda de Ferro* (ou Legião do Arcanjo Miguel, seu heterônimo religioso⁴²), movimento político romeno de extrema direita, de caráter ultra-nacionalista e anti-semita. Grande parte da “Tinara Generatie”, a Jovem Geração romena da década de 30 – da qual fazem parte Constantin Nöica, Petre Tutea, Mircea Eliade e Eugène Ionesco (estes dois, junto com Cioran, vindo a influenciar a grande cultura européia) – se envolveu com a *Guarda de Ferro* que, carismaticamente e com um apelo sedutor de renovação nacional,

³⁹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 71.

⁴⁰ Id., *Writing at risk: interviews in Paris with uncommon writers*, p. 33.

⁴¹ Id., *Entretiens*, p. 109.

⁴² “Uma organização que era uma mescla muito estranha de fascismo, misticismo e fanatismo religioso ortodoxo” Ibid., p. 132.

encontrava grande aceitação entre os jovens. Cioran atribuía a esta nova geração a missão de ressuscitar a Romênia, então decadente, segundo ele, nas mãos de “todos os velhos gagás que já haviam passado dos trinta.”⁴³

À época, a Romênia (que na verdade nunca fora uma potência, uma grande nação) encontra-se subjugada, dividida entre invasores que disputam sua posse. Momento de crise generalizada, ausência de uma identidade nacional, daquele sentimento comum de unidade, de pertença a uma cultura forte e soberana. A estadia em Berlim – e a diferença aberrante que Cioran percebe entre a situação dos dois países – contribui para aumentar sua frustração em relação à Romênia. Sobre a polêmica do fascismo, o mais significativo talvez seja a publicação de *Schimbarea la fata a Romanei* (“A Transfiguração da Romênia”) em 1936, livro no qual Cioran expõe seus ideais apaixonados sobre o futuro da Romênia.

O livro é um hino à libertação e à transformação da Romênia, composto com tons reacionários, polêmicos, apaixonados e violentos. As idéias político-culturais que Cioran defende assumem, em alguns trechos da obra, uma conotação fortemente racista e xenófoba que tem como alvo principal as infiltrações estrangeiras, em primeiro lugar a dos judeus.⁴⁴

Fator decisivo para o engajamento de Cioran com a *Guarda de Ferro* é certamente a profunda admiração que nutre por Nae Ionesco (nenhum parentesco com o dramaturgo), professor de metafísica da Faculdade de Filosofia de Bucareste que demonstra, em seus cursos, um grande desdém pela filosofia universitária e por toda forma de racionalismo (é também um grande conhecedor de mística, sendo em grande medida responsável pelo interesse de Cioran pelo assunto). Não nos interessa discutir o envolvimento de Cioran com o movimento fascista romeno (pessoas dispostas a isso é o que não falta), assim como consideramos quase sempre orientadas para um objetivo mal-intencionado as tentativas de trazer tal assunto à tona. Sem dúvida, este é um evento de suma importância em sua vida e possivelmente exerce alguma influência, que não saberíamos precisar, sobre muitas das idéias que viria a desenvolver posteriormente (pensamos sobretudo em *História e Utopia*⁴⁵).

Não se trata aqui de omitir ou negligenciar, mas tampouco de permitir que esta questão se torne o centro das atenções e que acabe adquirindo proporções que comprometam

⁴³ Emil CIORAN, *Exercícios de Admiração*, p. 77.

⁴⁴ Rossano PECORARO, *Cioran: a filosofia em chamas*, p. 19.

⁴⁵ O primeiro capítulo deste livro é uma carta escrita para o amigo e filósofo romeno Constantin Nöica, que durante o período soviético foi exilado em sua casa de campo no interior da Romênia, de onde não podia sair. Ali, Cioran faz uma breve retrospectiva histórica dos acontecimentos mais recentes da Romênia, incluindo a questão “Guarda de Ferro”. Ele diz: “Não sei se devo admirar ou desprezar aquele que, antes dos trinta anos, não sofreu o fascínio de todas as formas de extremismo, ou se devo considerá-lo como um santo ou um cadáver.” Emil CIORAN, *História e Utopia*, p. 13.

a autonomia e o valor filosófico de sua obra. É muito fácil criticar e acusar à distância, numa posição anacrônica e exterior a um determinado contexto ou problema, quando, no fundo, muitos dos que fazem isso provavelmente agiriam, na respectiva situação, da mesma maneira. Ademais, são muitas as figuras intelectuais que acabaram condenadas a carregar eternamente uma mancha devido às relações controversas que mantiveram com movimentos e regimes políticos de caráter totalitário (o primeiro exemplo que vem à cabeça é Heidegger com o nazismo).⁴⁶

Voltemos à estadia de Cioran na Alemanha: lá tem aulas com Nicolai Hartmann, que o decepciona por seu racionalismo e objetivismo, e com Ludwig Klages, que o fascina por seu vitalismo e anti-racionalismo. Também descobre a arte expressionista, principalmente através de Kokoschka, e se apaixona pela peça teatral de Brückner, *Die Krankheit der Jugend* (“A doença [ou o *mal*] da Juventude”). Talvez o filósofo que mais o influencie nesta fase seja Martin Heidegger, cuja linguagem “para iniciados” acabaria por desprezar posteriormente. Em 1936, retorna à Romênia, onde exerce, pela primeira e última vez, o ofício de professor de filosofia no liceu Andrei-Saguna de Brasov. A persistência da insônia é provavelmente um dos fatores determinantes para o seu fracasso como professor, pois, em decorrência dela, seu estado emocional continua impróprio para o exercício de uma profissão. Aprofunda-se ainda mais nas leituras de Nietzsche, além de se dedicar também a Simmel, Baudelaire, Dostoiévski e Shakespeare.

Uma crise religiosa

A insônia continua atormentando-o e, desta vez, assoma-se às suas vigílias uma obsessão religiosa intensa, ainda que muito peculiar: “uma crise religiosa sem a fé”⁴⁷, “dominada pela negação”⁴⁸. Lê com avidez a Hagiografia (Vida dos Santos), os místicos espanhóis (Teresa de Ávila e João da Cruz), Meister Eckhart e outros. Ainda no ano de 1936, publica *Cartea Amărgirilor* (“O Livro dos Logros”). É então que, em 1937, publica *Lacrimi și Sfinți* (“Lágrimas e Santos”) que, no conjunto de sua obra, destaca-se pelo fato de ser, singularmente, fruto de uma profunda crise religiosa. Poderia inclusive ser considerado como

⁴⁶ A condenação e demonização de intelectuais devido ao seu envolvimento com regimes posteriormente vistos como totalitários não é de forma alguma um fenômeno exclusivo da “direita”, ainda que atualmente, motivos à parte, a “esquerda” pareça desfrutar de certa blindagem a este tipo de crítica. Como se no regime soviético, assim como no maoísta, atrocidades não tivessem sido cometidas em nome do marxismo.

⁴⁷ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 89.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 238.

um prolongamento de *Nos Cumes*, com o qual o inferno existencial teria supostamente começado⁴⁹. O livro escandaliza: não obstante resulte de uma experiência religiosa, demonstra um caráter fortemente blasfematório, herético; a santa sendo aproximada da prostituta e Deus interpelado de igual para igual, sem nenhuma piedade. Primeiro, o livro encontra resistência por parte do editor, que se recusa a publicá-lo sob o argumento de que “eu fiz minha fortuna com a ajuda de Deus, e aí você me vem com todas essas blasfêmias pavorosas.”⁵⁰ Além disso, é alvejado por críticas vindas de todos os lados, de sua mãe ao amigo Mircea Eliade. Em uma carta enviada ao filho-problema, quando ele já está em Paris, Elvirei escreve: “Eu compreendo o seu livro, etc. Mas você não deveria tê-lo publicado enquanto nós ainda estamos em vida, pois assim seu pai fica em uma situação muito difícil, e eu mesma, que sou presidenta das mulheres ortodoxas... na cidade, todos zombam de mim.”⁵¹ Eliade, por sua vez, é “quem escreveu as coisas mais duras... muito violento. Ele se perguntava como poderíamos continuar amigos depois daquilo.”⁵²

Ainda em 1937, graças a outra bolsa que recebe – desta vez do *Institut Français de Bucarest* – Cioran muda-se para Paris (quando *Lágrimas* é publicado na Romênia, ele já está lá), acontecimento capital em sua vida uma vez que marca uma nova fase. Lá, reside inicialmente em hotéis. Oficialmente, a razão de sua mudança é realizar uma tese universitária, “alguma coisa sobre a ética em Nietzsche”⁵³, da qual acaba desistindo para percorrer a França de bicicleta (em 1938, matricula-se na Sorbonne para estudar a língua inglesa, porém, segundo Liiceanu, “menos com a intenção de seguir os cursos do que para ter direito aos tíquetes-refeição”⁵⁴). A vida sem emprego, que inicialmente leva por condição (devido à insônia), aos poucos parece ir se transformando em uma opção, um estilo de vida voluntário (“Na maior parte do tempo, eu não faço nada. Sou o homem mais desocupado de Paris. Nem uma prostituta sem clientes é mais ociosa do que eu”⁵⁵).

Enquanto passeia de bicicleta, deixa de freqüentar o curso e acaba perdendo a bolsa. Certa feita, já na casa dos quarenta, está almoçando na cantina da Sorbonne quando é abordado por um funcionário, que põe um fim à sua mordomia: comunica-lhe que a refeição

⁴⁹ “Esse livro [*Lágrimas*] é a culminação de uma crise que durou sete anos, uma crise feita de vigílias” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 290.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁵¹ *Ibid.*, p. 289.

⁵² *Ibid.*, p. 238-239.

⁵³ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴ Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie* : E. M. Cioran, p. 44.

⁵⁵ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 10-1.

está limitada à idade de 27 anos, e que ele não mais pode usufruir do serviço. “Aos quarenta anos, eu ainda estava matriculado na Sorbonne, almoçava na cantina dos estudantes e esperava que isso fosse durar até o fim dos meus dias. Foi então que veio uma lei que proibia a matrícula após os 27 anos e que me expulsou daquele paraíso.”⁵⁶ Todo esse ócio, contudo, é compensado na leitura e na escrita: entre 1940 e 1944, escreve mais dois livros em romeno⁵⁷: *Amurgul Gânduriol* (“O Crepúsculo do Pensamento”), que é publicado de imediato em seu país, e *Îndreptar Patimaș* (“Breviário apaixonado”) que só viria a ser traduzido e publicado em 1993, na França, com o título de *Bréviaire des Vaincus* (“Breviário dos vencidos”).

A mudança de idioma

Outro acontecimento capital na vida de Cioran, seguido da mudança de país, é o câmbio lingüístico que efetua após escrever, já residindo na França, seus últimos dois livros em romeno. Então, abandona o romeno e adota definitivamente o francês como língua oficial. Conforme relata, a decisão se dá em 1947 (dois anos antes da publicação de seu primeiro livro em francês), em uma casa de veraneio em Dieppe. Ao tentar traduzir Mallarmé do francês para o romeno, a título de exercício, se dá conta de que a tarefa é absurda, inútil, uma vez que o romeno, língua “bárbara” e desconhecida, além de não possuir a universalidade do francês, também não se prestaria a acomodar a elegância e o rigor deste último. A mudança é decisiva: agora, no francês, uma verdadeira “camisa-de-força”⁵⁸, tem de se adaptar e submeter às regras de outro jogo. Pois o idioma é algo profundamente enraizado na cultura de um povo, estando, em última instância, relacionado a todas as esferas da vida; e “Mallarmé lhe revela que, para penetrar em território lingüístico estrangeiro, é preciso dar um salto, e que este salto equivale à perda da velha identidade.”⁵⁹

A mudança faz com que tenha de recomeçar do zero, iniciar um longo processo de familiarização com a nova língua, assimilá-la lentamente, ruminá-la, através do duplo exercício da escrita e da leitura. Tentativa e erro. Só assim poderia pensar em chegar perto da perfeição. Determinado a enfrentar o desafio, retorna de Dieppe para Paris na manhã seguinte e começa a redigir a primeira versão daquele que seria seu livro de *debut* da fase francesa: *Précis de Decomposition* (“Breviário de Decomposição”), que tem inicialmente o título

⁵⁶ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 11.

⁵⁷ São seis no total, até adotar o francês como língua oficial.

⁵⁸ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 28.

⁵⁹ Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie* : E. M. Cioran, p. 53.

provisório de *Exercices Negatives* (“Exercícios Negativos”). A tarefa é árdua: o idioma se mostra duro, impenetrável, inflexível. Cioran chega a reescrever o *Breviário* quatro vezes, motivado por um comentário decepcionante vindo de um amigo, para o qual pergunta a opinião sobre o texto: “você escreve em um francês de meteco” (*ça fait metequé*).

O câmbio de idioma é um acontecimento capital, pois implicado em sua obra através do novo jogo gramático que entra em vigor. Uma nova estrutura, uma nova maneira de organizar as idéias, de formulá-las. Ainda que o conteúdo permaneça essencialmente o mesmo desde *Nos Cumes* até o último livro (como o próprio autor afirma), o estilo sem dúvida muda na direção de um laconismo, de uma precisão cada vez maior – características estas, segundo ele, inerentes à língua francesa e que vão de encontro à fadiga (*lassitude*), ao esgotamento intelectual que afirma sentir cada vez mais conforme avança em idade. Falar cada vez menos e melhor, seguindo um princípio que culminaria no silêncio.

Se por um lado o romeno é uma língua rústica, barroca, selvagem, dada a excessos, por outro o francês, uma língua de gramático, exige rigor, disciplina, assepsia, classe. Em carta ao amigo e filósofo compatriota Constantin Nöica, Cioran é muito claro ao expressar sua visão da diferença abismal entre as duas línguas:

Seria iniciar o relato de um pesadelo contar-lhe com minúcias a história de minhas relações com este idioma emprestado, com todas as suas palavras pensadas e repensadas, refinadas, sutis até a inexistência, transtornadas pelos rigores da nuance, inexpressivas por haver exprimido tudo, de precisão assustadora, carregadas de fadiga e de pudor, discretas até na vulgaridade. Como querer que um cita [nômade do norte da Europa e da Ásia] as aceite, compreenda seu significado preciso e as maneje com escrúpulo e probidade? Não há uma só cuja elegância extenuada não me dê vertigem: nelas não existe nenhum vestígio de terra, de sangue, de alma. Uma sintaxe de uma rigidez, de uma dignidade cadavérica as comprime e lhes designa um lugar de onde nem o próprio Deus poderia desalojá-las. Quanto café, quantos cigarros e dicionários para escrever uma frase mais ou menos correta nesta língua inabordável, demasiado nobre, demasiado distinta para o meu gosto! E só me dei conta disso depois, quando, infelizmente, já era tarde demais para afastar-me dela; de outra forma nunca teria abandonado a nossa, da qual às vezes sinto saudades do cheiro de frescor e de podridão, da mistura de sol e de bosta, da feiúra nostálgica, da soberba descompostura.⁶⁰

Ainda em 1947, Cioran finalmente envia os manuscritos do *Breviário* para a Gallimard, que se interessa pelo texto e decide publicá-lo. Contudo, por motivos diversos, a publicação é adiada inúmeras vezes, vindo a acontecer somente dois anos depois, com uma tiragem de dois mil exemplares. A partir de então, inspirando-se em E.M. Foster, Cioran adota estilisticamente um “M” no meio de seu nome, passando a assinar E.M. Cioran. Ainda que não seja um sucesso de vendas, o *Breviário* é bem acolhido pela crítica, recebendo menções

⁶⁰ Emil CIORAN, *História e Utopia*, p. 11-12.

favoráveis em diversos jornais. O romeno começa com estilo, mostrando que pode escrever tão bem quanto os franceses, ou quem sabe até melhor. Em 1950, recebe, pelo *Breviário*, seu primeiro prêmio literário e o único que viria a aceitar: trata-se do Prêmio Rivarol, no qual se encontra, entre os jurados, o escritor André Gide. Graças ao dinheiro recebido com o prêmio, Cioran pode estabilizar minimamente sua condição financeira na França. Graças ao *Breviário*, também, é reconhecido no meio literário e artístico parisiense, que passa a frequentar esporadicamente.

A Paris de Cioran

A relação de Cioran com Paris é muito especial e bastante complicada. Apesar de vê-la (“o ponto mais afastado do Paraíso”⁶¹), assim como qualquer outra cidade grande, como o verdadeiro inferno terrestre, ele a escolhe talvez por encontrar nela a atmosfera ideal para seu estado de espírito: “a Paris de Cioran é a ‘cidade fatigada’, a cidade emblemática do crepúsculo onde o eu cioraniano, cuja tonalidade afetiva sempre fora de ordem crepuscular, sente-se plenamente acolhido.”⁶² Uma relação de amor e ódio, sem dúvida, como não poderia deixar de ser. Na ótica cioraniana, Paris seria o lugar perfeito para se ter a experiência de um certo esgotamento essencial da civilização e da cultura ocidentais, como se ela representasse o apanágio de nossa decadência, em todos os seus aspectos: “o fracasso individual, a cidade exangue, o declínio de uma nação, a fadiga de uma língua, a lassidão de uma civilização, o esgotamento da história mesma...”⁶³ Ademais, se tomarmos como referência suas reflexões acerca do paraíso, somos levados a concluir que, uma vez fora do mesmo, o romeno jamais conseguiria se readaptar a ele. Além disso, uma vez que existe o inferno, é preciso estar nele, já que apenas lá se produz conhecimento.

Outro aspecto importante da vida parisiense de Cioran são as amizades que faz com escritores e artistas de diversas áreas, aos quais costuma referir-se, vez ou outra, em seus livros (e sobretudo em seus *Cahiers* póstumos). Entre os mais próximos, o escritor Henri Michaux (“brilhante, cheio de espírito e... muito malvado”⁶⁴), o compatriota Eugène Ionesco, (“temperamento balcânico, explosivo”⁶⁵) e o dramaturgo inglês Samuel Beckett, que chega

⁶¹ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 90.

⁶² Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie* : E. M. Cioran, p. 69.

⁶³ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁴ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 236.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 209.

inclusive a ajudá-lo financeiramente, e por quem Cioran nutre uma admiração incondicional (“um homem discreto, que possui uma espécie de sabedoria... mestre de si mesmo”⁶⁶). Cioran também faz amizade com intelectuais de outros países, como os filósofos espanhóis Fernando Savater e Maria Zambrano (que o inspira a escrever *História e Utopia*), o poeta alemão Paul Celan e o escritor mexicano Octavio Paz. Curiosidade: no ano de 1944, Cioran está empregado no famoso Café de Flore, que Sartre costuma frequentar, mas os dois não chegam a se falar. Com Albert Camus, chega a ter um contato inicial, mas os dois não se dão bem (o escritor argelino faz, a propósito do *Breviário*, um comentário que desagrade Cioran).

Simone Boué: a mulher caché

Detalhe importante e que sempre permanecerá obscuro: já em 1942, Cioran conhece Simone Boué, uma professora de inglês que se tornará sua companheira pelo resto da vida. Por razões sobre as quais também não fala, Cioran jamais a cita, seja em sua obra, seja nas entrevistas, de modo que a relação entre os dois é realmente uma incógnita. Se esperarmos que parta do próprio autor a iniciativa de referir-se a ela, citá-la enquanto figura presente em diversos momentos importantes de sua vida, não encontraremos nada. Em seus *Cahiers* (“Cadernos”), cuja publicação póstuma só acontece graças aos esforços da própria Simone, encontramos, no máximo, algumas anotações referentes a viagens e outras coisas, nas quais Cioran utiliza um “nós” oculto, supostamente referindo-se ao casal. Mas Simone também teria suas razões para ser restritiva quanto à publicidade do relacionamento: vinda de uma família tradicional, muda-se para Paris onde, conhecendo Cioran, passam a dividir um quarto de hotel. Para despistar as suspeitas da família, uma vez que “este tipo de situação não era uma coisa absolutamente admitida”⁶⁷, chega inclusive a alugar um segundo aposento, contíguo ao do companheiro, para quando os pais os viessem visitar. Após a fase dos hotéis, mudam-se juntos para a Rue de L’Odeon. Boué é, com efeito, a primeira e única mulher da qual se tem conhecimento que Cioran se relacionou solidamente.

A insônia que corrói Cioran desde a adolescência só termina com suas viagens de bicicleta. Durante meses, pedala pelo interior do país, percorrendo até cem quilômetros por dia e passando a noite em albergues. O cansaço da jornada acaba fazendo com que o jovem insone sintasse esgotado ao final de cada etapa e tenha forçosamente que dormir para repor as

⁶⁶ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 209.

⁶⁷ Norbert DODILLE ; Gabriel LIICEANU, *Lectures de Cioran*, p. 15.

energias. É assim que se cura da insônia⁶⁸. Entre seus passeios de bicicleta, escreve artigos para revistas como a *Nouvelle Revue Française*, e continua dedicando-se à leitura e à escrita. Em 1952, é publicado *Syllogismes de l'amertume* (“Silogismos da amargura”), que fica longe de ter a mesma repercussão do *Précis*. O livro vende apenas quinhentos exemplares e fracassa ao ponto de a editora mandar cancelar a impressão. Seria apenas na década de 70 que, reeditado em versão de bolso, viria a ser descoberto pela juventude estudantil pós-Maio de 68. No ano seguinte (1953), o *Breviário* é traduzido na Alemanha pelo poeta e amigo Paul Celan, mas também passa despercebido. Três anos mais tarde, é lançado *La Tentation d'Exister* (“A Tentação de Existir”), um dos preferidos do autor e o primeiro a ser traduzido nos Estados Unidos. O livro tem uma recepção muito favorável da crítica literária francesa. Em 1957, Cioran recusa o prêmio Sainte-Beuve que lhe é oferecido.

Em 1960, publica *Histoire et Utopie* (“História e Utopia”), livro agressivo, emblemático, no qual lança um olhar impiedoso sobre a história e a atividade política ao longo dos séculos. Tingido de tons trágicos, proféticos e escatológicos, associa o apocalipse à história, vista como “antídoto contra a utopia.” O livro é impactante, violento: contrapondo de forma vertiginosa o absoluto ao relativo, o efêmero ao eterno, a história ao paraíso, empreende uma crítica atroz à civilização ocidental, representando um golpe contra toda pretensão de progresso, contra toda ilusão de um sentido a governar o rumo histórico. “No ponto em que as coisas se encontram, só merecem interesse as questões de estratégia e de metafísica, aquelas que nos fixam na história e as que nos afastam dela: a atualidade e o absoluto, os jornais e os Evangelhos...”⁶⁹ Quatro anos mais tarde (1964), é a vez de *La Chute Dans Le Temps* (“A Queda no Tempo”), onde o tema da história é revisitado, desta vez partindo de uma prerrogativa propriamente teológica: o pecado original e a perda do paraíso (vista por uma ótica bastante heterodoxa, que “cheira” a helenismo). Aqui, Cioran interpreta o pecado original à sua própria maneira, associando-o ao advento da história e da consciência, vistas como realidades malditas, luciferinas. O último capítulo, *Tomber du temps* (“Cair do tempo”), representa, conforme afirma em uma entrevista, aquilo que “de mais sério” escreveu, apesar de ser “geralmente incompreendido.”⁷⁰ É provavelmente por partir de sua experiência pessoal que este livro, e particularmente o último capítulo, seja um dos mais estimados por Cioran: “existe drama maior do que cair do tempo?”⁷¹

⁶⁸ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 316.

⁶⁹ Id., *História e Utopia*, p. 51.

⁷⁰ Id., *Entretiens*, p. 233.

⁷¹ Ibid., p. 233.

Em 1967, a crítica de arte norte-americana Susan Sontag escreve o primeiro ensaio sobre Cioran, intitulado “‘Thinking Against Oneself’: Reflexions on Cioran”, contido em seu livro *Styles of Radical Will*. No ano seguinte, *La Tentation* é traduzido nos Estados Unidos, com prefácio da própria Sontag. Seu comentário sobre o capítulo *Un peuple de solitaires* (“Um povo de solitários”), dedicado aos judeus, desagrada Cioran, que comenta o assunto em seus *Cahiers*:

Susan Sontag escreve, em seu prefácio à edição americana de *La Tentation d’Exister*, que meu ensaio sobre os judeus é o capítulo mais superficial, o mais apressado do livro. Eu creio, ao contrário, que é de longe o melhor. Até que ponto estes críticos carecem de instintos! Um texto tão apaixonado não pode ser *cursor* [superficial], eu o levei dentro de mim durante anos. E que idéia a de declarar superficial uma coisa só porque não gostamos dela!⁷²

Em 1969, sai *Le Mauvais Demiurge*, o livro gnóstico de Cioran, e o *Précis de Décomposition* ganha versão de bolso, fazendo sucesso entre os jovens. O jornal *Le Monde* dedica ao escritor uma página dupla com um artigo do filósofo e amigo Gabriel Marcel, que se refere a Cioran como “um aliado na contracorrente.” Em *Le Mauvais Demiurge*, que parece formar uma certa unidade temática (religiosa) com *Lágrimas* e *A Queda*, Cioran apresenta sua versão do mito gnóstico da criação do mundo e da humanidade, vistos como obras fracassadas de um criador “porcalhão”⁷³ (*salaud*), o *demiurgo* da terminologia gnóstica. É relevante apontar que, em 1958 (por volta de dez anos antes de *Le Mauvais Demiurge*), Cioran assiste, no Collège de France, aos cursos de Henri-Charles Puech sobre gnosticismo⁷⁴. Em 1973, publica *De L’Inconvenient d’Être Né* (“Do Inconveniente de haver nascido”), cujo título parece ter sido inspirado pelo poeta grego Teógnis de Mégara⁷⁵. O livro traz, entre outras coisas, uma série de reflexões sobre a questão do nascimento, que substitui a morte como evento funesto por excelência. No mesmo ano, o *Breviário* é traduzido na Espanha por Fernando Savater, sendo bem recebido pelas pessoas de esquerda. Não muito tempo depois, *Le Mauvais Demiurge* é censurado no mesmo país, acusado de blasfematório, ateu e anti-cristão. Em uma carta ao irmão Aurel, Cioran se indigna: “a Inquisição não acabou. Isso tudo é ridículo!”⁷⁶

⁷² Emil CIORAN, *Cuadernos*, p. 133.

⁷³ Id., *Entretiens*, p. 131.

⁷⁴ Id., *Écartèlement*; in: *Œuvres*, p. 1446.

⁷⁵ Em *Aveux et Anathèmes*, encontramos um aforismo no qual Cioran alude aos versos de Teógnis, que teria sido censurado por Epicuro por afirmar que “é preferível não nascer ou, uma vez nascido, atravessar o quanto antes as portas do Hades”. Id., *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1657.

⁷⁶ Carta a Aurel Cioran *apud* Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d’une vie*: E. M. Cioran, p. 77.

A fadiga da velhice e a *sortie de scène*

Conforme sua tensão interior vai se esvaziando e sua necessidade de escrever diminui, Cioran passa a se dedicar muito mais à correspondência com amigos dentro e fora da França, do que à produção de livros propriamente ditos. Já em 1968, confessa ao irmão haver perdido “o gosto pela escrita, mais precisamente pela publicação.”⁷⁷ Em 1976, é a vez de os *Silogismos* serem reeditados sob este formato. É possível que seu gradual reconhecimento por parte da crítica e do público em geral tenha contribuído para esta decisão de silenciamento e afastamento do mundo literário. Apesar de raras concessões, Cioran se mantém fiel à sua recusa em dar entrevistas, principalmente em aceitar prêmios literários. No ano de 1977, é a vez do prêmio Nimier, oferecido pelo conjunto de sua obra. A recusa do prêmio chama a atenção da imprensa, que faz da atitude motivo de notícia. Para o autor, hostil à publicidade, é perfeitamente normal rejeitar um prêmio que para ele não possui significado algum, mas para os demais é incompreensível que se abra mão de dez mil francos. Ainda no mesmo ano, é publicado pela editora Fata Morgana o *Essai sur la pensée réactionnaire* (“Ensaio sobre o pensamento reacionário), que Cioran escreve sobre o contra-revolucionário católico francês Joseph de Maistre. O ensaio já havia aparecido antes, como prefácio para uma coletânea de textos sobre de Maistre lançada em 1957, e mais tarde seria incorporado em *Exercices d’Admiration* (“Exercícios de Admiração”).

Bastou que *Écartèlement* (“Esquartejamento”, “Despedaçamento”), publicado em 1979, alcançasse um considerável sucesso de vendas, para que Cioran o abjurasse imediatamente como um de seus piores livros e se irritasse ao ponto de pedir que seu editor o retirasse do comércio. Esta atitude negativa, hostil ao sucesso, à publicidade e ao reconhecimento público, está de acordo com os princípios segundo os quais Cioran parece orientar sua vida, assim como com as idéias que constituem seu pensamento. Em *La Chute*, por exemplo, ele desenvolve uma reflexão sobre o “horror da glória”, identificando no desejo de reconhecimento, na necessidade de elogios e de sobressair-se, o móvel que fez com que Adão pecasse. *Ser humano*, de acordo com o autor, pode ser interpretado pela ótica do querer distinguir-se, superar-se, afirmar-se perante o outro, inclinações estas que ele parece combater a vida inteira dentro de si, numa eterna luta consigo mesmo. Sem falar que a opção por uma vida aristocrática, de ócio, e uma série de outras características que indicam a vigência de certo “ascetismo social” (no sentido de um distanciamento das estruturas da sociedade),

⁷⁷ Carta a Aurel Cioran *apud* Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d’une vie*: E. M. Cioran, p. 78.

também poderia ser pensada tendo como pressuposto a idéia de que se deve manter o mínimo contato com o mundo, uma vez que este é fundamentalmente mau, corrompido, perverso. Neste sentido, tudo aquilo que chega para o público e se torna sucesso, retorna para o autor como uma imagem, um reflexo falso de sua identidade, e isto é fatal para alguém que encara a escrita como, além de uma terapêutica existencial, uma forma de auto-conhecimento. Em sua biografia, Gabriel Liiceanu descreve bem esta relação entre o escritor privado, solitário e fechado em seu próprio universo, e o mundo exterior, que representa um desvio, um obstáculo à sua busca interior através da escrita:

A indiferença declarada de Cioran em relação ao público, da publicidade e do sucesso em geral, provém de um medo fundamental face às formas mais sutis da perda de identidade que podem espreitar um autor. Por conseguinte, o público deve ser execrado; ele é o local por excelência do descentramento, ele representa o espelho quebrado, a face esmigalhada do autor. O sucesso constitui sempre uma forma de traição. Suportá-lo é suportar o martírio da deformação, consentir em uma forma suprema de declínio. Para quem trabalha na busca infinita de si, o contato com o público representa um perigo mortal.⁷⁸

Daí em diante, para sua desgraça, seu tão estimado anonimato só diminui. É nos anos 80 que passa haver um interesse maior por Cioran, que vê seus livros anteriores reeditados em bolso e suas novas publicações tendo uma recepção, tanto de crítica quanto de público, cada vez mais favorável e... elogiosa. Tanto é que, em 1986, *Lacrimi și Sfinți* é traduzido na França, pela amiga romena Sanda Stolojan, sob o título de *Des Larmes et des Saints*. De início, Cioran se mostra contrário à idéia, mas consente mediante o argumento de Sanda de que, não fosse ela a traduzi-lo, algum estranho o acabaria fazendo. Cioran faz questão de revisar o livro e mudar alguns trechos para melhor adaptá-lo ao francês. No mesmo ano, é publicado *Exercices d'admiration* (“Exercícios de admiração”), livro composto de retratos, perfis de escritores e filósofos, que tem um ótimo desempenho de crítica e de vendas. O jornalista Angelo Rinaldi dedica duas páginas, no jornal *L'Express*, ao romeno, saudando-o como “o mais jovial de nossos mestres do desespero.” No ano seguinte, o ano do sucesso humilhante, mais uma decepção: *Aveux et Anathèmes* (“Confissões e Anátemas”), seu último livro, alcança um sucesso ainda maior que os *Exercices*, chegando a vender trinta mil cópias.

Em seguida, seria a vez da tradução francesa de *Pe Culmile Disperări* (1990), que recebe o título de *Sur Les Cimes du Desespoir*. *Amurgul Gânduriol* vem logo depois (1991), intitulado *Le Crépuscule de Pensées*. *Cartea Amărgirilor* (1992) recebe o título de *Le Livre des Leurres* e, finalmente, *Îndreptar Patimaș* (1993) é traduzido como *Bréviaire des Vaincus*.

⁷⁸ Gabriel LIICEANU, *Itinéraires d'une vie*: E.M. Cioran, p. 73.

No ano de 1988, a imprensa francesa tenta “matar” Cioran, espalhando rumores de que ele teria supostamente se suicidado por envenenamento. Três dias mais tarde, reaparece em seu apartamento na Rue de L’Odeon, desmentindo o boato. Seu falecimento virá a acontecer em 20 de junho de 1995, quando já está consumido pelo Alzheimer. Dois anos mais tarde, no dia 11 de setembro, falece Simone Boué, que aparece afogada em Dieppe, por razões incertas. Simone não tem a felicidade de ver publicados os *Cahiers*, que ela mesma encontrou e datilografou, cuja correção de provas aconteceria um dia depois de sua morte.

Cioran, o homem do exílio metafísico, da insônia, do humor colérico, da epilepsia *manqué*, da elegante ironia, do paradoxo, da explosão, da negação. Sua obra é um reflexo, ou um sintoma, dos seus sentimentos contraditórios, de suas idéias obscuras, de suas obsessões mórbidas – dos quais não pode prescindir e a cujas oscilações e tremores está submetida. Só se pode escrever sobre o que se experimenta intimamente, sobre o que se sofre no mais profundo de si. É no sentido de inspiração, mas também de testemunho, de confissão. “De maneira geral, o que mais me interessou foi sempre a filosofia-confissão. Tanto em filosofia quanto em literatura, são os *casos* que me interessam, esses autores dos quais pode-se dizer que são um ‘caso’ no sentido quase clínico do termo.”⁷⁹ Cioran é um desses casos, alguém que deu o testemunho de seu martírio, de seu inferno existencial, de sua enfermidade. Alguém que escrevia quase que por necessidade fisiológica, para agarrar-se à vida e poder suportá-la.

Esta necessidade de escrever para aliviar-se de um fardo não permanece igual durante sua vida, mas se esgota conforme a idade avança – escrever, para Cioran, equivale a um esvaziamento da tensão interior, e esta tensão vai diminuindo conforme se a põe para fora, dose por dose. Seus aforismos? São “... pequenos comprimidos [...] que eu tomo e que fazem o efeito.”⁸⁰ A escrita como desafio lançado ao mundo e a Deus – aos seres e ao Ser –, como ultimato à existência, como acerto de contas consigo mesmo. A escrita como válvula de escape, como meio de resolver as inimizades e rancores recorrendo apenas a este punhal abstrato que são as palavras⁸¹. Escrever para não se tornar um assassino – ou antes, para não *atualizar* o assassino adormecido que existe dentro de cada um de nós. A idéia de que a escrita tem como função ajudar a viver, suportar a vida a despeito de todos os seus revezes, vicissitudes, dores, decepções, talvez permaneça sempre como uma premissa de fundo na obra de Cioran, assim como a idéia de que apenas a escrita pode doar sentido a esta existência

⁷⁹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 24.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁸¹ “Sonho com um idioma cujas palavras, assim como os punhos, arrebatassem as mandíbulas.” *Id.*, *Le Mauvais Demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1232.

escandalosamente absurda. O que muda não é o pensamento, a maneira de enxergar as coisas, mas a maneira de expressá-las, o acento, o *tom*:

Minha visão das coisas não mudou fundamentalmente. O que mudou, certamente, foi o *tom*. É raro que o conteúdo de um pensamento se modifique realmente. Além disso, o que sofre uma metamorfose é a forma, a aparência, o ritmo [...] Tenho cada vez mais – a *fadiga* deve ser em grande parte responsável por isso – uma tendência para a *secura*, para o *laconismo*, em detrimento da *explosão*.⁸²

Neste sentido, todos os seus livros, do primeiro ao último, exprimem essencialmente o mesmo sentimento, a mesma idéia, como se fossem variações sobre um único tema fundamental:

Eles procedem de uma mesma visão da vida, de um mesmo sentimento do ser, se preferir. Exprimem a reação de um marginal, de um pestilento, de um indivíduo que nada poderia reatar aos seus semelhantes. Essa visão nunca me deixou. O que mudou é a minha maneira de traduzi-la.⁸³

A tendência última deste processo de esvaziamento seria o vazio completo, o silêncio absoluto, o “adeus ao verbo”⁸⁴: “saído de um ciclo de tormentos, conheço enfim a doçura da capitulação.”⁸⁵ A poesia também, que tanto freqüentou (pensemos em Rilke, Shelley, Mallarmé) e que durante muito tempo lhe serviu como uma fonte de vitalidade, de “frescor do espírito”, acaba tornando-se igualmente obsoleta, *inessencial*, devido a este esgotamento interior. Os nós vão sendo desatados, os tremores diminuindo, o organismo vai por fim estabilizando-se naquela serenidade vazia que antecipa o fim. “Envelhecendo, percebi que a poesia me era cada vez menos necessária: o gosto que temos por ela estaria ligado a um excedente de vitalidade?”⁸⁶

Cioran precisou abusar das palavras para descobrir, por fim, que a verdade, se existir, reside no silêncio; precisou percorrer o mundo, conhecer todo tipo de gente, do viajante, passando pelo mendigo ao intelectual de alguma grande nação ocidental, para descobrir que a vida arcaica do campo, do camponês ignorante que não acredita em nada e que leva humildemente a sua vida, é infinitamente preferível ao mundo da pressa, da tecnologia, do progresso, da ciência, do desfile de preceitos, convenções, sistemas, enfim, àquele que

⁸² Emil CIORAN, *Exercícios de admiração*, p. 125.

⁸³ Id., *Entretiens*, p. 150.

⁸⁴ Gabriel LICEANU, *Itinéraires d'une vie*: E.M. Cioran, p. 78

⁸⁵ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 231.

⁸⁶ Id., *Exercícios de admiração*, p. 125.

representa, na sua visão, o mundo da decadência, o mundo Ocidental. “No fundo, o único mundo verdadeiro é o mundo primitivo, onde tudo é possível e nada é atualizado.”⁸⁷

Certa vez, na casa de minha irmã, que eu amava muito, o jardineiro – que parecia ser simples de espírito mas não o era nem um pouco – me perguntou: “jovem homem, por que o senhor lê da manhã até a noite? – Porque tenho necessidade de ler, respondi a ele, é muito importante para mim”. Então, o jardineiro disse: “A verdade, jovem homem, você não a encontrará nos livros.” Ele tinha razão.⁸⁸

Cioran é, sem dúvida, um autor tão recente quanto atual. Em sua obra, são tratados os mais diversos temas a partir de uma perspectiva *epigonal*, isto é, de alguém que pertence à geração seguinte, que é testemunha dos desdobramentos últimos de um processo, de alguém que vê as coisas do fim, da última etapa. Descrente em relação à história, via desta maneira o futuro da humanidade – cada vez pior, cada vez mais perto do fim, num sentido bastante escatológico. Por este mesmo motivo é que sua obra⁸⁹ está tão-somente na fase inicial de ser descoberta por leitores de todo tipo, idade, país e cultura. Lentamente, mais e mais pessoas descobrem e se interessam por Cioran, convencidas da singularidade e da força de seu pensamento. Assim também, aos poucos vão sendo publicadas (sobretudo na França) mais e mais teses acadêmicas, ensaios, artigos em revista e todo tipo de material dedicado a ele. A repercussão e a influência que Cioran poderá ter na nossa cultura nas próximas décadas ainda estão longe de serem estimadas.

⁸⁷ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 286.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁹ Sua obra, relativamente extensa (a edição definitiva das *Oeuvres Complètes*, publicada pela Gallimard, inclui quinze títulos), foi em parte traduzida para o público brasileiro. Os poucos livros disponíveis no Brasil foram todos traduzidos por José Thomaz Brum, filósofo e professor da PUC-RJ, que chegou inclusive a se corresponder com o romeno. Para estes títulos já traduzidos, utilizaremos a edição brasileira de Brum, e nos encarregaremos da tradução, direto do francês, das citações de livros que não estão traduzidos para o Brasil (o que vale também para os livros da juventude, escritos ainda em romeno e traduzidos posteriormente para o francês). Da mesma forma, fica por nossa responsabilidade a tradução das citações extraídas dos livros de comentadores do autor, assim como de quaisquer outros livros, de Cioran ou não, cuja edição utilizada não esteja em língua portuguesa.

CAPÍTULO II

ESCOLA DO PESSIMISMO

Normal que o homem se interesse não pela religião,
mas pelas religiões, pois somente através delas
poderá compreender as múltiplas versões de seu
colapso espiritual.¹

Por mais complexa e controversa que seja a questão do pessimismo na obra de Cioran, não dá para negar que ele exista. Descrença, desencanto, desesperança, uma visão negativa não apenas da condição humana (e de sua viabilidade histórica), mas também do mundo, do universo, da matéria enquanto tal – um *pessimismo ontológico* que encontra expressão maior no título do *Breviário de Decomposição*. Não apenas este, como muitos outros títulos, sugerem, de imediato, alguma idéia nada alegre em relação à existência; como poderia ser de outra forma, sendo todos livros de alguém que escreve para atenuar o inconveniente de ter nascido?

Mas o que é, afinal de contas, o *pessimismo*? Ou ainda, o que significa *ser pessimista*? Na história da filosofia, o termo aparece pela primeira vez de forma sistemática, designando uma doutrina, em Schopenhauer² (1819), muito embora esteja presente também em outros

¹ Emil CIORAN, De L'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1321.

² “Sobre **pessimismo** – Schopenhauer adotou ou criou, penso eu, esta palavra para fazer dela uma contrapartida da palavra otimismo, pela qual se designava a doutrina de Leibniz. Mas enquanto este declarava expressamente e pretendia demonstrar que este mundo é o melhor possível, não creio que Schopenhauer tenha pretendido seriamente que ele fosse o pior possível. Disse com certeza que era o pior que podia subsistir (um pior ter-se-ia aparentemente destruído a si próprio), mas era para justificar de algum modo o uso desta palavra: a única coisa que ele teria querido dizer, no fundo, é que o mundo seria a obra de uma vontade indiferente ao bem e ao mal e, contudo, mais má do que boa, uma vez que é essencialmente egoísta em cada uma de suas concentrações. A questão do prazer e da dor é apenas um argumento a favor da tese geral, de que o mundo é muito mau.” J. LACHELIER *apud* André LALANDE, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 811.

autores – ainda que não sistematicamente e apesar das variáveis semânticas implicadas por suas respectivas “cargas contextuais”. As principais teses sustentadas pela maioria dos filósofos considerados “pessimistas” incluem idéias como as de que: o mal prevalece sobre o bem, assim como a dor sobre o prazer (sendo este, na pior das hipóteses, apenas uma ausência momentânea daquela); a vontade, a inteligência e a felicidade humanas não parecem determinar o desenrolar dos acontecimentos (impotência de nossos planos e desejos); e, por fim, uma certa predisposição do espírito segundo a qual o sujeito tende a enfatizar mais o lado negativo das coisas em detrimento de seus aspectos positivos, afirmando que tudo caminha para o pior.³

Por mais que haja uma continuidade histórica no uso do termo através dos diferentes autores – e que, portanto, poder-se-ia deduzir o pessimismo de Cioran a partir daquele presente em filósofos que ele leu e que são considerados “pessimistas” – consideramos mais adequado nos basear no próprio autor e no que ele diz (sua auto-referência), de modo a identificar, antes de mais nada, aquilo que, na trama conceitual do seu texto, permite assumir um pessimismo – independente de referências históricas terceiras⁴. Como ele está expresso em sua obra? Como se articula? Cioran não conceitua o pessimismo, não faz desta uma palavra de ordem, um imperativo a partir do qual norteia seu pensamento. Ser pessimista, pelo menos no caso dele, não significa “defender o pessimismo” – teorizá-lo, levantar sua bandeira, panfletar o baixo-astral ou coisa que o valha – até porque isso, “defensor [exclusivamente] das causas indefensáveis”, Cioran jamais faria. Em uma entrevista, chega inclusive a negar o rótulo: “não sou um pessimista, mas talvez um, como devo dizer, um... *consommateur* (*Geniesser*).”⁵ Sua tentativa de se esquivar do rótulo de pessimista nos leva a uma questão crucial implicada na utilização de um tal adjetivo: trata-se do caráter *equivoco* entre as diferentes concepções subjetivas/particulares do que significa *ser pessimista*. Dito de outra maneira: apesar de divergentes (uma questão de critérios, valores, referências), as opiniões são todas, a rigor, equivalentes entre si (equivocidade), no sentido de que, sendo todas humanas, nenhuma é, *a priori*, mais verdadeira que as outras; quando chamo alguém de

³ J. LACHELIER *apud* André LALANDE, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 811. (verbete: “pessimismo”)

⁴ O próprio caráter, a natureza mesma de sua obra parece exigir isso. Cioran nos parece autêntico – e *orgulhoso* – demais para ser pessimista por que... leu filósofos pessimistas. Ele não nega as influências, algumas das quais fundamentais em sua formação, ainda que não atribua a elas, determinadamente, sua “visão de mundo.” A fonte de seu pensamento, ao que nos parece, reside muito mais em sua própria experiência de vida do que nos livros.

⁵ O correlato em alemão, *Geniesser*, ajuda a precisar o sentido: um consumidor, alguém que consome, experimenta, degusta, testa, etc. Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 252.

“pessimista”⁶, esteja eu consciente disto ou não, parto de minha visão pessoal e parcial acerca das coisas para fazer este juízo. Obviamente, eu e X não compartilhamos as mesmas idéias e as mesmas perspectivas sobre o assunto em questão, mas, em todo caso, ele pode perfeitamente refutar a predicação de pessimista uma vez que não concorda com minhas premissas e que se, por um lado, eu considero sua visão de mundo “irrespirável”⁷, por outro, ele consegue viver normalmente com ela. Tudo isso para dizer que, quando chamamos alguém de pessimista, este é um juízo parcial e relativo, havendo provavelmente, no fundo, uma divergência significativa entre nossas maneiras de pensar, além de que partimos de parâmetros diferentes para chegar a nossas conclusões.

Mas como pode Cioran negar que é pessimista? Não estaria ele, ao responder negativamente a esta pergunta, supondo que o entrevistador tem em mente certa noção trivial e previsível de pessimismo da qual busca dissociar-se? Às vezes, um autor como ele – irônico, ambíguo, contraditório, “chato!” – só dificulta a tarefa⁸, pois faz com que o crítico tenha que ficar lutando contra o próprio objeto para justificar uma tese que, dentro dele, parece tão escandalosamente óbvia a ponto de parecer desnecessário argumentar a favor dela. Mas, antes que isso se torne um problema, ou seja, para que não restem dúvidas quanto ao seu pessimismo, perguntamos: é possível ler o fragmento abaixo e não admitir nele, por mais carregado de uma sutil ambigüidade que esteja, a presença de um pessimismo feroz acerca da humanidade, no que diz respeito a seu futuro e perpetuação?

O homem não durará. Espreitado pela exaustão, deverá pagar por sua carreira demasiado original. Pois seria inconcebível e *contra natura* que ele persista por muito mais tempo e que termine bem. Esta perspectiva é deprimente, logo verossímil.⁹

Muitos outros são os aforismos em que seu pessimismo antropológico fica patente: “o homem é inaceitável.”¹⁰ Além disso, ele afirma a “supremacia do adjetivo”, cuja variação e renovação consistiriam, em sua visão, no recurso último para se combater o desgaste da linguagem e mantê-la viva, fértil. Neste sentido, Cioran só poderia ser contrário a qualquer

⁶ Em uma entrevista, a primeira frase da entrevistadora é: “*On dit que vous êtes un pessimiste.*” Cioran responde: “*Ce n’est pas vrai. Je n’ai pas l’impression de l’être.*” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 159 (grifo nosso).

⁷ “‘Suas verdades são irrespiráveis.’ – ‘Elas o são para você’, respondi imediatamente àquele inocente. Mas eu deveria ter completado: ‘Para mim também’, ao invés de bancar o valentão.” – Id., *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1684.

⁸ “Querer facilitar a tarefa do leitor é um erro. Ele não será nada grato por isso, pois não quer compreender, senão estancar-se, atolar-se, ser *punido*. Daí o prestígio dos autores confusos, daí a perenidade da balbúrdia (*fâtras*).” Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1443.

⁹ Id., *De L’inconvenient d’être né*, in: *Œuvres*, p. 1357.

¹⁰ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1503.

tipo de definição ou etiqueta fácil com os quais se quisesse classificar seu pensamento (como, por exemplo, “niilista” ou “reacionário”). Conforme pensa, não apenas os rótulos e definições se mostram insuficientes – e como que rígidos demais para comportar as nuances e oscilações do espírito – como também é preciso encontrar novas maneiras de adjetivar, buscar qualificações não tão desgastadas pela repetição. Eis o segredo da linguagem:

O que o espírito inventa não é mais do que uma série de qualificações novas; rebatiza os elementos ou busca em seus léxicos epítetos menos gastos para uma mesma e imutável dor. Sempre se sofreu, mas o sofrimento tem sido ou “sublime”, ou “justo”, ou “absurdo”, segundo a visão de conjunto que o momento filosófico cultivava.¹¹

O “pessimismo”, assim – tão banalmente empregado, transformado em senso comum, esvaziado de sentido –, é recusado pelo autor, intolerante com conceitos cujo sentido parece ter se estabilizado e se tornado evidente a ponto de se, apenas empregando-o, disséssemos muita coisa e definíssemos com exatidão um autor ou uma obra. “Cioran é... pessimista”: o que isto nos acrescenta, o que nos revela sobre ele *efetivamente*? É quase como se, no limite, denominássemos alguém de “pessimista” simplesmente porque não concordamos¹², ou porque sua forma de pensar e de ver as coisas nos incomoda por parecer demasiado deprimente. Assim, cumpre enfatizar que, se por um lado, há de fato um tom pessimista em Cioran, por outro, este não pode eclipsar a complexidade e a sutileza de sua obra (até porque, na nossa compreensão, nela subjazem uma leveza e uma jovialidade que geralmente tendem a ser ignoradas).

Por mais que Cioran negue qualquer consideração com o leitor no momento da escrita (assim como nega o rótulo de pessimista), sentimo-nos forçados a contrariá-lo e partir justamente da posição daquele que é excluído de suas preocupações literárias. Mesmo que se diga “otimista”, sentimos a necessidade de partir deste pressuposto – seu pessimismo – para descobrir se ele realmente se sustenta até o final e, em caso positivo, compreender o que nos diz sobre sua obra. Só assim é que poderíamos lançar alguma luz sobre a sua tão complicada e polêmica concepção de ser humano.

Retomemos a questão da equivocidade implicada na utilização de um termo como “pessimista”, considerando a parcialidade/relatividade inerente a todo juízo particular. Um exemplo que pode esclarecer o que queremos dizer é o de Dostoievski: o escritor russo pode facilmente ser considerado pessimista (e/ou reacionário) uma vez interpretado a partir de uma

¹¹ Emil CIORAN. *Breviário de decomposição*, p. 27.

¹² “Aquele velho filósofo, quando queria desqualificar alguém, taxava-o de ‘pessimista’. Como quem diz ‘canalha’. Para ele, pessimista era qualquer pessoa a quem a utopia causasse repúdio. É assim que difamava todo inimigo das ninharias (*fariboles*).” Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1478.

perspectiva humanista e secular (com todo o ateísmo e pretensão de auto-suficiência humana aí implicados). Da posição, digamos, de um jovem ocidental pós-moderno que acha que religião é “assunto chato”, perda de tempo, coisa do passado, algumas considerações dostoievskianas acerca do caráter pecador e sofredor do homem seriam no mínimo espantosas. Isto porque o ocidental pós-moderno não compartilha do horizonte de referenciais religiosos (no caso, cristãos ortodoxos) de Dostoievski. Por outro lado, partindo desta perspectiva cristã, fundada na fé, no amor e na graça divina, não há (e nem poderia haver¹³) pessimismo, uma vez que o homem, visto como criatura de Deus cujo destino é a transcendência, teria à sua frente a perspectiva da salvação e da eternidade. Não que Cioran compartilhe com Dostoievski a fé nos dogmas cristãos e que, assim como o escritor russo, possa ser inscrito na tradição ortodoxa do mesmo (ortodoxia aqui em sentido amplo, podendo-se incluir o catolicismo e o protestantismo, na medida em que os mesmos partilham de certas premissas básicas¹⁴). Contudo, ele parece considerar alguns postulados teológicos que são fundamentalmente os mesmos da tradição cristã oficial – como o *pecado original*, que teremos oportunidade de aprofundar em breve –, ainda que o faça de forma muito *sui generis* e, diga-se de passagem, nada preocupada com a conformidade em relação a qualquer tipo de ortodoxia ou normatividade religiosa.

A filosofia: antídoto contra a tristeza

Sendo o nosso interesse identificar aquela que seria a “escola do pessimismo” freqüentada por Cioran, cumpre analisar suas influências – tanto no âmbito individual (filósofos, escritores), quanto no âmbito das “áreas de conhecimento” por ele visitadas (filosofia, literatura, religião, etc.) – para ver quais podem ter, e em que medida, influenciado seu pessimismo em relação ao mundo e ao ser humano. Para fins tipológicos e práticos, propomos a seguinte divisão básica das categorias que constituem a formação erudita de Cioran: filosofia, literatura e religião. Dentro de filosofia, ficam incluídas as diversas ciências humanas (psicologia, história, sociologia); dentro de literatura, escritores e poetas em geral; e,

¹³ Temos muitos motivos para crer que, tanto no cristianismo quanto no judaísmo, qualquer tendência pessimista, isto é, de uma postura e uma perspectiva negativas em relação à vida e à existência, tenderia a ser considerada, em última instância – quanto mais próximos estivermos de suas respectivas “ortodoxias” – como uma heresia.

¹⁴ “Primeiro, aceitam o cânone do Novo Testamento; segundo, confessam o credo apostólico; e, terceiro, afirmam formas específicas de instituição eclesiástica.” Elaine PAGELS, *Os Evangelhos Gnósticos*, p. XXV.

em religião, todo tipo de texto antigo¹⁵, de cunho teológico e mitológico (seja da tradição judaico-cristã ou de tradições orientais) que incluía narrativas sobre o divino, a origem do mundo, do homem, etc. A divisão proposta não exclui a possibilidade de que, em alguns casos, as categorias se confundam, resultando impossível separar o autor em apenas uma delas. Por exemplo, Pascal, Kierkegaard e Dostoiévski: independente de serem “filósofos” ou “escritores”, o que importará neste caso é o fato de terem um “*background* religioso.”

Cioran é filósofo de formação. Não obstante, leu muito, e de tudo: literatura, poesia, historiografia, relatos místicos, correspondências, memórias, mitologia, teologia e o que mais se puder imaginar. Por isso que uma primeira questão seria: partindo da hipótese de que há um pessimismo profundo a permear o seu pensamento, seria possível que a “causa eficiente” do mesmo residisse em suas leituras filosóficas? Desde já, não nos parece que seja este o caso, pelo menos se levarmos em consideração o juízo que faz da atividade filosófica enquanto tal¹⁶: “os verdadeiros problemas só começam após havê-la percorrido ou esgotado, após o último capítulo de um imenso tomo...”¹⁷

Mesmo dentro da filosofia, Cioran não estudou apenas filósofos que se possa considerar “pessimistas”. Bergson, por exemplo. A tese de conclusão de seu curso de filosofia é sobre o autor de *A Evolução Criadora* e, mais tarde, chegaria inclusive a cogitar a realização de uma segunda tese sobre o filósofo francês (que nunca realizou) – dessa vez relacionando o conceito de intuição à experiência mística. Por mais que se possa sustentar uma permanência da influência bergsoniana no pensamento de Cioran, somos levados a crer que, desde cedo, ele se distancia de Bergson, ao mesmo tempo em que se aproxima de Nietzsche, pelo motivo de encontrar neste algo que falta no primeiro: uma sensibilidade trágica; o reconhecimento de que a vida, para manter-se, deve destruir-se. “Bergson, com efeito, negligenciou o lado trágico da existência, e é aí que se deve buscar a razão de seu esquecimento.”¹⁸

¹⁵ Não necessariamente antigos, mas também recentes, desde que inseridos numa longa tradição de comentários e exegeses de seus respectivos textos originais (como a teologia cristã e o *midrash* judaico).

¹⁶ “A filosofia serve de antídoto contra a tristeza. E há quem ainda acredite na *profundidade* da filosofia.” Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 24. Ao invés de tomá-la por um monólito homogêneo, parece-nos mais adequado falar da filosofia (assim como de outras disciplinas) no plural: filosofias e filosofias. Justamente para enfatizar as divergentes definições e paradigmas: “a” filosofia.... mas qual? Cioran é crítico do racionalismo, do rigor lógico, da vontade de sistema, dos métodos pré-estabelecidos, dos conceitualismos e das terminologias rebuscadas (segundo ele, demonstrações de impostura intelectual). Cioran prefere todo pensamento que seja orgânico, pulsante, fragmentário, e não nos parece negar o valor da filosofia entendida simplesmente como atividade do espírito, reflexão, contemplação, busca desinteressada pela verdade.

¹⁷ Id., *Breviário de decomposição*, p. 55

¹⁸ Id., *Entretiens*, p. 217.

Martin Heidegger é outro que, após exercer sobre Cioran um fascínio inicial, logo cedo acaba sendo deixado de lado. A decepção com a filosofia heideggeriana corresponde, de certa forma, a uma decepção maior: aquela com a filosofia acadêmica em geral. Durante muito tempo, antes que se voltasse contra a “extravagância terminológica” de Heidegger, Cioran foi um grande entusiasta do jargão filosófico – o único, acreditava, capaz de dar conta da complexidade dos problemas filosóficos. “Eu estava apaixonado pelos meus estudos, e confesso inclusive que estava intoxicado pela linguagem filosófica, que agora considero uma verdadeira droga.”¹⁹ Só muda de opinião quando, devorado pela insônia, se dá conta de que a filosofia nada podia fazer para ajudá-lo nos momentos de extrema desolação. “Eu deixei de acreditar na filosofia em virtude de uma catástrofe pessoal da qual falo nos meus livros: a perda do sono. Assim, aos vinte e seis anos, abandonei a filosofia, já que ela não me servia para nada.”²⁰ No caso de Heidegger, a queixa é contra a sua valorização excessiva da linguagem, contra sua “linguagem para iniciados”:

A fascinação que a linguagem exerce explica, a meu ver, o sucesso de Heidegger. Manipulador sem igual, ele possui um verdadeiro gênio verbal que vai longe demais, atribuindo à linguagem uma importância vertiginosa. Foi precisamente este excesso que despertou minhas dúvidas, quando, em 1932, eu lia *Ser e Tempo*. A vaidade de tal exercício me saltava aos olhos. Parecia que queriam me enganar com palavras. Agradeço a Heidegger por ter, com sua prodigiosa invenção verbal, me aberto os olhos. Compreendi o que deveria ser evitado a todo custo.²¹

Se não rompe por completo com a filosofia, Cioran se interessa muito mais por aqueles filósofos que considera “casos”, no sentido quase clínico do termo. Isso vale também para a literatura: preferência pelos autores que escrevem com o sangue, as lágrimas, os punhos, com martelos; que projetam seus desequilíbrios nas páginas e dão testemunho de sua enfermidade. Nietzsche é um deles, sem dúvida mantendo, muito mais do que os dois anteriores (Bergson e Heidegger), uma repercussão não apenas estética (o estilo aforismático), mas também filosófica na obra de Cioran.

Nietzsche e Cioran têm muito em comum, ainda que as afinidades, conforme alegadas pelo romeno, sejam outras que não aquelas comumente supostas: “há, ousado dizer, uma semelhança de temperamento entre Nietzsche e eu; nós somos dois insones. Isso cria uma cumplicidade.”²² Além disso, é impossível ler o romeno e, recorrentemente, não pensar em

¹⁹ Emil CIORAN. *Entretiens*, p. 216.

²⁰ *Ibid.*, p. 137.

²¹ *Ibid.*, p. 216.

²² *Ibid.*, p. 167.

Nietzsche, percebendo a influência do filósofo alemão sobre o seu pensamento. Não obstante, somos levados a crer que, inclusive de Nietzsche, Cioran acaba mantendo muito menos do que se costuma imaginar. Sobretudo no que concerne aos olhares sobre a condição humana, as divergências são enormes.

Conforme avança em idade, Cioran descreve um progressivo distanciamento em relação a Nietzsche, com o qual deixa de se identificar quanto mais se afasta da juventude. Inclusive no que diz respeito ao pessimismo antropológico, somos levados a questionar se sua origem encontra-se nele, uma vez que, segundo o próprio Cioran, algumas de suas idéias sugeririam, pelo contrário, uma visão até que otimista do ser humano: “[...] mesmo Nietzsche me parece demasiado ingênuo. Distanciei-me dele, por quem já nutri muita simpatia, admiração [...] Ele era um solitário... no fundo, só conhecia as coisas de longe [...] Não conheceu todos os conflitos que existem entre os seres, as profundidades, tudo isso, justamente por ter vivido sozinho.”²³ Ao mesmo tempo, Cioran reivindica um conhecimento muito mais profundo dos homens, uma vez que conviveu e se misturou com eles²⁴ o suficiente para conhecê-los a fundo, de perto, flagrando suas artimanhas, misérias e fraquezas.

Ao que nos parece, um dos motivos do rompimento de Cioran em relação a Nietzsche é sua divergência acerca de uma das idéias centrais do pensamento nietzscheano. O *amor fati*: o imperativo de aceitar e amar a vida da forma como ela se apresenta a nós, com tudo o que possui de trágico, irracional e doloroso. O romeno é enfaticamente contra esta “alegria trágica”, ainda mais conforme atualizada por um dos “discípulos” de Nietzsche, Clement Rosset. Rossano Pecoraro²⁵ mostra como, através das lentes de Rosset, o pensamento nietzscheano adquire tons tão forçosamente alegres que Cioran não teria como aceitá-lo. Rosset tenta argumentar a favor da idéia de que, afinal de contas, não há motivos para a tristeza, que é por assim dizer um sentimento vago, sem motivo, falso. A alegria, por outro lado, que deveria ser reconhecida como “força maior” (*La Force Majeure* é o título do livro de Rosset), é por sua vez precisa, exata, real. Na visão do romeno, ocorre justamente o contrário: é a tristeza o sentimento fundamental da condição humana, seu tom natural e espontâneo. Nesta vida, evidentemente, os argumentos pesam muito mais a favor dela, assim como da decepção e do desespero, que da alegria, do otimismo ou da esperança: “o que

²³ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 56-7.

²⁴ O entrevistador se surpreende: “Nietzsche, ingênuo? Poderia precisar?” Cioran explica: “Esse lado adolescente genial e impertinente que ele conservou. Ele não se misturou com os seres. Ele viveu intensamente. Um grande gênio. Mas não conheceu a lassidão do tipo que vive em uma grande cidade. Que se mistura com os seres. Como é o meu caso.” *Ibid.*, p. 56.

²⁵ Rossano PECORARO, *Cioran: a filosofia em chamadas*, p. 172-3.

arruína a alegria é sua falta de rigor; contemple, por outro lado, a lógica do fel...”²⁶. Além disso:

O que irrita no desespero é sua legitimidade, sua evidência, sua “documentação”: é pura reportagem. Observe, ao contrário, a esperança, sua generosidade *no erro*, sua mania de fantasiar, sua repulsa ao conhecimento: Uma aberração, uma ficção. E é nessa aberração que reside a vida e dessa ficção que ela se alimenta.²⁷

Enquanto da parte de Nietzsche haveria, por assim dizer, uma defesa da superação de nosso ressentimento enquanto seres finitos e mortais, do dever de amar a vida tal como ela é, da transvaloração dos valores, Cioran estaria mais inclinado a considerar tudo isso como algo inverossímil, pois humanamente impossível. Como esperar que o homem suprima sua necessidade de transcendência (ou que transcenda efetivamente sua limitação humana), sua aspiração à eternidade, sua sede de absoluto?

O homem não pode ser superado, pode no máximo ser renegado. E ele *deve* ser renegado. Eu vejo essa idéia do super-homem como um completo absurdo. Só de pensar nos vícios próprios aos animais já me faz tremer. Os dos homens, então, são bem piores. O super-homem com certeza teria qualidades, mas também teria os defeitos respectivos a estas qualidades, e esses defeitos seriam terríveis, bem mais terríveis que os do homem enquanto tal.²⁸

O projeto do além-do-homem representa assim, aos olhos de Cioran, uma utopia, uma idéia ingênua baseada em uma visão errônea e, digamos, bastante generosa do ser humano. Nada permite projetar no horizonte da humanidade tal realização, imaginar um novo homem que seja, com efeito, mais do que um homem, um semi-deus ou coisa que o valha – livre de toda culpa, ressentimento, nostalgia, fraqueza moral, tormentos religiosos e metafísicos. Na visão do romeno, o ser humano – cuja natureza sempre foi a de estar mais aquém do que além – está mais para sub-homem do que para super-homem. Em todo caso, “o homem, ex-animal, mas ainda assim animal, é melhor e pior que o animal. O super-homem, caso fosse possível, seria melhor e pior que o homem. Um *indesejável*, dos mais inquietantes, e cujo surgimento só se poderia esperar por ligeireza.”²⁹

Partindo da hipótese de que Cioran carrega um pessimismo antropológico radical (no sentido de *raiz*), que atinge todas as esferas e momentos da existência humana (*estrutural e atemporal*), não poderíamos atribuir sua causa à influência de Nietzsche em seu pensamento,

²⁶ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 35.

²⁷ Id., *Entretiens*, p. 57.

²⁸ Ibid., p. 251.

²⁹ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1500.

uma vez que o romeno acaba negando uma afinidade efetiva entre sua visão de ser humano e aquela de Nietzsche. Na sua visão, ele ainda parece acreditar no homem, em sua capacidade intrínseca de se auto-realizar e se auto-aperfeiçoar. Um humanista, poder-se-ia dizer, no sentido de apostar na perfectibilidade humana e, conseqüentemente, de negar a idéia de uma quebra, uma ruptura original a fazer com que o homem seja necessariamente insuficiente, limitado, frágil, etc. Por essas e outras é que, aos olhos de Cioran, Nietzsche acaba sendo mais um utópico.

Em suma, conforme compreendemos – e sem que precisemos adentrar o pensamento de Nietzsche para fundamentar esta hipótese –, a divergência entre ambos poderia ser resumida pela idéia de que, enquanto Nietzsche acredita no homem e aposta nele, Cioran parece convencido de que, animal irremediavelmente enfermo, ele é um caso perdido.

Ademais, a questão dos pontos de afinidade e divergência entre Cioran e Nietzsche é demasiado complexa e extensa para que possamos aprofundá-la aqui. Só isto mereceria um outro trabalho, e também correríamos o risco de perder o foco de nosso tema caso nos dispuséssemos a analisar com minúcia as relações entre ambos.

Ainda no *hall* dos pensadores alemães, cumpre citar a influência que o filósofo e historiador Oswald Spengler, o teórico do declínio do Ocidente, exerce sobre Cioran em sua juventude. É provável que Spengler tenha tido grande papel sobre a concepção de história que Cioran viria a desenvolver posteriormente, principalmente no que diz respeito à decadência das grandes nações ocidentais³⁰. “Eu o li na febre da adolescência. Depois deixei de me interessar por ele. Não era um mau profeta, pois tinha o gosto da catástrofe. Além disso, uma filosofia da história não é possível sem que se seja sensível ao espetáculo da degradingolada das civilizações.”³¹ E por falar em história, é apenas tardiamente que descobre, justamente na historiografia, uma grande aula de pessimismo. Sobre suas incursões nos livros de história e as conclusões deles tirada, ele é enfático em uma entrevista:

Eu descobri a história tarde demais; em minha adolescência eu era orgulhoso demais para ler historiadores [...] E por volta dos quarenta anos descobri a história que tanto ignorava. Bem, eu fiquei aterrado [...] Pegue qualquer época da história, estude-a um pouco a fundo e as conclusões que se tira são necessariamente terríveis [...] Sempre tive uma visão, digamos, desagradável das coisas. Mas a partir do momento em que descobri a história, perdi toda ilusão. Ela é verdadeiramente a obra do diabo!³²

³⁰ Cf. Emil CIORAN, *História e Utopia*.

³¹ Id., *Entretiens*, p. 224.

³² Ibid., p. 65.

“Um historiador otimista é uma contradição em termos”³³, na medida em que resulta impossível ignorar, estudando a fundo os detalhes e circunstâncias envolvidas em qualquer episódio histórico, uma espécie de fatalidade secreta, um princípio diabólico que faz da história uma aventura “necessariamente demoníaca.”³⁴ Ela representa, na visão do autor, “a negação da moral”³⁵, “a maior lição de cinismo que se pode conceber”³⁶. É o lugar onde o ser humano se agita, desperdiça suor, se ilude e morre achando que nela existe algum sentido, uma finalidade a ser cumprida; lugar dos massacres, das revoluções sangrentas, dos desastres, das guerras, de todo tipo de atrocidade possível de acontecer quando o homem está em cena. Na melhor das hipóteses, uma comédia, mas que em todo caso não deve ser levada muito a sério. Esta concepção combina perfeitamente com aquele que Cioran afirma como sendo o sentimento profundo do povo romeno, oprimido e desenganado, segundo o qual a história não leva a lugar algum e não há nada a se fazer em relação a ela. Sentimento este que ele próprio admite compartilhar: “na origem da minha posição, está a filosofia do fatalismo. Minha tese fundamental é a impotência do homem. Ele não passa de um objeto da história, jamais o sujeito.”³⁷ Ainda assim, nem Spengler, com suas teses sobre a decadência do Ocidente, e tampouco os historiadores, com suas investigações nuas e cruas sobre os meandros da história, parecem ser motivo suficiente para sustentar um pessimismo tão visceral, tão arraigado na condição humana, um pessimismo que vai além de circunstâncias históricas ou fatores sócio-políticos.

Outro pensador alemão do qual se suporia provir o pessimismo cioraniano é Arthur Schopenhauer. Cioran o leu com entusiasmo na adolescência, sobretudo em sua estadia em Dresden, cidade onde foi escrito *Die Welt Als Wille und Vorstellung*, mas não o cita tanto quanto o faz com Nietzsche, e também não costuma se referir a ele como pensador determinante em sua formação filosófica. Ao mesmo tempo, compartilham um interesse pelo budismo e pela idéia de que a existência é sofrimento (*dukkha*) – premissa que, de acordo com Cioran, poderia ser o ponto de partida de qualquer religião. Ademais, ressoa com intensidade em Cioran a idéia schopenhaueriana do mundo como fruto de uma Vontade universal, cega e desumana, que cria e destrói gerando sofrimento, assim como do desejo como mal infinito (as reflexões acerca do desejo e do tédio, enquanto oposição dialética fundamental da existência

³³ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 64.

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

³⁵ *Ibid.*, p. 64.

³⁶ *Ibid.*, p. 65.

³⁷ *Ibid.*, p. 167-8. (grifo nosso)

humana, são recorrentes em Cioran). Ainda assim, parece que o pessimismo cioraniano insiste em apontar para outra origem, outro lugar, outro continente de pensamento que não o da filosofia – e alguém poderia certamente censurar um pessimismo tão exacerbado como sendo anti-filosófico!

É justamente o budismo, ao qual Cioran recorre quando jovem, que nos dá a dica de onde poderia provir o seu pessimismo. Não o budismo em particular, mas a religião em geral. Na filosofia e na literatura,³⁸ inclusive, o grande interesse de Cioran são os “casos” religiosos: Pascal, Kierkegaard, Dostoievski (“o maior e mais profundo escritor de todos os tempos”³⁹), Berdiaev, Chestov (“um Dostoievski em versão contemporânea, um Dostoievski filósofo”⁴⁰), entre muitos outros. A Rússia e a Espanha⁴¹ são suas grandes paixões, justamente pela intensidade religiosa que, segundo ele, emana dos dois povos. Na sua visão, tanto um quanto o outro possui uma alma essencialmente religiosa.

Dostoievski, em particular, ocupa uma posição de destaque na vida de Cioran: “eu o amo enormemente, ele é a grande paixão da minha vida [...] Para mim, Dostoievski é O ESCRITOR.”⁴² Trata-se do escritor “mais profundo, mais estranho, mais complicado de todos os tempos”⁴³, uma mente que foi capaz de penetrar a fundo a miséria humana, seus medos e defeitos. Segundo ele, Dostoievski é um profundo conhecedor da natureza humana, alguém que conseguiu alcançar suas dimensões mais profundas, “que foi mais longe no exame do homem, que soube explorar o mal e o bem. Ele tocou profundamente o mal, como essência do homem.”⁴⁴ O que os distingue é a fé, detalhe que também o impede, na nossa visão, de identificar-se completamente com outros autores religiosos que fazem parte de sua formação. Afora esta divergência, Cioran parece compartilhar com Dostoievski praticamente a mesma visão da condição humana como decaída, corrompida, má.

O pessimismo antropológico de Cioran, conforme entendemos, finca raiz na religião – é fruto de uma visão essencialmente religiosa de ser humano. É complicado falar “religião” assim, de forma tão abstrata, mas referimo-nos a todo tipo de texto – incluindo tratados

³⁸ “A literatura possui dois grandes gênios: em poesia, Shakespeare e, como visionário, Dostoievski, esse último devido a sua dimensão religiosa que encosta ao mesmo tempo no delírio e no limite último desta mesma dimensão [...] Shakespeare e Dostoievski me marcaram profundamente.” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 160.

³⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 134.

⁴¹ “Quando jovem, eu li Unamuno – algo sobre a conquista –, Ortega e, claro, Santa Teresa.” *Ibid.*, p. 123.

⁴² *Ibid.*, p. 268-9.

⁴³ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 269.

teológicos, escrituras, comentários, mitos, hinos – das mais diversas tradições onde se encontram explicações cosmogônicas e antropogônicas – narrativas sobre a origem do universo, do homem, das realidades divinas, etc. Mito é religião? Muitos contestariam⁴⁵, mas aquilo que para Cioran aproxima a mitologia grega das escrituras bíblicas, em oposição às teorias científicas da modernidade, é que se tratam, antes de tudo, de formas antigas, não seculares de saber.

Se a história vai de mal a pior, totalmente na contramão da concepção hegeliana de história como evolução do Espírito, é normal que haja uma desconfiança em relação ao progresso, ao novo, ainda mais quando este novo parte da ilusão de reinventar a roda, julgando-se mais verdadeiro do que tudo o que veio antes. A ciência, nesse processo, compartimentalizada em sua tendência especializante, se fecha em áreas de saber cada vez mais específicas e fechadas. Contrariamente a isso, Cioran afirma aquele que seria o valor de antigüidade de uma tradição, no sentido de que o critério mais seguro para se estabelecer a legitimidade e consistência de uma doutrina ou sistema seria a sua duração histórica, o seu tempo de vida. Neste sentido, poderíamos considerá-lo um tradicionalista, o que não exclui um ceticismo de fundo: entre uma novidade incerta e uma tradição que se mostra minimamente sólida e confiável (por estar aí durante séculos ou até mesmo milênios), fiquemos com a última. Segundo ele, seria equívoco, e ingênuo, achar que se pode jogar fora a tradição (principalmente a religiosa), e tanto mais grave seria a cegueira quanto à importância de se conhecê-la a fundo (repertório erudito), para entender a história e aquilo que o espírito humano produziu ao longo do tempo.

Nos textos religiosos e míticos, sejam eles hinduístas, budistas, cristãos, judaicos islâmicos ou pagãos, está presente uma outra forma de explicação, um trato peculiar que é excluído pela ciência devido ao seu caráter irracional e indemonstrável. Quem, hoje em dia, levaria a sério essas histórias fantásticas que falam de um passado imemorial, quando o homem desfrutava de uma plenitude salutar no interior da natureza, comunicando-se com os animais e vivendo harmoniosamente ao lado dos deuses? A questão principal – talvez seja isso que escape às mentes contemporâneas – não é tanto se essas histórias são factuais, no sentido histórico e empírico, mas o que significam, o que nos levam a refletir sobre nossa condição. A tendência moderna estaria mais para o desprezo de tais narrativas, na medida em que se pretenderia encará-las literalmente, como se, remontando ao passado longínquo, se

⁴⁵ Dentro das ciências da religião, há toda uma discussão epistemológica em cima do conceito de “religião”, cujo alcance e sentido muitos acadêmicos questionam. Budismo é religião? Qual o critério para se estabelecer que isso é religião e aquilo não? Não é do nosso interesse aprofundar a questão até porque o próprio autor não está preocupado com esse tipo coisa, fazendo um uso mais ou menos preciso do termo “religião”.

esperasse encontrar lá tal realidade. Tal cegueira só pode sugerir uma ingenuidade infantil ou má-fé, uma vez que neste último caso estaria desviando a atenção daquilo que importa no objeto, para desqualificá-lo com preocupações que não lhe são próprias. O que importa nelas é, obviamente, o seu simbolismo, aquilo que representam, o que nos dizem sobre nós mesmos.

O sujeito moderno julga-se mais elevado, superior aos antepassados, livre de seus atavismos, e por isso mesmo mais inteligente. Por outro lado esquece que, antes dele, todas as questões essenciais da existência já foram pensadas. Ao romper com o passado, argumenta o autor, a ciência moderna ignora que, no fundo, tudo o que afirma não passa de uma reformulação embelezada, revestida de conceitos e terminologias rebuscadas, daquilo que é dito desde sempre. Nada mais que uma variação nos modos de se falar a mesma coisa, uma substituição de formas antigas por outras menos “desgastadas”. O *saber essencial* é o mesmo desde sempre, o que muda é apenas a sua roupagem, seu cenário:

Nossas verdades não valem mais que as de nossos antepassados. Depois de haver substituído seus mitos e seus símbolos por conceitos, nos julgamos mais “avançados”; mas esses mitos e esses símbolos não *exprimem* menos que nossos conceitos. A Árvore da Vida, a Serpente, Eva e o Paraíso significam tanto como: Vida, Conhecimento, Tentação, Inconsciente. As configurações concretas do mal e do bem na mitologia vão tão longe quanto o Mal e o Bem da ética. O saber – no que tem de profundo – não muda nunca: só o seu cenário varia. O amor prossegue sem Vênus, a guerra sem Marte e, se os deuses já não intervêm nos acontecimentos, nem por isso tais acontecimentos são mais explicáveis nem menos desconcertantes: apenas, um aparato de fórmulas substitui a pompa das antigas lendas, sem que por isso as constantes da vida humana encontrem-se modificadas, pois a ciência não as apreende mais intimamente que os relatos poéticos [...] No que se refere aos grandes problemas, não temos nenhuma vantagem sobre nossos antepassados ou sobre nossos antecessores mais recentes: sempre se soube *tudo*, ao menos no que concerne ao Essencial...⁴⁶

Assim, a proliferação de novas teorias e problemas que a modernidade testemunha refletiria, no fundo, a inquietação do homem perante um “universo antiquado”⁴⁷, entediante, sem novidades, demasiado igual desde sempre. Inconformado com a invariabilidade fundamental da natureza, ele buscaria abordá-la de perspectivas diferentes, inovando a linguagem, o método. Daí que:

Se o homem inventa físicas novas, não é tanto para chegar a uma explicação válida da natureza como para escapar ao tédio do universo conhecido, habitual, vulgarmente irreduzível, ao qual atribui arbitrariamente tantas dimensões quanto projetamos adjetivos sobre uma coisa

⁴⁶ Emil CIORAN, *Breviário de Decomposição*, p. 143.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 98.

inerte que estamos cansados de ver e de experimentar, como era vista e experimentada pela estupidez de nossos ancestrais ou de nossos antepassados próximos.⁴⁸

Cético em relação à capacidade ilimitada da ciência de transformar e aperfeiçoar a vida, Cioran se volta assim para o pensamento antigo, aos mitos e histórias afins que, na sua compreensão, são muito mais profundos do que a ciência, verdadeira “escamoteação da sabedoria em nome do conhecimento do mundo.”⁴⁹ Porém, isso ainda é muito vago. Quais seriam, precisamente, as tradições religiosas presentes no pensamento de Cioran, aquelas que ele mais frequenta e às quais afirma algum tipo de vínculo? Basicamente, o budismo e o cristianismo – existem muitas outras que foram, em alguma medida, estudadas pelo romeno, como o hinduísmo, o judaísmo e o taoísmo, ainda que aquelas duas sejam, na nossa compreensão, as mais importantes no seu pensamento.

O budismo, apesar da ênfase no sofrimento e do apelo à liberação (tudo o que haveria de mais valioso, mais desejável), é para o autor, conforme vimos, um caminho inacessível, devido ao seu temperamento explosivo (sua personalidade colérica e explosiva como obstáculo à realização budista). Mas isso não impede que veja nela uma religião mais acessível que o cristianismo, na medida em que dispensa a fé em dogmas, preconizando tão-somente o conhecimento como via de liberação. Diferentemente da conotação negativa que veio a adquirir no Ocidente (muitos dizem graças a Schopenhauer), o vazio budista é, aos olhos de Cioran, algo positivo, salvífico, “o vazio como instrumento de salvação.”⁵⁰

Muitos sociólogos da religião poderiam ver em Cioran um perfeito exemplo do tipo de trânsito religioso comum na modernidade: os indivíduos, insatisfeitos com sua religião (“santo de casa não faz milagre”), têm todos os recursos e a liberdade para buscar outras opções disponíveis no mercado religioso. Cioran é cristão de berço, tendo nascido e crescido em um ambiente cristão (ortodoxo, nos moldes das Igrejas Bizantina e Grega). Tendo pais religiosos, recebe uma educação (minimamente que seja) baseada nos valores da tradição cristã. É importante esclarecer que o fato de ter se decepcionado com sua religião de nascença, vindo a buscar o budismo como alternativa para sua busca espiritual, não significa que ele negue a influência do primeiro em sua vida, enquanto universo cultural religioso circundante. Afinal de contas, nascer cristão, abandonar a fé e buscar o budismo, é algo

⁴⁸ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 98.

⁴⁹ Id., *Entretiens*, p. 112.

⁵⁰ Ibid., p. 71.

completamente diferente de *nascer budista*⁵¹. Um ocidental criado em um universo judaico-cristão terá inculcados valores totalmente diferentes de um japonês criado em um ambiente budista ou taoísta. Numa demonstração de reconhecimento desta problemática, Cioran explica os motivos de sua incapacidade de aderir ao budismo:

Existem pontos muito específicos como a visão do sofrimento, que eu aceito; mas a transmigração ou outros aspectos do budismo – como aceitá-los? É preciso pertencer a uma tradição para aceitar esse tipo de coisa, é preciso compartilhar um certo estilo de pensamento, de concepção do mundo. Como crer na metempsicose, nas etapas da vida, por exemplo? Os dogmas não são aceitáveis, mas o espírito o é totalmente.⁵²

E também este aforismo, extraído de *Confissões e Anátemas*, fornece outro exemplo de sua discordância em relação a aspectos específicos do budismo:

“O que é transitório é dor; o que é dor é não-eu. O que é não-eu, não é meu, eu não sou isso, isso não sou eu” (Samyutta Nikaya). *O que é dor é não-eu*. É difícil, é impossível estar de acordo com o budismo sobre este ponto, capital apesar de tudo. A dor é o que há de mais nós mesmos, o mais eu. Que religião estranha! Vê a dor em todo lugar e ao mesmo tempo a declara irreal.⁵³

Desde cedo, Cioran demonstra uma forte tendência ao ateísmo, à blasfêmia, à heresia – *Lágrimas e Santos* testemunha isso com nitidez. Tendência esta que, apesar de não se afirmar como um ateísmo definitivo, se mantém até o fim da vida: o conflito, o eterno embate, as investidas contra Deus, a irreconciliação final. Um caso de apostasia⁵⁴, poder-se-ia dizer, ainda mais considerando o aspecto institucional do cristianismo. Neste sentido – enquanto instituição histórica, hierárquica, legitimada por uma doutrina fundamentada em dogmas definidos – encontramos uma completa rejeição por parte de Cioran⁵⁵. Se quisermos incluí-lo dentro da tradição cristã, isso só parece possível como, no máximo, um místico enfurecido, fora de controle, um herético que não se submete a nenhuma ortodoxia. Ao mesmo tempo, alguns estudiosos poderiam afirmar um completo rompimento de sua parte em relação ao cristianismo (e à religião em geral), como se Cioran fosse efetivamente um pensador secular,

⁵¹ E as diferenças, para Cioran, são gritantes: na sua visão, enquanto o cristianismo parece enfatizar a dor, o sofrimento, a culpa, o budismo e outras tradições orientais parecem preconizar muito mais aquilo que se poderia chamar de uma *sabedoria prática*: ensinamentos e orientações para auxiliar o homem a superar seus males e atingir um estado de serenidade.

⁵² Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 312. (grifo nosso)

⁵³ Id., *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1690.

⁵⁴ “Há tantos anos que me descristianizo *a olhos vistos!*” Id., *Silogismos da amargura*, p. 65.

⁵⁵ “Uma religião só é viva antes da elaboração dos dogmas. Só cremos de verdade enquanto desconhecemos em que devemos crer exatamente.” Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 70.

ateu, materialista, ou um cético que dá prosseguimento à desconstrução anti-metafísica iniciada por Nietzsche. Seja como for, insatisfeito com o cristianismo, que tanto ataca na sua fúria nietzscheana da adolescência, Cioran acaba flertando com o budismo, que tampouco pode adotar.

Além de admitir o papel significativo que o contexto religioso exerce sobre nós, Cioran suspeita de toda pretensão fácil de romper com as raízes e a própria tradição, para abraçar superficialmente uma outra que vem de fora. Ele é enfático em sua crítica ao interesse europeu por culturas e religiões orientais, as quais seriam buscadas e adotadas superficialmente, e das quais se extrairia, na melhor das hipóteses, uma pseudo-experiência de liberação:

Existem formas de sabedoria e liberação que não poderíamos nem apreender de dentro, nem transformar em nossa substância cotidiana, nem mesmo encerrar em uma teoria. A liberação, se realmente nos esforçamos por ela, deve proceder de nós mesmos: não adianta buscá-la em outro lugar, num sistema acabado ou em alguma doutrina oriental. Não obstante, é exatamente isso o que ocorre frequentemente com os espíritos ávidos, por assim dizer, de absoluto. Mas sua sabedoria é falsa, e sua liberação um engano. Não recrimino apenas a teosofia e seus adeptos, mas todos aqueles que adotam verdades incompatíveis com sua natureza. Muitos têm a Índia fácil, imaginando haver desvendado seus segredos, enquanto na verdade nada se dispõe a isso, nem seu caráter, nem sua formação, nem suas inquietudes. Que pulular de falsos “liberados” que nos olham do alto de sua salvação!⁵⁶

Leitor de *Mística do Oriente e do Ocidente*, de Rudolf Otto, identifica na experiência mística um possível ponto de contato entre as diferentes religiões. Para ele, a mística representa a zona limite, o lado extremo, excessivo, aquilo que há de mais profundo e patológico na religião. A ousadia de olhar Deus cara a cara, de ultrapassar os limites do ser. A tese de Otto, a favor de uma relação fundamental entre as experiências místicas de tradições diferentes, faz sentido para Cioran, que vê entre Meister Eckhart e Çankara, por exemplo, afinidades profundas. Ele comenta o livro:

Como as duas místicas evoluem independentemente uma da outra, indo de encontro aos grandes problemas metafísicos. Por vezes, há analogias mesmo na linguagem. É impressionante ver isso [...] É pela mística que os ocidentais se aproximam dos orientais [...] O interessante é que a experiência mística é formulada quase que nos mesmos termos nas duas civilizações, tão diferentes.⁵⁷

Não apenas vê na mística uma experiência que aproxima espiritualmente Oriente e Ocidente, como ele também busca extrair das mais diversas tradições religiosas um saber uno

⁵⁶ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 823.

⁵⁷ Ibid., p. 81.

e essencial. A importância das religiões, de acordo com o autor, é que através delas pode-se conhecer diferentes olhares sobre a condição humana, compreender o que cada cultura, cada tradição diz sobre as mesmas questões, sobre os mesmos problemas que rondam a existência humana. Entretanto, ele próprio faz questão de deixar claro que não se trata de um ecletismo *new age*, uma espécie de religião alternativa que cria uma imagem radiante e alegre do homem. Cioran não propõe solução, resposta, manual, nada que sirva de método para a realização espiritual, até porque sua conclusão não é animadora. A sua é uma *verdade negativa*: o homem é um animal irremediavelmente enfermo e sua enfermidade encontra no fenômeno religioso seu sintoma maior, pois a religião é o campo onde o homem projeta com mais expressividade o seu desfalecimento. A religião seria assim uma resposta à enfermidade essencial do ser humano, existindo, antes de tudo, enquanto reflexo cultural dessa sua condição natural: “[...] a saúde: arma decisiva contra a religião. Invente o elixir universal: o céu desaparecerá para nunca mais voltar. É inútil seduzir o homem com outros ideais: sempre serão mais fracos que as doenças.”⁵⁸ Por fim, a mística representa para Cioran a única via de acesso àquilo que as religiões possuem de mais profundo, mas esta via exige comprometimento, doação, renúncia, sacrifício.

Nossa hipótese é que, dentre todas as tradições religiosas frequentadas pelo autor, o cristianismo é o mais presente em sua vida, aquele ao qual se sente inevitavelmente ligado e com o qual, conforme entendemos, jamais romperá por completo. Não por ser católico, ortodoxo, protestante, por ir à missa, rezar, confessar o credo apostólico, aceitar os dogmas ou coisa do tipo. Mas sobretudo por reconhecer que sua socialização e sua história de vida estão inteiramente enredados nos valores cristãos, por sentir-se demasiado preso a esta tradição, por admitir que, de uma forma ou de outra, pertence a ela, estando impregnado de seus tormentos e chagas. Não apenas afirma isso, como faz deste um ponto de partida para a reflexão, um instrumento hermenêutico para pensar a vida e o mundo, o homem, a história, enfim, para esboçar um sentido religioso para a existência. Não é à toa que pelo menos três de seus livros remetem diretamente a este universo de pensamento: *Lágrimas e Santos*, *A Queda no Tempo* e *O Mau Demiurgo*⁵⁹. Ademais, Cioran está constantemente discutindo as grandes questões teológicas do cristianismo (algumas delas comuns ao judaísmo, como o pecado original),

⁵⁸ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 135.

⁵⁹ Patrice Bollon explica que não apenas estes, mas também outros títulos aludem ao universo cristão: *Exercícios de admiração* sendo inspirado pelos *Exercícios Espirituais* de Santo Ignácio de Loyola, *A Transfiguração da Romênia* emprestando da tradição ortodoxa uma de suas noções centrais (a idéia de *transfiguração*), *A Tentação de Existir*, tirando sua inspiração de um dos motes fundamentais da Bíblia, e *Confissões e Anátemas* sendo uma expressão ligada ao combate da Igreja contra os heréticos. Patrice BOLLON, *Cioran l’heretique*, p. 190.

enfim, dialogando constantemente com interlocutores desta tradição, sejam teólogos, filósofos ou escritores.

Pode ser que Cioran esteja inscrito na tradição cristã, mas isto de forma totalmente heterodoxa, nada convencional: um místico sem fé, um herege ensandecido que não se fixa em nenhuma doutrina, nenhuma denominação, um atormentado religioso que vaga como um parasita pelas periferias do cristianismo. Um espírito como ele teria fatalmente sido alvo fácil da Inquisição. Outro fator que tem a ver com sua afiliação ao cristianismo é a sua afirmação do Pecado Original. Não apenas o pecado, representando o evento fundador da condição humana (corrompida, sofredora), como também a reflexão recorrente que faz sobre a missão redentora de Jesus na Terra. Desde já, é importante deixar de lado aquela visão banal que se costuma ter do mito de Adão, Eva e a Serpente no Paraíso, acompanhada do tema, culturalmente sedimentado no imaginário popular, da culpa e da punição. Cioran é muito cético em relação a esta idéia, segundo a qual Jesus teria efetivamente “consertado” o livre-arbítrio do ser humano, restabelecendo seu equilíbrio. “Desde Adão, todo o esforço dos homens tem sido por modificar o homem [...] mas este subsiste inalterado.”⁶⁰ Para ele, Adão é o protótipo da humanidade e esta permanece a mesma desde sua aparição. Sem tirar o mérito de Jesus, que não deixa de ser um santo (sem entrar na discussão de sua natureza divina), um sábio, um exemplo a ser seguido, o verdadeiro Messias, segundo Cioran, ainda está por vir.

O pecado original como verdade antropológica: uma *teologia atéia*

A verdade sobre a condição humana encontra-se no *Gênese*. Esta é uma afirmação que Cioran não se cansa de repetir nas entrevistas. As primeiras páginas do Antigo Testamento, afirma sem hesitar, contêm aquilo que de mais profundo, de mais verdadeiro já foi escrito sobre o homem. “Dele, tudo está dito no *Gênese*”⁶¹, “[...] eu leio e releio o livro e tenho o sentimento de que tudo está dito naquelas poucas páginas. É assombroso. Aqueles nômades do deserto possuíam uma visão completa do homem e do mundo.”⁶² Desta forma, ele aponta para Jerusalém e não para Atenas como matriz de sua visão da condição humana. Se por um lado, é nos estóicos e epicuristas que identifica o ideal de filosofia na forma de sabedoria

⁶⁰ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 33.

⁶¹ *Ibid.*, p. 164.

⁶² *Ibid.*, p. 204.

prática para a vida⁶³ por outro, é à idéia hebraica de pecado original que atribui a fonte de sua concepção antropológica. A grande questão, desde já, é: como pode essa afirmação ser conciliada com sua ausência de fé?

O pecado original é uma idéia que Cioran concebe em chave filosófica, “puramente ao nível antropológico.”⁶⁴. Visto tão-somente como metáfora de nossa disfuncionalidade ontológica, nossa inclinação ao mal, nossa dolorosa contingência, é uma idéia que prescinde da revelação, podendo ser, para além de todo dogma, sustentada racionalmente – o homem dá motivos de sobra para ser pensado em termos de corrupção, miséria moral e ontológica. Neste sentido, o pecado refere-se àquilo que o autor considera uma quebra, uma ruptura, uma cisão – termos aproximados para traduzir um mesmo mal difuso e não-localizado que constitui o homem. Ignoremos o dado sobrenatural do *Gênese*, esqueçamos a autoridade da revelação. Agora, peguemos apenas o aspecto antropológico da questão: a transgressão, a curiosidade, a tentação, a culpa em relação ao erro, a tomada de consciência do mesmo. O que sobra? O pecado original como símbolo de um comportamento inerente ao ser humano, da característica que o faz abandonar sua condição natural para aventurar-se na eterna superação de si mesmo e de seus limites. Serve também para indicar a singular verticalidade do homem, que olha os animais de cima e a natureza de fora, como se fossem objetos à parte dos quais dispõe como bem entender. “Exemplo de anti-natureza”⁶⁵, não é um animal *normal*, que, como os outros, pode ser apropriado pela biologia: “ainda que exteriormente tenhamos tudo da besta e nada da divindade, a teologia dá mais conta de nosso estado que a zoologia.”⁶⁶ Pois, animal paradoxal:

O homem depende de ordens incompatíveis, contraditórias, e nossa espécie, no que possui de única, se situa como que fora dos reinos. Mais que todas as teorias juntas, o *Gênese* tocou o âmago do ser humano, percebeu, melhor que nossos sonhos e sistemas, nossa condição humana.⁶⁷

Apesar do seu ceticismo de fundo, não há como afirmar que Cioran realiza efetivamente a *epoché* – a suspensão do juízo proposta pelos cétricos. Jamais metódico, o seu é

⁶³ “Não há dúvidas para mim de que a sabedoria é o objetivo principal da vida, e é por isso que eu sempre me volto aos estóicos [...] eu só conheço, no final das contas, dois problemas: como suportar a vida e como suportar a si mesmo [...] A única coisa importante é ter sempre perante os olhos esses problemas insolúveis, e viver como Epicteto ou Marco Aurélio.” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 258-9.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁵ *Id.*, La chute dans le temps, in: *Œuvres*, p. 1076.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1080. (grifo nosso)

⁶⁷ *Id.*, *História e Utopia*, p. 56.

um “ceticismo da carne”, orgânico, uma dúvida que oscila conforme o ritmo de seus humores. Na nossa compreensão, tem muito mais a ver com uma espécie de auto-questionamento, uma eterna investigação acerca da própria identidade e da própria natureza, do que com não poder emitir juízos sobre fatos quaisquer – muito pelo contrário, ele é bastante assertivo, convicto até demais, ao emitir certos juízos. “Sem nossas dúvidas sobre nós mesmos, nosso ceticismo seria letra morta, inquietude convencional, doutrina filosófica.”⁶⁸ Deste ceticismo fisiológico, desta dúvida patológica que o impede de acreditar em si mesmo, é que resultaria seu sentimento de fracasso espiritual, de místico frustrado que não consegue jamais dar o salto da fé que saboreia o abismo, mas não mergulha nele. Por fim, voltado para o questionamento das possibilidades de auto-realização, seu ceticismo acaba se convertendo em uma negação da mesma: sentimento de eterna irrealização.

Mais do que Pirro, é a Carnéades que podemos associar sua posição filosófica. Representante do que se costuma chamar de *dogmatismo negativo* (uma corrente de pensamento derivada do ceticismo pirrônico), Carnéades negava – diferentemente dos cétricos que, em tese, devem manter a suspensão do juízo – a possibilidade de qualquer conhecimento absoluto e inquestionável. Ele “considera que o saber é impossível e que nenhuma afirmação é verdadeiramente indubitável”⁶⁹ – nem mesmo de que tudo possa ser posto em dúvida. Na impossibilidade de ter certeza se nossas representações concordam com os objetos aos quais estão remetidas, o critério apresentado por Carnéades é o da *credibilidade*: se deve sempre basear naquilo que parece condizer com o que se considera verdadeiro ou confiável. Um princípio de *probabilidade*: basear-se no que parece mais provável de ser o que pensamos que é.

É, portanto, um critério não de verdade, mas de *credibilidade*. Se não se pode dizer qual seja a representação verdadeira, isto é, correspondente ao objeto, pode-se dizer qual é a representação que *aparece* como verdadeira ao sujeito. A esta representação, chama Carnéades plausível ou *persuasiva* (*pitanon*).⁷⁰

É uma linha tênue que separa o ceticismo puro de seu herdeiro, o dogmatismo negativo, mas o que importa é que, no caso de Cioran, a dúvida não se mantém até o fim. Ela tem limite, uma vez que resulta impossível duvidar de tudo. Algumas coisas, para Cioran, são inquestionáveis. O Mal em primeiro lugar, sendo justamente onde o seu ceticismo esbarra. Se Descartes, em sua dúvida metódica, suspende o juízo sobre todas as verdades concebidas

⁶⁸ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 11.

⁶⁹ Nicola ABBAGNANO, *História da Filosofia*, v. II, p. 57.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 58.

anteriormente até chegar à conclusão de que o *cogito* é inquestionável, Cioran, por sua vez, duvida de tudo até chegar a uma verdade primeira: o *Mal*, que reina soberano sobre o universo, estando presente em tudo. Como defini-lo? Tarefa difícil que nem o próprio autor se preocupa em empreender, sob o argumento de que o que é evidente não precisa ser demonstrado. Esse mal, apesar de relacionado ao homem, não parece limitar-se a ele. Primordial, tão antigo quanto o mundo e tão presente como o ar que respiramos, ele estende-se ao fenômeno da vida enquanto tal: “a vida é o que se decompõe a todo momento; é uma perda monótona de luz, uma dissolução insípida na noite, sem cetros, sem auréolas, sem nimbos.”⁷¹

O mal é profundo, poderoso, porém sutil, discreto, escondendo-se atrás de detalhes desimportantes e banalidades cotidianas. Como a decomposição, preside as leis da vida, é sua substância mesma. Trata-se de uma realidade a ser sentida, ou melhor, intuída, mais do que analisada e pesquisada. A morte, por exemplo, mesmo podendo ser vista de forma positiva (“Quem não vê a morte cor de rosa sofre de um daltonismo do coração”⁷²), não deixa de ser temível, e nós a antecipamos, não paramos de pensar nela e estremecer ante sua inevitabilidade. Da mesma maneira que a dor, seja ela física ou psicológica, real ou imaginária, é um argumento poderoso a favor desse mal; uma sensação indubitável, a mais real que existe, aquela que nos confirma em nossa existência: “jamais irreal, a Dor é um desafio à ficção universal. Que chance ela tem de ser a única sensação provida de um conteúdo, senão de um sentido!”⁷³ Com sua causa associada ao pecado, o mal é portanto a grande preocupação de Cioran, o tormento de sua vida. Afirmá-lo implica, para ele, afirmar o pecado original e o caráter decaído do homem: “agora eu estou velho e vivi o suficiente para constatar que o homem é um animal incuravelmente mau.”⁷⁴ A história, “esse *dinamismo das vítimas*”⁷⁵, cenário da crueldade humana, confirma o seu pessimismo. Ela é a grande “demonstração de desumanidade do homem, algo de impuro e execrável”⁷⁶, uma sucessão de acontecimentos nefastos que dão continuidade àquele primeiro:

⁷¹ Emil CIORAN, *Breviário de Decomposição*, p. 60.

⁷² Id., *Silogismos da amargura*, p. 90.

⁷³ Id., *Aveux et Anathèmes*, in : *Œuvres*, p. 1716.

⁷⁴ Id., *Entretiens*, p. 273.

⁷⁵ Id., *Silogismos*, p. 79.

⁷⁶ Id., *Entretiens*, p. 273.

Eu não creio no pecado original da forma cristã, mas sem ele, não se pode compreender a história universal. A natureza humana é corrompida desde a raiz. E não, eu não falo como crente, mas sem essa idéia, sinto-me incapaz de explicar qualquer coisa. Minha atitude é a de um teólogo non-croyant, de um teólogo ateu.⁷⁷

O mal assim concebido é um dado que as ciências naturais não poderiam admitir (tudo depende de socialização e contexto). Partindo delas, resulta impossível demonstrar que exista algum tipo de mal sobrenatural, cuja causa não esteja dentro dos limites da natureza e submetida às suas leis. Seu pessimismo dogmático, além de anti-filosófico para muitos, seria também anti-científico. Mas Cioran está o tempo todo recorrendo à observação, à interpretação das intenções humanas em contraposição às suas ações, de modo que, mesmo desoladora, sua concepção de ser humano não é de forma alguma infundada. Poderíamos dizer que se trata de uma *antropologia filosófica*, baseada numa concepção religiosa de ser humano – uma *antropologia teológica*, com efeito.

Em chave metafísica, Cioran busca apreender o princípio que determina o caráter *ontologicamente problemático* do homem – dilacerado pela não-integração de suas diferentes partes, em conflito entre suas tendências e elementos contraditórios. Supondo que evoluímos do macaco, o que nos fez abandonar nossa condição primeira não deve ser algo que estava incluído, programado nos planos da natureza: um acidente, um desvio repentino e inevitável no curso natural da vida. O elemento que protagoniza essa ruptura é, segundo ele, a *consciência*, entendida como “diferencial” ontológico do ser humano em relação aos demais seres. É ela que o singulariza e que, usando sua verticalidade como metáfora, o faz destacar-se da massa adormecida para erguer-se desperto em meio aos seres. Ao “emergir do anonimato das criaturas”⁷⁸ descobrindo-se indivíduo, o homem estremece ante a própria presença, pois, consciente, torna-se vítima de medos indeterminados; além dos males reais e concretos, comuns ao resto dos seres, fica exposto também a males virtuais e abstratos, logo duplamente vulnerável: “cultivamos o calafrio nele mesmo, antecipamos o nocivo, o perigo puro, diferentemente dos animais que só *amam* tremer ante um perigo preciso.”⁷⁹ A consciência, por fim, representa uma anomalia, um advento *antinatural* que contradiz e coloca em xeque a vida enquanto tal:

⁷⁷ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 164. (grifo nosso)

⁷⁸ Id., *Breviário de decomposição*, p. 32.

⁷⁹ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1075.

Comparados à aparição da consciência, os outros acontecimentos são de uma importância mínima ou nula. Mas esta aparição, em contradição com os dados da vida, constitui uma irrupção perigosa no seio do mundo animado, um escândalo na biologia. Nada o fazia prever: o automatismo natural não sugeria a eventualidade de um animal que se lançasse para além da matéria. Um gorila que perdeu seus pêlos e os substituiu por ideais, um gorila com luvas, forjador de deuses, agravando suas caretas e adorando o céu – como a natureza deve ter sofrido, quanto sofrerá ainda, ante semelhante queda! É que a consciência leva longe e permite tudo. Para o animal, a vida é um absoluto; para o homem, é um absoluto e um pretexto. Na evolução do universo, não há fenômeno mais importante do que esta possibilidade que nos foi reservada de converter todos os objetos em pretextos, de jogar com nossas empresas cotidianas e nossos fins últimos, de colocar no mesmo plano, pela divindade do capricho, um deus e uma vassoura...⁸⁰

A consciência no homem é vista por Cioran como adoecimento, no sentido de que se alimenta de seus instintos e de sua vitalidade para expandir-se e inserir no lugar deles o vazio abstrato que lhe é característico. Quanto mais consciente, mais doente se está, pois apartado da imediatidade da natureza (inconsciência = saúde). Por conseguinte, mediante a aparição e o desenvolvimento da razão, o homem vai se tornando um animal enfraquecido, mitigado, fantasmático, irreal: “tantos sintomas de empobrecimento do sangue e de intelectualização mórbida da carne [...] Trata-se do *indivíduo enganando a espécie* [...] o sangue esfriado e enfraquecido pelas idéias, o *sangue racional*...”⁸¹

Se no caso do animal enfermo a consciência se coloca como fator de deslocamento e adoecimento, os animais saudáveis (natureza “pura”) por sua vez estariam como que instalados no interior de uma imediatidade inconsciente, destituídos de um eu, de uma consciência reflexiva. O animal *normal* – e com maior razão o vegetal – desfruta de uma inconsciência à qual Cioran se refere como um “estado de beatitude estacionária”⁸²: o *paraíso*. Se essa palavra tiver algum sentido, consiste na ausência completa de consciência, sinônimo de sofrimento: “melhor ser animal que homem, inseto que animal, planta que inseto, e assim por diante. A salvação? Tudo o que diminui o reino da consciência e compromete sua supremacia.”⁸³ Da mesma forma, o sono em oposição à vigília ininterrupta: “nós aceitamos a idéia de um sono interrompido; por outro lado, uma vigília eterna (a imortalidade, se fosse concebível, seria justamente isto) nos afunda no pavor.”⁸⁴ Ao pecar, Adão desperta para sua condição, torna-se consciente da ruptura ontológica mediante a qual é apartado da natureza.

⁸⁰ Emil CIORAN, *Breviário de Decomposição*, p. 93.

⁸¹ *Ibid.*, p. 117.

⁸² *Id.*, La chute dans le temps, in: *Œuvres*, p. 1073.

⁸³ *Id.*, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1289.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 1345.

Imediatamente, deixa de estar em comunhão com Deus, isto é, rompe com a harmonia simbiótica na qual estava integrado. Daí Cioran definir o homem, em uma inusitada transposição do registro teológico para o ontológico, como a *heresia da natureza*.

A queda equivale, em termos ontológicos, à traição da natureza. “Desertor da zoologia”⁸⁵, o homem rompe com suas raízes, e essa ruptura equivale a um cisma contra a “ortodoxia da natureza”, cujas leis, para sua própria preservação, precisam ser respeitadas. É como se a vida mesma – essa potência que cria e destrói para manter-se em contínua renovação – para se perpetuar, precisasse de disciplina, normas. A natureza é tradição e o homem representa uma ruptura em relação a esta tradição. Ele se insurge como um inovador, um agitador indesejável que compromete a ordem natural em nome da mudança, da variação, da diferença, do ilimitado: “em matéria de patrimônio biológico, a menor inovação é, ao que parece, ruínosa. Conservadora, a vida só se desenvolve graças à repetição, ao clichê e à falta de estilo. Todo o contrário da arte.”⁸⁶ O homem “aparece, no conjunto da natureza, como um episódio, uma digressão, uma heresia, um estraga-prazeres, um extravagante, um extraviado.”⁸⁷ Quietude, monotonia, tédio: tudo o que não suporta, fazendo de tudo para evitar. Necessita estar em constante movimento, em perpétua metamorfose, inovando-se indefinidamente. Mas “o movimento, sabemos, é uma heresia; e é precisamente por isso que nos atrai, que nos lançamos a ele e que, irremediavelmente depravados, o preferimos à ortodoxia da quietude.”⁸⁸ O cisma representa, por fim, a maior agressão já cometida contra a natureza, que fica indefesa contra os excessos desse animal traidor. “Ao permitir o homem, a natureza cometeu muito mais que um erro de cálculo: um atentado contra ela mesma.”⁸⁹

O homem é um ser de identidade, no sentido de que possui um nome próprio, uma biografia, um endereço, uma religião, etc. Trata-se de uma individualização, fundamentada na consciência reflexiva, pela qual os animais não passam. Diferentemente deles, temos consciência do tempo e, inclusive, desenvolvemos técnicas para calculá-lo. Isso nos permite distinguir entre o que é, o que foi, e o que será, independente de esta distinção ser verdadeira ou não. Pela memória, voltamos para o passado, para as coisas que aconteceram e que nos marcaram de alguma forma; pela imaginação, antecipamos o futuro, tentamos prevê-lo, nutrimos esperança de que nos trará felicidade. Os animais, por outro lado, é como se

⁸⁵ Emil CIORAN, *Breviário de Decomposição*, p. 152.

⁸⁶ Id., *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1702.

⁸⁷ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1075.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 1075.

⁸⁹ Id., *De l'inconvenient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1318.

vivessem em um eterno presente, totalmente integrados num momento único que transcorre naturalmente sem a presença da consciência. Não distinguem passado, presente e futuro, portanto não sofrem nem pelo que passou nem pelo que está porvir.

Voltando ao âmbito teológico: a atitude de Adão inaugura, simultaneamente, as realidades da consciência e do tempo, às quais o homem passa a estar condenado. Além de mortal (finito), o pecado torna-o consciente dessa condição mesma. O sofrimento trazido pela consciência é o castigo infligido sobre a traição da inconsciência original. Eis a equação cioraniana: “aquele que sofresse de forma absoluta seria absolutamente consciente, logo, totalmente culpado em relação ao imediato e o real, termos correlatos da mesma forma que sofrimento e consciência.”⁹⁰ Muitas outras são as considerações antropológicas que ele extrai da estória de Adão. O papel do Criador, por exemplo: para além de toda fé, seria um instrumento hermenêutico para compreender a relação problemática que o homem mantém com as idéias de autoridade e limite. É a oposição entre autonomia e heteronomia que está em questão, oposição esta que está no bojo da discussão entre o pensamento religioso e o pensamento moderno. O homem, mesmo que deseje a autonomia, que afirme sua auto-suficiência, parece não poder prescindir de leis e valores absolutos, sagrados, que não tenham sido criados pela mente humana. Uma lei revelada pelos deuses seria, por definição, *heteronômica*, uma vez imposta de fora, por uma alteridade absoluta. É a discussão que muitos filósofos de cunho religioso, como Pascal e Kierkegaard, por exemplo, levantam contra a pretensão moderna de autonomia da razão. Segundo estes pensadores, o *télos* do homem, seu fim, é Deus. O Totalmente Outro é o seu fundamento, de forma que o homem seria incapaz de uma autonomia plena, como se contivesse em si tudo o que necessita para realizar-se. Estaria negando, desta forma, a transcendência que o constitui, e sem a qual permanece irrealizado, insuficiente.

O homem, pois, é um ser de limite, no sentido de que sua existência está toda fundamentada na relação que mantém com essa idéia, positiva ou negativamente. Pode respeitá-los ou transgredi-los. Pensemos na mitologia grega e o seu conceito de *hýbris*. O termo designa temeridade, desmedida, transgressão e refere-se à tendência dos homens de desafiar os deuses, meter-se em seus assuntos, tentar igualar-se a eles, ou qualquer outra atitude que constitua uma infração dos limites (*métron*) impostos aos mortais, acarretando em punição por parte das divindades. Essa é uma das intuições maiores que Cioran vê no pensamento grego, no que diz respeito ao caráter transgressor e inconseqüente do ser humano.

⁹⁰ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1077.

Sua condição é trágica porque ele está condenado a ir sempre além de si mesmo, sofrendo, assim, por seus próprios excessos. Em Adão, a mesma desmedida:

A aventura humana tem início com uma incapacidade de modéstia. Deus lhe pediu que fosse humilde, que ficasse quieto no seu canto, sem se meter com as coisas. Mas o homem é um agitador indiscreto, esse é seu princípio demoníaco e, recusando-se esse princípio, resulta impossível compreender a história.⁹¹

Adão tinha tudo nas mãos, podia ser feliz para sempre, mas, ambicioso, quis mais, almejou o que não podia ter. A metáfora que vem à mente é a do jogador viciado em jogos de azar; não consegue parar. Tendo ganhado um pouco, ao invés de contentar-se com isso, prefere arriscar tudo para tentar ganhar mais. Acaba ficando sem nada. Adão, ao aspirar à divindade, ao sonhar alto, acaba caindo mais baixo ainda.

O que seria o relato do *Gênese*, assim, senão uma alegoria para dizer que o homem tem uma forte tendência ao erro, ao risco, a preferir o perigo em detrimento da segurança, a agitação em detrimento do repouso, a condenar-se pelos próprios atos? Segundo Cioran, uma bela metáfora para exprimir aquilo que possuímos de mais distintivo, uma maneira brilhante de dizer que a inaptidão para a felicidade nos constitui enquanto seres humanos. Enquanto seres de conhecimento, estamos nas antípodas da felicidade, diametralmente opostos à plenitude e à unidade, no ponto mais distante daquele estado paradisíaco do qual temos no máximo uma vaga nostalgia. A atitude de Adão – sua curiosidade, ambição, megalomania – volta-se contra ele; é a maior burrice já cometida, “uma infração à sabedoria [...], uma infidelidade ao *dom de ignorância* que nos outorgou o Criador”. Adão possuía a felicidade, estava instalado nela, mas desperdiçou-a, decidiu abandoná-la em troca de uma aventura incerta, de um destino desconhecido – o conhecimento malsão.

Já se manifestava nele essa inaptidão para a felicidade, essa incapacidade de suportá-la que todos nós herdamos. Tinha-a nas mãos, podia apropriar-se dela para sempre, mas a rejeitou. E desde então, nós a perseguimos sem encontrá-la; e mesmo se a encontrássemos, não nos adaptaríamos a ela.⁹²

A essa felicidade tão humanamente inalcançável, o pessimismo cioraniano opõe a tristeza – reflexo direto da queda, sentimento humano por excelência. Negar que a condição humana seja sinônimo de insuficiência, necessidade, fragilidade, fraqueza, ausência – negar

⁹¹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 164.

⁹² Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1072.

isso é, na sua visão, mentir. Sua interpretação do pecado identifica a genealogia do homem – entendida como a trajetória de perda personificada por Adão – à *genealogia da tristeza* enquanto tal (o que também reforça sua divergência em relação a Nietzsche, que discutíamos anteriormente). Condição humana e queda são uma e a mesma coisa, e o produto resultante dos dois fatores equivale à tristeza:

Não há insatisfação profunda que não seja de natureza religiosa: nossos fracassos provêm de nossa incapacidade para conceber o Paraíso e aspirar a ele, como nossos mal-estares da fragilidade de nossas relações com o absoluto. “Sou um animal religioso incompleto, padeço duplamente todos os males” – adágio da Queda, que o homem se repete para consolar-se. Ao não consegui-lo, recorre à moral, decide seguir, expondo-se ao ridículo, seu conselho edificante. “*Resolve-te a não estar mais triste*”, lhe responde esta. E ele se esforça por entrar no universo do Bem e da Esperança... Mas seus esforços são ineficazes e *antinaturais*: a tristeza remonta à raiz de nossa perdição... a tristeza é a poesia do pecado original...⁹³

A capacidade do homem de agir para o mal e causar destruição só é igualada por sua capacidade de sofrer, pela carga sobre-humana de sofrimento que carrega. “Sofremos, sozinhos, muito mais que o resto dos seres”⁹⁴, haja visto que buscamos, excepcional e tragicamente, um conhecimento cujos custos acabam superando os benefícios, frustrando assim nossas expectativas de obtenção de poder e aperfeiçoamento através dele. Mais do que melhorar, o conhecimento talvez só nos torne piores, como uma maldição, como algo que buscamos na esperança de que nos faça bem, mas que acaba se revelando um prejuízo, um problema: “o principal argumento contra ele é que não nos ajudou a viver.”⁹⁵ Nesse sentido, a história poderia ser pensada como a duração dessa busca sem fim pela felicidade perdida, como um desenrolar fatal, uma “grande enxurrada do pecado original.”⁹⁶ Seu pessimismo histórico está diretamente relacionado ao seu pessimismo antropológico, na medida em que sustenta uma visão profundamente trágica de ambos.

Por fim, a pertinência do relato bíblico residiria então no fato de que ali parece haver uma sensibilidade delicada em relação ao mistério essencial que constitui o homem enquanto animal vertical, uma atenção sutil a tudo aquilo que, enquanto ser de profundidade, ele possui de transcendente, de inexplicável. O mistério está diretamente relacionado à presença da consciência que assombra, que sufoca, a consciência enquanto jogo de espelhos infinitos que não têm reflexo final. A ciência moderna, por outro lado, ao tratar o homem como um objeto

⁹³ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 138.

⁹⁴ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1077.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1077.

⁹⁶ Id., *Entretiens*, p. 204.

fechado e acabado (*achevé*), passível de ser dissecado e explicado em sua totalidade, acaba por reduzi-lo à sua dimensão natural mecânica, despojando-o de toda aquela obscura dimensão interior que escapa à análise positiva. Tudo o que o homem possui de essencial e profundo passa ao largo das teorias, que nada têm a dizer a este respeito. O essencial seriam os abismos do eu, aquele *conteúdo interior* resultante do recuo ontológico a partir do qual se instaura a consciência. Neste sentido, a questão do conhecimento da árvore proibida simboliza justamente aquela que é uma das conseqüências negativas do pecado, na visão de Cioran: *a consciência* – o sintoma da culpa fundadora, a “prova do crime.”

O pecado como *queda*: um cristianismo trágico

Encontramos o nosso destino,
Muitas vezes por caminhos que tomamos para o evitar.
(La Fontaine, *Horóscopo*, VIII, 16)

O pecado na obra de Cioran se traduz como *queda*, metáfora que indica o seu recurso ao pensamento grego como forma de conceituar a trajetória de origem do homem: rebaixamento, degradação, descenso, perda de ser, substância, perfeição. Em *La chute dans le temps*, ele diz que nós não caímos de uma inocência completa: “a maldição que pesa sobre nós já pesava sobre nosso primeiro ancestral, inclusive antes que se dirigisse à árvore do conhecimento.”⁹⁷ Adão já tinha o vírus da tragédia incubado em si, estava entediado, insatisfeito consigo mesmo e com Deus, de quem invejava coisas que lhe eram proibidas. Era fatal que mais cedo ou mais tarde viesse a cometer o ato determinante para sua expulsão do paraíso. “O relato da queda permite entrever que já no coração do Éden o promotor de nossa raça sentia um mal-estar, senão como explicar a facilidade com que cedeu à tentação?”⁹⁸ Estava condenado a ela, tudo contribuía para que a buscasse, como se um miasma sobrenatural houvesse depositado, desde o início, no solo do paraíso, a semente do mal que acabaria por contaminar tudo. Não podendo agir de outra forma, Adão escolheu a catástrofe, foi em direção a ela. Essa é, aos olhos de Cioran, a metáfora perfeita para a história humana: uma sucessão de belos ideais e boas intenções, mas que no fundo demonstra justamente o

⁹⁷ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1071.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1072.

resultado contrário ao esperado; desejando o bem, fazemos o mal, e assim estamos presos a um mecanismo inexorável que faz de nós mesmos nossos piores inimigos.⁹⁹

Apesar de não ser evidente, o pecado visto como *queda* (no sentido de rebaixamento, perda de realidade, perfeição) é uma noção que distancia Cioran do cristianismo e o aproxima de tradições pagãs, onde um sentimento trágico da vida está mais presente. Ele atribui essa característica à alma do povo romeno, cujo tom afetivo estaria inclinado a um profundo fatalismo, à desesperança e à resignação. Apesar de predominantemente cristã, a Romênia parece ser, como alguns países vizinhos, permeada por elementos heterogêneos, sejam eles locais ou estrangeiros, dentre os quais muitos, provavelmente, incompatíveis com a cosmovisão cristã tradicional. Tanto tragédia quanto fatalismo são conceitos que, como qualquer outro, têm endereço fixo: uma origem, uma variação histórica, uma definição ou mesmo várias. É inevitável que haja semelhanças entre a definição clássica e o uso que Cioran faz destes termos, mas, sendo nosso interesse investigar o que *ele* pensa, consideramos adequado partir da sua própria aceção. Para compreender o *trágico* de Cioran, parece-nos suficiente partir da definição básica de um termo correlato, *fatalismo*: seria a “doutrina segundo a qual a vontade e a inteligência humanas são impotentes para dirigir o curso dos acontecimentos, de modo que o destino de cada um está fixado antecipadamente, seja o que for que faça.”¹⁰⁰ Essa definição, além de estar de acordo com a filosofia do fatalismo do autor, é oportuna, pois introduz um conceito central por detrás do pensamento trágico em geral: o *destino*. Diferentemente da concepção cristã de história, em que o homem, mediante o livre-arbítrio, tem a possibilidade de influir no rumo dos acontecimentos, no universo trágico a história está muito mais associada à idéia de necessidade, determinismo, fatalidade. No início de uma tragédia, geralmente há um acontecimento responsável por disparar o processo que conduz inelutavelmente ao destino fatal. O equivalente deste acontecimento na tradição hebraica seria, segundo Cioran, o pecado, que representa uma espécie de miasma, uma maldição original a condenar toda a humanidade: “precipitados no tempo em nome do saber, fomos imediatamente dotados de um destino. Pois só fora do paraíso pode haver destino.”¹⁰¹

Na tradição grega, Cioran tem uma forte identificação com as escolas socráticas menores do período helenístico, aquelas correntes filosóficas do declínio da civilização

⁹⁹ Emil CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 15.

¹⁰⁰ André LALANDE, *Dicionário técnico e crítico de filosofia*, p. 386 (verbetes “fatalismo”).

¹⁰¹ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1072.

grega¹⁰², quando o projeto platônico de filosofia caminhava para uma postura cada vez mais relativista e cínica ante o conhecimento. A afinidade não é à toa, tendo em vista a opinião do autor de que decadência e lucidez andam juntos (o que vale tanto para um indivíduo quanto para um povo). Segundo ele, é nos períodos de declínio que se encontra o apanágio, a forma acabada de um pensamento ou de uma cultura. A figura principal que nos vem à mente é Hegesias (por volta do século III, considerado por alguns estudiosos como representante de um *hedonismo cínico*), cujo pessimismo acerca da felicidade conduz a uma indiferença e um desengano radical em relação à vida (culminando, por fim, em uma defesa do suicídio). Segundo ele, dá na mesma ser pobre ou rico, estar triste ou feliz, faminto ou saciado, doente ou saudável, pois a vida, assim como a felicidade, é instável por natureza, sempre oscilando entre estados transitórios. Daí sua conclusão de que, sendo a felicidade plena inalcançável, devido à provisoriedade absoluta das coisas, é melhor se resignar e aceitar a vida como ela é, a despeito de nossas expectativas e esperanças. Ainda no período helenístico, outra figura propícia para ilustrar o fatalismo trágico de Cioran, e situar melhor sua matriz filosófica, é *Tyje*, ou Fortuna: a divindade que representa a sorte, o acaso. A crença nessa deusa pressupõe que o papel reservado para cada um de nós na vida, assim como os acontecimentos que compõem nossa história, tudo isso está pré-estabelecido, para o bem ou para o mal, por alguma lei divina que não compreendemos. *Tyje* representaria essa lei impessoal e temível, contra a qual, impotentes, nada podemos.

Sugerindo a hipótese de um determinismo universal, segundo o qual estamos condenados a aceitar o que o destino nos impõe, Cioran escreve no *Breviário*: “se um obscuro princípio universal decretou que pertencerás ao grupo das vítimas, andarás ao longo de teus dias pisoteando o bocadinho de paraíso que escondias dentro de ti.”¹⁰³ Tal concepção de destino – irracional, como um mistério que não permite saber se é o puro acaso ou alguma providência secreta que rege a vida – acabará conduzindo a uma espécie de sabedoria resignada cuja meta é a impassibilidade total frente aos acontecimentos.

Neste matadouro, cruzar os braços ou sacar a espada são gestos igualmente vãos [...] Triunfos e fracassos sucedem-se segundo uma lei desconhecida que tem o nome de destino, nome ao qual recorreremos quando, filosoficamente desguarnecidos, nossa estada nesse mundo, ou não importa onde, parece-nos sem solução e como uma maldição que devemos sofrer, irracional e

¹⁰² “A dúvida é o começo e talvez o fim da filosofia. Carnéades, em sua célebre embaixada em Roma, falou uma vez em prol da justiça... e no dia seguinte contra ela. Aquele dia a filosofia fez sua aparição, até então inexistente naquele país de costumes rudes e sãos. Qual é essa filosofia? O verme na fruta.” Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 193.

¹⁰³ Id., *Breviário de decomposição*, p. 54.

imerecida. Destino – palavra preferida na terminologia dos vencidos... [...] Deste modo o “destino”, que não pode querer nada, é quem quis o que nos sucede [...] É igualmente vão repudiar ou aceitar a ordem social: somos obrigados a sofrer suas transformações para melhor ou para pior com um conformismo desesperado, como sofremos o nascimento, o amor, o clima e a morte [...].¹⁰⁴

Cioran certamente não nega a liberdade, assumindo uma necessidade e um determinismo absolutos. Não obstante questione o seu alcance e relativize o seu sentido, sente-se, em última instância, incapaz de uma conclusão definitiva sobre a questão. Com efeito, resulta para ele impossível saber com certeza se somos livres ou não, e em que medida. Muitos fatores pesam a favor desta hipótese, muitos contra. Para determinadas coisas, sentimo-nos limitados, presos; para outras, perfeitamente capazes de escolher e nos afirmar como senhores de nossos caminhos. De perto, parecemos livres, mas quanto mais de longe observamos a existência, mais ela se revela submetida a uma fatalidade universal, na qual todas as possibilidades estão contidas. Porém, uma coisa é certa: entre o princípio político de liberdade (*meu status civil* confirma minha liberdade) e o subjetivo (*sinto-me* livre), Cioran está mais para o segundo critério: liberdade individual, do espírito em relação às paixões da alma, ao sofrimento – um princípio que não exclui a solidão, mas combina totalmente com ela. Pode ser que na esfera das relações humanas sejamos livres, mas ele perguntaria: por acaso o somos para não morrer? Ou: fomos consultados antes de nascer? Seu argumento é: *até somos* livres, mas não tanto, e nem da forma como costumamos imaginar:

Estamos determinados, mas não somos autômatos. Somos mais ou menos livres no interior de uma fatalidade... imperfeita. Nossos conflitos com os outros e com nós mesmos abrem uma brecha em nosso cárcere, e é muito verdadeiro que existem graus de liberdade, assim como existem graus de podridão.¹⁰⁵

Na superfície das coisas, no plano das aparências, temos a ilusão da liberdade, porém, quanto mais fundo se mergulha na consciência, nos motivos de nossos gestos e sentimentos, mais se tende a questionar seu significado, sua realidade mesma. Segundo o autor, somos determinados por mais fatores do que estaríamos dispostos a admitir: os humores, as doenças, o clima, entre outros. A Vontade universal:

O problema da liberdade é muito simples de um ponto de vista filosófico: nos gestos aparentes, se é livre, se tem a ilusão da liberdade. Mas no fundo não se é livre. Tudo o que é profundo nega a liberdade. Existe uma espécie de fatalidade secreta que dirige tudo.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 46-7.

¹⁰⁵ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1129.

¹⁰⁶ Id., *Entretiens*, p. 65. (grifo nosso)

O problema do homem estaria justamente aí: em resistir, por medo ou preguiça, a olhar para dentro, a buscar a verdade em si; limitar-se à superfície, onde sua crença na liberdade não corre o risco de ser abalada (auto-engano benéfico). Trata-se, afinal de contas, de uma virtude sedutora: todo mundo quer e ninguém afirmaria alegremente não possuí-la. É por isso que, para Cioran, o homem no fundo não deseja a liberdade mesma – até porque esta seria insuportável – mas somente seu simulacro, um sucedâneo que dispensa os custos e esforços do original e ainda por cima desempenha de forma satisfatória sua função:

Não pedimos a liberdade, mas a ilusão da liberdade. A humanidade se debate há milênios por essa ilusão. De resto, como a liberdade é, conforme se costuma dizer, uma *sensação*, que diferença existe entre *ser* livre e *crer-se* livre?¹⁰⁷

Da mesma maneira que precisa acreditar que é livre, ele também precisa acreditar que é bom. É por instinto de preservação que adere a essas idéias, pois assim se apóia em crenças que o impedem de se atormentar com questionamentos estéreis e infundáveis. É preferível fazer vistas grossas ao princípio impuro que constitui nossa natureza, ignorar que a liberdade é insolúvel, não dar atenção ao que temos de profundo e *complicado*, e levar a vida tranquilamente:

Auto-conhecimento – o mais amargo de todos e também aquele que menos cultivamos; para quem nos surpreender, de manhã até a noite, em flagrante no delito da ilusão, remontar sem piedade à raiz de cada ato, e perder causa atrás de causa em nosso próprio tribunal?¹⁰⁸

Na visão de Cioran, o mal é a nossa essência, o princípio motor de nossas ações. O homem é, para todos os efeitos, um animal demoníaco, dotado, além de virtudes, de todos os vícios possíveis de serem reunidos em um único ser. Abismo de crueldade, usina de dor: metáforas que caíam como uma luva no que diz respeito à sua capacidade monstruosa de causar e receber sofrimento. A liberdade humana, seguindo este raciocínio, é uma liberdade voltada para o mal: “o assassino faz um uso ilimitado de sua liberdade e não pode resistir à idéia de seu poder.”¹⁰⁹ Outra metáfora que consideramos oportuna aqui é a de um alvo: imaginando que o Bem, no sentido pleno da palavra, seja o ponto central, todo o resto, muito mais fácil de acertar, é o Mal. Por fim, apesar de um ser de liberdade, no sentido de refletir sobre este princípio e desejá-lo, o homem encontra-se em uma situação existencial e natural

¹⁰⁷ Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 28.

¹⁰⁸ Id., De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1295.

¹⁰⁹ Id., *Breviario de decomposição*, p. 61.

que contém nela mesma uma série de obstáculos à realização da mesma. Estarmos submetidos aos nossos corpos, à necessidade de trabalhar para se alimentar, se alimentar para sobreviver, e inclusive estarmos comprometidos em uma existência social onde, para o bom convívio, somos forçados a nos submeter a leis e proibições, tudo isso acaba sendo, aos olhos de Cioran, um argumento contra aquela que seria a *liberdade essencial*:

A liberdade, concebida em suas implicações últimas, coloca a questão de nossa vida ou a dos outros; comporta a dupla possibilidade de salvar-nos ou de perder-nos. Mas só nos sentimos livres, só compreendemos nossas oportunidades e nossos perigos, em certos sobressaltos. E é a intermitência desses sobressaltos, sua raridade, que explica porque esse mundo não passa de um matadouro medíocre e de um paraíso fictício. Dissertar sobre a liberdade não leva a nenhuma consequência, nem para bem nem para mal; mas só temos instantes para dar-nos conta de que *tudo* depende de nós... A liberdade é um princípio *ético* de essência *demoníaca*.¹¹⁰

Essas considerações todas acerca do caráter trágico/fatalista do ser humano, na visão do autor, valem tanto para o âmbito individual quanto para a humanidade em bloco. O destino vale da mesma forma para um e outro, é igual em ambos os casos. Em Adão está condensada a história da humanidade e a trajetória pessoal de cada um, de modo que a soma de quedas individuais representa uma atualização da Queda primeira, modelo da nossa. Não há, dentro dos limites naturais da existência humana, nada que possa, segundo Cioran, reverter este processo. Ou seja, o advento de Jesus para ele não mudou em nada nosso livre-arbítrio, nossa condição, nosso destino. Permanecemos os mesmos desde Adão, e uma transformação em nossa natureza não poderia, a rigor, ser concebida sem nossa própria desaparecimento. Mais do que isso, a ressurreição, evento capital para a fé cristã, significa para ele uma saída ilícita, o escamoteio da condição necessariamente mortal e finita do homem, mais ou menos como “roubar no jogo”. Desconfiança dos atributos sobrenaturais de Jesus, recusa da ressurreição e da salvação – uma atitude voluntariamente trágica:

Se Jesus houvesse acabado sua carreira na cruz e não tivesse se comprometido a ressuscitar, que belo herói de tragédia teria sido! [...] Como tudo o que se perpetua no coração dos homens, como tudo o que se expõe ao culto e não morre irremediavelmente, não se presta nada a essa visão de um fim total que marca um destino trágico. Para isso teria sido necessário que ninguém o seguisse e que a transfiguração não viesse a elevá-lo a uma ilícita auréola. Nada mais estranho à tragédia como a idéia de redenção, salvação e imortalidade! O herói sucumbe sob seus próprios atos, sem que lhe seja dado escamotear sua morte por uma graça sobrenatural [...] Macbeth desmorona sem esperança de resgate: não há *extrema-unção* na tragédia.¹¹¹

¹¹⁰ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 62.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 91.

A divergência gritante que Cioran vê entre a imortalidade cristã e o pensamento grego fica clara na seguinte anotação de seus cadernos:

A sabedoria grega se resume na máxima: “mortal, pensa como mortal.” (Todas as vezes que o homem esquece que é mortal, sente-se impelido a fazer grandes coisas e às vezes o consegue, mas ao mesmo tempo esse esquecimento é a causa de todos os seus infortúnios. Ninguém se eleva impunemente. *Renunciar* não é outra coisa senão conhecer nossos limites e aceitá-los. Mas isso vai contra a tendência natural do homem, que o empurra em direção à superação, à ruína.)¹¹²

Até agora, muitos considerariam insuficientes os nossos argumentos para inserir Cioran na tradição cristã. Ele vem de *background* ortodoxo, discute as questões fundamentais da teologia e afirma o pecado original, mas, até aí, esta não é uma idéia exclusivamente cristã. E nem acredita em Jesus Cristo como redentor, o que seria determinante para confirmar a nossa hipótese. Muito pelo contrário, mais do que um sentimento, Cioran sustenta uma *vontade trágica*, ou seja, uma afirmação voluntária do caráter trágico da existência – mais do que pensar que a vida seja assim, faz questão disso. Não sua visão, fatalismo e tragédia são idéias que excluem a fé (em Deus) – no sentido de esperança na eternidade, na vida após a morte. Sua concepção dessas duas idéias implica necessariamente a idéia de mortalidade, fim total, falta de escapatória, fatalidade. Cioran mesmo parece encarar sua falta de fé como sendo ao mesmo tempo uma condição e uma opção (não poder *e* não querer), no sentido de que, simultaneamente à incapacidade de crer, há também uma recusa em relação a isso. O “homem do destino”, neste sentido, é aquele que nega a salvação para afundar-se em sua tragédia pessoal, para morrer em seu próprio nome. Se ele se recusa a entregar-se a Deus, é porque este representaria sua própria anulação:

O próprio de uma fé [...] é eludir o irreparável. (O que poderia fazer Shakespeare por um mártir?) [...] O verdadeiro herói combate e morre em nome de seu destino, não em nome de uma crença. Sua existência elimina toda idéia de escapatória [...] cultiva seu desenlace e faz todo o possível, instintivamente, para inventar-se acontecimentos funestos. Uma vez que a fatalidade é sua seiva, qualquer escapatória só poderia ser uma infelicidade à sua perdição. Por isso o homem do destino não se converte nunca a nenhuma crença: não realizaria seu fim.¹¹³

“Senhor, tende piedade de meu sangue, de minha anemia em chamas!”¹¹⁴ – Cioran não foi feito para a fé e se dizia vítima de uma “inaptidão orgânica de crer.”¹¹⁵ Mas ele não a

¹¹² Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 243.

¹¹³ Id., *Breviário de decomposição*, p. 91-2.

¹¹⁴ Id., *Silogismos da amargura*, p. 86.

¹¹⁵ Id., *Breviário de decomposição*, p. 226.

desdenha¹¹⁶ ou faz pouco caso dela, como se não fosse importante ou não tivesse seus benefícios existenciais. Mesmo que seja ilusão, ainda assim uma ilusão salutar, pois ajuda a viver. Em todo caso, quando se é devastado por uma consciência lancinante, só resta saída entre a ilusão e o esquecimento, sem falar que, segundo o autor, neste mundo o que não faltariam são motivos para chorar e rezar o tempo todo. A fé para ele, porém, significa graça, dádiva: “não se pode querer a fé; como uma doença, ela se insinua em nós ou nos fere [...] se é crente ou não se é; como se é louco ou normal.”¹¹⁷ Pensar nela e desejá-la já significa não possuí-la, estar de fora dela, do lado da des-graça. Por fim, a ambigüidade, no caso de Cioran, é que a incapacidade involuntária se confunde com uma negação voluntária, isto é, a consciência da incapacidade de crer acaba sendo, ao mesmo tempo, por uma aparente contradição, uma negação consciente da mesma:

Por que estranheza da sorte, certos seres, tendo chegado ao ponto em que poderiam coincidir com uma fé, recuam para seguir um caminho que só os leva a eles mesmos – e, portanto, a parte alguma? É por medo que, uma vez instalados na graça, percam suas virtudes próprias? Cada homem evolui à custa de suas profundezas, cada homem é um místico que se recusa: a terra está povoada de graças goradas e de mistérios pisoteados.¹¹⁸

É assim que Deus acaba sendo visto como um perigo, uma armadilha, uma tentação diabólica, um abismo tão insondável e misterioso que não permite saber se o aniquilamento está na entrega a ele ou na recusa da mesma. Parece haver, no fundo de Cioran, a desconfiança de que as esperanças e os desejos são na verdade paixões perturbadoras, violentas na origem, que brotam da alma (as partes apetitiva e vegetativa do homem) para aturdir o espírito; neste sentido, o maior delírio engendrado por ela é a *eternidade*: “o espírito não tem defesa contra os miasmas que o assaltam, pois surgem do lugar onde a loucura jaz na ternura, cloaca de utopias e vermineira de sonhos: nossa alma.”¹¹⁹. Além de nos escravizar às suas esperanças, ela nos seduz com ideais que não nos são permitidos, pois contrários à nossa condição necessariamente mortal e limitada:

¹¹⁶ “Um apelo religioso, na verdade mais místico que religioso, sempre existiu em mim. É impossível eu ter fé assim como é impossível eu não pensar nela [...] Minha vida inteira estive dividido entre a necessidade e a impossibilidade de crer [...] Meu temperamento é tal que a negação sempre foi mais forte que a afirmação. Este é o meu lado demoníaco, se quiser.” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 240.

¹¹⁷ Id., *Breviário de decomposição*, p. 141.

¹¹⁸ Ibid., p. 41-2.

¹¹⁹ Ibid., p. 38.

Deus: queda perpendicular sobre nosso pavor, salvação caindo como um raio em meio a nossas buscas que nenhuma esperança engana, anulação sem paliativos de nosso orgulho inconsolado e voluntariamente inconsolável, avanço do indivíduo por um desvio, paralisação da alma por falta de inquietudes...¹²⁰

A contradição faz parte de nossa natureza e qualquer escapatória em relação a ela representaria uma salvação da qual Cioran primeiro desconfia, para recusar no momento seguinte. Deus é um caminho que leva ao fim: uma vez alcançado, não há mais nada a fazer, os conflitos se resolvem. Novamente, a negação – esse seu lado demoníaco – o faz ficar aquém, insistindo em seus erros, em seus tropeços, fazendo questão de permanecer o mais distante da tão indesejável perfeição divina: “graças à imperfeição somos superiores a Deus; é o temor de perdê-la que nos faz fugir da santidade.”¹²¹ Pode ser que Deus represente um conforto, uma cura, um socorro, mas:

Se não queremos libertar-nos do sofrimento nem vencer as contradições e os conflitos, se preferimos as nuances do inacabado e as dialéticas afetivas à unidade de um sublime beco sem saída? A salvação acaba com tudo; e acaba conosco. Quem, uma vez *salvo*, ousa considerar-se ainda vivo? Só se vive realmente pela recusa a libertar-se do sofrimento e por uma espécie de tentação religiosa de irreligiosidade.¹²²

Na nossa compreensão, da mesma maneira que o ceticismo, o ateísmo de Cioran é muito mais de natureza orgânica que epistemológica (metódica) propriamente dita, ainda que certamente também comporte este aspecto. Sua dúvida, que não se estende até o fim, acaba se transformando em negação. Uma *negação da carne*: “tudo *não* surge do sangue”¹²³, que por sua vez confirma sua recusa trágica da salvação. Ateísmo, portanto, no sentido de uma negação de Deus enquanto salvação, negação essa que parte de uma vontade trágica de assumir a própria finitude e a própria imperfeição. Não se trata, como poder-se-ia supor, de um ateísmo moderno, materialista, baseado na crença racional, e cientificamente baseada, de que Deus não existe – é ridículo buscar provas ontológicas para a existência de Deus, o que importa obviamente não é isso. E o que se poderia considerar uma atitude ateísta da parte de Cioran nos parece muito mais uma postura trágica próxima a este universo helênico do fim da Antiguidade, quando o cristianismo ainda estava em vias de se consolidar enquanto Igreja. Um cristianismo que ainda estava repleto de elementos pagãos, permeável à influência de culturas e doutrinas exteriores.

¹²⁰ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 18.

¹²¹ *Ibid.*, p. 136-7.

¹²² *Ibid.*, p. 35.

¹²³ *Id.*, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1289.

Dado tudo isso, agora é o momento de repensar a inscrição de Cioran dentro da tradição cristã. Divido entre diversas tradições, mas não inteiramente em nenhuma, ele parece concordar menos com o cristianismo do que com várias outras – sua afirmação da mortalidade trágica e sua negação da imortalidade (ressurreição) já seriam em si uma evidência suficiente disto. Consideramos que, por fim, só há um lugar de onde pode provir o seu pessimismo antropológico-teológico tão radical, de modo que a heterogeneidade de sua concepção seja preservada, e de modo a permitir uma convivência entre os diferentes elementos que compõem sua formação filosófica. Segundo pensamos, sempre nos baseando no que o autor diz, é uma fonte que reúne cristianismo, helenismo, e que inclusive se aproxima, pela via mística, das religiões orientais. É precisamente em seu solo natal que devemos procurar: segundo Cioran, o fatalismo do povo romeno, assim como o seu próprio (sua alma transilvana), está intimamente ligado à influência que os bogomilos, uma seita gnóstica que habitou os Bálcãs, na Idade Média, exerceu sobre a cultura romena. Ao ser indagado se a origem de sua inclinação à mística e do seu repúdio à história encontra-se na tradição ortodoxa (aquela de seu pai), responde: “está mais para a seita gnóstica dos bogomilos, os ancestrais dos cátaros, cuja influência foi grande principalmente na Bulgária.” Se já sabíamos que o seu pessimismo antropológico é de natureza religiosa, agora podemos afirmar que ele é, especificamente, de linhagem *gnóstica*.

O último dos bogomilos

Os bogomilos foram uma seita gnóstica que habitou os Bálcãs entre os séculos X e XIII e que, assim como os cátaros na França, representou uma ameaça herética para a Igreja. Os dois movimentos possuíam características em comum que iam contra a doutrina ortodoxa. Por exemplo, a afirmação de que o mundo material é obra de um deus inferior e falso: o *funesto demiurgo*, ao qual Cioran dedica um de seus livros (1969). Tanta miséria, imperfeição, caos, sofrimento, é impensável que tudo isso seja fruto de um deus bom. Aqui é o reino das trevas, um lugar onde a luz espiritual tende a diminuir e se enfraquecer. A oposição entre o mal material (sensível) e o bem espiritual (inteligível, invisível, fora deste mundo) pode ser traduzida pela noção de *dualismo*:

Dualismo, nesse sentido, significa a crença de que a bondade existe somente no mundo espiritual do deus bom e que o mundo material é mau e foi criado por um deus mau ou espírito chamado Satã. O Bem e o Mal possuem dois criadores diferentes, e tal concepção está próxima das seitas gnósticas que também tinham as mesmas idéias e foram igualmente

disseminadas no início da Idade Média, nos Bálcãs e no Oriente Próximo, pelas seitas dos paulicianos e dos bogomilos.¹²⁴

A intensidade do dualismo, entretanto, varia de acordo com cada movimento e também internamente a eles. Entre os próprios bogomilos, por exemplo, havia aqueles que afirmavam que Satã era um anjo caído, e aqueles que afirmavam que ele é uma divindade independente – ou seja, graus diferentes de se afirmar o estatuto e a força do mal no mundo. No livro do historiador Nachman Falbel sobre as heresias medievais, descobrimos que, em 1167, o Bispo Nicetas da Igreja bogomila teria supostamente viajado ao sul da França em visita aos cátaros, para propor-lhes que seguissem “um dualismo mais rigoroso.”¹²⁵ Muito embora não se fixe em uma concepção teológica definitiva a este respeito, Cioran parece disposto a levar este dualismo às últimas conseqüências, subindo na escala do mal ao ponto de erigir Satã como criador e senhor do universo, potência absoluta que controla a totalidade do mundo criado. Aos poucos, os papéis de Deus e do Diabo vão se invertendo e a própria existência da história, o seu transcorrer, sustenta a hipótese de que a última palavra quem tem é o Mal:

No *Fausto* de Goethe, o Diabo é o criado de Deus. Eu me coloco a seguinte questão: não é o contrário que é verdade? Não é Deus que é criado do Diabo? Aparentemente é o Demônio, o Diabo que domina. Se Deus fosse o senhor do mundo, não haveria história. Tudo funcionaria para o melhor, sem histórias.¹²⁶

Esse demônio é identificado pelo autor com o próprio demiurgo, a designação dada pelos gnósticos ao Deus criador do Antigo Testamento. O demiurgo, uma subdivindade, um deus inferior, ignorante e tirânico, governa a história e os acontecimentos, mas esquece que acima dele existe a verdadeira divindade, o *deus para além de deus* – nas palavras de Cioran, um “deus *sem atributos*, uma *essência* de deus.”¹²⁷ Segundo Elaine Pagels, uma importante pesquisadora do gnosticismo, a figura do demiurgo aparece, por exemplo, na doutrina da escola valentiniana, fundada pelo gnóstico alexandrino Valentino (140 d.C.):

Esta tradição secreta revela que Deus, a quem a maioria dos cristãos venera de modo ingênuo, como criador e Pai, é, na verdade, apenas a imagem do verdadeiro Deus. Valentino, seguindo Platão, utiliza o termo grego para “criador” (demiurgos), sugerindo um ser menos divino que

¹²⁴ Nachman FALBE, *Heresias Medievais*, p. 36.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁶ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 204.

¹²⁷ *Id.*, *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1172.

serve como instrumentos de poderes superiores. Não é Deus, explica, porém o demiurgo que reina como rei e senhor, e age como comandante militar, que legisla e julga aqueles que infringem sua lei – em suma, ele é o “Deus de Israel”.¹²⁸

A exortação da procriação – vista por Cioran como uma loucura, um verdadeiro “crime,”¹²⁹ – é um dos alvos principais de sua crítica ao Criador: “a injunção do Gênese: ‘Crescei e multiplicai-vos’, não poderia ter saído da boca do Deus bom. ‘Sede escassos’, deveria ter sugerido, caso tivesse voto na matéria.”¹³⁰

Com o seu ateísmo trágico e a sua recusa da salvação implicados, Cioran oscila entre o ditheísmo demiurgo/Deus e a tese (mais pessimista) da existência exclusiva do demiurgo, que por sua vez anula a hipótese de qualquer recurso salvífico e de qualquer *resort* espiritual transcendente a ele. Por todos os motivos que expusemos há pouco, o autor não parece contar com o Deus para além de deus, até por que na sua concepção o contato com este se daria, a rigor, pela fé e não pela gnose, como a concepção gnóstica clássica prescreveria. Na gnose, a verdade não é heteronômica, doutrinária, extrínseca, mas interior, subjetiva, individual, estando a autoridade da revelação baseada no auto-conhecimento e não nos dogmas estabelecidos.

Por sua vez, a experiência de gnose pessoal de Cioran – associada à insônia, tema sobre o qual nos debruçaremos em outro momento – não resulta em um conhecimento salvífico, em uma revelação das realidades divinas, mas em um saber imanente à existência e ao mundo – um despertar no inferno. No fundo, a distinção entre o demiurgo e o Deus bom acaba sendo para ele meramente um recurso teórico: “necessito do funesto demiurgo como uma indispensável *hipótese de trabalho*. Prescindir dele equivaleria a não entender nada do mundo visível.”¹³¹ “O deus mal é o mais útil que já existiu”¹³², uma vez que *faz sentido* e ainda por cima serve de bode expiatório para nossas decepções: sem ele, “para onde encaminharíamos nossa bílis?”¹³³

No âmbito pessoal e vivencial, entretanto, Cioran tende a efetuar uma eliminação completa de qualquer instância superior ao demiurgo. Ele não tem conhecimento de (e nem acredita em) Deus enquanto socorro, salvação: “uns predestinados a crer no deus supremo

¹²⁸ Elaine PAGELS, *Os Evangelhos Gnósticos*, p. 40.

¹²⁹ “Ter cometido todos os crimes exceto aquele de ser pai.” Emil CIORAN, *De l’inconvenient d’être né*, in: *Œuvres*, p. 1273.

¹³⁰ Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1174.

¹³¹ Id., *Cuadernos : 1957-1972*, p. 136.

¹³² Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1171.

¹³³ *Ibid.*, p. 1171.

mas impotente, outros no demiurgo, outros, enfim, no demônio, não escolhemos nossas venerações nem nossas blasfêmias.”¹³⁴ Assim, a tendência última do seu pensamento é a afirmação do próprio demônio enquanto potência sobrenatural única a exercer alguma influência no mundo e na história. Daí a sutil passagem de uma ateleologia histórica (ausência de finalidade, sentido; do grego, *agnostos télos*) para a sugestão de uma providência negativa a reger os acontecimentos (tudo caminha para o pior).

Por vezes, Cioran identifica o demiurgo ao demônio, por vezes os distingue por questões funcionais. Quando não vistos como um só, são colocados lado a lado, como parceiros de trabalho: “o demônio é o representante, o delegado do demiurgo, cujos assuntos administra aqui embaixo. Apesar do prestígio e do terror unidos ao seu nome, não passa de um administrador, um anjo relegado a uma tarefa baixa, a história.”¹³⁵ Ao mesmo tempo, “Satã mal se distingue de Deus, pois é apenas sua face *visível*”, de modo que o autor alterna constantemente entre a identificação de ambos e sua distinção. O que permanece inalterado é a afirmação da hegemonia do mal e a negação de Deus enquanto causa eficiente do bem – consequentemente, de uma providência positiva a reger a vida.

Satã, anjo decaído transformado em demiurgo, encarregado da Criação, insurge-se contra Deus e revela-se, neste mundo, mais à vontade e até mais poderoso do que Ele; longe de ser um usurpador, é nosso mestre, soberano legítimo que sobrepujaria o Altíssimo se o universo estivesse reduzido ao homem. Tenhamos, pois, a coragem de reconhecer de quem dependemos.¹³⁶

Independente de suas peculiaridades e destituído de suas personificações concretas, o dualismo puramente no âmbito formal tem uma importância capital na obra de Cioran. Do âmbito estético ao conceitual, é uma característica que implica desde o seu estilo fragmentário até a idéia de que a dualidade irreduzível – causadora de ruptura, separação, distância, ausência de identidade – é uma condição essencial do Ser enquanto tal. Em todo caso, denota uma antítese fundamental, a permanência, em todas as esferas, de elementos irreconciliáveis e conflitantes. No mundo criado não existe unidade possível: “respiramos no múltiplo; nosso reino é o do ‘eu’, e não há salvação através do ‘eu’.”¹³⁷ Tudo o que existe está, no fundo, marcado por uma quebra, uma ferida, um rasgo, de modo que a síntese, a harmonia, a integridade, o equilíbrio, nada disso possui sentido empírico ou, nas palavras de Wittgenstein,

¹³⁴ Emil CIORAN, *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1170.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 1170.

¹³⁶ *Id.*, *História e utopia*, p. 108.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 79.

“referente mundano”. Aqui é o mundo da dispersão, da fragmentação, da multiplicidade, da desordem, o que se traduz pela idéia de que “só a impureza é sinal de realidade”¹³⁸. Nada escapa ao combate travado entre Luz e Trevas, que disputam terreno e geram sofrimento por sua própria mistura: “não existe salvação nem saúde fora do ser puro, tão puro quanto o vazio.”¹³⁹ Ademais, o Bem e o Mal, assim como a saúde e a doença, estão de tal forma misturados no universo que, dentro dos seus limites, não parece haver sequer uma parcela mínima de pureza e perfeição:

Assim como a doença não é uma ausência de saúde, mas uma realidade tão positiva e tão durável quanto ela, da mesma forma o mal equivale ao bem, ultrapassando-o até em indestrutibilidade e plenitude. Um princípio bom e um princípio mau coexistem e se misturam em Deus, como coexistem e se misturam no mundo [...] O combate entre os dois princípios, bom e mau, trava-se em todos os níveis da existência, inclusive na eternidade. Estamos mergulhados na aventura da Criação, proeza das mais temíveis, sem “fins morais”, e talvez sem significação.¹⁴⁰

Hans Jonas, estudioso que faz uma abordagem existencialista do gnosticismo, identifica as raízes desta oposição dualista, comum a grande parte das correntes gnósticas, no maniqueísmo persa. Segundo ele, é de lá que vem essa idéia de que o Mal (simbolizado pelas trevas) é uma potência ativa que luta com o Bem (luz) e acaba prevalecendo sobre ele. De acordo com Jonas, “a ‘equação mundo (cosmo) = trevas’ [...] é simbolicamente válida para o gnosticismo em geral.”¹⁴¹ Desde o início da campanha ortodoxa de combate às heresias, o maniqueísmo já aparece como um adversário a ser combatido (quanto a isso, basta lembrarmos a polêmica entre Santo Agostinho e Mani, de cuja doutrina o primeiro fora adepto antes de converter-se ao cristianismo). É compreensível a preocupação dos Padres da Igreja com o maniqueísmo: sua equiparação dos princípios de Bem e Mal representa uma séria oposição ao monoteísmo, além de levantar suspeitas sobre o Criador quanto ao problema do mal no mundo (teodicéia). A idéia de um único Deus a nos controlar e julgar inspira em Cioran a desconfiança de que, não sendo ele necessariamente justo e bondoso, estamos sujeitos à oscilação de seus humores e caprichos, condenados a sofrer para bem ou para mal a arbitrariedade dos seus desígnios. Em uma passagem do seu *Ensaio sobre o pensamento reacionário*, dedicado (ambiguamente) ao contra-revolucionário francês Joseph de Maistre, um Cioran indignado com o totalitarismo monoteísta propõe uma “auditoria divina”, com a

¹³⁸ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 29.

¹³⁹ Id., *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 15.

¹⁴⁰ Ibid., p. 12.

¹⁴¹ Hans JONAS, *The Gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, p. 57-8.

finalidade de regulamentar as atividades de Deus para conosco: “haveria, por acaso, algum legislador universal acima de Deus que lhe tivesse determinado a maneira como deve agir em relação ao homem?”¹⁴² Por fim, partindo da figura do demiurgo, Cioran vê no gnosticismo a forma maior desta crítica à justiça e à bondade divinas.

Kurt Rudolph, autor da principal obra historiográfica sobre o gnosticismo, encontra nos bogomilos a herança deste dualismo maniqueu. Acentuado e colocado numa moldura cristã, ele acabará produzindo uma concepção de mundo como obra do próprio Satã: “o caráter gnóstico da doutrina bogomila é claro: a história do mundo é dominada pela luta entre o Deus bom e o caído Satanael, que criou o mundo material e o homem.”¹⁴³ Desta forma, o mal começa aquém do homem, uma vez que o universo já é em si uma criação demoníaca. Mas, para Cioran, isso não tira a culpa de Adão pelo pecado, pois o seu papel e o do Diabo são complementares, o que cria entre eles uma identificação – são quase a mesma figura:

O gesto de Lúcifer, assim como o de Adão, um precedendo a história, o outro inaugurando-a, representam os momentos essenciais para isolar Deus e desqualificar seu universo. Esse universo costumava ser aquele da felicidade irrefletida na indivisão. Nós aspiramos a ela sempre que não podemos mais suportar o fardo da dualidade.¹⁴⁴

Começa a ficar mais claro o pessimismo de Cioran, que não se limita ao plano humano natural; ele alça vôo e alcança dimensões cósmicas. Assim também, antes que moral (a não ser que se trate da moral de Deus), o mal é ontológico, um elemento inseparável do Ser enquanto tal, e que posteriormente se desdobra em suas variadas manifestações (a psicológica entre elas). O mesmo princípio maléfico que domina o mundo mortal submete também os deuses, pelo menos aqueles que se costumam relacionar com o mundo e dos quais fazemos representações diversas. Da mesma forma que o universo, o homem é um microcosmo dominado pelo mal, contaminado pela impureza proveniente da mistura entre os princípios opostos. A *criação*, conceito oriundo da tradição hebraica, é uma idéia crucial na obra de Cioran. Basicamente, ela pressupõe um Deus que cria o mundo, por livre e espontânea vontade, a partir do nada (*ex nihilo*), em demonstração de seu amor transbordante. O mais importante neste conceito seria que ele permite pensar o homem, assim como o universo, como o resultado, o produto de uma ação, de um engendramento, sendo que este carrega, na visão do autor, um valor negativo. O homem, neste sentido, é *criatura*, e como tal parece

¹⁴² Emil CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 13.

¹⁴³ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 374.

¹⁴⁴ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1110-1.

deter o papel de protagonista no enredo da Criação, representando o animal paradoxal que faz fronteira entre a natureza e a divindade. “A criação é o primeiro ato de sabotagem,”¹⁴⁵ e o homem, heresia da natureza, é o agravamento deste processo. Acusá-lo equivale, de certa forma, a acusar o seu criador, na medida em que a culpa do mal recai indiscriminadamente sobre ambos. No que diz respeito a esta obra fracassada que é o universo, cumpre denunciar tanto o responsável por seu surgimento como o responsável por sua corrupção posterior. Neste sentido, o binômio Criador-Criatura vêm totalmente a calhar. Por fim, o sentimento de onde parte esse impulso acusatório manifesto em seus escritos é, segundo Cioran, o mesmo que está profundamente enraizado na alma romena:

Eu me reconheço bastante próximo da crença profunda do povo romeno, segundo o qual a criação e o pecado são uma e a mesma coisa. Em grande parte da cultura balcânica, a criação não cessa de ser colocada em acusação. O que é a tragédia grega senão a queixa constante do coro, isto é, do povo, em relação ao destino? Dionísio, ademais, veio da Trácia.¹⁴⁶

E, em *História e Utopia*, um de seus livros que consideramos mais gnósticos, essa idéia aparece formulada com maior expressividade:

Teologia sumária? Contemplando esta criação sabotada, como não incriminar seu autor? Como, sobretudo, julgá-lo hábil ou simplesmente destro? Qualquer outro deus teria dado provas de maior competência ou equilíbrio do que ele: para onde quer que se olhe, só existe erro e confusão. É impossível absolvê-lo, mas também é impossível não compreendê-lo. E o compreendemos por tudo o que em nós é fragmentário, inacabado, maldito [...] Por uma ingratidão legítima, e para que sintamos nosso mau-humor, nos esforçamos – peritos em anti-Criação – para deteriorar seu edifício, para tornar ainda mais miserável uma obra já comprometida desde seu início.¹⁴⁷

Pessimismo à parte, sua concepção acerca de diversas outras questões, algumas das quais não necessariamente relacionadas ao ser humano, remetem justamente ao universo de pensamento gnóstico (via bogomilos). Entre elas, sobretudo sua concepção de história, com toda a tragicidade e pessimismo aí implicados (é interessante notar como ele faz questão de enfatizar que a figura de Dionísio surgiu na Trácia, região da atual Macedônia que se avizinha da Romênia). Sem se limitar aos bogomilos em particular, Cioran se estende aos gnósticos em geral para associar a eles sua concepção de história. Seu pessimismo histórico, além de fundamentalmente ligado àquele antropológico, também está relacionado ao seu repúdio ao

¹⁴⁵ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 61.

¹⁴⁶ Id., *Entretiens*, p. 10.

¹⁴⁷ Id., *História e utopia*, p. 92-3.

tempo, visto como realidade negativa, duração do mal inaugurado pela queda. Na sua obra, o tempo está antes de mais nada relacionado às idéias de decomposição, morte, transitoriedade, e uma série de outras características negativas – o que não exclui a consideração de que o tempo também proporciona maturidade, experiência, conhecimento. Em entrevista a Sylvie Jaudeau, cujo estudo é um dos que mais dá atenção às suas afinidades com o gnosticismo (veremos isso no próximo capítulo), ele comenta:

Para os gnósticos, tudo o que está associado ao tempo procede do mal. O descrédito se estende à história em seu conjunto, como pertencente à esfera de realidades falsas. Ela não possui nem sentido nem utilidade. A passagem pela história é infrutífera. Uma visão como essa se distancia consideravelmente da escatologia cristã oficial e edulcorada, que vê na história e nos males que ela engendra provações (*épreuves*) redentoras.¹⁴⁸

Desta associação *entre* tempo e *mal* deriva o seu repúdio da história, acentuado pelo fato de que esta, assim como a política, “gira unicamente em torno do homem.”¹⁴⁹ Seu pessimismo antropológico, de um lado, e seu pessimismo do tempo, de outro, caminham na mesma direção até se encontrarem, mutuamente fortalecidos, no elemento em comum entre eles que é a história. Esta, em tese, deve ser rejeitada em bloco, abandonada e esquecida, sendo a atitude ideal em relação a ela a *renúncia* – a saída do século. “A história é *indefensável*. É preciso reagir em relação a ela com a inflexível abulia do cínico; ou então, pensar como todo mundo, caminhar com a turba dos rebeldes, dos assassinos e dos crentes.”¹⁵⁰ É do seu pessimismo histórico, dentre outros motivos, que deriva, por sua vez, o seu repúdio ao cristianismo oficial, à religião de Torquemada. É pela razão de que “toda religião que pactua com a história se distancia de suas raízes. Tal é o caso do cristianismo que, em sua origem, estava cheio de renúncia, mas que, logo em seguida – verdadeira traição – acabaria se transformando em religião dominante.”¹⁵¹ Neste sentido, “Jesus – desde o momento em que quis triunfar entre os homens – deveria prever Torquemada – consequência inelutável do cristianismo *traduzido na história*.”¹⁵² Ademais, a sua indignação com o envolvimento da Igreja na história só contribui para confirmar sua afinidade com o gnosticismo.

¹⁴⁸ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 223.

¹⁴⁹ Id., *História e utopia*, p. 30.

¹⁵⁰ Id., *Silogismos da amargura*, p. 82.

¹⁵¹ Id., *Entretiens*, p. 223.

¹⁵² Id., *Breviário de decomposição*, p. 166.

O raciocínio é muito simples: partindo dos pressupostos de Cioran acerca do homem, da interpretação que faz do seu papel na criação e de suas relações ambíguas com as divindades, temos uma correspondência conceitual entre os elementos em jogo. O demiurgo inaugura o escândalo da criação, sendo sua Ação a primeira, modelo de todas as ações humanas. Assim como Deus, de quem herdou sua impureza, o homem é um animal expansivo, dispersivo, fértil, que se compraz na heresia do movimento e da criação. É, com efeito, no que possui à sua imagem e semelhança, um demiurgo em menor escala, e a história – esse “desafio à contemplação”¹⁵³, fator de distração e entorpecimento – é o lugar onde dá vazão aos seus instintos demiúrgicos. “O criador é o absoluto do homem exterior”, e este é o homem da ação, aquele que está voltado para a história, imerso no mundo dos acontecimentos:

Esta incapacidade de permanecer em si mesmo, da qual o criador devia oferecer uma demonstração irritante, todos nós a herdamos: *engendrar* é continuar de outra forma e em outra escala a empresa que leva seu nome, é acrescentar algo à sua “criação” por um deplorável arremedo.¹⁵⁴

Na visão do autor, toda ação implica, de certa forma, um princípio de fertilidade e engendramento que, por sua vez, comporta necessariamente uma mescla de bondade e maldade. Na origem do universo não havia pureza, assim como não o há na origem de nossos atos. A impureza é condição *sine qua non* de qualquer criação, seja ela “um ato ou uma obra. Ou um universo”¹⁵⁵ –, consideração essa que está diretamente relacionada ao seu repúdio da procriação. Segundo ele, as modalidades de ação humanas incluem, dentre outras, todo tipo de esforço no sentido de modificar, melhorar, aperfeiçoar a si mesmo e o mundo. Como não poderia deixar de ser, os resultados alcançados são, na maioria das vezes, o exato oposto das intenções e expectativas que estavam em sua origem – desejando o bem, realiza o mal. Um dos piores defeitos que Cioran vê no homem é justamente essa que considera sua mania de mexer nas coisas, consertá-las, importuná-las com suas obsessões e delírios, com seu idealismo inato. Ao invés de deixar o mundo tal como o encontrou, não resiste em deixar nele sua marca, como prova de sua tara pela perfeição – atitude esta que corresponde, de certa forma, a aplaudir a Criação, aderir a ela, atualizando assim o crime de seu responsável:

¹⁵³ Emil CIORAN, *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1438-9.

¹⁵⁴ Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1174.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 1169.

A Criação, tal como se deu, não valia muito; remendada, menos ainda. Que tivesse sido deixada em seu estado verdadeiro, em sua nulidade primeira!

O Messias por vir, o verdadeiro, compreensivelmente tarda a se manifestar. A tarefa que o aguarda não é nada fácil: como conseguirá liberar a humanidade de sua *mania de melhoramento*?¹⁵⁶

Em oposição à ação (homem exterior), Cioran propõe a *contemplação* (homem interior), uma atividade – se é que podemos chamá-la assim – que parece contrária à natureza humana, à sua necessidade de movimento e o seu horror ao tédio. Independente do sentido – como introversão ou extroversão, conhecimento de si ou do mundo –, a contemplação é, em todo caso, uma experiência que exige renúncia, uma vez que “a incompatibilidade entre o ato e o conhecimento”¹⁵⁷ é total – ação e contemplação diametralmente opostos e auto-excludentes. Ademais, “considerando-se as coisas de acordo com a natureza, o homem foi feito para viver voltado ao exterior. Se ele deseja olhar para si mesmo, deve fechar os olhos, renunciar a suas empresas, abandonar o imediato.”¹⁵⁸ Da mesma maneira, só assim é que, de fora, poderá compreender a história no que ela possui de essencial: “derivada do tempo e do movimento, ela está condenada à autodestruição. Nada de bom poderia resultar daquilo que, na origem, foi o fruto de uma anomalia.”¹⁵⁹ Por fim, a história representa, aos olhos do autor, o produto de nossos sonhos e ações, o prolongamento desta lei inexorável segundo a qual “tudo o que o homem empreende acaba voltando-se contra ele.”¹⁶⁰ Afinal, “toda ação é fonte de infelicidade, pois agir contraria o equilíbrio do mundo.”¹⁶¹ Por isso é que “a história, espaço onde realizamos o contrário de nossas aspirações, onde as desfiguramos sem cessar, não é, evidentemente, de essência angélica. Ao considerá-la, só concebemos um desejo: promover a agrura à dignidade de uma gnose.”¹⁶²

Eu acredito que o homem não deveria ter se comprometido com a história, que deveria ter levado uma existência estacionária, próxima da animalidade, sem orgulho nem ambição [...] Na realidade, a história universal não passa de uma sucessão de catástrofes, em direção à catástrofe definitiva, e, desse ponto de vista, a visão cristã da história se mostra muito interessante, pois Satã detém o papel de senhor do mundo, e o Cristo aquele de alguém que só

¹⁵⁶ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1386.

¹⁵⁷ Id., *História e utopia*, p. 79.

¹⁵⁸ Id., De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1289.

¹⁵⁹ Id., *Entretiens*, p. 223.

¹⁶⁰ Ibid., p. 223.

¹⁶¹ Ibid., p. 223.

¹⁶² Id., *História e utopia*, p. 57-8.

terá influência no Juízo Final. O Cristo será Todo-Poderoso, mas só no final. Esta é uma idéia profunda, uma visão da história quase aceitável na atualidade.¹⁶³

O tempo todo, o que se testemunha na reflexão cioraniana é uma conciliação entre pensamento hebraico e tragédia grega, uma forma híbrida de interpretar um com as lentes do outro, culminando na identificação do pecado original como a ação fatal responsável por disparar o processo histórico. Para Cioran, o homem é o mesmo desde Adão justamente por sua tendência incurável à ação e a projetar-se no devir. Viciado no conhecimento e na metamorfose, por um lado está condenado às contradições de sua natureza, por outro, à cegueira e aos excessos de sua vontade. O sentido trágico que dá à condição humana, conforme simbolizada pelo primeiro pecador, se traduz bem pela idéia de que o homem está sempre atraído pelo risco, pelo perigo, por aquilo que o ameaça e o aniquila. Daí virá, mais cedo ou mais tarde, a sua perdição, pois “o fim da história está inscrito em seus começos – sendo que a história, o homem submetido ao tempo, carrega ao mesmo tempo os estigmas que definem um e outro.”¹⁶⁴ Prognóstico desolador sobre o destino que espreita o animal enfermo: “não está nas mãos do homem evitar perder-se. Seu instinto de conquista e de análise aumenta seu império para em seguida destruir o que encontra; o que acrescenta à vida volta-se contra ele. Escravo de suas criações, é – enquanto criador – um agente do Mal.”¹⁶⁵ A correspondência entre o homem e o demiurgo, assim, no que diz respeito à natureza criadora de ambos, fica clara nesta passagem de *História e Utopia*, juntamente com a referida relação entre mal e criação, independente de suas proporções:

Criar é legar seus sofrimentos, é querer que os outros mergulhem nele e os assumam, impregnem-se deles e os revivam. Isso é verdade para um poema e pode ser verdade para o cosmos. Sem a hipótese de um deus febril, obcecado, sujeito a convulsões, embriagado de epilepsia, não poderíamos explicar este universo em que tudo traz as marcas de uma baba original.¹⁶⁶

Assim como vê nas utopias uma busca essencialmente religiosa, Cioran parece inclinado a abordar as mais diversas questões filosóficas a partir deste horizonte interpretativo teológico gnóstico. Visão religiosa de mundo, pressupostos religiosos para a reflexão. Neste sentido, a superioridade do pensamento religioso sobre os discursos modernos seria, segundo

¹⁶³ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 127.

¹⁶⁴ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1426.

¹⁶⁵ Id., *Breviário de decomposição*, p. 123.

¹⁶⁶ Id., *História e utopia*, p. 92.

ele, que o primeiro permite uma cosmovisão mais totalizante e unificadora, capaz de abarcar as diferentes esferas e elementos da existência em uma única explicação. A ciência, pelo contrário, pecaria por sua tendência de compartimentalizar os saberes, por sua fragmentação multidisciplinar que, no limite, conduz a uma especialização cada vez maior em áreas de conhecimento cada vez menores. Uma dessas questões, cuja compreensão não escapa ao olhar religioso de Cioran é a *política*, atividade central da atuação humana na história. A política, entendida basicamente na acepção clássica de esfera das relações e decisões humanas, não poderia deixar de comportar o mesmo princípio diabólico que rege o universo individual: situada no domínio da pluralidade e da multiplicidade, do relativo e do contingente, “a dimensão *política* dos seres (entendendo por política o coroamento do biológico) salvaguarda o reino dos atos, o reino da abjeção dinâmica.”¹⁶⁷ Convencido de que os motivos que fazem os homens se interessarem pela vida pública são mais sórdidos e inconfessáveis do que estaríamos dispostos a admitir, ele identifica na política a forma social do mal, sua apoteose na esfera coletiva: “enquanto os homens sentirem paixão pela sociedade, reinará nela um canibalismo disfarçado. O instituto político é a conseqüência direta do Pecado, a materialização imediata da Queda.”¹⁶⁸

Na nossa interpretação da influência relativa que cada fonte de conhecimento exerce sobre Cioran, encontramos, num primeiro momento, a prevalência do pensamento religioso, isto é, uma credibilidade maior conferida a este em detrimento dos discursos puramente filosóficos e – com maior razão – científicos. Num segundo momento, constatamos que essa pré-disposição religiosa se especifica e se concretiza em uma forma particular, os bogomilos. A etapa conclusiva do método esboçado aqui consistiria em verificar, no texto do autor, a existência de conceitos, metáforas, temas e idéias em geral que possam, com segurança, ser identificados com o gnosticismo. Apesar de todos os contra-argumentos em relação a designar Cioran como um pensador gnóstico (um filósofo religioso, um teólogo gnóstico: *o último dos bogomilos*), e apesar de suas próprias reservas e resistência em se afirmar abertamente como tal, o bogomilismo não deixa de ser, conforme entendemos, seu grande referencial teórico.

Não seria errado dizer que Cioran encontra nos bogomilos uma espécie de pátria intelectual, um universo de pensamento com o qual seu tom afetivo e o seu pensamento se identificam, onde se sentem em casa. Tendo em vista sua conclusão de que a verdade se encontra no mundo primitivo, fora da civilização e da história, o bogomilismo seria o equivalente religioso desta mesma constatação. Trata-se, em última instância, da origem da

¹⁶⁷ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 81.

¹⁶⁸ Id., *Breviário de decomposição*, p. 113.

visão fatalista dos romenos, exemplificada pelo autor na figura do camponês que suporta, sem esperanças e com resignação, os seus infortúnios. Não apenas isso, mas parece também que o universo bogomilo acaba servindo como uma espécie de depósito único, de referência última para suas variadas esferas de reflexão que ali convergiriam. Por conseguinte, um ponto de partida pessoal para que ele possa se encaminhar ao universo gnóstico maior, no qual transitaria de uma perspectiva *insider* – como quem pertence, está dentro dele. Ali, parece se sentir em casa, fala com conhecimento de causa, mostra credencial hereditária.

No entanto, cumpre deixar claro, não se trata de uma adesão entusiasta, de uma “militância neognóstica” ou coisa do tipo. Apesar de “ser do ramo”, e de trabalhar constantemente diversas questões cruciais do pensamento gnóstico, Cioran toma muito cuidado para se colocar, por assim dizer, com certa austeridade, discrição, com uma postura, de certa forma, desinteressada, impessoal. Cuidado, sobretudo, para não incorrer no que consideraria uma impostura intelectual, em um orgulho ingênuo relacionado à atitude de fazer afirmações pretensivas e auto-avaliações positivas de si mesmo. A rigor, a linguagem da gnose seria para ele o silêncio; sobre ela, não se fala, ou muito pouco, mas em todo caso sempre de forma sugerida, sutil, indireta, impessoal – seria impensável proferir: *sou gnóstico*. O que certamente não podemos esperar é encontrar da parte dele uma reprodução fiel daquela que se poderia considerar a forma elementar do gnosticismo, uma apropriação sistemática e rigorosa da estrutura fundamental do fenômeno em questão. Isto seria totalmente contrário à sua personalidade, assim como à sua defesa do *diletantismo*, cuja concepção envolve um esteticismo de fundo, um certo amadorismo, uma preferência pela superficialidade das coisas em detrimento de sua especialização (“Se tivesse que renunciar ao meu diletantismo, me especializaria no uivo”¹⁶⁹).

Seja em relação ao gnosticismo ou qualquer outro assunto, Cioran se arroga a liberdade subjetiva de apropriar-se, experimentar, personalizar, enfim, de desenvolver uma leitura muito própria – segundo sua postura de *Privat Denker* – dos conteúdos aos quais recorre. Por isso que, apesar de reconhecermos a importância de se definir “objetualmente” o *gnosticismo* (o que é?), apontando suas características principais (tarefa do próximo capítulo), consideramos mais correto partir da visão que o autor tem sobre a questão, e só então, num segundo momento, contrapô-lo ao objeto original. Caso contrário, estaríamos cometendo o erro de enquadrar o seu pensamento com formas e categorias que não comportam suas especificidades e sua singularidade. Por isso é que não seria o caso de compará-lo com tal ou

¹⁶⁹ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 58.

tal escola gnóstica da Antigüidade, como se ele pudesse ser enquadrado efetivamente em alguma. Inclusive em relação aos bogomilos, as divergências são consideráveis.

A religião de um homem só

É concebível aderir a uma religião fundada por outro?¹⁷⁰

Conforme vimos, o conjunto das reflexões cioranianas acerca do homem, de Deus e da história, assim como de uma série de outras questões, aponta para uma sensibilidade essencialmente religiosa, isto é, para uma visão religiosa de mundo. Este é, com efeito, o tom de seu pensamento, sua intencionalidade. Conforme entendemos, trata-se, apesar de toda a ambigüidade e do caráter sugerido/suspenso de suas afirmações, do horizonte hermenêutico último ao qual recorre para pensar a existência em geral, sobretudo no que diz respeito ao mal relacionado a ela. É como se tudo reivindicasse um sentido religioso, de maneira que a vida enquanto tal, apesar de ser um fenômeno da natureza, acabaria revelando algo de sobrenatural. Neste sentido, Cioran interpreta as coisas lá de cima, da perspectiva de Deus: o homem enquanto criatura, o desenrolar sem sentido da história; tudo se enquadraria neste olhar metafísico-teológico que insiste em buscar as causas primeiras, o princípio atemporal e imutável de nossa natureza – a raiz do problema. E quanto ao gnosticismo em particular, postulado por intermédio dos bogomilos, as evidências de sua afinidade seriam, além de sua auto-reivindicação, o próprio pessimismo generalizado que manifesta com todo ódio ao homem, ao mundo e a Deus.

Apesar de ter seu endereço nos bogomilos, Cioran declara afinidade com qualquer heresia cristã¹⁷¹ que tenha sido perseguida pela Igreja, pelo simples fato de serem heresias e por representarem uma subversão dos dogmas estabelecidos. Uma dessas heresias, muito próxima (ao menos geograficamente) dos bogomilos, é a seita dos paulicianos, que habitaram a região da Trácia e atual Macedônia. O autor revela o quanto se sente privilegiado em poder reivindicar parentesco com estes movimentos, com os quais sua identificação é motivo de orgulho (patrimônio cultural): “trácios e bogomilos – não posso esquecer que habitei as

¹⁷⁰ Emil CIORAN, *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1719.

¹⁷¹ “Tomo partido pelos cátaros e qualquer outra heresia cristã perseguida pela Igreja. Mas, se uma dessas seitas houvesse triunfado, teria sido tão intolerante quanto o cristianismo oficial.” Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 152.

mesmas paragens que eles, que uns choravam pelos recém-nascidos e os outros, para inocentar Deus, responsabilizavam Satã pela infâmia da Criação.”¹⁷²

O elemento em comum entre todos esses movimentos e que representa, em última instância, o critério maior da afinidade de Cioran em relação a eles, é justamente o Mal. Classificados pela Igreja como heresias, eles se assemelham, na sua visão, sobretudo pela maneira como encaram o Mal, pela ênfase que dão ao seu papel no universo. Sendo esta a preocupação maior da obra de Cioran, é também o pressuposto do qual parte para desenvolver sua reflexão. Tudo começa com o mal, sendo ele o ponto de partida para se entender qualquer coisa. Com maior razão, é no campo das religiões que o autor será mais rigoroso em relação à devida importância dada à questão do mal. Segundo ele, qualquer doutrina que o subestime e o escamoteie, mediante acrobacias teóricas, não pode ser levada a sério. Daí, justamente, sua identificação com o gnosticismo, ainda que neste fragmento ele não apareça textualmente:

Dever-se-ia estabelecer o grau de verdade de uma religião a partir da maneira como trata o Demônio: quanto mais lhe garante um lugar de eminência, mais demonstra que se preocupa com a realidade, que rejeita a trapaça e a ilusão, que é séria, que tem mais a constatar que a divagar, a consolar.¹⁷³

Apesar de não se estabelecer em nenhuma religião instituída, somos levados a crer que, não obstante, Cioran busca para si uma espécie de religiosidade essencial, ainda que indeterminada e difusa. Queremos dizer o seguinte: haveria nele, implicitamente, uma vontade religiosa que se desdobra na tentativa de criar para si, por mais abstrato e fantasioso que isso possa parecer, uma espécie de religião individual, uma fé pessoal e incompartilhável. *Sui generis*. Para isso, recorre às diversas tradições mundiais, como o budismo, o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, de modo a compor os elementos de sua doutrina e personalizá-los à sua maneira. Isto significa que, se por um lado a sua afiliação religiosa parte dos bogomilos, por outro não se limita a eles, pressupondo a liberdade de incluir ingredientes heterogêneos em sua concepção:

“Deus não criou nada que odeie mais que este mundo, e o odeia tanto que desde o dia em que o criou não olhou mais para ele.” Não sei quem foi o místico muçumano que escreveu isso, ignorarei para sempre o nome desse amigo.¹⁷⁴

¹⁷² Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1283.

¹⁷³ Ibid., p. 1395.

¹⁷⁴ Id., Aveux et Anathèmes, in: *Œuvres*, p. 1653.

Muitos teólogos poderiam sustentar que a fé requer comunhão, vida em comunidade, que é por princípio uma experiência coletiva. Não obstante, o sentido religioso da existência, segundo Cioran, deve ser buscado na solidão. O seu caminho mesmo sempre foi solitário, uma vez que sua busca espiritual exige essa condição. O essencial em nós não pode ser compartilhado nem comunicado, escapa às relações humanas e à linguagem; encontra-se justamente em nossas profundidades, onde, quanto mais avançamos, mais percebemos que a companhia dos outros se limita à superfície de nosso ser. Esse itinerário poderia ser definido, de modo geral, como místico – não apenas seguindo a definição objetiva de mística, se é que existe, mas sobretudo pelo significado que o próprio Cioran dá ao termo. Neste sentido, a via mística seria uma experiência espiritual intensa, transfiguradora, um mergulho de cabeça no absoluto que acarreta perigos uma vez que tira do indivíduo qualquer recurso que possa servir de apoio para ele não se perder no meio do caminho. Não há linguagem (lógica, discursiva), conceitos, formas, limites, essências, nada: apenas o místico e o infinito vazio do Absoluto. A meta seria justamente a “essência de deus”, a divindade pura, o deus sem atributos. Numa palavra: o Nada divino. É este, dentre outros, o elemento em comum que Cioran enxerga entre místicos ocidentais, como Meister Eckhart, e orientais: essa plenitude vazia, esse absoluto positivo e negativo que se situa para além de Deus.

Não obstante atribua a si mesmo, em âmbito espiritual, o fracasso, nem por isso o romeno deixa de ter uma inclinação, ou ainda uma profunda vontade mística¹⁷⁵, mesmo que frustrada: “o que não pode ser traduzido em termos de mística não merece ser vivido.”¹⁷⁶ Poderíamos dizer que ele permanece no estágio da dúvida, etapa essa que considera necessária no itinerário místico: “lendo os místicos, percebe-se que todos eles passam por um período de dúvida, uma dúvida que, levada ao extremo, abre um abismo e se destrói pelos próprios excessos.”¹⁷⁷ Assim, ou o místico efetua o salto da fé, superando a dúvida de percurso, ou mantêm-se aquém – como parece ser o caso do nosso autor. Mesmo assim, a mística é um ingrediente indispensável para essa que seria a religião ideal de Cioran, além de ser o fator determinante para que sua sensibilidade religiosa permaneça sempre indeterminada, difusa, espalhada entre tendências e elementos díspares. O romeno estaria na busca de:

¹⁷⁵ “Um apelo religioso, na verdade mais místico do que religioso, sempre existiu em mim.” Emil CIORAN, *Entretiens*, p.239.

¹⁷⁶ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1444.

¹⁷⁷ Id., *Entretiens*, p. 155.

Uma espécie de “religião essencial”, para além de todas as religiões determinadas, que dela procederiam. Em outros termos, seu misticismo intelectual o conduz a uma visão antropológica e sincrética da religião em seu princípio, do “sentimento religioso” enquanto tal, da qual está excluída toda idéia de fé em um deus específico, logo da Fé em Deus.¹⁷⁸

Uma religião inacabada, em aberto, contraditória, pulsante, orgânica, que não tenha se definido hierárquica e doutrinariamente, que se mantenha informal, crua, em carne viva: “uma religião só está viva antes da elaboração dos dogmas. Só se crê de verdade enquanto se ignora aquilo em que se deve crer exatamente.”¹⁷⁹ Daí seu desprezo pela escolástica, por toda forma de teologia sistemática – tentativas, segundo ele, vãs e ridículas de capturar o Inefável:

A teologia é a negação de Deus. Que idéia descabida procurar argumentos para provar sua existência! Todos esses Tratados não valem mais que uma exclamação de Santa Teresa. Não existe consciência que tenha ganhado, com a teologia, uma certeza a mais, pois ela não passa de uma versão atêia da fé. O último balbucio místico está mais próximo de Deus que a *Suma Teológica*. Tudo o que é instituição e teoria cessa de estar vivo. A Igreja e a teologia garantiram a Deus uma agonia durável. Só a mística o reanima de tempos em tempos.¹⁸⁰

Assim, dissipando a idéia comum segundo a qual Deus é objeto exclusivo dos teóricos da Igreja, podendo ser explicado e demonstrado de modo a embasar racionalmente a fé, Cioran propõe justamente o contrário: gemidos, lágrimas, estremecimentos, convulsões (inclusive a música¹⁸¹): sinais que indicam uma proximidade muito maior em relação a Deus do que todos os tratados e sumas teológicas juntas. Ele é, para todos os efeitos, irracional. A idéia ingênua de que a divindade “tem dono”, que possui uma forma específica, que seja instrumento de dominação desta ou daquela instituição religiosa, tudo isso cai por terra. Desqualificar aquela que seria a realidade divina última – por mais que não a conheçamos –, mediante sua associação equívoca à Igreja, é dar sinais de ignorância teológica grave. Tanto pior é conferir a Deus todos aqueles atributos antropomórficos que acabaram se incorporando à sua imagem popular: “é lamentável, é mesmo degradante assimilar a divindade a uma pessoa. Esta jamais será uma idéia nem um princípio desconhecido a todos aqueles que praticam os Evangelhos.”¹⁸²

Por fim, a religião essencial é um recurso que adotamos muito mais no sentido de auxiliar a compreensão da religiosidade de Cioran, com tudo o que ela possui de

¹⁷⁸ Patrice BOLLON, *Cioran l'heretique*, p. 202.

¹⁷⁹ Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 70.

¹⁸⁰ Id., *Des Larmes et Des Saints*, in: *Œuvres*, p. 311.

¹⁸¹ Id., *Silogismos da amargura*, p. 73.

¹⁸² Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1172.

indeterminado, do que propriamente uma idéia presente em sua obra – pelo menos, não de forma explícita, ainda que seja possível sustentar sua presença. Ela é útil na medida em que serve de instrumento hermenêutico para compreender o seu pensamento, além de oferecer um modelo hipotético apropriado para situar e enquadrar, para efeitos práticos, sua tão heteróclita concepção religiosa.

Acreditamos ter conseguido, neste capítulo, empreender uma investigação consistente em busca da origem filosófica do pessimismo cioraniano. Constatamos que, para além da filosofia enquanto tal, a raiz de sua visão de ser humano e de mundo reside muito mais em fontes propriamente religiosas, nos diversos textos teológicos e/ou mitológicos aos quais dá tanta importância e credibilidade. Segundo o autor, todos estes materiais juntos acabam sugerindo uma única revelação, um único sentido profundo: há algo de errado, muito errado, com o homem, no que diz respeito à constituição do seu ser e às condições de sua situação no mundo. Este problema antropológico detectado não se fecha nele mesmo, mas, segundo Cioran, se apresenta profundamente vinculado a um problema maior, o da criação enquanto tal. A rigor, o Mal é um só, ainda que evolutivamente se divida e se manifeste de formas e graus diferentes nos seres. Ademais, é justamente esta sua preocupação maior o problema que o leva a obcecarse por este fenômeno tão insólito que é o ser humano. Por tudo o que possui de singular e profundo, é o animal demoníaco por excelência, a heresia da natureza. Outra coisa que esperamos ter ficado clara é que não existe possibilidade de este pessimismo tão feroz, tão cósmico, tão sobrenatural, ser associado a concepções naturalistas, seculares, cétricas, humanistas ou outras quaisquer. Sua intensidade, magnitude e, sobretudo, seu desdobramento em uma condenação do homem justificam isso. Trata-se de um pessimismo teológico, um pessimismo de Deus.

No próximo capítulo, nos dedicaremos à análise do estado da questão entre os comentadores de Cioran. Qual questão? Notadamente, aquela que diz respeito ao papel da religião em sua obra (a natureza *religiosa* do seu pensamento) e, especificamente, à hipótese de que seu pessimismo, uma vez religioso, é de tipo e origem gnósticos. Complementarmente, consideramos importante empreender uma análise geral do estado dos estudos sobre o gnosticismo enquanto tal, expondo brevemente a história das pesquisas neste campo e suas idéias chave. Veremos como, no século XX, as pesquisas sobre o tema dão um gigantesco salto qualitativo a partir de descobertas arqueológicas decisivas, lançam novas luzes sobre o universo da gnose. O próprio Cioran chegou a freqüentar as aulas de Henri-Charles Puech sobre gnosticismo no Collège de France e cultivava grande interesse pelo tema:

Quando nos interessamos durante certo tempo por um assunto, podemos imediatamente emitir um juízo sobre qualquer obra que se remeta a ele. Acabo de abrir um livro sobre a gnose, e logo me dei conta de que não era confiável. Ao mesmo tempo, só li uma frase e não passo de um dileitante, uma nulidade vagamente ilustrada no assunto.¹⁸³

Apesar da modéstia, não apenas demonstra interesse como também, domínio. Prova disso é a frequência com que comenta escritores gnósticos e a familiaridade com que discute suas idéias. É muito provável que, antes de ir para a França, Cioran tivesse relativamente pouco recurso teórico aos gnósticos em geral e aos bogomilos em particular. Grande parte das fontes sobre as heresias gnósticas, da Antigüidade à Idade Média, provinha a maior parte dos inimigos das heresias (os Padres da Igreja), cuja intenção apologética impedia um conhecimento neutro do fenômeno. Além disso, os escritos originais eram escassos, tendo muitos sido destruídos ao longo da história. Seria apenas a partir de 1945, com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi no Egito (tema do próximo capítulo), que os evangelhos gnósticos viriam à tona. Por isso, suspeitamos que qualquer aprofundamento teórico consistente sobre os bogomilos só foi possível conforme o tema foi sendo escavado. Supomos que, anteriormente, a fonte disponível para Cioran acerca dos ancestrais gnósticos dos romenos tenha sido, em grande medida, a transmissão oral da cultura popular. Desse modo, os estudos sobre o gnosticismo teriam, pelo menos indiretamente, aumentado seus conhecimentos sobre os bogomilos.

¹⁸³ Emil CIORAN, *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1671.

CAPÍTULO III

CIORAN GNÓSTICO: CONTROVÉRSIAS DE UM ASSUNTO INCONVENIENTE

Só conhecendo, em matéria de experiência religiosa, as inquietudes da erudição, os modernos *avaliam* o Absoluto, estudam suas variedades e reservam seus estremecimentos para os mitos – essas vertigens para consciências historiadoras. Havendo deixado de rezar, comentam a prece. Nenhuma exclamação mais, só teorias. A Religião boicota a fé. No passado, com amor ou ódio, os homens se aventuravam em Deus, o qual, de Nada inesgotável que era, agora é apenas – para desespero de místicos e ateus – um *problema*.¹

Existem basicamente dois fatores que atrapalham a compreensão do sentido religioso na obra de Cioran. Um deles é a sua personalidade e o seu estilo, que dificultam a objetivação do seu pensamento². O outro, ao qual o fragmento acima alude, envolve a percepção negativa e o estatuto desfavorável que a religião desfruta nos dias de hoje, inclusive nos meios intelectuais e acadêmicos – o exemplo mais radical disto seria a militância anti-religiosa ostensiva do cientista norte-americano Daniel Dennett.

Religião é alienação. Podemos partir desta afirmação, perfeitamente passível de ser refutada, para elucidar o problema que está em questão. Na nossa visão, a impopularidade do pensamento religioso na (pós-)modernidade é evidente. É como se nossa cultura ocidental atéia, narcísica e cientificista, sofresse de uma espécie de alergia ao assunto, bastando que se pronuncie palavras como “deus”, “diabo”, “pecado”, “alma”, “salvação”, para que muitos esclarecidos comecem a se coçar. Apesar de parecer mais forte no caso específico da tradição

¹ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 60.

² Isso se aplica tão-somente à sua *obra*, estando relacionado à questão do diletantismo, do esteticismo, da não-adesão. Por outro lado, suas entrevistas, que não compartilham da mesma característica, permitem compreender, com muito mais objetividade, idéias que, nos livros, não estão tão claras e delineadas. Nos dois primeiros capítulos, por possuírem um caráter mais introdutório do que propriamente conceitual, nós recorreremos muito mais às *Entretiens* do que aos livros, mesmo sabendo que estes, a rigor, têm um peso maior, uma vez consistindo na *letra do autor*.

judaico-cristã, tendemos a pensar que o descrédito se estende a tudo aquilo que, nas mentes contemporâneas, esteja associado ao “divino”, “sobrenatural”, ou “sagrado”. Por isso, se por um lado o budismo desfruta de uma considerável tolerância entre nós, chegando inclusive a uma popularidade provavelmente decorrente de um entusiasmo orientalista, por outro não deixa de estar vulnerável ao mesmo preconceito que se volta contra tudo o que remete à “religião”. Em meio a essa polêmica toda – e uma vez tendo a religião sido reduzida a “ópio do povo” – o maior erro é, conforme entendemos, ignorar o potencial cognitivo e crítico que o pensamento religioso oferece.

Que a religião é um riquíssimo depósito de saber, oferecendo muitos elementos para se pensar a existência, a condição humana, o problema do mal e uma série de outras questões que não se restringem ao ambiente religioso, é algo com que, como vimos no capítulo anterior, o próprio Cioran está de acordo³. Quanto a isso, o filósofo Luiz Felipe Pondé argumenta – em edição especial da revista *Cult* sobre “Cristianismo e modernidade” – a favor de um valor cognitivo (teológico e filosófico) na religião, ainda que neste caso tratando mais especificamente da tradição cristã.

A tese central do artigo é que a modernidade seria caracterizada por uma grave cegueira em relação ao fenômeno religioso em toda sua complexidade e profundidade, cegueira esta herdada do Iluminismo e a sua crítica racionalista à religião. Ao destituí-la de todo o seu conteúdo crítico e noético⁴, a modernidade pós-iluminista teria reduzido a religião a um estereótipo simplificado e banalizado, pelo qual se costumaria associá-la a “ópio, alienação, forma dissimulada de hierarquia política, ressentimento dos fracos, projeção da figura paterna ou daquilo que de ‘melhor’ existe no ser humano.”⁵ Além disso, na modernidade o fenômeno religioso torna-se o resultado da soma de fatores biológicos, psicológicos, culturais ou políticos, transformando-se em um objeto que, como qualquer outro, pode ser dissecado e ter sua essência conhecida anatomicamente. Cada disciplina, com seus próprios métodos e categorias, dá a sua explicação sobre a religião, mas nenhuma delas é suficiente – talvez nem mesmo todas juntas.

Existe, conforme pensamos, uma carga latente de mistério no fenômeno religioso, mistério este que estaria diretamente relacionado àquilo que o homem possui de profundo e irracional. O fundo religioso do ser humano, onde estaria contida a sua “raiz sobrenatural

³ Cf. a discussão sobre o “saber essencial” e a diferença entre “nossas verdades e a dos nossos antepassados”.

⁴ *Nous*, na tradição grega, seria basicamente a parte mais elevada da alma, o intelecto no sentido de inteligência ligada a uma razão cósmica, e que busca compreender a totalidade e a essência das coisas.

⁵ Luiz Felipe PONDÉ, *Religião como crítica: a hipótese de Deus*, *Cult*, n. 64, p. 7.

doente”, é inacessível à investigação positiva, e seria este justamente o elemento mais prejudicado no processo de redução e desqualificação da religião. Este dado indemonstrável estaria diretamente relacionado ao Mal conforme Cioran o concebe – um mal secreto, profundo, supremo, e não meramente aquele produto de fatores contextuais e culturais (“o social”). Não apenas é este o dado que tanto cientistas quanto filósofos recusam, por considerarem algo dogmaticamente afirmado (ainda que Cioran argumente ser evidente olhar para o ser humano e vê-lo), como também se trata de uma forma de pensar desagradável que tende a questionar o otimismo humanista moderno. O homem é perfectível ou não é? Possui alguma mácula original ou nasce como uma folha em branco? Pondé sintetiza bem a tese de que nós, herdeiros últimos de um Renascimento e um Iluminismo supostamente emancipatórios, nos tornamos incapazes de assimilar idéias religiosas em geral, sobretudo quando carregam um pessimismo que coloca em xeque a dignidade e a felicidade do homem. O pecado original é um exemplo do tipo de idéia para o qual o narcisismo contemporâneo torce o nariz:

Afirmo que a maioria das militâncias contemporâneas em ciências humanas é escrava desse *a priori* fantasmático [em relação à viabilidade da espécie humana]: não é outra a razão da recusa contínua de modos de pensar que são supostamente “pessimistas” e indesejáveis, já que causariam uma depressão (na crença emancipatória) facilmente utilizável pela máquina reacionária.⁶

Neste sentido, afirmar coisas como o caráter pecaminoso, impuro, espiritualmente enfermo do homem, equivaleria a um insulto quase pessoal ao receptor. É uma forma indireta de ferir o seu orgulho e de abalar a sua crença alegre na autonomia e na perfectibilidade humanas. Se geograficamente os indivíduos tendem a defender e valorizar aqueles que estão mais próximos, com os quais podem se unir e se proteger, poderíamos dizer que o mesmo se dá no plano antropológico: *os homens* tendem a defender *o Homem*, assumindo assim o pressuposto controverso de que o ser humano possui uma essência universal. Agora, dizer que o homem é bom, especial, importante, que tudo depende dele (“basta querer”), isso seria, por outro lado, o maior dos elogios, uma maneira sofisticada e infalível de lisonjeá-lo, enaltecer o seu ego, inflar o seu orgulho oriundo da crença de que possui uma dignidade intrínseca (carro-chefe do humanismo filosófico “a la” Pico de la Mirândola). Afinal de contas, todo elogio feito ao Homem pressupõe, implicitamente, um elogio *aos homens*, o que vale também para as críticas. Falar bem ou mal da humanidade implica, respectivamente, uma recepção positiva

⁶ Luiz Felipe PONDÉ, *Religião como crítica: a hipótese de Deus*, *Cult*, n. 64, p. 10.

ou negativa no plano individual. Nas palavras de Cioran, isso teria a ver com aqueles que chama de “dogmas inconscientes”: “o homem é o ser dogmático por excelência”⁷, na medida em que abriga no fundo de si muito mais crenças do que estaria disposto a admitir. Ele não gosta de questioná-las e assediá-las com dúvidas, e “está ainda por nascer quem não se adore a si mesmo.”⁸ Não poderia ser de outra forma, tendo em vista que, na sua visão, ele é o animal vaidoso por excelência:

Só obtêm sucesso as filosofias e as religiões que nos bajulam, seja em nome do progresso ou do inferno. Maldito ou não, o homem experimenta uma necessidade absoluta de estar no coração de tudo. De fato, é somente por esta razão que ele é homem, que se *tornou* homem. E se um dia ele não mais sentir essa necessidade, deve ceder o lugar para algum outro animal mais orgulhoso, mais louco do que ele.⁹

A superioridade evolutiva, a dignidade, a importância, a autonomia, todas essas são idéias enaltecedoras que já teriam se estabilizado no homem moderno e se tornado *dogmas inconscientes* – ninguém as questiona, todos as tomam por naturais e incontestáveis. Ao mesmo tempo, a religião (e sobretudo o cristianismo) ainda permanece, ao nosso ver, bastante associada à idéia de autoridade, submissão e outras opostas à pretensão emancipatória moderna. O próprio Cioran parece determinado a combater a ilusão da perfectibilidade humana através da ciência, sendo sua “missão” neste sentido tirar as pessoas de seu “sono dogmático”. Pode ser que ele não faça *parti-pris*, que se recuse a aderir a qualquer idéia, mas se só fosse possível escolher entre um mundo secular mecanicista, frio, impessoal, totalmente destituído de sentimento religioso, e um mundo primitivo, real, vivo, onde a espiritualidade ainda possa respirar, sabemos qual seria sua opção. De seus escritos emana a nostalgia de um mundo pré-moderno, pré-industrial, onde ainda pairava no ar uma espécie de atmosfera sagrada, um “sobrenatural cotidiano”¹⁰ que não mais está presente. Sociedade da eficácia, do lucro, do sucesso, da felicidade, da eterna juventude. O que acontece com o mundo ocidental civilizado?

Que maldição o atingiu para que, ao final de seu desenvolvimento, só tenha produzido esses homens de negócios, esses comerciantes, esses trapaceiros de olhar nulo e sorriso atrofiado que se encontram por toda parte, tanto na Itália quanto na França, tanto na Inglaterra quanto na Alemanha? É essa gentilha o resultado de uma civilização tão delicada, tão complexa?¹¹

⁷ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ *Id.*, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1291.

¹⁰ *Id.*, *Breviário de decomposição*, p. 102.

¹¹ *Id.*, *História e utopia*, p. 27.

A modernidade se condena não apenas pelo seu fracasso, mas principalmente pelo equívoco de tomá-lo por um sucesso. Recusando-se a reconhecer que soçobrou e insistindo em ir adiante, cai mais ainda: “o progresso é o equivalente moderno da Queda, a versão profana da condenação.”¹² Ao buscar a perfeição, ela tornou-se a-espiritual. O culto ao corpo e as técnicas de rejuvenescimento refletem a negligência com a vida interior; o consumismo desenfreado e o ateísmo militante escondem, cada um à sua maneira, um mal-estar de fundo. Tudo isso, no fundo, como manobras para desviar a atenção do abismo que o homem teme encontrar dentro de si, abismo esse que sempre o habitou e que não será a ciência que o confortará por havê-lo explicado:

A idéia de progresso faz de todos nós presunçosos sobre os cumes do tempo; mas não existem tais cumes: o troglodita que tremia de pavor nas cavernas, treme ainda nos arranha-céus. Nosso capital de infortúnio mantém-se intacto através das idades; contudo, temos uma vantagem sobre nossos ancestrais: o de haver empregado melhor esse capital, ao haver organizado melhor nosso desastre.¹³

Nossa sociedade é esclarecida, avançada, livre. Ao mesmo tempo, nunca se testemunhou tanta violência e destruição por parte da civilização, pelo menos não com a sofisticação e a frieza de que as grandes tecnologias, baseadas na ciência, são capazes. E ainda há quem diga que a religião é a grande causa da violência e do fanatismo humanos: “mais do que nunca, hoje se deveriam construir mosteiros... para os que crêem em tudo e para os que não crêem em nada. Aonde fugir? Não existe nenhum lugar onde se possa execrar profissionalmente este mundo.”¹⁴ Cioran inclusive parece ver nessa situação crítica generalizada um dos motivos para considerar a paternidade, se não em qualquer época, pelo menos em nossos dias, um crime. Dado o estado de coisas desalentador, é uma perversidade trazer alguém ao mundo: “a humanidade terá vergonha de procriar quando vir as coisas como são.”¹⁵ Não mais os pânico verticais, os tremores sobrenaturais, os medos abstratos e indeterminados; hoje em dia, só se teme algo preciso: as doenças, a morte biológica, assaltos, seqüestros. Todos temem perder a vida, mas quem temeria perder a alma? A possibilidade transcendente, ou sobrenatural, a preocupação com Deus e com o Demônio, tudo isso foi excluído do imaginário e da vida das pessoas, e a cada geração, a dessacralização de todas as

¹² Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1087.

¹³ Id., *Breviário de decomposição*, p. 174.

¹⁴ Id., *Le Mauvais Demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1194.

¹⁵ Id., *Breviário de decomposição*, p. 99.

esferas da existência é cada vez mais maior. “Tendo perdido o sentido da transcendência, o homem atual perdeu também aquele de suas raízes.”¹⁶

E como se a própria progeneração já não fosse um problema, cada vez mais as pedagogias tendem a deixar de lado aquele que seria o dado elemental do pecado original, eliminação feita em nome de uma educação “humanizada” que, a rigor, não se sustenta. Ao dizer para as crianças que somos bons por natureza, que o mal é relativo, que tudo vai dar certo, estamos mentindo para elas: “Negar o pecado original seria prova suficiente de que jamais se educou as crianças... Eu não as eduquei, é verdade, mas me basta lembrar de minhas reações quando eu ainda era uma, para não ter mais dúvida nenhuma sobre a primeira de nossas máculas.”¹⁷ A recusa de uma pedagogia baseada no pecado original, mediante o argumento de que se trata de um método repressivo e autoritário, acabaria representando uma perigosa negação do mal, que, quanto mais negligenciado, mais forte se torna. Ensinar o pecado original é educar para o Mal, do qual se precisa manter constante consciência, tenha-se fé ou não:

Eu sou incapaz de ter fé, mas não sou indiferente aos problemas que a religião nos coloca. A fé vai mais ao fundo das coisas que a reflexão. Sempre faltará algo àquele que jamais fora tentado pela religião. Saber o que é o bem e o mal.¹⁸

O mais importante, cumpre enfatizar, é que a vida religiosa pode existir mesmo na ausência da fé e na presença da dúvida, não se limitando a uma forma determinada de relação com o divino: “eu não creio em Deus, e nem por isso deixo de ser religioso.”¹⁹ A relação pode ser harmônica ou conflituosa, submissa ou rebelde, afirmativa ou negativa. Em todo caso, uma condição que parece imprescindível – e este sim é um critério segundo o qual Cioran faz sua crítica da superficialidade religiosa moderna – é o envolvimento pessoal do indivíduo, na prática, daquilo que segue ou afirma na teoria. É preciso *viver* a religião, aprofundar a relação interior incompartilhável que cada um mantém consigo mesmo e com aquilo que o transcende. Não basta estudá-la, teorizá-la, classificá-la (esta era a crítica de Cioran a Eliade), mas sobretudo experimentá-la, pois só assim se sai do plano puramente abstrato (sujeito-objeto) e se *vive* a coisa. O homem religioso, neste sentido, seria aquele que investe na atividade interior como forma de produzir conhecimento e renovar-se espiritualmente. Por

¹⁶ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 33.

¹⁷ Emil CIORAN, *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1481.

¹⁸ Id., *Entretiens*, p. 204.

¹⁹ *Ibid.*, p. 250.

outro lado, “o homem que se torna a-religioso por decisão é um ser que se esteriliza. E o mais antipático é que isso vem sempre acompanhado de um orgulho exagerado e desagradável. Estes são tipos que têm um vazio interior.”²⁰

Para além do preconceito esclarecido contra a religião, a modernidade poderia ser definida, na visão do autor, como a busca e a aposta na cura total do homem, uma espécie de panacéia, de utopia em todas as esferas que pretendesse alcançar a perfeição e a felicidade plenas na história. A doença, assim como o mal, estaria na religião, principal obstáculo para a realização deste ideal. No entanto, o homem, segundo Cioran, é um *animal enfermo* por natureza, e “ser moderno é remendar no Incurável.”²¹ Nosso mal é tão profundo e está tão enraizado em nosso ser que nenhum remédio poderia curá-lo. É anterior a nós, nos constitui, mas ao mesmo tempo é indeterminado e não se encontra em nenhum órgão específico. “Deus: uma doença da qual nós nos acreditamos curados pelo fato de que ninguém mais morre por causa dela.”²² Enquanto símbolo de nossa vontade de absoluto, Deus permanecerá para sempre vivo como uma ferida dentro do homem, como uma doença que o consome, pois “pode-se sufocar tudo no homem, salvo a necessidade de absoluto, que sobreviverá à destruição dos templos, e mesmo ao desaparecimento da religião sobre a terra.”²³

Tudo isso para dizer que, na nossa visão, a religião desfruta atualmente de uma má reputação, baseada em estereótipos e simplificações, que não deixa de afetar muitos intelectuais, principalmente nos meios filosóficos mais ortodoxos. É um extenso e profundo debate sobre a crise da religião na modernidade, no qual não pretendemos nos deter. O importante é que nosso problema vai muito além do debate interno à obra de Cioran, revelando-se um sintoma generalizado da nossa cultura. Temos a impressão de que, muito embora reconhecessem o fundamento religioso do seu pensamento, muitos dos seus comentadores se recusariam a admiti-lo, em alguns casos fazendo de tudo para dissociá-lo desta referência ou simplesmente fingindo que não a vêem. Por fim, somos levados a crer que o próprio contexto maior no qual esta pesquisa se insere representa em si um obstáculo à tese que queremos defender, de modo que já começamos em desvantagem. Não obstante, um mínimo reconhecimento da presença do gnosticismo na obra de Cioran não poderia deixar de ser dado por muitos de seus comentadores e intelectuais em geral. Jacques Lacarrière, por exemplo, estudioso do gnosticismo, vê em Cioran um “bogomilo edulcorado pelo contato

²⁰ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 264

²¹ Id., *Silogismos da amargura*, p. 20.

²² Id., De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1377.

²³ Id., *História e utopia*, p. 37.

com o Ocidente.”²⁴ É isso que veremos agora, percorrendo as obras de alguns de seus estudiosos que consideramos mais importantes, para ver o que cada um deles diz sobre a questão da religião.

A fortuna crítica

Apesar de ser recente (1911-1995) e de ter sido reconhecido pelo grande público apenas no final da vida, Cioran já conta com um considerável número de biógrafos, críticos e comentadores. A cada ano é publicado na Europa – sobretudo na França – pelo menos um novo título dedicado à sua obra. No Brasil foi publicado, em 1994, o primeiro estudo acadêmico sobre o romeno. Aos poucos, ele vai saindo dos círculos estreitos de intelectuais europeus para ganhar a notoriedade do grande público. Em todas as partes do mundo, o interesse por seus livros é cada vez maior, certamente não apenas entre os jovens. Mesmo quando partem de um determinado problema ou de um recorte específico, grande parte dos trabalhos sobre Cioran tenta fazer uma leitura panorâmica de sua obra, de modo a expor diversas tendências e elementos nela presentes. Na maior parte das vezes os estudos são na área de filosofia, o que indica que seus comentadores identificam em sua obra um sentido propriamente filosófico a ser explorado.

Além de não termos acesso a todos os trabalhos escritos sobre Cioran, decidimos trabalhar apenas com três comentadores que, na nossa visão, sintetizam bem as principais leituras feitas sobre o autor. Os demais ou fazem recortes específicos que não têm utilidade para o que queremos investigar, ou não estavam disponíveis para nós. Dentre toda sua fortuna crítica, escolhemos Sylvie Jaudeau, com *Cioran ou le dernier homme* (1990), Patrice Bollon, com *Cioran l'herétique* (1997) e Nicole Parfait, com *Cioran ou le défi de l'être* (2001). Todos estes são trabalhos consistentes que visam abranger a riqueza da obra de Cioran em toda sua heterogeneidade de elementos. Cumpre ver o que cada um deles diz especificamente sobre a relação de Cioran com o gnosticismo e sobre a natureza religiosa de seu pensamento. Qual a posição de cada um? O que constatam sobre o papel da religião em sua obra? Qual sua conclusão? Tentaremos, em seguida, encontrar a resposta a estas perguntas segundo cada comentador e assim fazer um levantamento geral das principais teses sustentadas. Desde já vale dizer que, mesmo havendo toda essa resistência filosófica em relação a leituras propriamente religiosas, pelo motivo de que seriam supostamente discursos doutrinários

²⁴ Jacques LACARRIÈRE, *Les gnostiques*, p. 174.

disfarçados, seria impossível não encontrar entre os estudiosos um mínimo reconhecimento das relações ambíguas entre Cioran e o gnosticismo. Ou seja, este é no mínimo um referencial teórico presente em suas reflexões, para não dizer mais.

Nicole Parfait e o *atarismo ateu*

Em uma abordagem existencialista de Cioran, na linha da filosofia heideggeriana, Nicole Parfait interpreta sua obra como uma resposta dada ao desafio feito pelo Ser, que se desvelaria dolorosamente mediante a consciência exasperada pela insônia. Identificando em seu pensamento a idéia de uma ruptura ou cisão original e inexorável do Ser, Parfait atribui a esta característica a causa de seu “dualismo radical.”²⁵ Este, por sua vez, determinaria o paradoxo fundamental da existência, segundo o qual o homem é um ser dilacerado entre tendências e instâncias contraditórias que produzem nele uma “enfermidade essencial da vida.”²⁶ Por fim, ela associa essa condição existencial dolorosa com a atitude negativa de Cioran, de modo que esta, de negação em negação, uma hora encontraria um limite: “a liberdade. Face ao nada da existência, ela abre ao homem uma alternativa: a recusa pela escolha da morte ou o desafio.”²⁷ Assim, a aceitação do desafio, que seria o caso de Cioran uma vez que não sucumbiu ao suicídio, equivaleria à aceitação da existência em tudo o que possui de absurdo e do Ser conforme dilacerado por essa dualidade trágica. Esta seria a escolha existencial de Cioran, de viver a vida na ausência de verdades, fundamentos, certezas, e tudo o que seria necessário para não torná-la insuportável.

Mais adiante, Parfait dirá que, em contraposição a este dualismo radical insuperável, Cioran sugere uma irrecuperável unidade original do Ser para a qual o paraíso do *Gênese* seria a metáfora ou referência. Segundo ela, o mundo contemporâneo da consciência e da separação implicam a perda da “organicidade sem falhas”²⁸ do Uno original, isto é, da Criação harmônica e equilibrada anterior à consciência. Esta perda ocorreria mediante o pecado de Adão e Eva que, ao comerem o fruto proibido, tornar-se-iam conscientes deste ato ao mesmo tempo em que já não estariam mais integrados na unidade orgânica da natureza. A perda do paraíso de infância seria o correspondente biográfico desta concepção filosófica do autor. Ela reflete a saída de um mundo onde tudo está resolvido, justificado, abastecido, e a entrada em

²⁵ Nicole PARFAIT, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 10.

²⁶ *Ibid.*, p. 28.

²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

um mundo de paradoxos, incompletude, insuficiência. Numa palavra, a perda do lar, da morada:

A tese da unicidade original do Ser, manifesta aos olhos de Cioran pelo acordo pré-estabelecido entre os recursos do mundo e as preocupações simples da existência, é o fundamento de todo seu pensamento. Ela provém de uma leitura do *Gênesis*, segundo ele o texto fundamental sobre a natureza do Ser e a condição humana: ele não cessará de reafirmar que “tudo está dito no *Gênesis*.”²⁹

O dualismo decorrente da cisão com a unicidade original implica um deslocamento/distanciamento tanto em relação ao mundo quanto ao corpo, de modo que o indivíduo golpeado pela consciência se sentiria estranho e não pertencente a um e a outro. Vistos de fora, mundo e corpo se destituem de substância, imediatidade, pois a consciência os suprime e os impede de respirar. Daí que resulta uma percepção negativa de ambos, cuja dissolução não se pode nem compreender nem aceitar. Neste sentido, a consciência estaria voltada a “uma experiência de estrangeirismo (*étrangeté*) irreduzível do corpo ferido e à obsessão da morte, assim como ao não-sentido do mundo onde se testemunha o sofrimento dos homens e mais ainda das crianças que nada poderia justificar.”³⁰

Na leitura de Parfait, a ruptura de Adão e Eva com o paraíso, “da qual a consciência é ao mesmo tempo a causa e o efeito”³¹, seria condicionada por fatores dentro do próprio Ser que propiciariam, ou mesmo determinariam, esta atitude. A consciência faz parte da vida, e sendo ela contrária à mesma, conclui-se que a própria vida contém, em potência, os elementos que a negam ou possam vir a fazê-lo. Dito de outra forma: apesar de paradoxal, insólita, misteriosa, a consciência não deixa de ser uma das formas pelas quais a natureza se desenvolveu, e que veio a emancipar-se dela e confrontá-la. Correspondentemente, já estavam contidos, *desde o início*, na economia do paraíso, os elementos e tensões necessários (“o fruto proibido, mas tentador, a árvore do conhecimento, a serpente e o desejo de saber do homem”³²) para que o pecado fosse inevitável. Seu resultado nefasto – a consciência:

Se ela é simbolizada pelo pecado original que marca a humanidade por toda a eternidade, isso não significa meramente que o homem teria cometido um erro contra a ordem divina ou mesmo contra a vida, mas que, desde a origem, a vida humana está como que corrompida por

²⁹ Nicole PARFAIT, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 21

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ *Ibid.*, p. 29.

³² *Ibid.*, p. 27.

um defeito, uma falta – por uma “deficiência vital”, um desequilíbrio – presentes em potência.³³

Quanto à questão do ateísmo, Parfait o interpreta em contraposição ao pensamento do filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard: como a incapacidade de dar o salto da fé e a permanência no desespero imanente ao eu. Assim, da mesma forma, tampouco teria recurso a uma “transcendência fundadora de sentido, como o Ser em Heidegger.”³⁴ Neste sentido, ele seria alguém que decide permanecer no mundo, mesmo com todo o sofrimento da vida, na ausência de fundamentos e valores, sem fé em Deus e na eternidade, mesmo que tenha a liberdade de matar-se quando quiser. A miséria de uma existência que não escolhemos viver garante, a Cioran, o legítimo direito de suicídio ao homem. Para ele, nenhuma religião poderia, e todas o fazem, proibir e condenar o suicídio (uma de suas principais críticas ao cristianismo), uma vez que este seria o recurso último do homem pelo qual ele tem a liberdade de decidir continuar sofrendo ou acabar de vez com a dor. O suicídio e sua defesa por parte de Cioran são questões complexas que não pretendemos desenvolver aqui.

O mais importante é que a comentadora reconhece e confirma a origem desta visão de mundo e de homem, segundo a qual tudo o que vive está permeado por um mal original. São as afinidades gnósticas entre os bogomilos e seus contemporâneos franceses que permitem Parfait referir-se a Cioran em termos de um “catarismo ateu.”³⁵

Espantosa concepção do mundo e do homem, a desse filho de eclesiástico, que afirma a existência de um princípio do mal no fundamento mesmo do Ser, não sem analogia com o catarismo. Ele confessa, de fato, em uma entrevista: “após a demasiado longa hegemonia cristã, nós podemos agora adotar sem embaraço a idéia de um princípio impuro, imanente ao Criador e ao criado.” Concepção própria, explica Cioran, “da crença profunda do povo romeno, segundo a qual a Criação e o pecado são uma e a mesma coisa.” Crença que por sua vez foi herdada da heresia bogomila que, começando na Bulgária, propagou-se entre os séculos X e XIII por toda a região dos Bálcãs e depois, por intermédio de Niquinta de Constantinopla, no Sul da França e na Lombardia com o nome de catarismo.³⁶

Parfait não aprofunda a relação entre Cioran e o bogomilismo (ou catarismo), até por que não é esse o objetivo do seu livro. Mesmo assim, é suficiente o fato de que ela chega à mesma conclusão que nós: aquela que, em suas palavras, é uma concepção radicalmente dualista da existência, sem fé ou esperança na salvação, provém da matriz gnóstica dos

³³ Nicole PARFAIT, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 29.

³⁴ *Ibid.*, p. 10.

³⁵ *Ibid.*, p. 26.

³⁶ *Ibid.*, p. 29.

bogomilos. É importante notar também que sua análise da interpretação de Cioran sobre a narrativa do *Gênesis* aponta para a mesma idéia que discutimos no capítulo anterior: mesmo antes de se dirigir à árvore do conhecimento do Bem e do Mal, Adão já sofria de um mal-estar – já não estava plenamente integrado no Paraíso e em perfeita harmonia com Deus. A semente do mal, da doença, que acabaria por gerar o pecado e a consciência, já estava plantada no solo do paraíso. Esta é uma idéia que ajuda a contrastar com nitidez a visão do autor e aquela tradicional, que afirma estar unicamente em Adão a culpa pelo pecado original. Além disso, a discussão acerca do pecado é um elemento a mais para afirmar o caráter religioso do pensamento de Cioran e que faz de sua reflexão sobre o ser humano, com efeito, uma filosofia religiosa. Parfait constata a mesma coisa, no sentido de que, partindo de uma percepção tão profunda do mal, a herança primitiva do povo romeno acaba prevalecendo sobre a erudição filosófica e literária do autor. Mais importante ainda é que ela aponta, na mesma passagem, para uma questão que está no centro de nossa tese: a experiência de insônia como uma gnose arrasadora e sem salvação.

Essa crença em um mal na raiz da vida – sem o qual “o homem se reduziria a um enigma” – moldará seu pensamento e sua vida mais do que os estudos de filosofia, aos quais se consagrou na Universidade de Bucareste em 1928, assegurarão suas intuições. Ela o permitirá estruturar as idéias pressentidas durante suas noites de insônia em torno de grandes temas, que ele retomará e aprofundará ao longo de sua obra: a essência trágica da existência, o sem-sentido do mundo, a falsidade dos valores admitidos, o êxtase como chave da vida autêntica, o suicídio como salvaguarda da liberdade face à absurdidade da existência, ou ainda o estilo como meio de adquirir senão um ser, pelo menos um rosto, quando todo fundamento, todo princípio se revelam ilusórios.³⁷

Uma de nossas hipóteses, central na tese da possibilidade gnóstica de Cioran, é que suas insônias acabariam se traduzindo em um conhecimento-limite, uma clarividência nefasta que desvelaria o princípio demoníaco no fundo da vida e a inanidade de tudo o que existe. Neste sentido, seria a lucidez aniquiladora, decorrente da vigília imposta pela doença, responsável por operar uma verdadeira transfiguração em sua compreensão de homem e de mundo – daí proviria sua percepção tão aguda do mal presente em ambos. Um conhecimento malsão, doloroso, desesperado, diabólico, pois proveniente da hipertrofia da consciência, para o qual Cioran não consegue encontrar nenhum remédio. Nem Deus está presente nos momentos de extrema solidão no meio da noite, quando os olhos se recusam a fechar e a consciência se recusa a descansar. Assim, muito mais do que salvífica, liberadora, a gnose de Cioran seria descer ainda mais baixo que o inferno, uma experiência maldita, demoníaca. Mas

³⁷ Nicole PARFAIT, *Cioran ou le défi de l'être*, p. 29-30.

sua gnose pessoal, para além de sua afiliação intencional aos bogomilos, é um assunto para o último capítulo. Por enquanto, continuaremos investigando o que os comentadores têm a dizer sobre a raiz gnóstica do pensamento do autor e o pessimismo dela decorrente.

Patrice Bollon e a *mística sem absoluto*

Em seu *Cioran l'heretique*, Patrice Bollon é outro comentador que dá atenção à relação de Cioran com o gnosticismo. Bollon dedica um capítulo inteiro de seu livro ao caráter religioso do pensamento do romeno, e parece conferir mais importância a ele do que Parfait, que apenas comenta a questão de passagem. Na forma de um ensaio biográfico, ele desenvolve sua leitura sobre a forma como o universo religioso rodeia a vida e a obra de Cioran, indicando, entre outras coisas, a conotação religiosa dos títulos de seus livros e sua crise mística de adolescência, da qual resulta *Des larmes e des saints* (“Das lágrimas e dos santos”).

Bollon vê em Cioran um verdadeiro místico, ainda que sem absoluto, isto é, numa referência à mesma característica apontada por Parfait como sendo o ateísmo do romeno – um místico sem fé, sem esperança, sem Deus (ainda que os *scholars* possam questionar a viabilidade de uma mística sem Deus, mas essa não é a questão aqui). No seu livro, ele sustenta a mesma tese que nós, a saber, de que a via mística é o elemento em comum mediante o qual Cioran aproxima Oriente e Ocidente, afirmando uma espécie de “religiosidade intensa, mas difusa,”³⁸ a partir da qual vai muito além das fronteiras do cristianismo. Na interpretação de Bollon, partiria da vivência pessoal do romeno a sua identificação profunda com estas experiências extáticas transfiguradoras:

Leitor assíduo dos *Upanishad*, de Nâgârjuna, Cândrakiti e Cânditeva, os três maiores pensadores – “os mais sutis que se pode imaginar” – da escola Mâdhyamika do budismo tardio, assim como do clássico de Rudolf Otto sobre *Mística do Oriente e Mística do Ocidente*, ele é um dos que no século XX melhor percebeu aquilo que os aproxima – as estreitas congruências, notadamente, que existem entre o nirvana, o “vazio” pleno e positivo do qual Buda exalta a busca através da meditação e da ascese interior, e a deidade, o “nada” cheio de calma e de harmonia universal, no qual reside o *abegescheidenheit* (escrever-se-ia hoje em dia “Absggeschiedenheit”), o “desprendimento” eckhartiano.³⁹

Bernard McGinn, que realizou uma vasta e profunda pesquisa sobre a história da mística cristã no Ocidente, identifica no contato entre a alma cristã e o espírito grego a

³⁸ Patrice BOLLON, *Cioran l'heretique*, p. 191.

³⁹ *Ibid.*, p. 191.

combinação que deu origem à experiência mística nesta mesma tradição. Segundo ele, seria mais precisamente do debate entre os cristãos gnósticos de origem helênica e os cristãos ortodoxos que teria surgido a idéia de mística dentro do cristianismo: “o futuro da mística cristã foi moldado pela reação ao gnosticismo de uma maneira permanente.”⁴⁰ McGinn sustenta que, por volta do século II de nossa era, a mística entra no cristianismo através da influência que a cultura helenística entre outras, exerce sobre a nova religião: “o Judaísmo continha muitos elementos Helenísticos; muitos Cristãos eram convertidos do Judaísmo ou do paganismo; e as ‘heresias’ Cristãs eram elas mesmas frequentemente a expressão de reações complexas dentre vários elementos religiosos e culturais.”⁴¹

Todo o arcabouço intelectual (*noético*, mais precisamente) e teórico do pensamento platônico teria sido, segundo ele, decisivo para fornecer ao cristianismo uma estrutura e um conjunto de elementos propícios para a busca de uma *askesis*, através da qual se buscaria um conhecimento direto, um contato imediato com Deus. Da mesma forma, a gnose, apesar de fincar raízes em outras culturas, seria, segundo McGinn, tributária do helenismo, principalmente no que diz respeito às idéias de visão, contemplação e união com Deus, pelas quais se aproximaria da mística. Referindo-se aos Evangelhos Gnósticos de Nag Hammadi, ele afirma que “os textos Gnósticos apresentam, positivamente, afinidades importantes com muitos dos temas chaves encontrados no misticismo Helênico – descida e ascensão da alma, teologia negativa, contemplação e visão de Deus, divinização e unificação com o divino.”⁴²

Além disso, de acordo com McGinn, a mística gnóstica representava uma ameaça à ortodoxia cristã na medida em que se tratava de uma experiência expansiva e insubordinada, e portanto refratária aos dogmas de fé e às verdades estabelecidas institucionalmente. A exemplo do “conhece-te a ti mesmo” socrático, a gnose seria um auto-conhecimento, a busca da verdade dentro de si. Ela implicaria também toda uma outra forma de interpretar as escrituras e a Revelação:

Os Gnósticos reivindicavam múltiplas fontes de revelação: as escrituras reconhecidas, caso lidas da maneira certa; novos textos revelatórios baseados em mensagens secretas do Jesus ressurrecto para certas almas eleitas; e também, como vimos no caso de Valentino, as experiências visionárias e místicas dos próprios professores Gnósticos.⁴³

⁴⁰ Bernard McGINN, *The Foundations of Western mysticism*, v. I, p. 95.

⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

⁴² *Ibid.*, p. 92.

⁴³ *Ibid.*, p. 97.

Não queremos nos prolongar muito agora sobre a questão da mística e da gnose, deixando isso para mais adiante neste capítulo. A intenção aqui é tão-somente fazer uma conceituação geral e uma localização histórica da mística dentro da tradição cristã. Segundo McGinn, ela tem início com a influência gnóstica do helenismo dentro do cristianismo, vindo posteriormente a se estabelecer na tradição da grande Igreja como um fenômeno aceito, desde que cumprindo uma série de condições. Muitos místicos que se consideravam cristãos, talvez mal-compreendidos, foram perseguidos e condenados como heréticos pela Igreja, enquanto muitos outros, como Teresa d'Ávila, foram canonizados. Com certeza, a Igreja não reconhece nenhum gnóstico entre os seus místicos. Existe toda uma tradição de textos místicos, e não apenas internamente ao cristianismo, nos quais os indivíduos relatam suas experiências com Deus e tentam transmiti-las às pessoas. Meister Eckhart seria um entre muitos outros, e sabemos a paixão de Cioran por eles.

Voltemos, pois, a Patrice Bollon, com sua idéia de *mística sem absoluto*. Após fazer um levantamento das referências religiosas gerais presentes na obra de Cioran, ele se foca mais especificamente no seu referencial teórico principal: o gnosticismo. Da mesma forma que Parfait, Bollon reconhece a procedência gnóstica do pensamento do autor, e vai mais longe ainda, afirmando que sua obra inteira, seja no que se refere à sua concepção de mundo, de história, de política ou de moral, pode ser interpretada como uma série de variações do ponto de vista da gnose. Segundo ele:

Pode-se interpretar sua obra inteira como uma única variação sobre a escatologia, a cosmogonia e a cristologia gnóstica. Dessa corrente religiosa multiforme, que é muito mais que uma heresia e *a fortiori* um cisma passageiro, representando uma verdadeira *tradição espiritual paralela ao cristianismo*, esse “bogomilo edulcorado pelo contato com o Ocidente” retoma não apenas sua visão trágica e o sentimento de revolta contra o destino, mas também o vocabulário e, por assim dizer, o mito da fundação do mundo.⁴⁴

De fato, por mais que não se limite a este universo, Cioran permite que toda sua obra possa ser vista da perspectiva de uma gnose *sui generis*, que teria início com sua experiência de insônia. Não apenas existe, segundo pensamos, uma gnose em Cioran como, conforme aponta Bollon, ele próprio recorre ao vocabulário e às idéias gnósticas para parametrizar sua reflexão, seja sobre Deus, o homem ou a história. No entrelaçamento de influências e elementos diversos que constituem sua obra, é como se o gnosticismo aparecesse como um fio condutor, uma raiz central a partir da qual todas as instâncias de reflexão derivariam. Apesar das afinidades, mais que na tradição mística cristã de Meister Eckhart, é nessa que

⁴⁴ Patrice BOLLON, *Cioran l'heretique*, p. 191-2.

Bollon considera uma corrente espiritual secreta paralela ao cristianismo que Cioran se inscreve de fato, por todas as evidências pessoais e conceituais que nos permitem afirmar isso. O biógrafo ressalta como, a exemplo de “Valentino e Basilides, o universo é, para ele, fruto da ação conjunta de dois ‘princípios’ contraditórios de sombra e de luz”⁴⁵, ou seja, a afirmação do demiurgo, sugerindo um teólogo gnóstico *caché* e inserindo Cioran na controversa relação entre o cristianismo e o gnosticismo – do lado deste último.

Ademais, Bollon identifica na radicalização do mal e no eterno conflito entre luz e trevas, concebidos por Cioran, os sinais do mesmo dualismo radical que, segundo Falbel, definiria as heresias medievais como os cátaros e os bogomilos. Segundo o comentador do romeno, “esses dois princípios, que permanecem aos olhos de Cioran eternamente irreconciliáveis, aparecem da mesma forma como no caso daqueles que a tradição gnóstica denominou ‘dualistas absolutos’”⁴⁶. Para estes, diferentemente dos dualistas moderados ou mitigados, que acreditam em uma salvação final, o Bem seria incapaz de triunfar sobre o Mal no mundo, de modo que estas forças opostas estariam condenadas ao combate sem fim no universo. Na nossa compreensão, apesar de não mencionar nenhuma relação entre a insônia e a gnose, Bollon consegue, melhor do que Parfait, ver como “esse pessimismo intenso”⁴⁷ de Cioran, seja em âmbito antropológico, teológico, ontológico ou histórico, remete-se ao gnosticismo: tudo o que foi criado ou inventado sobre a terra, por Deus ou pelo homem, seja a própria matéria, a vida, as leis, as instituições políticas, a tecnologia, uma vez “estando ligado ao demônio, deve ser combatido ou tido na mais alta suspeita.”⁴⁸

Por fim, é de Bollon que emprestamos a idéia segundo a qual Cioran idealiza e cria sua religião essencial, a religião de um homem só, na qual estariam contidos ensinamentos e elementos heterogêneos das mais diversas tradições espirituais. Por uma espécie de livre apropriação, ele reuniria ali as idéias que, na sua visão, mais têm importância nas religiões, como o demiurgo gnóstico e o *dukkha* (sofrimento) budista, entre outras. E, uma vez o romeno se inscrevendo efetivamente nessa tradição espiritual gnóstica paralela ao cristianismo, é justamente o seu apelo a um ideal de mística indomável – crua, intensa, não objetivada em um corpus institucional –, assim como sua afinidade com a cultura helenística, que permite Bollon remontá-lo a um cristianismo primitivo, quando a fé cristã ainda respirava

⁴⁵ Patrice BOLLON, *Cioran l’heretique*, p. 192.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

ares pagãos ilícitos e a Igreja ainda não havia se consolidado como a grande tradição ortodoxa. Bollon vê Cioran como um:

Místico em estado selvagem, uma espécie de cristão primitivo, das catacumbas, que encontra numa religiosidade mágica algo da efeverscência original da fé cristã, quando o estupor nascido do escândalo que constitui o espetáculo dessa criação tão imperfeita fazia se erguer a imagem de um deus infinitamente bom e infinitamente cruel, consolador e punidor. Em suma, não encontraríamos em Cioran outra coisa senão um cristão anterior à cristandade e sua organização em Igreja, perdido em um século XX tecnocrático, e que teria guardado dessa época “heróica” da Fé a adoração e o temor, o tremor da angústia, assim como um certo paganismo, nascidos de uma relação direta com Deus, sem a bem-aventurada mediação dos padres, de sua administração tranqüilizadora das almas e de sua racionalidade teológica que tem uma resposta para tudo.⁴⁹

Faz muito sentido o que diz Bollon, tendo tudo a ver com a caracterização que esboçamos de Cioran como um *criptognóstico* moderno, perdido em uma época de racionalidade cega e tecnologia a-espíritual, com a qual não se identifica,⁵⁰ e que não representa para ele o apanágio bem-sucedido de uma civilização complexa e delicada. É como se, por um anseio atávico pelo primitivo, ele tivesse parado no tempo, ou antes, nutrisse a nostalgia de uma época que, não obstante lhe seja desconhecida, não deixa de inspirar-lhe o sentimento de uma carga religiosa na atmosfera que não mais é possível. O medo, a incerteza, a mistura violenta de elementos culturais contraditórios, a indefinição, tudo isso seria uma marca em comum entre a nossa e aquela época, com a diferença de que agora os nossos temores não são mais sobrenaturais.

É interessante fazer esse paralelo para mostrar como Cioran não acompanhou, ou melhor, como não está preocupado em se manter atualizado com a história da teologia ortodoxa. Certamente, ele conhece bem a teologia contemporânea, mas o que queremos dizer é que sua concepção de mundo e de homem, assim como sua afiliação aos bogomilos, tudo isso remonta a um universo e a um momento bastante pré-modernos, por assim dizer, medievais ou inclusive antigos. Pode ser que haja muitos gnósticos solitários pelo mundo, mas hoje não existem mais seitas heréticas para a Igreja combater, assim como não se morre mais, pelo menos no mundo ocidental, por blasfemar contra o Criador. Mais interessante ainda é como Bollon explica a possibilidade de uma mística sem absoluto, ou seja, sem Deus como realidade última com a qual se “entraria em contato”. É claro que, quanto mais

⁴⁹ Patrice BOLLON, *Cioran l'heretique*, p. 195-6.

⁵⁰ “Diante do telefone, do automóvel, do menor instrumento, sinto um invencível impulso de asco e horror. Tudo o que o gênio técnico produziu me inspira um terror quase sagrado. Sentimento de desapego total diante de todos os símbolos do mundo moderno.” Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 38.

normativos os critérios para se definir a experiência mística, envolvendo fé e santidade por exemplo, mais difícil se torna a definição de Cioran como místico. Diferentemente de Meister Eckhart, ele não é um místico cristão, e o seu itinerário, em toda sua peculiaridade, é composto de elementos e etapas muito distintos que aqueles comumente encontrados nos relatos místicos tradicionais.

Antes de qualquer coisa, dizer “sem absoluto” significa praticamente o mesmo que irrealizado, fracassado (*raté*). Como vimos no capítulo anterior, além do ceticismo, Cioran parece ter no fundo uma vontade trágica de incompletude, uma negação de toda possibilidade de realização última. Em outras palavras, como dissemos naquele mesmo capítulo, ele permanece no estágio da dúvida de percurso, que considera indispensável a qualquer itinerário místico. Ele nunca sai dela, nunca diz o “sim” definitivo para o abismo, dando por fim o salto em sua direção. A tese de Bollon é que a dúvida em si enquanto atitude mental padrão, elevada a um absoluto (negação de toda certeza), acaba gerando um efeito primeiro paralisante, depois liberador, de modo a proporcionar a Cioran um êxtase imanente, que não deságua em uma instância fundadora transcendente (Deus):

Não podendo experimentar senão essa “fé de espíritos ondulantes” que é o ceticismo, é a dúvida que de agora em diante se erigiria paradoxalmente nele como última “certeza”, logo quase um absoluto, e possibilidade de alcançar uma “liberação”, “quando toda outra forma de salvação se oculta ou [o] rejeita”. Incapaz de obter a redenção pelo absoluto religioso, e menos ainda em seu mais além, a santidade ou a loucura, não restará portanto a este fracassado da mística que buscá-la na última solução concreta que se oferece a ele: tentar a liberação em um mais alguém do absoluto – por meio de uma lucidez levada ao extremo, de um culto ateu da clarividência *quase por ela mesma*.⁵¹

Por fim, vimos que, de acordo com Bollon, Cioran é um “místico sem absoluto”, de caráter gnóstico e não propriamente cristão, considerando o Helenismo de MacGinn como critério para a distinção. Ele sugeriria a religiosidade de um cristão anterior à Igreja, dividido entre uma cultura pagã e outra que se erigia recentemente buscando afirmar sua autonomia. “Um cristianismo primitivo”, em suas próprias palavras, quando a separação entre ortodoxia e heresia ainda não havia se delineado plenamente. Bollon, assim como Parfait, ainda que com mais meticulosidade, faz um recorte religioso de Cioran e apresenta muitas informações que argumentam a favor da possibilidade gnóstica, sejam elas dados biográficos ou conceituais. Em seguida, é a vez de Sylvie Jaudeau, comentadora que, na nossa compreensão, mais demonstra interesse e preocupação com o lado religioso do romeno, assim como sua relação com os gnósticos. Não apenas em seu livro, mas também em uma das entrevistas contidas no

⁵¹ Patrice BOLLON, *Cioran l’heretique*, p. 206.

volume *Entretiens*, ela é a que mais articula a relação entre pessimismo antropológico, pessimismo histórico (relacionado ao tempo) e gnosticismo na obra de Cioran.

Sylvie Jaudeau e o gnosticismo ateu de Cioran

Na nossa compreensão, Sylvie Jaudeau é a comentadora que melhor articula a relação complexa que existe entre os elementos que compõem a antropologia cioraniana. Ela é capaz de perceber como as questões da consciência ligada à insônia, da queda no tempo ligada à história e do dualismo ligado ao mal se entrelaçam no pensamento de Cioran, formando uma correspondência dinâmica entre sua vida e sua obra. Em seu *Cioran ou le dernier homme* (“Cioran ou o último homem”), ela parte da mesma idéia de *estrangeirismo* (*étrangeté*) apontada por Parfait, como pressuposto existencial do autor – “Cioran não reconhece para si senão uma qualidade, aquela de estrangeiro”⁵² –, idéia essa que lhe servirá posteriormente como chave interpretativa para abordar o seu gnosticismo *sui generis*.

Jaudeau interpreta a queda no tempo como um *exílio metafísico*, metáfora esta que possui para Cioran um duplo significado, tanto filosófico quanto pessoal: além de designar seu destino em particular, decorrente da perda do paraíso de infância, designa também o destino do Homem em geral. A expressão provém dele próprio, que a utiliza para expressar seu sentimento inexorável de não-pertença ao mundo, onde quer que esteja: “toda minha vida, tive o sentimento de estar distante de meu verdadeiro lugar. Se a expressão ‘exílio metafísico’ não tivesse nenhum significado, minha existência sozinha forneceria um a ela.”⁵³ Segundo Jaudeau, a obra de Cioran descreve uma transposição conceitual da experiência particular para um quadro antropológico geral, ou seja, nela estaria efetuado um câmbio de registro mediante o qual ele estenderia do âmbito vivencial para o filosófico as intuições que tem sobre a existência. Em *La Chute Dans Le Temps*, esta idéia fica muito clara:

Enquanto se tritura o próprio eu, se tem o recurso de crer que se está cedendo a um capricho. A partir do momento em que todos os “eu” se convertem em centro de uma interminável ruminação, por uma espécie de desvio, se encontram generalizados os inconvenientes da própria condição, do próprio acidente erigido em norma, em caso universal.⁵⁴

⁵² Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 27.

⁵³ Emil CIORAN, De l’inconvenient d’être né, in: *Œuvres*, p. 1320.

⁵⁴ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1071.

O que Cioran parece nos querer dizer, segundo Jaudeau, é que, uma vez sendo cada indivíduo “essa *unidade de desastre* que é o fenômeno homem”⁵⁵, os sintomas localizados podem muito bem ser remontados a um sintoma maior, a uma condição *sub specie aeternitatis*. Na sua visão, o exílio é um traço distintivo do homem enquanto ser consciente e histórico, pelo motivo mesmo de que, sendo ele uma “queda da eternidade, abandono ao tempo, apresenta-se portanto como a causa primeira da miséria humana, da solidão em um universo no qual os deuses estão ausentes.”⁵⁶ O exílio significa, na visão da comentadora, justamente a perda da plenitude primeira, do absoluto original em que o homem habitava a eternidade como em um eterno presente, inconsciente de sua mortalidade e do bem e do mal. Se é verdade que, num passado imemorial, os homens desfrutavam de uma vida bem-aventurada à sombra dos deuses, não importa, pois faz tempo que esta não é mais uma realidade humana.

O pecado instaura simultaneamente as realidades do tempo e da consciência, de modo que “Cioran se percebe objeto de uma dupla fatalidade, a da condenação temporal e da consciência desta mesma condenação.”⁵⁷ O exilado desperta para estas duas “realidades”, formas distintas do mesmo princípio de ruptura e fragmentação em relação ao absoluto, e torna-se então consciente de sua solidão e de sua finitude. Jaudeau afirma que “o dilaceramento trágico da consciência é o fundamento de sua obra e dessa vontade de exílio que a anima.”⁵⁸ De acordo com ela, haveria em Cioran, ao mesmo tempo, uma “recusa das raízes” – uma vez que não poderiam estar aqui – e a “obsessão por um transcendente”⁵⁹ que não está ao seu alcance. O paradoxo se instaura na medida em que o desejo de absoluto se choca com a afirmação do transitório: não podendo conciliar estas tendências contraditórias que o dividem entre o temporal e o eterno, o infinito e o finito, resta a ele levar às últimas conseqüências sua condição original de exilado.

Neste sentido, Jaudeau identifica a perda do paraíso de Cioran como a primeira etapa daquele que se tornaria posteriormente um exílio voluntário. Neste primeiro momento, uma perda profunda teria, segundo ela, criado as condições propícias para uma subseqüente experiência de exílio interior, pois “o desprendimento espiritual começa por um

⁵⁵ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 34.

⁵⁶ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 31-2.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

desenraizamento do solo.”⁶⁰ Desde sua precoce queda no tempo, e uma vez tomado consciência do novo mundo histórico, o romeno teria entrevisto aquela que, depois, viria a afirmar como sendo a marca distintiva do ser humano: a completa ausência de raízes no mundo. Na compreensão de Jaudeau, “o exílio geográfico afirma a necessidade do exílio interior e a redobra. Cioran reconhece nele o sentido espiritual do destino humano.”⁶¹ Para ele, a consciência representa, nela mesma, em chave antropológica, a supressão total do paraíso, sua ausência aqui e agora; trata-se, em última instância, de uma consciência do próprio exílio: “um momento sequer em que não estive consciente de estar fora do Paraíso.”⁶² Sua presença representa por si só a distância infinita em relação ao paraíso perdido, uma vez que “estar em casa” – ou a salvação, caso isso seja concebível – reside na total ausência da mesma: “a inconsciência é uma pátria; a consciência, um exílio.”⁶³

Num segundo momento, como que impelido por uma vontade de assumir definitivamente a condição do exílio, Cioran muda-se para Paris, onde passa a exercer civicamente seu estatuto de exilado metafísico. Desta vez, além de geográfico, o exílio adquire também um aspecto lingüístico e cultural, o que acaba por resultar em sua conversão do romeno para o francês. Na análise de Jaudeau, a mudança geográfica seria para ele um recurso favorável à experiência da condição essencialmente estrangeira do homem em relação ao mundo. Pois “o exilado se instala em uma situação antropológica favorável à experiência da espiritualidade e da nudez interior.”⁶⁴ O romeno busca Paris, mesmo sabendo que não se deve procurar “fora o que só pode ser encontrado dentro de nós”⁶⁵, pois acredita que “o exílio no espaço reanima a consciência desse exílio fundamental,”⁶⁶ que por sua vez é interior, o espírito eternamente deslocado do mundo e descompassado do tempo. Neste sentido, Jaudeau afirma que “o exílio no tempo e na história é um meio propício para fazer a experiência dessa condição separada”⁶⁷ que é o exílio metafísico. Este, uma vez que subentende a presença da consciência (de si e do tempo), é, pois, o caráter singular do homem: ausência de fundamento, de raízes, de pátria ontológica. Cioran não poderia expressar melhor a idéia: “enquanto que

⁶⁰ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² Emil CIORAN, *De l'inconvenient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1287.

⁶³ *Ibid.*, p. 1345.

⁶⁴ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 30-1.

⁶⁵ Emil CIORAN, *De l'inconvenient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1329.

⁶⁶ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 31.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

todos os seres têm seu lugar na natureza, ele continua sendo uma criatura metafisicamente divagante, perdida na Vida, insólita na Criação.”⁶⁸

O que estaria por trás desta atitude de Cioran, de acordo com a comentadora, é a sua intuição de que, uma vez desenraizado, deve-se viver como tal e inclusive aprofundar esta experiência. “A pátria é apenas um acampamento no deserto”⁶⁹, afirma, citando um texto tibetano. Mesmo que o corpo se estabeleça num lugar em particular, o espírito permanece eternamente divagante. Este é, segundo ele, um dos traços distintivos do homem, mas que ele se recusa a aceitar em nome de segurança, bem-estar, preservação. No fundo deste pensamento, reside uma espécie de filosofia da insegurança e da transitoriedade, ou seja, uma agenda de sabedoria calcada no exercício cujo objetivo é acostumar o espírito à provisoriedade da existência, de modo que não crie para si mesmo, na história, simulacros de absolutos e pontos de fixidez que são superficiais ou ilusórios. “Aderir a qualquer coisa”, de acordo com Jaudeau, “seria para ele uma maneira de fugir da solidão existencial e se iludir sobre seu verdadeiro destino de exilado da eternidade.”⁷⁰ Destino este que é o mesmo da humanidade enquanto espécie desertora da natureza: seu castigo é a dupla condenação à temporalidade e à consciência da mesma. Cioran parte de sua experiência pessoal para esboçar sua visão histórica enquanto resultado direto da queda: “a visão da consciência separadora corresponde àquela da história trágica,”⁷¹ de modo que “a experiência pessoal de estrangeirismo não poderia deixar de estar relacionada ao destino da humanidade e de inspirar uma teoria da história que estende à escala coletiva as conseqüências de uma crise individual.”⁷²

O mais importante, a nosso ver, é que Jaudeau acerta em cheio ao afirmar que a concepção antropológica de Cioran, abordada por ela a partir da noção de exílio, é fruto de uma crise existencial particular que, posteriormente, se desdobraria em um conhecimento responsável por transformar toda sua atitude perante a existência. Esta hipótese é a mesma que Parfait levanta, ainda que por cima, conforme vimos anteriormente. A crise é precisamente a insônia, que tanto o tortura na adolescência e que o faz ter uma experiência muito peculiar: nas palavras da comentadora, uma “experiência de saída do tempo.”⁷³ Se já

⁶⁸ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 33.

⁶⁹ Id., *História e utopia*, p. 12.

⁷⁰ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 33.

⁷¹ Ibid., p. 36.

⁷² Ibid., p. 36.

⁷³ Ibid., p. 44.

havia caído *no* tempo, ele agora cai *do* tempo. Dessa vez, excluído inclusive do devir, só resta a ele uma eternidade negativa, um tempo estéril que não passa ou que é, no máximo, uma repetição de instantes que inspiram uma aparente mudança. Isto porque a vigília força a consciência a fixar-se no tempo até o ponto em que ele cessa de fluir: “consciência do tempo: atentado contra o tempo...”⁷⁴ A duração, para Cioran, ao invés de sagrada como na visão cristã tradicional, é demoníaca:

Os outros caem no tempo; eu, por outro lado, caí do tempo. À eternidade que se erige por cima dele, sucede esta outra que se situa abaixo, nessa zona estéril onde só existe um desejo: reintegrar o tempo, elevar-se por cima dele custe o que custar, tomar uma parcela sua para instalar-se nela, para se doar a ilusão de um *chez-soi*. Mas o tempo está fechado, mas o tempo está fora de alcance: e é dessa impossibilidade de penetrá-lo que é feita essa eternidade negativa, essa eternidade funesta.⁷⁵

A insônia é responsável por provocar um estado de lucidez extrema que beira o aniquilamento. Cioran sofre uma segunda queda e, agora, o tempo devorado pela consciência que não descansa, que nada deixa escapar, torna-se então tempo morto. Se antes o absoluto estava distante, durante a vigília ele some completamente de vista, dissolve-se. Deus ou qualquer outro recurso salvífico estão fora de alcance, o que faz Cioran dizer que “neste ‘grande dormitório’, como um texto taoísta chama o universo, o pesadelo é única forma de lucidez.”⁷⁶ É a mais pura solidão onde até as horas o abandonam. Por mais que envolva a consciência e algo que se poderia chamar de “espírito”, esta não deixa de ser, para Cioran, uma doença corpórea, proveniente do organismo: “o tempo se retirou do meu sangue; um e outro se sustentavam e fluíam sinfonicamente; agora que estão congelados, deveria espantarme que nada mais *aconteça?*”⁷⁷ Segundo ele, “toda experiência profunda se formula em termos de fisiologia,”⁷⁸ o que vale tanto para a insônia quanto para o ceticismo, conforme entendido por Bollon como alternativa mística na ausência de um absoluto. Sem um recurso superior, a consciência, assim como a alma, “se perde na carne, e a fisiologia revela-se a última palavra de nossas perplexidades.”⁷⁹

Este constante intercâmbio que opera entre o plano orgânico e o metafísico, na economia do seu ser, essa insistente tentativa de diluir a vida espiritual interior nos fluidos

⁷⁴ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 34.

⁷⁵ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1152.

⁷⁶ Id., *Silogismos da amargura*, p. 20.

⁷⁷ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1152.

⁷⁸ Id., *Silogismos da amargura*, p. 50.

⁷⁹ Id., *Breviário de decomposição*, p. 36.

corporais e no funcionamento das glândulas, enfim, esta tendência a atribuir as experiências profundas, sejam elas religiosas ou não, à mera fisiologia, todas essas são características fundamentais observadas por Jaudeau e que nos servem para estabelecer a relação entre o pessimismo gnóstico de Cioran e sua concepção de enfermidade. A comentadora francesa não se dedica tanto à relação dele com os bogomilos, mas em compensação fornece elementos muito interessantes para se pensar sua gnose em termos de uma enfermidade orgânica transfiguradora. Segundo ela, a insônia, que representa um segundo exílio, acentuaria seu sentimento de dor na mesma medida em que aumentaria sua consciência da distância que o separa do absoluto. Ele sente na pele os efeitos dessa lucidez devastadora:

É pela experiência corporal que se inscreve nele com mais acuidade o sentido da perda, e mais precisamente pela meditação do corpo em sofrimento. É, com efeito, uma dificuldade de viver, frequentemente de origem física, que determina uma consciência gnóstica.⁸⁰

Assim como não é o caso de discutir os critérios e pressupostos segundo os quais Jaudeau define a consciência gnóstica, por outro, o próprio Cioran não se enquadra e não se limita a nenhum padrão ideal ou pré-estabelecido de gnosticismo. É justamente para manter as matizes e as distinções, e também porque acabou se tornando necessário para nós compreender a fundo o que de fato é este tal de “gnosticismo”, que no final deste capítulo nos dedicaremos a uma visão geral do fenômeno e suas diferentes versões.

A este respeito, apesar de deixar claro que seu objetivo não é fazer uma análise exaustiva do pensamento gnóstico, Jaudeau parece se aproximar de Bollon ao ver no gnosticismo uma espécie de corrente subterrânea, ou mesmo paralela ao cristianismo, uma “tendência recalcada, latente, no fundo do homem ocidental”⁸¹, e que, de tempos em tempos, ressurge na história para inspirar a literatura e a sensibilidade artística em geral. Desta forma, assim como o exílio, ela define a gnose, antes de tudo, em termos de um sentimento de perda, revolta, irreconciliação, de uma atitude existencial que reflete a consciência ferida do indivíduo jogado (*jeté*) em um mundo hostil, que não conhece, mas precisa habitar.

Essa tendência, tenha sido desenvolvida na forma de doutrina religiosa no início do cristianismo ou na Idade Média no catarismo, é antes de tudo uma atitude existencial e é assim que a tomaremos [...] O sentimento gnóstico nasce de um mal-estar de nosso ser-no-mundo, da consciência de uma quebra inicial, de um exílio fundamental.⁸²

⁸⁰ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 75.

⁸¹ *Ibid.*, p. 54.

⁸² *Ibid.*, p. 55.

É importante enfatizar – o que Jaudeau faz – que o próprio autor fornece as chaves conceituais para se interpretar sua experiência de insônia como uma gnose muito particular, não obstante mantenha muitos pontos em comum com a concepção clássica do termo. Certamente, a hipótese de uma gnose sem deus, de uma espécie de revelação negativa na insônia, poderia levantar muitas objeções, que não deixam de estar relacionadas àquelas mesmas possíveis de serem feitas à hipótese de uma religiosidade sem fé. No entanto o próprio Cioran reivindica, conforme atesta Jaudeau, a pertença ao universo gnóstico, ele próprio “adota essas visões e essa terminologia”⁸³ segundo as quais se fala, entre outras coisas, de um mundo mau criado por um deus inferior do qual é preciso tomar conhecimento. A questão é que a sua experiência de gnose se articula de forma muito heterodoxa, e para compreender isso cumpre, antes de mais nada, deixá-lo falar, aceitar a idiosincrasia de sua auto-referência, pois só assim alcançaremos o cerne do seu pensamento:

Se o fundamento de seu pensamento repousa em uma atitude gnóstica, é inegável que estamos diante de um gnosticismo ateu. Conseqüentemente, nos parecerá mais interessante insistir na expressão de uma gnose que não depende de referências culturais, mas que se desenvolverá a partir de uma crise existencial. É, antes de tudo, por seu caráter de experiência vivida que se assinala a originalidade da gnose. Formalizada em seguida em filosofia religiosa, ela deriva primeiramente de uma consciência trágica de nosso ser-no-mundo.⁸⁴

Mesmo que Cioran proponha uma “salvação fora do saber e da consciência”⁸⁵, e que negue a gnose como conhecimento do ser divino, Jaudeau identifica nesse seu ateísmo uma posição que radicaliza ainda mais o dualismo que, segundo ela, define o espírito gnóstico. Na sua visão, esta atitude seria no fundo uma reafirmação daquela que considera a atitude gnóstica por excelência, desta vez mais gnóstica ainda:

Quanto mais forte é a sua recusa da gnose, mais ele parece consciente do instinto dualista que o habita, e mais pertence, por mais que o recuse, ao espírito gnóstico. Poderíamos nos referir a ele como um gnóstico envenenado por uma lucidez que nega a fé e a salvação. Um gnosticismo sem deus, que despreza a luz e o além-mundo afirmando-se no mais completo abandono, em suma, mais gnóstico ainda, pois dolorosamente consciente do exílio.⁸⁶

Ademais, a leitura que Jaudeau faz da gnose como uma experiência causada por um mal-estar existencial profundo, ou mais precisamente uma doença, ainda que seja

⁸³ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 60.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

questionável, é perfeitamente aplicável a Cioran, e bastante válida para nossa tese de uma enfermidade essencial humana a estimular a experiência gnóstica, tema que discutiremos no próximo capítulo. Segundo ela, “a enfermidade constitui o terreno fértil de um despertar gnóstico.”⁸⁷ Seu argumento é que, diferentemente de uma deliberação do intelecto, a gnose é como uma revelação que se impõe malgrado a vontade da pessoa, que não pode controlá-la. Muito mais que um conhecimento teórico, é um saber supra-racional, indefinido, que surge de uma “pulsão existencial”⁸⁸ profunda. Numa palavra: não se escolhe a fé, assim como não se escolhe a gnose.

Jaudeau mostra também como a experiência de insônia de Cioran, vista como “saída do tempo”, resulta em uma concepção negativa do tempo e, por conseguinte, da história. Ainda que não utilize o termo, ela confirma a relação íntima entre o pessimismo antropológico e pessimismo histórico. Da mesma forma que Parfait, também constata que está presente nele um dualismo radical que, para Jaudeau, relaciona-se à consciência e ao exílio. Trata-se precisamente do conflito eterno entre bem e mal, sendo este último a força mais poderosa que governa o mundo. Não apenas o mal inaugurado pela queda, mas, principalmente, conforme aponta Parfait, aquele que já estava contido, ainda que em germe, no interior do Ser. O homem seria, pelo que estes comentadores parecem sustentar, o elemento que viria atualizar este mal, colocá-lo em movimento, dando origem à história.

O demiurgo é aquele que comanda a história com a assessoria do diabo: esta tese geral, contida em *Le Mauvais Demiurge*, é o suficiente para que Jaudeau afirme que “Cioran perpetua assim a tradição do demiurgo.”⁸⁹ Sua tese básica, de que o mundo é um acidente, a obra fracassada de um deus burro ou malvado, que o autor retoma dos primeiros heréticos de nossa era, é o que ela utiliza para dizer que ele “se faz o digno continuador deste espírito.”⁹⁰ De acordo com a comentadora, o romeno tem uma concepção de tempo *brisé*, isto é, despedaçado, dilacerado, triturado, concepção esta que, recorrendo a Henri-Charles Puech (de quem Cioran freqüentou os cursos sobre gnosticismo), ela remeterá aos gnósticos. Puech, que é um dos principais pesquisadores sobre o assunto, tendo participado da equipe responsável por estudar os evangelhos de Nag Hammadi, escreveu um artigo, *La Gnose et le temps*, dedicado à questão do tempo no gnosticismo. Pelo que ele nos informa, “a atitude do gnóstico em presença do tempo acaba se confundindo com sua atitude geral em relação à condição à

⁸⁷ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 75.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 60.

qual o homem se encontra submetido aqui embaixo”⁹¹, o que condiz totalmente com o pensamento de Cioran, na medida em que, para ele, o problema principal do homem poderia facilmente ser resumido à submissão ao tempo: *a queda no tempo*.

Puech argumenta que a concepção gnóstica de tempo não pode ser analisada em si mesma, como uma questão à parte, mas que só pode ser entendida em contraposição à visão de tempo própria das duas principais tradições culturais, filosóficas e/ou religiosas que existiam no momento, o cristianismo e o helenismo. O tempo gnóstico seria, segundo ele, o resultado de uma negação, ou mesmo de uma hostilidade, em relação às respectivas cosmovisões:

O comportamento da Gnose perante o tempo e, mais genericamente, o mundo, se caracteriza de improviso por um movimento de revolta contra o tempo e o mundo tal qual concebem – cada um à sua maneira – o helenismo e o cristianismo, ou seja, as filosofias ou religiões dos meios onde o gnosticismo se difunde e aos quais se adapta durante os primeiros séculos de nossa era.⁹²

Enquanto uma supõe um tempo eterno e cíclico, regido pelos astros, e a outra afirma o tempo como uma duração divina que teria início com a Criação, o gnosticismo aparece como uma terceira concepção e se opõe às duas, de modo que o tempo pode ser figurado “na primeira por um círculo, na segunda por uma linha reta, na terceira, enfim, por uma linha estilhaçada (*brisée*⁹³).”⁹⁴ A ótica gnóstica recusará tanto a regularidade circular da cosmovisão grega, sob o argumento de que representa um jugo, sujeição, servidão, fatalidade, quanto a idéia cristã de sentido ou *télos* histórico em direção a um desenlace divino. Na medida em que implica uma similar caracterização do universo material como um todo, tal concepção pode ser definida, de acordo com Puech, como “anticósmica” ou “acósmica.”⁹⁵

Sabendo que Cioran freqüentou suas aulas, é interessante perceber as afinidades estreitas que aparecem entre a reflexão que o francês faz sobre a concepção gnóstica de tempo e de história e alguns fragmentos do romeno a respeito. Discutindo a questão de que, para os gnósticos, é o demiurgo que reina tiranicamente o mundo e a história, Puech afirma que “certos gnósticos cristãos sustentavam, por exemplo, que Jesus – no seu nascimento ou por

⁹¹ Henri-Charles PUECH, *En quête de la gnose*, v. I, p. 215.

⁹² *Ibid.*, p. 215.

⁹³ O verbo francês *briser* designa basicamente dilacerar, despedaçar, estilhaçar, quebrar, de modo que variamos a tradução do seu significado geral (negativo) para melhor se adequar ao contexto.

⁹⁴ Henri-Charles PUECH, *En quête de la gnose*, v. I, p. 217.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 242.

ele mesmo – quebra a *Heimarménê* ou inverte completamente sua ordem, imprimindo assim nas esferas planetárias um movimento de direção diametralmente oposto àquele que seguiam anteriormente.”⁹⁶ Cioran, por outro lado, referindo-se à mesma questão, escreve: “Sobre o Cristo ainda. Segundo um relato gnóstico, ele teria, por ódio do *fatum*, subido ao céu para alterar a disposição das esferas e impedir que se pudesse consultar os astros. Nesse tumulto todo, o que poderia ter acontecido à minha pobre estrela?”⁹⁷ Como vemos repetindo, as incongruências fazem parte da versão gnóstica de Cioran, de modo que sempre encontraremos dessemelhanças entre a sua concepção e aquela clássica. Por exemplo, não nos parece que ele assuma essa quebra do *fatum*, a superação da fatalidade inscrita nos astros que, segundo alguns gnósticos, Jesus teria realizado. O verdadeiro messias, segundo ele, ainda está porvir, de modo que o primeiro não foi capaz de reparar o destino humano – queda. Isto é, diferentemente desta visão liberadora, Cioran parece insistir no fatalismo, na submissão ao destino, não efetuando completamente, portanto, a ruptura que Puech afirma ser empreendida pelo gnosticismo em relação ao helenismo.

Não obstante, as afinidades entre várias idéias de Cioran e a descrição que Puech faz sobre o gnosticismo são enormes. Esta descrição do tempo de acordo com a visão gnóstica, por exemplo: “o tempo, obra do Deus criador [demiurgo], será tão somente uma caricatura da eternidade, uma imitação defeituosa que um hiato considerável separa de seu modelo, o fruto de uma queda e, afinal de contas, uma mentira.”⁹⁸ O romeno faz uma descrição similar:

Todo fenômeno é uma versão degradada de um outro fenômeno mais vasto: o tempo, um defeito da eternidade; a história, um defeito do tempo; a vida, um defeito da matéria. O que é normal, o que é saudável? A eternidade? Ela própria não passa de uma enfermidade de Deus.⁹⁹

Tanto para Cioran quanto para estes gnósticos (para não ficar na abstração, tomemos os bogomilos em particular), tudo o que é criado, tudo o que vem do criador é mal, e o tempo e a história estão completamente submetidos a ele. Tanto o universo como a história têm, na visão do romeno, início com uma *ação* que coloca em movimento as respectivas realidades. Só que em oposição ao movimento, impulsionador da história, assim como da Criação, visto como algo nefasto, dir-se-ia demoníaco, Cioran aponta a inércia, a imobilidade, a estagnação, características associadas ao bem. Jaudeau expressa bem essa idéia afirmando que “o mal

⁹⁶ Henri-Charles PUECH, *En quête de la gnose*, v. I, p. 241.

⁹⁷ Emil CIORAN, *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1644.

⁹⁸ Henri-Charles PUECH, *En quête de la gnose*, v. I, p. 242.

⁹⁹ Emil CIORAN, *L'inconvénient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1346.

inerente ao dinamismo propulsor contamina toda a cadeia de acontecimentos que se seguem: o mal se confunde com o próprio tempo degradado em futuro.”¹⁰⁰ Este pessimismo radical, que vê na substância da história – no movimento enquanto tal – o mal em estado puro, não poderia remeter a outra fonte que não a gnóstica; mais especificamente, a uma de suas correntes mais radicalmente dualistas e pessimistas: os bogomilos.

Numa entrevista, Cioran atribui à influência dos bogomilos o seu repúdio ao mundo e à história, e em outra, cedida à própria Jaudeau, afirma ser um dos ensinamentos mais importantes que extraiu dos gnósticos a idéia de que toda ação é má por natureza, pois tende a contrariar o equilíbrio do mundo. Toda ação volta-se contra o agente, de modo que a história é uma sucessão de acontecimentos inúteis, mas cumulativos, e que fatalmente acabam se voltando contra a humanidade em bloco. Jaudeau retira dessa concepção de tempo despedaçado uma série de conseqüências que afetarão, por conseguinte, sua concepção da história: ela é uma longa decadência, sendo sua duração o distanciamento progressivo em relação a um absoluto no qual já estava presente, em potência, o princípio de corrupção. Da mesma forma, a história não é regida por uma boa providência, como pretende a teologia ortodoxa, de modo que, na melhor das hipóteses não possui sentido, objetivo, finalidade (*télos*), e, na pior, é regida pelo próprio mal. “Ela é o reino da repetição”, afirma Jaudeau, e, mais ainda, “um processo de degradação.”¹⁰¹ Por fim, o próprio território do mal, domínio do ódio e do acontecimento, do dinamismo e da destruição.

Para Cioran, a história deveria ser abandonada de vez, esquecida, interrompida. Seu processo é nefasto, irreversível; seu destino: o exato oposto do paraíso. “Aquele que, por distração ou incompetência, detiver, ainda que só por um momento, a marcha da humanidade, será seu salvador.”¹⁰² A política, por sua vez, é a administração da queda na história. Nela, impera a vontade de agir, se expandir, dominar, e o grau máximo desse contínuo de ambição seria a figura do tirano: “quem não conheceu a tentação de ser o primeiro na cidade não compreenderá nada do jogo político, da vontade de submeter os outros para transformá-los em objetos.”¹⁰³ O “último homem”, do título de Jaudeau, alude justamente ao oposto deste impulso:

¹⁰⁰ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 38.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰² Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 44.

¹⁰³ *Id.*, *História e utopia*, p. 52.

Passar da vontade de ser o primeiro na cidade à de ser o último nela, é substituir, através de uma mutação do orgulho, uma loucura dinâmica por uma loucura extática, um gênero de insanidade tão insólito quanto a renúncia que o precede, e que tendo a ver mais com o ascetismo do que com a política, não faz parte de nossos propósitos.¹⁰⁴

Evitar a história e a política significa, na visão do autor, manter distância em relação às estruturas do mundo, que seriam corrompidas desde a raiz. O mundo aliena, ilude, corrompe. Quanto a isso, escreve: “povo autenticamente eleito, os Ciganos não são responsáveis por nenhum acontecimento, por nenhuma instituição. Triunfaram *do* mundo por sua vontade de não fundar nada nele.”¹⁰⁵

Por fim, Jaudeau não hesita em identificar Cioran como um gnóstico, ou pelo menos como um pensador religioso que vê no gnosticismo um referencial hermenêutico crucial para compreender o homem e o mundo, assim como para fazer uma crítica profunda de ambos. Ela toca os vários pontos relacionados à sua concepção antropológica, descrevendo a maneira como o exílio cria uma condição de separação e desmembramento propícia para o conhecimento espiritual e associa este pensamento à tradição gnóstica. Além disso, consegue precisar bem as peculiaridades da experiência de gnose pessoal de Cioran. O mais importante para nós, no entanto, é que Jaudeau parece disposta a conferir à insônia um caráter religioso, tal como se costuma dizer da epilepsia. Isto é, ela não o afirma explicitamente, mas somos induzidos a pensar assim na medida em que ela concebe a enfermidade como um terreno fértil para a experiência de uma gnose, sendo que a atitude gnóstica partiria, antes de mais nada, de uma crise, de uma inaptidão orgânica a se estabelecer no mundo e no próprio corpo. Isto é mais do que o suficiente para sustentar a nossa tese acerca de uma enfermidade essencial na origem da experiência gnóstica conforme Cioran a concebe. Ademais, Jaudeau é clara ao afirmar que ele próprio faz de seu diagnóstico um diagnóstico antropológico universal.

Na nossa compreensão, o exílio metafísico é uma chave interpretativa muito boa para se compreender a concepção antropológica de Cioran. Ele permite pensar a condição humana como submetida ao tempo, caída no lugar errado, sofredora, mortal, aspectos que, segundo o autor, são fundamentais no ser do homem. Muitos outros elementos apresentados por Jaudeau são importantes para definir a faceta gnóstica de Cioran, e poderíamos fazer uma análise muito mais aprofundada de sua reflexão. No entanto, o que levantamos até aqui nos parece o suficiente para mostrar como a questão do gnosticismo de Cioran está presente no seu estudo. Seu dualismo radical, seu estrangeirismo, sua oposição ao homem e à história, tudo isso,

¹⁰⁴ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 55

¹⁰⁵ Id., *Silogismos da amargura*, p. 78.

segundo Jaudeau, parte de uma posição que “permanece o fundamento de suas exasperações e de uma atitude que reata com a Gnose dos primeiros séculos de nossa era.”¹⁰⁶

O estado da questão no Brasil: Rossano Pecoraro e Cioran - *a filosofia em chamas*

Em 2004, foi publicado no Brasil o primeiro estudo acadêmico sobre Cioran, do italiano radicado no Brasil Rossano Pecoraro. Trata-se de *Cioran – a filosofia em chamas*, cuja estrutura parte de sua dissertação de mestrado em filosofia, defendida em 2002 pela PUC-RJ. Anteriormente, o autor já havia escrito na Itália um outro trabalho sobre o romeno: trata-se de sua *tese di laurea* defendida na Universidade de Salerno, em 1997, sob o título de *La filosofia del voyeur. Estasi e scrittura in Emil Cioran*.¹⁰⁷ Não tivemos acesso a este estudo mas, em seu livro brasileiro, Pecoraro empreende uma análise minuciosa e extensa da obra de Cioran, situando-o na história da filosofia e no pensamento contemporâneo. Para isso, ele divide os capítulos de seu livro de acordo com aqueles que considera os temas centrais de seu pensamento: a existência, a história, a política, entre outros.

Pecoraro se dispõe a fazer um panorama geral não apenas da obra de Cioran, mas também da maneira como ele se insere na tradição ocidental de pensamento. Neste sentido, trata-se de um trabalho bastante técnico e documental, na medida em que se propõe a expor a história das idéias, as diferentes visões sobre um determinado assunto (o suicídio, por exemplo), entre outras coisas. Mas o que sentimos falta em seu livro é justamente uma atenção maior dada à relação de Cioran com o gnosticismo. Não apenas isso, mas nos parece que Pecoraro levanta uma série de discussões e idéias de forma, por assim dizer, “niveladora”, como se elas estivessem igualmente presentes e fossem igualmente relevantes na obra do autor. Há uma espécie de imparcialidade no seu texto que nos impede de tirar uma conclusão menos neutra, e mais pessoal, sobre a posição religiosa de Cioran. Seria ele simplesmente um filósofo cético, niilista, pós-metafísico? Apesar de dedicar um capítulo (“Êxtase e tempo”) quase inteiro à apresentação do pensamento gnóstico, Pecoraro não diz muito sobre as íntimas e confessas relações de Cioran com o mesmo. Em relação à identidade gnóstica do autor, ele se limita a dizer:

Cioran foi profundamente influenciado pelo gnosticismo; pelas heresias e pelas obsessões daqueles “sectários”, que atravessaram as primeiras épocas do cristianismo com uma reflexão

¹⁰⁶ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 53.

¹⁰⁷ Rossano PECORARO, *Cioran. A filosofia em chamas*, p. 14.

impregnada de mito, fé, magia e platonismo, pregando a libertação do homem pelo conhecimento (gnose).¹⁰⁸

Além disso, Pecoraro faz parecer que a religião para Cioran é apenas um interesse teórico, uma curiosidade filosófica. Na nossa compreensão, sua análise resulta inconclusiva acerca de uma série de questões que necessitariam de uma justificativa mais convincente: de onde vem todo o seu pessimismo, não apenas antropológico, mas universal, cósmico? De onde vem sua visão do homem como um animal demoníaco e da história como uma linha reta em direção ao nada? E o seu fatalismo trágico radical? E as idéias, metáforas, analogias, referências em geral que ele faz, os títulos de seus livros, o recurso a um vocabulário específico, o vínculo quase que hereditário com os bogomilos? Todas estas perguntas permanecem em aberto na análise de Pecoraro sobre a “influência” do gnosticismo em Cioran. Podemos estar errados, mas a impressão que temos é que o comentador evita levar a discussão sobre a gnose para um caminho que acabe forçando-o a comentar o significado pessoal, extra-teórico, que ela tem para o romeno. Seria então apenas uma influência, uma tendência “a mais”, como qualquer outra.

Se, por um lado, Pecoraro ignora o significado ulterior que o gnosticismo tem na obra e na vida de Cioran, por outro é bastante sagaz em apontar sua crítica à Igreja, ao cristianismo oficial, que segundo ele, “soube aproveitar as fraquezas do paganismo, o sectarismo suicida das heresias e a decadência de Roma.”¹⁰⁹ É inegável que o romeno faça essa crítica e a prova disso é o segundo capítulo de *Le Mauvais Demiurge*, “Les Nouveaux Dieux” (“Os Novos Deuses”), no qual ele se propõe a dar sua versão das polêmicas e conflitos que marcaram o início do cristianismo. Todavia, seria até ingênuo pensar que sua agenda religiosa se resume a isso. Por mais que esteja presente, esta crítica é, conforme pensamos, trivial demais para que possa ser considerada um tópico central em sua discussão sobre o cristianismo. Não dá para negar que Cioran seja um anti-cristão, no sentido de um inimigo da Igreja, da institucionalização do cristianismo, mas isto está longe de ser algo preponderante em seu pensamento. Não significa que ele joga fora o cristianismo inteiro, em toda sua extensão e profundidade, em defesa do universo pagão que teria sido o grande injustiçado pela nova religião. Ousamos dizer que, para o romeno, nada pode ser amado ou odiado, afirmado ou negado totalmente, sem que o sentimento ou impulso dirigido ao objeto seja acompanhado pelo seu oposto. A sutileza matizada do seu pensamento não permite isso.

¹⁰⁸ Rossano PECORARO, *Cioran. A filosofia em chamas*, p. 143-4.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 150-1.

Por fim, o máximo que encontramos em Pecoraro, no que diz respeito à pauta religiosa que estamos buscando, é um breve comentário sobre a relação entre fé e ateísmo em Cioran. Como sabemos, o romeno nunca “teve fé”, o que o comentador ressalta para em seguida lembrar que o fato de ele não ter fé não significa que seja ateu. Correto. É impossível defini-lo como ateu ou crente, uma vez que ele seria, de certa forma, ambos ou nenhum. É como se não soubesse se acredita em alguma coisa e, se acredita, em quê – dúvida eterna, indecisão, insuperável incerteza; quanto mais distante e transcendente o objeto de nossa investigação, mais difícil de chegarmos a uma conclusão sobre ele. Eis o que Pecoraro diz:

Cioran crente? Ateu? A questão é mal posta. O filósofo jamais teve fé, nunca se converteu a uma religião (o cristianismo ou o budismo), mas isto não quer dizer que possa ser considerado ateu: “Todos nós somos ex-crentes [...]. Somos todos espíritos religiosos sem religião.” Distinguir as duas “posições” de resto, não faz muito sentido; para Cioran os dois “opostos” enraízam-se nas mesmas certezas, no mesmo dogmatismo, na mesma ambição de oprimir e dominar.¹¹⁰

A ausência de fé *versus* ateísmo é uma questão crucial para a nossa pesquisa, ainda que haja uma outra, complementar a ela, que talvez seja mais importante ainda: não ter fé impede Cioran de ser religioso? Mais do que isso, questionamos inclusive a possibilidade de se opor ateísmo à fé em seu pensamento. Para ele, o ateísmo poderia designar algo bastante distinto de uma incapacidade orgânica de crer como, por exemplo, uma posição deliberada de negar racionalmente Deus, sua existência e sentido. Aqui caímos na questão da militância e do panfletarismo comentados no primeiro capítulo, naquele caso a respeito do pessimismo: Cioran pode ser ateu, mas não neste sentido. Por fim, o que Pecoraro não diz ao longo de dezenas páginas, Franco Volpi – que escreveu o prefácio do livro do primeiro – deixa bem claro em poucas.

Em seu *Il Nichilismo* (“O Niilismo”), Volpi faz uma investigação histórico-filosófica do niilismo, sua origem, transformação, diferentes acepções, etc. No capítulo intitulado “Niilismo, existencialismo, gnose”, ele discute a relação que haveria entre o modelo especulativo gnóstico, com todo o seu dualismo implicado, e o fenômeno niilista da modernidade. A questão é que haveria uma série de paralelos e correlações que permitiriam interpretar o niilismo moderno como uma versão secular e atéia do pensamento gnóstico original. Segundo ele, o gnosticismo poderia ser visto como um niilismo *avant la lettre*, uma vez que concebe o mundo como obra fracassada de um deus malvado. Tal concepção produziria assim uma dissolução de todo fundamento, valor, verdade, sentido, reduzindo a

¹¹⁰ Rossano PECORARO, *Cioran. A filosofia em chamas*, p. 151-2.

nada qualquer idéia ou coisa que existe no cosmos. O que Volpi afirma em relação ao gnosticismo na modernidade, antes mesmo de citar Cioran, mostra-se surpreendentemente de acordo com nossa tese de que o romeno seria uma espécie de gnóstico moderno, além de levantar idéias que encontram-se textualmente presentes em sua obra:

O importante, para além das modernas metamorfoses da gnose, é que o paradigma dualista gnóstico permite analisar o niilismo contemporâneo por um ângulo diferente, mais amplo e esclarecedor. Se a gnose, vista não como fenômeno histórico, mas como paradigma de pensamento, pode ser interpretada como uma espécie de niilismo existencialista ante litteram, que pela *annihilatio mundi* opera um radical isolamento da alma para lhe conquistar a salvação e o reencontro com Deus, então o niilismo contemporâneo pode, por sua vez, ser reputado como um moderno gnosticismo ateu. Oposto a qualquer transcendência, ele se concentra numa trágica descrição do desenraizamento e desambientação da existência mortal. Em sua solidão cósmica, a existência repete a interrogação gnóstica, ciente de que não ouvirá respostas: Quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos?¹¹¹

O problema do niilismo na obra de Cioran é algo que pretendemos discutir no último capítulo, mas, desde já, é importante frisar que Volpi identifica nele um pensador no qual está presente de forma preponderante uma reflexão sobre “as ligações estruturais entre a gnose antiga e o existencialismo e o niilismo contemporâneos.”¹¹² Além disso, ele é preciso ao pontuar a equidistância do romeno em relação, por um lado, às filosofias niilistas da modernidade e, por outro, às correntes existencialistas humanistas esperançosas: “não há como confundir o conjunto de suas meditações com as filosofias esperançosas da existência”, uma vez que, para o autor, se Deus já não é mais uma solução, tampouco o homem e a sua liberdade absoluta o são. Ele diz:

Quanto a Cioran, sem nos alongar numa articulação desenvolvida de seu pensamento, observamos apenas que sua obra destila, por todas as páginas, um concentrado de pessimismo que envenena de morte todos os ideais, esperanças e impulsos metafísicos da filosofia, ou seja, todas as tentativas de dar à existência algum sentido e segurança, em face do abismo de absurdo que a todo instante a ameaça. As reflexões de Cioran empurram-nos até o ponto de nos sentir nus perante um destino também nu.¹¹³

Por fim, Volpi é categórico ao identificar Cioran como um verdadeiro gnóstico, consideradas todas as suas peculiaridades e divergências em relação à gnose antiga: “côncio de sua queda no tempo e na finitude, livre e, ao mesmo tempo, encurralado na cela apertada

¹¹¹ Franco VOLPI, *O Niilismo*, p. 99. (grifo nosso)

¹¹² *Ibid.*, p. 99.

¹¹³ *Ibid.*, p. 104.

do universo, ele é, antes de tudo, um gnóstico.”¹¹⁴ O italiano descreve Cioran como um negador, um destruidor de ídolos e simulacros de absolutos, alguém que quer se salvar ao mesmo tempo em que recusa a salvação, um gnóstico ateu que vê na total ausência de esperança o primeiro passo para alcançar a lucidez necessária para uma gnose. Quanto a ser niilista, o que Volpi interpreta positivamente, a questão se nos mostra bastante delicada e complexa. É questionável: por mais que possamos prescindir de sua auto-percepção e identificá-lo como tal (o que também não seria evidente, dada a miríade de concepções do niilismo: niilista *em que sentido?*) o próprio autor nega essa definição assim como a de pessimista. De resto, Volpi confirma nossas intuições:

Assim, uma aura francamente gnóstica-niilista emana dos escritos desse místico sem Deus e se condensa, obsessivamente, em seus penetrantes aforismos e em todo o seu itinerário ensaístico. Seu niilismo gnóstico derrama-se em imagens e efeitos literários, mais do que em amplas e rigorosas argumentações de um arrazoado filosófico.¹¹⁵

Acreditamos ter empreendido, até aqui, um levantamento mínimo e satisfatório de tudo o que é dito pelos comentadores em relação ao gnosticismo de Cioran. Infelizmente, não pudemos abarcar todos os estudos dedicados a ele, o que, por outro lado, não seria de muita valia para nós, na medida em que nossa investigação tem por objeto um recorte bastante específico dentre todos os que podem ser feitos em sua obra. Parfait fala de Cioran em termos de um “catarismo ateu” baseado em um dualismo radical e em uma concepção do Ser como marcado por uma ruptura desde a raiz; Patrice Bollon vê nele um “místico sem absoluto”, que encontra nos giros infinitos da razão e nos tormentos da dúvida uma espécie de êxtase ateu e imanente; Sylvie Jaudeau, definindo-o como um exilado metafísico, um estrangeiro absoluto, identifica nele um gnosticismo ateu que, por fim, é a mesma conclusão de Volpi. Ou seja, em todos estes comentadores aparece o elemento gnóstico de Cioran, acompanhado dessa característica aparentemente antagônica ao gnosticismo que é o ateísmo. O dualismo irreduzível e radical entre Bem e Mal, comum entre Cioran e diversas escolas gnósticas (como os bogomilos e os cátaros medievais), também é algo apontado por todos.

Agora, devemos fazer uma análise geral sobre o gnosticismo em si, histórica e conceitualmente, de modo a definir melhor isto que estamos associando ao pensamento de Cioran. O que é o gnosticismo? Que significa *gnose*? O que está por detrás das diversas correntes gnósticas que existiram ao longo da história, o que há em comum entre elas? O que

¹¹⁴ Franco VOLPI, *O Niilismo*, p. 105.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

está envolvido na polêmica entre cristãos “ortodoxos” e “heréticos”? Todas estas são questões que pretendemos responder em seguida.

Origem e definição do gnosticismo

Quem se interessa pelo desfile de crenças e idéias irredutíveis deveria deter-se no espetáculo que oferecem os primeiros séculos de nossa era: encontrará ali o modelo mesmo de todas as formas de conflito que se encontra, de forma atenuada, em qualquer momento da história. Compreende-se: é a época em que mais se odiou. O mérito é dos cristãos, febris, intratáveis, especialistas de imediato na arte de detestar, enquanto que os pagãos não sabiam mais que manejar o desprezo. A agressividade é um traço comum de homens e deuses novos.¹¹⁶

O que é o gnosticismo? Uma religião? Uma atitude existencial? Uma tendência de pensamento dispersa entre várias culturas ao mesmo tempo? Na nossa compreensão, um pouco de cada. As respostas para estas perguntas estão longe de serem evidentes, não existindo consenso sobre elas entre os estudiosos do assunto. Nossa intenção não é elaborar uma investigação exaustiva do tão complexo e multiforme fenômeno gnóstico, até porque não é este o nosso objeto¹¹⁷, mas tão-somente situá-lo na história (sua origem e desenvolvimento) e descrever sua estrutura básica, apontando as idéias centrais nele presentes.

Pois bem, viemos dizendo que Cioran é um gnóstico e, por isso, consideramos frutífero partir de um estudo que não é propriamente construtivo, mas desconstrutivo, da categoria do gnosticismo. O motivo é que, independentemente de existir ou não algo que se possa denominar “gnosticismo”, Cioran não está nem um pouco interessado nas discussões acadêmicas dedicadas a definir rigorosamente o conceito. O estudo em questão é *Gnosticism: an argument for dismantling a dubious category* (“Gnosticismo: um argumento para desmantelar uma categoria dúbia”), do norte-americano Michael Allen Williams. Desde já, cumpre apontar que o gnosticismo é um assunto pesquisado por *scholars* de diversas áreas: história, teologia, filosofia, filologia, entre outras. Williams, particularmente, é um sociólogo, e portanto aplica ao objeto as ferramentas e categorias próprias das ciências sociais.

A tese central de Williams é que o “ismo” em questão – cunhado anacronicamente apenas no século XVIII – é uma abstração vazia e que, por isso, deve ser abandonado. Seu argumento é que *gnosticismo* pressupõe uma homogeneidade/unidade entre os diferentes e

¹¹⁶ Emil CIORAN, *Le Mauvais Demiurge*, in: *Œuvres*, p. 179.

¹¹⁷ Conforme dissemos anteriormente, sentimo-nos no dever de fazer uma apresentação geral do gnosticismo, já que, mesmo sendo Cioran nosso objeto de estudo, nos parece necessário explicar o que é isso que estamos associando a ele. Cioran é gnóstico, mas o que isso significa? A preocupação secundária com o gnosticismo deriva, assim, da associação que fazemos entre ele e o autor.

dispersos elementos que constituem o fenômeno gnóstico original, quando na verdade seria praticamente impossível encontrar sequer uma característica em comum entre as diversas escolas consideradas gnósticas. Trata-se, com efeito, de um complexo de movimentos, correntes, sistemas, que não poderiam, a rigor, ser remetidos a uma essência comum. A única característica em comum que Williams identifica entre as diferentes escolas gnósticas da Antigüidade é a figura do demiurgo, o que o faz sugerir o termo “tradições demiúrgicas”¹¹⁸ como alternativa para o uso de gnosticismo.

Segundo o sociólogo, existem basicamente duas maneiras de se categorizar movimentos religiosos. A primeira delas seria a auto-definição: neste caso, buscar-se-ia analisar a forma como os indivíduos estudados vêm a si mesmos, como se identificam, e em torno de quais idéias ou textos eles se agrupam. Tal seria o caso nos estudos das grandes religiões mundiais, como o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, o budismo, entre outras. O outro método seria a tipologização: aqui o movimento seria inverso, isto é, ao invés de partir da auto-definição dos próprios indivíduos estudados, buscar-se-ia estabelecer construtos tipológicos a serem aplicados de modo a preencher lacunas e nivelar diferenças que permanecem após a primeira forma de classificação. Na realidade, ambos os procedimentos seriam complementares, na medida em que não se pode ignorar a percepção que as pessoas têm de si mesmo e que, por outro lado, sua auto-definição, uma vez imanente ao objeto estudado, também não é suficiente para se criar uma categoria única a partir da qual todos os elementos internos ao grupo sejam contemplados. Neste sentido, a tipologia fecharia o círculo hermenêutico, proporcionando uma espécie de coesão teórica aos dados dispersos. Quanto aos estudos sobre o gnosticismo em particular, Williams vê o problema da seguinte forma:

Quando os scholars modernos se referem ao “gnosticismo” antigo, estarão eles sugerindo que isto é uma categoria pertencente à primeira abordagem básica para classificação (auto-definição social-tradicional), ou à segunda (tipológica/fenomenológica)? A resposta parece ser: um pouco de ambos, mas não o suficiente de cada um. Inicialmente, a categoria “gnose” ou “gnosticismo” usada pelos acadêmicos modernos foi construída com base naquilo que se percebia ser a auto-definição dos primeiros heréticos Cristãos, tais como os seguidores de Valentino ou Ptolomeu [...] Os heresiólogos falam de certas pessoas nestes círculos que apelavam para a *gnose*, “conhecimento”, e que se referiam a si mesmos como *gnostikoi*, “gnósticos.” [...] A categoria “gnose” ou “gnosticismo” foi construída eventualmente para acomodar todos os grupos que apercebidamente mantinham certas similaridades doutrinárias com os Valentinianos e outros, havendo ou não alguma evidência de que a auto-designação “gnósticos” era usada.¹¹⁹

¹¹⁸ Michael Allen WILLIAMS, *Gnosticism: an argument for dismantling a dubious category*, p. 51.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 30-1.

Tudo isso para dizer que, mesmo sendo possível alegar que o “gnosticismo” não existe e que não possui nenhum significado empírico, nossa pesquisa se situa aquém dessa discussão toda e inclusive prescinde dela. Até agora, usamos a palavra “gnosticismo” sem aspas, subentendo que, diferentemente de Williams, tomamos como pressuposto que tal entidade histórica existe ou, ao menos, que tal categoria condiz minimamente com o fenômeno concreto ao qual nos referimos. De resto, o próprio Cioran nos permite proceder desta maneira; ainda que não use a palavra “gnosticismo”, ele fala em “gnose”, e temos todos os motivos para acreditar que não teria por que se opor ao termo. Sendo secundário o nosso interesse pelo gnosticismo, derivado da percepção que temos de Cioran como um gnóstico, não pretendemos nos aprofundar na questão e, por isso, utilizaremos como referência teórica apenas alguns dos principais autores que estudam o tema.

A maior dificuldade nos estudos sobre os gnósticos antigos é que, até recentemente, tudo o que se sabia sobre eles provinha de fontes tendenciosas, seus oponentes, de modo que “a representação era, portanto, um reflexo fraco e distorcido”¹²⁰ daquilo que viria a ser descoberto posteriormente. Os adversários são os Padres da Igreja, teólogos e filósofos cristãos – entre eles Justino o Mártir, Irineu de Lyon, Hipólito de Roma, Tertuliano, Orígenes – que criticavam e condenavam os gnósticos por eles supostamente difundirem falsos ensinamentos sobre Jesus e não respeitarem a tradição apostólica verdadeira baseada na confissão de fé. Até o século XIX, conhecia-se poucos textos gnósticos originais que conseguiram ser preservados até os dias de hoje. À exceção deles, a única alternativa eram os libelos e apologias dos heresiólogos.

Foi então que, em dezembro de 1945, um camponês egípcio fez uma descoberta fortuita que proporcionaria um grande avanço nos estudos sobre o gnosticismo. Muitos boatos e mal-entendidos rodeiam as circunstâncias do achado, mas o que se sabe é que o camponês mulçumano explorava algumas montanhas na região de Nag Hammadi no Alto Egito quando, cavando em busca de fertilizante para a agricultura, deparou-se com um vaso de cerâmica de quase um metro de altura. A princípio, hesitou em abri-lo, temendo que de dentro saísse um *djin*, espírito maligno da tradição islâmica, mas, logo em seguida, cogitando que pudesse conter algo de valor, tomou coragem e quebrou o vaso. Encontrou apenas um monte de manuscritos antigos que não possuíam nenhum valor aos seus olhos. Mesmo assim, decidiu levá-los consigo. Elaine Pagels, historiadora do gnosticismo, nos informa que ele teria

¹²⁰ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 9.

inclusive “queimado grande parte dos papiros no forno junto com a palha utilizada para acendê-lo.”¹²¹

Posteriormente, o camponês teria levado os papiros remanescentes a um mercado de antigüidades em Cairo no intuito de fazer algum dinheiro com eles. Não demorou muito para que muitos, de funcionários do governo egípcio a colecionadores e arqueólogos, se dessem conta do que havia ali. Após uma série de litígios e negociações, os manuscritos puderam finalmente chegar às mãos de pesquisadores que começaram então a desvendar sua origem e conteúdo. Tratava-se de mais ou menos 52 textos datados dos primeiros séculos da era cristã, diversos evangelhos banidos da tradição cristã oficial e que permaneceram desconhecidos durante quase dois mil anos – entre eles, o *Evangelho da Verdade*, atribuído à escola de Valentino, o *Evangelho dos Egípcios*, o *Livro Secreto de Tiago* e o *Apocalipse de Paulo*. O mais curioso é que, dentre os textos, encontram-se *A República* de Platão, o *Corpus Hermeticum*, de tradição egípcia, e um tratado intitulado *Zostrianos*, supostamente escrito por um descendente do mago persa Zoroastro, o que reflete a significativa heterogeneidade do fenômeno gnóstico, um dos fatores que dificultam sua categorização. Supõe-se que o fato de os manuscritos estarem enterrados em um jarro significa que o responsável por sua preservação sabia do perigo que eles corriam de serem destruídos e, por isso, os teria escondido – “enterrar é preservar.”¹²² Foi assim que, com a descoberta de Nag Hammadi, pôde-se conhecer o que antes só se sabia através dos Padres da Igreja.

Uma tese bastante difundida entre os acadêmicos, ainda que não seja definitiva, é que o gnosticismo representa basicamente uma heresia cristã, ou que pelo menos é assim que teria se tornado conhecido para nós. De acordo com McGinn, “está claro que o Gnosticismo tornou-se importante primariamente em sua forma cristã”¹²³, e nós concordaremos com ele. É óbvio que a coisa não se resume a isso, estendendo-se muito mais além do ambiente cristão. Em todo caso, é inegável que a história da origem e desenvolvimento do cristianismo foi marcada, desde o início, por intensos debates e conflitos entre cristãos que pensavam diferentemente acerca do significado da nova religião: “o que significa ser cristão? Quem decide quem é verdadeiramente cristão? Como a decisão é feita?”¹²⁴ Neste sentido, não deixa de ser uma história de vencedores e derrotados, sendo os primeiros aqueles que acabaram prevalecendo com o *status* de ortodoxia em oposição à suprimida heterodoxia. Os próprios

¹²¹ Elaine PAGELS, *Os evangelhos gnósticos*, p. XIV.

¹²² Marília Pacheco FIORILLO, *O misticismo ativo no Evangelho de Tomé*, p. 32. (tese de doutorado)

¹²³ Bernard MCGINN, *The Foundations of Western mysticism*, v. I, p. 90.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 87.

gnósticos se viam, da mesma forma que Irineu de Lyon e companhia, como os verdadeiros cristãos, os ortodoxos, mas, “aos poucos, a obra dos assim chamados heresiólogos ou ‘opponentes da heresia’ levou não apenas à desaparecimento das comunidades gnósticas como também à destruição de sua herança literária.”¹²⁵

Os cristãos, que acabaram se afirmando como ortodoxos, buscavam definir a identidade da nova religião e os gnósticos representavam um obstáculo para esse plano, na medida em que sua concepção era contrária à afirmação de uma autoridade humana a comandar os fiéis: um Deus, um bispo. Enquanto os ortodoxos fiavam-se unicamente no testemunho dos apóstolos e nos quatro Evangelhos que compõem o Novo Testamento, os gnósticos alegavam muitas outras fontes de revelação, além de reivindicarem conhecimentos secretos que Jesus teria transmitido a alguns poucos preparados para sua mensagem. Para a ortodoxia, qualquer ensinamento deve ser público, democrático, acessível a todos. No início, quando não havia ainda uma unidade institucional e doutrinária, ortodoxos e heterodoxos estavam misturados no *corpus* comunitário da Igreja nascente e Valentino (140 D.C.), um gnóstico alexandrino que mudou-se para Roma, chegou inclusive a disputar um cargo episcopal.

Para se ter uma noção de como as coisas estavam indefinidas, a gnose não era algo totalmente destituído de valor e desprezado pela ortodoxia. Muitos ortodoxos concebiam uma convivência saudável entre fé e conhecimento. Desde Paulo, passando por Orígenes e Clemente, a gnose era tida na mais alta estima, ainda que obrigatoriamente submetida aos dogmas e comprometida com a tradição da Igreja. Assim, não estaria livre para ser utilizada de qualquer maneira devendo, por outro lado, respeitar as normas e princípios da tradição de fé. “Dado que a gnose era um termo tão central em alguns dos textos do Novo Testamento, os oponentes mais especulativos dos gnósticos, como Clemente de Alexandria e em um grau menor Orígenes, não estavam dispostos a entregá-lo de bandeja ao inimigo.”¹²⁶ Clemente, em particular, é considerado por McGinn um “gnóstico moderado.”¹²⁷ Distintamente dos gnósticos ortodoxos, ele tentaria conciliar fé e gnose, porém sendo bastante cuidadoso em estabelecer critérios para o uso correto de tal conhecimento: “ele o fez com base em duas percepções claras: primeiro, que a alma não é naturalmente divina; e, segundo, que a gnose

¹²⁵ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 10.

¹²⁶ Bernard MCGINN, *The Foundations of Western mysticism*, v. I, p. 96.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 100.

(com toda sua importância) não é uma pré-condição para a salvação”¹²⁸ – esta sim seria, segundo Clemente, a “verdadeira gnose”.

Um dos problemas mais difíceis no estudo do gnosticismo é traçar suas origens. Algumas das hipóteses apontam raízes em vertentes apocalípticas judaicas, nas religiões de mistério gregas e no platonismo, assim como no sincretismo greco-oriental trazido pelo império alexandrino. Honestamente, não nos sentimos preparados para determinar com precisão qual ou quais seriam realmente suas origens culturais. Entre os *scholars* também não há resposta definitiva. Sabe-se, no entanto, que o gnosticismo não foi um problema interno apenas ao cristianismo, mas também ao judaísmo. A historiadora brasileira Marília Fiorillo, autora de uma primorosa tese de doutorado sobre o *Evangelho de Tomé*¹²⁹, cita o caso de Elisha Ben Abuyah, judeu que teria tido uma visão em que subia aos céus onde via, sentados no trono celeste, não um, mas dois deuses. Devido a tamanha blasfêmia, teria recebido dos rabinos ortodoxos a alcunha de *Aher*: o “estranho”, o “outro.” Fiorillo afirma que, no entanto, “os rabinos preferiam a mais inteligente tática do silêncio que as copiosas invectivas, como fizeram os Padres da Igreja contra seus adversários internos.”¹³⁰

Grande parte dos judeus que se converteram ao cristianismo eram helenizados, (falavam grego e influenciados pela cultura grega), representando aos cristãos ortodoxos uma ameaça na medida em que traziam para dentro do cristianismo elementos pagãos indesejáveis. Sabemos que o cristianismo que vingou acabou incorporando o Antigo Testamento, o que indica a continuidade e a conciliação final entre as revelações judaica e cristã. Por outro lado, o gnosticismo demonstra na figura do demiurgo – de acordo com a rigorosa análise de Williams, o único elemento em comum entre as diversas correntes gnósticas – um forte teor anti-judaico. Supõe-se que, mesmo dentro do judaísmo – principalmente nos meios apocalípticos –, havia aqueles mais pessimistas que viam em Javé um deus tirânico, maldoso e temível. Marcion, por exemplo, um cristão gnóstico “duplamente heterodoxo”, pois propunha a fé e não a gnose como meio de salvação (argumento a favor de Williams), era extremamente anti-judaico ao abominar o Deus criador e defender a separação total entre cristianismo e judaísmo. Costuma-se falar também em formas não-cristãs de gnosticismo, o que Williams também usa como argumento para questionar a consistência da categoria. Estas remeteriam a tradições orientais de pensamento, como o maniqueísmo e o zoroastrismo

¹²⁸ Bernard McGINN, *The Foundations of Western mysticism*, v. I, p. 102.

¹²⁹ Tese defendida pelo Departamento de História Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 2004.

¹³⁰ Marília Pacheco FIORILLO, *O misticismo ativo no Evangelho de Tomé*, p. 293.

persas, imbuídos de todo o dualismo que comentamos sumariamente no capítulo anterior, quando falávamos dos bogomilos. Segundo Rudolph:

Estas formas de Gnose, conforme ficamos sabendo, foram descritas como uma Gnose iraniana, pois o dualismo característico entre dois princípios (luz e trevas, Deus e o Diabo, bem e mal), conforme ensinado no Zoroastrismo, tornou-se nelas o traço principal do sistema.¹³¹

Desta maneira, percebe-se como o gnosticismo é um fenômeno altamente sincrético, o que não significa que se reduza a uma colcha de retalhos formada de elementos emprestados de tradições diversas. Os gnósticos conseguiram, com sucesso, reunir as mais variadas influências para criar algo novo e original, sem se limitarem assim ao papel de parasitas culturais. Não obstante, devido à própria figura emblemática do demiurgo, proveniente de Platão, consideramos o paganismo uma das influências mais preponderantes misturadas no gnosticismo cristão. Neste sentido, Adolph von Harnack, historiador alemão do século XVIII, diz que o gnosticismo é uma “helenização aguda do cristianismo”¹³², tese esta que ressoa, ainda que com sutis diferenças, em muitos outros pesquisadores. Ele sustenta também que os gnósticos teriam sido os primeiros teólogos cristãos da história. Certamente, esta tese tão limitadora não é suficiente para explicar suas origens, mas não deixa de ser importante para nós, sobretudo pelo fato de que Cioran tende a ver o problema nesta perspectiva. Na sua visão, a briga maior do cristianismo é com os pagãos; ele teria suplantado o espírito grego para colocar no lugar dele a alma enquanto interioridade, uma invenção cristã. “O grande pecado do cristianismo é haver corrompido o ceticismo. Um grego jamais teria associado o gemido à dúvida. Recuaria horrorizado ante Pascal e mais ainda ante a inflação da alma que, desde a época da Cruz, desvaloriza o espírito.”¹³³ Aquilo que para o grego era a parte menos elevada e menos nobre do homem, sua dimensão patológica e afetiva, tem seu status invertido e torna-se, no cristianismo, a parte mais importante, em detrimento do intelecto. Ademais, o furor com o qual os porta-vozes da Igreja atacavam os gregos é, para ele, motivo de profunda indignação:

Se um monstro de amenidade, que ignorasse a aspereza mas no entanto quisesse aprendê-la, ou pelo menos saber de que vale, o melhor para ele seria ler alguns autores eclesiásticos, começando por Tertuliano, o mais brilhante de todos, e terminando por São Gregório

¹³¹ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 283.

¹³² Adolph von HARNACK *apud* Bernard MCGINN, *The Foundations of Western mysticism*, v. I, p. 89.

¹³³ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 61.

Nazianceno, bilioso e não obstante insípido, cujo discurso contra Juliano o Apóstata dá vontade de converter-se imediatamente ao paganismo.¹³⁴

Para os nossos propósitos, resulta mais importante analisar as idéias fundamentais que orbitam em torno do gnosticismo do que propriamente traçar suas origens históricas. Por ora, mantenhamos em mente estes dois elementos culturais presentes em seu horizonte: o paganismo e as religiões persas, que são as referências mais significativas no pensamento de Cioran (fatalismo trágico de raiz helenística e dualismo maniqueu).

Já que empregamos o termo “gnosticismo”, cumpre explicar agora justamente aquela que é sua noção fundamental, em cujo termo reside o radical da categoria: a *gnose*. Que significa gnose? Do grego *gnōsis*, designa a princípio “conhecimento”, mas não de qualquer tipo. Existem duas palavras gregas que acabaram sendo traduzidas para nós como conhecimento: *epistemē* e *gnōsis*. A primeira refere-se ao conhecimento racional, discursivo, demonstrável; a gnose por sua vez seria um conhecimento que denota intimidade, familiaridade, convivência, estando mais relacionada a uma sabedoria de vida do que a um saber teórico enquanto tal. Trata-se, com efeito, de um conhecer Deus, tornar-se íntimo dele, um conhecimento supra-racional das realidades divinas e da natureza divina do homem, direcionado a objetos que se associaria normalmente à fé. Elaine Pagels explica a diferença:

Mas *gnōsis* não é, em princípio, conhecimento racional. A língua grega distingue conhecimento científico ou reflexivo (“Ele conhece matemática”) e conhecimento por meio da observação ou experiência (“Ele me conhece”), que significa *gnōsis*. Como os gnósticos utilizam o termo, poderíamos traduzi-lo como “sabedoria”, pois *gnōsis* envolve o processo intuitivo do conhecimento de si mesmo. Conhecer a si mesmo, como afirmam, é conhecer a natureza e destino humanos.¹³⁵

Quando o assunto são os gnósticos, é muito comum pensar imediatamente em “agnóstico”. Os termos não carecem de relação: a título de curiosidade, este último foi cunhado no século XIX pelo biólogo darwinista Thomas Henry Huxley. Num encontro da Sociedade Metafísica, em 1889, ao impacientar-se com o público que exigia dele uma definição para sua postura filosófica, Huxley cunhou um rótulo que estaria de acordo com sua recusa a se enquadrar numa posição específica, fosse ela materialista, idealista, ateu, deísta, panteísta, cristão ou livre-pensador. Identificando-se apenas com a última, respondeu então que era “agnóstico”:

¹³⁴ Emil CIORAN, *Le Mauvais Demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1179.

¹³⁵ Elaine PAGELS, *Os Evangelhos Gnósticos*, p. X.

Portanto, meditei e inventei o que me parece ser um rótulo adequado: “agnóstico”. Pensei nele como uma antítese sugestiva dos “gnósticos” da história da Igreja, que professavam conhecer coisas em que eu era ignorante, e utilizei a primeira oportunidade de apresentá-lo a nossa sociedade, para mostrar que eu ainda tinha cauda, como as demais pessoas. Para a minha grande satisfação, o termo pegou.¹³⁶

Assim como a fé se dá pela graça divina, a gnose não é algo que se adquire simplesmente desejando-a. Trata-se, com efeito, de uma revelação que Deus deposita na alma da pessoa, que assim desperta para sua natureza e destino divinos. Pode, inclusive, acontecer a despeito de sua vontade, quase como uma imposição vinda de cima. Ao mesmo tempo em que denuncia o demiurgo como falso deus, a gnose proporciona o conhecimento da verdadeira divindade, o Deus estrangeiro (*alien*) de fora deste mundo, com o qual o gnóstico deseja se unir. Neste sentido, é um conhecimento prático, ou antes, *transfigurador*, na medida em que opera uma verdadeira transformação na natureza da pessoa: “seu evento na alma transforma o conhecedor ao torná-lo um partícipe da existência divina (o que significa mais do que simplesmente assimilá-lo à essência divina).”¹³⁷

Como afirma Puech, o gnosticismo, da mesma forma que o cristianismo tradicional, é “tipicamente uma religião de salvação”¹³⁸, com a diferença de que esta se dá aqui através da gnose e não da fé. Isso faz toda a diferença: “fé” vem do grego *pístis*, que pressupõe adesão/submissão a coisas que não se pode compreender naturalmente, mas que não obstante devem ser aceitas e respeitadas. O gnóstico, por outro lado, não precisa *acreditar* em Deus nem na salvação, pois *sabe* que já os “possui”. Diferentemente da fé, a gnose proporciona a salvação aqui e agora, e assim muitos gnósticos, como Valentino, por exemplo, concebiam o significado do Cristo ressurrecto: desdenhando seus oponentes por interpretarem a ressurreição literalmente, como algo que acontece após a morte, afirmavam que ela se dá ainda em vida. Aqui é o reino da morte e, ao receber a gnose, o gnóstico morre simbolicamente para o mundo material e renasce para o mundo espiritual. A respeito disso, Pagels cita o *Evangelho de Filipe*, um dos textos contidos na Biblioteca de Nag Hammadi, cujo autor:

Expressa a mesma visão, ridicularizando cristãos ignorantes que aceitam a versão literal da ressurreição. “Aqueles que dizem que morrerão primeiro e depois ressuscitarão estão equivocados”. Devem, ao contrário, “receber a ressurreição enquanto estão vivos.”¹³⁹

¹³⁶ Thomas H. HUXLEY *apud* Roger SHATTUCK, *Conhecimento proibido*, p. 50.

¹³⁷ Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 35.

¹³⁸ Henri-Charles PUECH, *En quête de la gnose*, v. I, p. 245.

¹³⁹ Elaine PAGELS, *Os Evangelhos Gnósticos*, p. 12.

Além disso, no gnosticismo o corpo não é redimido junto com a alma ou espírito, está destinado a perecer e não pode entrar no reino dos Céus. A gnose é, pois, uma auto-descoberta, uma busca interior e individual em que a pessoa, conhecendo a si mesma, conhece Deus. “O ‘conhecimento’ gnóstico é em relação ao particular (pois a deidade transcendente não deixa de ser um particular), e a relação do conhecer é mútua, isto é, um ser conhecido ao mesmo tempo [em que se conhece], envolvendo uma auto-revelação da parte do ‘conhecido.’”¹⁴⁰ – ou seja, ao mesmo tempo em que o homem conhece Deus, é conhecido por Ele. Dito isso, é impossível ler o seguinte aforismo de *Lágrimas e Santos* e não reconhecer nele a mesma idéia:

Toda versão de Deus é autobiográfica. Não apenas provém de nós, como é também nossa própria interpretação. Trata-se de uma dupla visão introspectiva, que nos revela a vida da alma como um *eu* e como *Deus*. Nós nos refletimos nele e ele se reflete em nós.

Poderá Ele suportar todas minhas faltas? Não sucumbirá ante um tamanho fardo?

Eu não me concebo mais que pela imagem que faço Dele. É somente assim que o conhecimento de si pode ter um sentido e uma finalidade. Aquele que não pensa em Deus permanece estranho a si mesmo. Pois a única via do conhecimento de si passa por Deus, e a História universal não é mais que uma descrição das formas que ele adotou.¹⁴¹

Por conseguinte, o gnóstico atribui a si mesmo e à sua experiência pessoal sua própria autoridade espiritual. Sua verdade é interior e subjetiva: ele encontra em si a sua fonte de revelação, não aceita autoridades externas e prescinde de sacerdotes para mediar sua relação com Deus.

Uma das idéias centrais por detrás do gnosticismo é que o homem possui uma natureza divina inata, idéia esta que consistiu num dos grandes pivôs da discussão com os ortodoxos. Os gnósticos afirmavam existir no interior do homem um recanto profundo e escondido que não é criado e não pertence a este mundo; seria, com efeito, uma “centelha divina” *incriada*, que teria caído no mundo e sido aprisionada na matéria no momento da criação. Trata-se do *pneuma* – “espírito” – proveniente de Deus, que precisa libertar-se do mundo das trevas e retornar para o reino espiritual da luz: “esta parte do homem, freqüentemente descrita como ‘homem verdadeiro’ ou ‘interior’, ‘espírito’ (*pneuma*), ‘alma’ ou ‘intelecto’ (*nous*), está, em relação ao corpo que a aprisiona, na mesma situação que o homem no interior do cosmos.”¹⁴² Os ortodoxos, por outro lado, recusavam prontamente a idéia de que o homem possui um elemento consubstancial a Deus (relação ontológica), o que, segundo eles, seria exclusivo de

¹⁴⁰ Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 35.

¹⁴¹ Emil CIORAN, *Des larmes et des saints*, in: *Œuvres*, p. 313.

¹⁴² Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 70.

Jesus Cristo com sua dupla natureza. O homem comum, por sua vez, necessita da fé para ganhar a salvação, que não está garantida.

A centelha divina está diretamente relacionada àquela que os heresiólogos consideravam uma das características mais condenáveis dos gnósticos: o seu suposto elitismo espiritual, de onde o pecado do orgulho. Costuma-se dizer da gnose que é uma religião elitista, no sentido de ser restrita a apenas alguns eleitos predestinados à salvação. Devemos, portanto, retificar o que dissemos logo acima, a saber, que de acordo com o gnosticismo o ser humano em geral possui uma natureza divina inata. Na verdade, este seria um privilégio para poucos: “trata-se de um conhecimento transmitido pela revelação, disponível apenas aos eleitos que são capazes de recebê-lo, tendo portanto um caráter esotérico.”¹⁴³ O elitismo seria, assim, um dos principais alvos da crítica dos cristãos ortodoxos contra seus inimigos conhecedores: sua atitude seria uma afronta ao ideal democrático de uma fé aberta, baseada na comunidade e acessível a todos os seus membros. Nesta perspectiva, segundo a qual os gnósticos estariam salvos automaticamente enquanto que os meros fiéis, na condição de rebanho adormecido, estariam condenados de antemão, a salvação independe de boas ações ou da retidão moral. Aconteça o que acontecer, o gnóstico se considera incondicionalmente salvo, na medida em que sabe possuir a centelha divina. Citando a *Epístola aos Coríntios* de Paulo, Rudolph mostra como esta atitude da parte deles era mal-vista pelo apóstolo: “eles são pneumáticos e ‘perfeitos’, homens orgulhosos de seu ‘conhecimento’, e para os quais tudo é permitido. Assim, eles olham os fracos de cima para baixo.”¹⁴⁴ Desta visão inflexível da predestinação, os estudiosos derivam dois tipos de comportamento diametralmente opostos que seriam característicos dos gnósticos: o ascetismo e o libertinismo.

Em oposição ao demiurgo e o seu universo dominado pelo mal, os gnósticos postulam um Deus radicalmente distante e transcendente, graças ao qual podem se salvar e, quem sabe, considerar-se imunes aos perigos do mundo. As leis e mandamentos impostos pelo criador, portanto, não possuem legitimidade alguma e de nada valem para eles, insubordinados que são à sua tirania escravizadora. Pois “os gnósticos sabem que o criador faz falsas reivindicações de poder (‘Eu sou Deus, e não há outro’), que provém de sua própria ignorância.”¹⁴⁵ Para alguns deles, o demiurgo é o próprio diabo, anjo caído que criou o mundo, totalidade do mal. Daí sua recusa a promiscuir-se com as coisas mundanas, sua

¹⁴³ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 55.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 301.

¹⁴⁵ Elaine PAGELS, *Os Evangelhos Gnósticos*, p. 40.

abstinência do vinho que suscita as paixões da carne e do sexo. Segundo este raciocínio, é necessário o menor contato, ou nenhum, com o mundo. Irineu de Lyon “relata a doutrina de Saturnino segundo a qual ‘casamento e geração de descendência são de Satã.’”¹⁴⁶ Tudo o que se reproduz sob o sol contribui para aumentar a cadeia do mal, expandi-la, garantindo assim a perpetuação das trevas: “a carne se estende mais e mais como uma gangrena pela superfície do globo.”¹⁴⁷ Cioran, que consideraremos aqui, mais do que um teórico, um singular representante do gnosticismo, diz que:

Antigamente, quando o espaço se encontrava menos abarrotado, menos infestado de homens, umas seitas, indubitavelmente inspiradas por uma força benéfica, preconizavam e praticavam a castração; por um paradoxo infernal, elas desapareceram no momento preciso em que sua doutrina teria sido mais oportuna e mais salutar do que nunca. Maníacos da procriação, bípedes de rostos desvalorizados, perdemos todo atrativo uns para os outros, e somente sobre uma terra semi-deserta, povoada no máximo de alguns milhares de habitantes, nossas fisionomias poderiam reencontrar seu antigo prestígio. A multiplicação de nossos semelhantes beira a imundície; o dever de amá-los beira o absurdo.¹⁴⁸

Se por um lado, os gnósticos, obcecados pelo mal, infligiam-se a castração e impunham-se medidas extremamente rigorosas de ascetismo, por outro, podiam outorgar-se o direito de cometer todo tipo de excesso e depravação, uma vez que o demiurgo é um impostor e deve mesmo ser desafiado, desrespeitado. O filósofo francês Pierre Klossowski¹⁴⁹ identifica o Marquês de Sade, neste sentido, como um exemplo patente deste tipo de gnóstico libertino. Esta seria, então, a atitude gnóstica inversa ao ascetismo, derivada da idéia de que o mundo é um lugar de *anomia* onde tudo é permitido. Por mais que estes julgamentos estejam em grande medida sujeitos a distorções e caricaturizações ideológicas, “histórias sobre seitas cristãs sexualmente depravadas não eram desconhecidas na antiguidade [...] Irineu, por exemplo, afirma que os seguidores de um certo Carpócrates (no século II d.C.) acreditavam que deviam vivenciar todo tipo de atos, inclusive os que são comumente tidos como perversos, a fim de escapar à reencarnação em outro corpo depois da morte.”¹⁵⁰ Epifânio de Salamis, outro antigóstico, dá o exemplo dos borbóritas, cujo nome significa “imundos,

¹⁴⁶ Bentley LAYTON, *As Escrituras Gnósticas*, p. 237.

¹⁴⁷ Emil CIORAN, *Le Mauvais Demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1174.

¹⁴⁸ Id., *História e utopia*, p. 77.

¹⁴⁹ Cf. Pierre KLOSSOWSKI, *Sade, meu próximo*.

¹⁵⁰ Bentley LAYTON, *As Escrituras Gnósticas*, p. 237.

enlameados”¹⁵¹ que, segundo ele, “confundem seus serviços religiosos com conduta promíscua imunda, comendo e tornando-se contaminados por carne humana e impurezas.”¹⁵²

Falávamos da centelha divina que pressupõe um elitismo espiritual. Trata-se de um elemento que nos remete à antropologia gnóstica. A estrutura antropológica básica do gnosticismo não é nada original, tendo sido herdada do pensamento platônico. Apesar de “completamente dominada pelo dualismo”¹⁵³, ela é em geral composta do que os estudiosos chamam de divisão tripartite. Ainda que composta por espírito (*pneuma*), alma (*psikē*) e matéria, a natureza humana se reduz, em última instância, a dois princípios opostos, “mundo e extra-mundano.”¹⁵⁴ Em contraposição à centelha divina incriada (o espírito), tanto a alma quanto o corpo são considerados realidades criadas pelos poderes demoníacos do demiurgo e, portanto, más. “Não apenas o corpo como também a alma é um produto dos poderes cósmicos”¹⁵⁵, estando assim submetida aos apetites e paixões que desviam o homem de seu destino espiritual.

A centelha divina, porção do gnóstico que vem direto do Deus Pai e não pertence a este mundo, estaria como que encapsulada e escondida no fundo da alma, precisando ser descoberta e conduzida de volta à sua origem. Porém, os poderes cósmicos que controlam tudo o que é criado, o corpo e a alma, são obstáculos para essa realização. A função do demiurgo e os seus súditos é impedir que ela retorne ao reino espiritual de luz e mantê-la aprisionada no mundo. Quando, no entanto, o espírito consegue ascender a Deus, ultrapassando e vencendo todas as esferas cósmicas que constituem o universo, ele leva junto consigo a alma, que seria como que atualizada e salva. O corpo, por sua vez, fica aqui embaixo, pois a matéria, completamente má (diferentemente da alma que tem a possibilidade de atualizar-se em espírito e se redimir), está condenada a perecer.

Na obra de Cioran, a separação entre espírito e alma aparece o tempo todo. O romeno parece distingui-los da mesma forma que o gnosticismo antigo, atribuindo ao primeiro uma superioridade sobre a última, ainda que para ele o espírito apareça destituído de toda divindade e transcendentalidade. A alma, por sua vez, permanece sendo uma “coisa” suspeita, perigosa, má. Ela está relacionada às nossas esperanças e ilusões, a tudo aquilo que desejamos

¹⁵¹ Bentley LAYTON, *As Escrituras Gnósticas*, p. 239.

¹⁵² *Ibid.*, p. 245-6.

¹⁵³ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 66.

¹⁵⁴ Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 44.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 44.

e que nos faz sofrer: “que o desejo seja riscado para sempre dos dicionários e das almas!”¹⁵⁶ Profunda e obscura, fértil e impura, ela é capaz de engendrar deuses e universos. Participa, assim, do mesmo princípio de fertilidade nefasto que preside a vida biológica. Criadora de ídolos nos faz adorar fantasmas e demônios. “Não é fácil destruir um ídolo: requer tanto tempo como o necessário para promovê-lo e adorá-lo. Pois não basta aniquilar seu símbolo material, o que é simples; mas também suas raízes na alma.”¹⁵⁷ As reflexões afins de Cioran sobre a alma são inúmeras e, por último, fiquemos com esta que exprime bem sua concepção do que ele considera uma “hiena patética”:

Pelo que há de “profundo” em nós, estamos expostos a todos os males: não há salvação enquanto conservarmos a conformidade com nosso ser. *Algo* deve desaparecer de nossa composição e uma fonte nefasta deve secar; só há uma saída: *abolir a alma*, suas aspirações e seus abismos; ela envenenou nossos sonhos; é preciso extirpá-la, como também sua necessidade de “profundidade”, sua fecundidade “interior” e suas demais aberrações. O *espírito* e a *sensação* nos bastarão; de seu concurso nascerá uma *disciplina da esterilidade* que nos preservará dos entusiasmos e das angústias. Que nenhum “sentimento” torne a preocupar-nos, e que a “alma” se transforme na velharia mais ridícula...¹⁵⁸

Para concluir nossa exposição geral do gnosticismo, cumpre agora fazer uma breve análise da cosmologia gnóstica. Aqui, diferente da visão tradicional e similar ao pensamento de Cioran, mais do que Adão é o cosmos como um todo que cai ao ser criado, de onde a equação entre criação e queda. Antes de Adão, foi Satã o responsável pelo primeiro pecado, o de dar origem a este escândalo que é o universo. As explicações da origem do cosmos variam enormemente de acordo com cada escola gnóstica, mas, de modo geral, “o mundo é o produto de uma tragédia divina, uma desarmonia no domínio de Deus, um destino funesto no qual o homem está enredado e do qual deve ser libertar.”¹⁵⁹ A história do universo seria, assim, a história da queda divina neste mundo de trevas, visto como cárcere, cela apertada onde a centelha espiritual do reino de luz passa a estar aprisionada. Outro aforismo, também contido em *Lágrimas e Santos*, nos parece muito próximo desta noção:

No fundo, a história humana é um drama divino. Pois não somente Deus se imiscui nela, como padece, paralelamente e com uma intensidade infinitamente incrementada, o processo de criação e de devastação que define a vida. Uma desgraça compartilhada que, dando-se conta de sua posição, talvez o consumirá antes que a nós. Nossa solidariedade na maldição explica

¹⁵⁶ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 32.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹⁵⁹ Kurt RUDOLPH, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, p. 66.

porque toda ironia dirigida a Ele se volta contra nós, reduzindo-se a uma auto-ironia. Quem, mais do que nós mortais, sofreu por Ele não ser o que deveria ter sido?¹⁶⁰

O ponto mais delicado da cosmologia gnóstica é explicar como, a partir da totalidade harmônica e perfeita de Deus (o *pleroma*), o mundo veio a ser. No começo era a crise: uma leitura geral de diversos relatos gnósticos permite supor que o motivo desta crise seria uma espécie de curto-circuito, algo imprevisível e fatal que teria ocorrido no domínio de Deus, fazendo com que dele emanassem diversas entidades inferiores responsáveis pela progressiva criação de realidades cada vez mais baixas e más. Em todo caso, o Deus Pai é invariavelmente absolvido de culpa por este acidente. A estrutura por trás dessa concepção é o emanacionismo de Plotino, com sua idéia de dimensões sucessivas que começam no Uno original e terminam no ponto mais inferior e imperfeito, nosso mundo material – a opacidade e percibibilidade da matéria servem de ilustração para exprimir a radical perda de perfeição que se dá no processo. Seguindo este raciocínio, o universo seria constituído de esferas concêntricas que são controladas por diversos guardiões, os “Arcontes”. Seu número, assim como o número de esferas, também varia de acordo com as correntes. O máximo que encontramos é 365, conforme proposto pelo gnóstico Basilides. Tudo isso sugere a distância infinita que nos separa de Deus e a dificuldade que se tem de retornar a ele, uma vez que a função dos Arcontes é impedir a ascensão do espírito de volta à sua origem. De acordo com Jonas, “a significância religiosa desta estrutura cósmica reside na idéia de que tudo o que se interpõe entre aqui e o além serve para separar o homem de Deus, não apenas pela distância espacial, mas também através de forças demoníacas ativas.”¹⁶¹

Acreditamos ser suficiente essa breve apresentação que fizemos do gnosticismo, sua história e essência. Nosso intuito era tão-somente levantar as idéias centrais que estão por trás do fenômeno, de modo que se possa ter uma noção do que é a coisa e a forma que ela toma no pensamento de Cioran. As diferenças são muitas, mas os paralelos parecem, para nós, superá-las em número e significância. As conclusões que tiramos a partir da investigação do gnosticismo, em sua diversidade de matrizes, é que se trata de uma religião onde o Mal tem um papel de destaque muito maior do que no cristianismo tradicional. É claro que não no sentido de veneração e adoração, mas no sentido de ser uma preocupação quase obsessiva com o paradoxo entre um Deus bondoso e a forma como o mal está presente no mundo, problema este caro para as religiões monoteístas – vide a teodicéia. Para resolver este

¹⁶⁰ Emil CIORAN, *Des larmes et des saints*, in: *Œuvres*, p. 313.

¹⁶¹ Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, p. 43.

paradoxo, os gnósticos recorrem à tese de dois deuses, um superior e bom, sem nenhuma relação com o mundo criado, e o outro inferior e mau, que comanda as coisas aqui embaixo a despeito do que está acima dele. O demiurgo e os seus arcontes, senhores do universo, representam um gigantesco obstáculo para a salvação gnóstica, de modo que o Bem nesta tradição é algo muito mais distante e difícil de se alcançar. Tudo o que existe se interpõe entre o homem e ele.

É importante frisar que Cioran resgata grande parte das idéias gnósticas tradicionais ainda que dando a elas um trato muito pessoal. Um gnóstico que pensa como Dostoievski, um ateu tentado pela fé: “Minha atitude em relação à religião permanece a mesma hoje em dia [do que na época de *Lágrimas e Santos*], uma mescla de tentações contraditórias.”¹⁶² No caso dele, o recurso salvífico transcendente ao demiurgo parece excluído, fora de cogitação, o que faz da sua gnose uma experiência imanente, sem saída para o além. Da mesma forma, a gnose não possui para ele nenhum poder salvífico, estando mais para um conhecimento da existência como inferno do que das realidades divinas superiores. Basta imaginar como responderia à questão da ressurreição que discutimos aqui: mediante o conhecimento de Deus, o gnóstico considera-se imediatamente ressurecto, salvo. Acaso isso seria possível para Cioran? E o que é mais importante, sua idéia de salvação não passa pela gnose, isto é, por um conhecimento positivo que opera a ligação entre homem e Deus. Mais do que seu ateísmo e sua recusa do Deus transcendente, aos nossos olhos seria essa a grande diferença que poderia servir como contra-argumento à sua identidade gnóstica. No entanto, isso não é um problema, dado que entre os gnósticos antigos existiam aqueles que, como Basilides, defendiam o não-saber como forma de recobrar a inocência primeira. Isto é algo que Jaudeau aponta e que o próprio Cioran reafirma:

Basilides, o gnóstico, é um dos raros espíritos a haver compreendido, no início de nossa era, o que agora é um lugar-comum, a saber, que a humanidade, se quiser salvar-se, deve voltar aos seus limites naturais pelo retorno à ignorância, verdadeiro sinal de redenção.

Este lugar-comum, apressemos-nos a dizê-lo, permanece ainda na clandestinidade: cada um o murmura mas se abstém de proclamá-lo. Quando vier a tornar-se um slogan, então haver-se-á dado um importante passo adiante.¹⁶³

No próximo capítulo, investigaremos a idéia de enfermidade humana conforme desenvolvida pelo autor, de modo a compreender que sentido ela possui para ele e de que forma está relacionada ao gnosticismo. O *animal enfermo* é uma fórmula expressiva que

¹⁶² Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 131.

¹⁶³ Id., *Le Mauvais Demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1240.

aparece em sua obra como referência ao ser humano. Conforme pensamos, trata-se de uma idéia central do seu pensamento, um termo em comum entre seu pessimismo antropológico e sua posição gnóstica, e que permite estabelecer uma ponte entre ambos.

CAPÍTULO IV

O ANIMAL ENFERMO: UMA ANTROPOLOGIA GNÓSTICA

Ao longo de toda a obra de Cioran, está presente a idéia do homem como um animal enfermo. O que ele quer dizer com isso? O que significa essa enfermidade? Como ela se manifesta no homem, em sua natureza e no seu comportamento? Esta acabou tornando-se a questão que deu origem a este estudo, uma vez que nos parece uma idéia chave para compreender sua concepção antropológica.

Assim como “Dostoievski elevou a epilepsia ao nível da metafísica”¹, Cioran parece ter feito o mesmo com a insônia. É óbvio que a enfermidade em questão não é esta, e nem poderia ser, uma vez que se trata de uma condição inerente ao homem enquanto animal paradoxal. E também não é que ele tome sua experiência particular e relativa por algo universal e absoluto; a questão é que a insônia parece ter lhe causado um efeito que o permitiu entrever uma dimensão profunda e essencial da realidade humana. Queremos dizer que, por mais que a idéia da enfermidade humana de fato surja a partir de sua experiência de insônia, nem por isso se limita a ela. Inclusive, o próprio Cioran sente que sua condição enferma vai muito além da dita doença, conforme expressa neste fragmento:

Enfermidade real ou imaginária, para mim dá na mesma. Quero dizer que sempre sofro em alguma parte, que tenho uma consciência exasperada de minha incapacidade para sentir-me bem. Mais que meu corpo, é o meu *ser* que dói.²

¹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 160.

² Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 96.

Da mesma forma, ele diria que o homem é naturalmente um animal enfermo, o que a princípio não tem nada a ver com o catálogo de doenças localizadas que o acometem, sejam elas físicas ou psíquicas.

Apesar de a enfermidade não ser uma idéia tipicamente gnóstica, que aparece nos textos desta tradição como uma referência à condição humana (seja na forma de conceito ou metáfora), pensamos que a maneira como Cioran a desenvolve permite considerar sua reflexão sobre a condição humana uma antropologia gnóstica *sui generis*. Se concordarmos com Sylvie Jaudeau, esta hipótese resulta perfeitamente plausível, pois, segundo ela, “a enfermidade constitui o terreno fértil de um despertar gnóstico.”³ Outra coisa que nos permite pensar isso é que o próprio autor confere à enfermidade humana um caráter religioso, dir-se-ia sobrenatural, ainda que não se refira a ela explicitamente desta forma. Melhor seria dizer que não se trata de uma doença natural, isto é, causada por fatores inscritos dentro das leis da natureza, senão que é uma propriedade humana que *precede e transcende* o homem, que está no fundamento mesmo do seu ser. A enfermidade vem “lá de cima”, começando a se desenvolver muito antes da criação do homem, de modo que, quando este aparece, ela já está presente para assimilá-lo – a doença é o sujeito da relação, o homem é o objeto. Trata-se, com efeito, mais do que uma condição do ser humano, de uma condição do Ser enquanto tal. O cosmos é visto por Cioran como um gigantesco organismo adoecido, que submete tudo o que existe – o homem em primeiro lugar – ao mesmo princípio de debilitação que o constitui. Uma anotação contida em seus cadernos exprime essa idéia com uma clareza que não encontramos em nenhum de seus livros:

A doença é uma realidade imensa, a propriedade essencial da vida; não apenas tudo o que vive, como também tudo o que *é*, está exposto a ela: a própria pedra está sujeita a ela. Apenas o vazio não está enfermo, mas, para ter acesso a ele, é preciso está-lo. Pois nenhuma pessoa *sã* poderia alcançá-lo. A saúde espera a enfermidade; apenas a enfermidade pode propiciar a negação saudável de si mesma.⁴

Podemos concluir então que se a pedra participa deste mesmo princípio de enfermidade, o mesmo se dá com o vegetal e o animal. Mas o homem é, diferentemente de todos estes, especialmente enfermo; nele, a doença imprime uma marca muito maior e mais profunda do que nos outros seres – na escala da enfermidade, o homem ocupa o topo. O que o distingue? A consciência, que, conforme vimos no segundo capítulo, representa para Cioran um fator de debilitação e rebaixamento. Da mesma forma que se diz que o conteúdo da gnose

³ Sylvie JAUDEAU, *Cioran ou le dernier homme*, p. 75.

⁴ Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 133.

é auto-referente, ou seja, que ela descreve a trajetória de queda da centelha divina no mundo, sendo assim a narrativa da “história espiritual da criação como uma história dos mundos superiores”⁵, poderíamos dizer que, para Cioran, a história da consciência corresponde à genealogia da doença mesma que cria o mundo e se desenvolve progressivamente até alcançar seu auge no ser humano. E assim como antes da formalização em teologia, os gnósticos recorriam ao mito para narrar a origem do universo, adotaremos este formato para fazer outra narrativa: a da origem da enfermidade segundo Cioran.

Genealogia da enfermidade

Como pôde ser possível o homem?⁶

No início era o Nada. Devemos partir dele, parâmetro da saúde, para iniciar a narrativa da enfermidade. Por um golpe do acaso, análogo ao acidente ocorrido primordialmente no domínio do *pleroma*, o Nada é suplantado pelo Ser e então a Doença entra em cena. Em todo o universo, não existe um canto sequer onde ela não esteja presente, em maior ou menor grau: “onde quer que algo respire, há uma doença a mais.”⁷ O cosmos é um grande organismo enfermo, “uma geometria que sofre de epilepsia.”⁸ Se correlacionarmos as noções de ortodoxia e saúde, e de heresia e enfermidade, temos que, além de uma transgressão, a Criação representa também o adoecimento do Nada por parte do que veio a ser:

Por que truque o que *parece* ser escapou ao controle do que não é? Bastou um momento de desatenção, de fraqueza no seio do Nada: as larvas se aproveitaram; uma lacuna em sua vigilância; e aqui estamos. E assim como a vida suplantou o nada, foi suplantada, por sua vez, pela história: assim, a existência embrenhou-se em um ciclo de heresias que minaram a ortodoxia do nada.⁹

A esta altura, o leitor já deve ter suspeitado que a genealogia da enfermidade corresponde, em uma perspectiva diferente, à narrativa do *Gênese*, da Criação do universo à queda de Adão do paraíso. Neste sentido, poderíamos associar a Enfermidade ao Mal, que, segundo Cioran, começa além do homem e se renova e intensifica nele através do pecado.

⁵ Hans JONAS, Delimitation of the gnostic phenomenon: typological and historical, in: *Le Origini dello Gnosticismo*, p. 91.

⁶ Emil CIORAN, La Chute Dans Le Temps, in: *Œuvres*, p. 1131.

⁷ Id., *Breviário de decomposição*, p. 142.

⁸ Ibid., p. 25.

⁹ Ibid., p. 146.

Assim como, muito antes de dirigir-se à árvore do conhecimento, Adão já ressentia um mal-estar, podemos dizer que da mesma forma o paraíso já não era um ambiente absolutamente saudável. A Doença estava lá, incubada, potencializada, esperando para atacar. Se Adão, muito embora fadado a isso, não deixa de ser culpado por ter escolhido o pecado, o homem também, apesar de presa da enfermidade, não por isso deixa de tê-la desejado, procurado. Eis o paradoxo: é ao mesmo tempo inocente e responsável por seu destino. Por outro lado, “nenhum dos animais seguiu seu exemplo nem imitou sua rebeldia. As plantas, mais do que as bestas, se regozijam de serem criadas”¹⁰, enquanto que o homem paga caro pela singularidade que almejou. À exceção dele, o resto dos seres parece ter se detido um passo antes do adoecimento completo; foram sábios o suficiente para satisfazer-se com sua condição primeira e não arriscar o certo em nome do incerto. O animal enfermo, por sua vez, rebelde em relação a tudo, só não o é em relação à enfermidade:

Depois de haver peregrinado através das espécies, e lutado com maior ou menor êxito para nelas imprimir sua marca, a Doença, cansada de sua carreira, quis sem dúvida aspirar ao descanso, buscar alguém em quem afirmar sua supremacia em paz, alguém que não se mostrasse rebelde a seus caprichos e a seu despotismo, alguém com quem realmente pudesse contar. Hesitou, procurou à direita e à esquerda, fracassou muitas vezes. Finalmente encontrou o homem, se é que não foi ela que o criou.¹¹

De acordo com Cioran, a maneira como a enfermidade está presente nos diferentes seres pode ser compreendida por um eixo que partiria do mundo inanimado e inerte, passando pelo reino biológico, seguido do orgânico, até culminar, por fim, no animal cômico de si mesmo e dos outros. Analisando o modo como os elementos estão dispostos e relacionados, comparando as diversas manifestações da vida, ele conclui haver na natureza uma escala de sofrimentos, segundo a qual a dor não está distribuída igualmente entre os seres. Por sua condição desregulada e entrópica, a Criação gera uma distribuição desigual de sofrimentos, concentrando em alguns uma dor imensa e, em outros, uma carga mais amena. Neste sentido, o elementar leva vantagem sobre o composto, o inerte sobre o dinâmico, o inanimado sobre o animado, o inorgânico sobre o orgânico. Dentre os orgânicos, o animal sofre ainda mais que o vegetal, pois a carne, em toda sua complexidade, é a quintessência da desgraça. Quanto mais um ser movimenta-se e transforma-se, mais instável, vulnerável, ameaçado está por todos os

¹⁰ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1073-4.

¹¹ Id., *História e Utopia*, p. 89-90

lados, por dentro e por fora. “A planta padece ligeiramente; o animal faz um esforço para se desequilibrar; no homem se exaspera a anomalia de tudo o que respira.”¹²

Não fosse o homem, a Enfermidade poderia ter permanecido em seu estado primeiro, contida, controlada. Mas ela encontrou nele a vítima ideal, um hospedeiro totalmente receptivo para ser parasitado, no qual pôde realizar plenamente sua potencialidade. Homem e Doença: uma afinidade eletiva. Devemos, no entanto, recuar um pouco e analisar a situação antes da aparição humana: mesmo que se possa dizer da pedra que ela também se encontra submetida à enfermidade – pela razão mesma de que, segundo o autor, *ser* significa *ser doente* –, o mundo inanimado ainda assim parece desfrutar de uma mínima saúde. A primeira fase de atualização da doença se situa na transição evolutiva do mundo inanimado ao animado. Neste sentido, a vida enquanto tal, “esse mau gosto da matéria”¹³, aparece como a primeira manifestação mais grave da Enfermidade: “como todo fator de desequilíbrio, a enfermidade desentumece, fustiga e constitui um elemento de tensão e de conflito. A vida é uma rebelião no seio do inorgânico, um vôo trágico do inerte; a vida é matéria animada e, cumpre dizer, arruinada pela dor.”¹⁴ Contudo, diferentemente do animal enfermo, o vegetal e o animal normal ainda permanecem integrados à vida; inconscientes; simplesmente *vivem*.

Apenas o homem, fanático de conhecimento, torna-se consciente da “vida” e a transforma em objeto, mas “a descoberta da Vida aniquila a vida.”¹⁵ Caso grave, nele “a consciência penetrou em todas as partes e reside até na medula; de tal modo que o homem já não vive na existência, mas na *teoria* da existência...”¹⁶ Quanto mais avança no conhecimento, mais se distancia da saúde, incompatível com a consciência que tudo aniquila. Mesmo assim, protótipo da burrice, ele insiste em ir adiante; quanto mais consciente, mais doente; existe volta? “A Vida, combinação de química e estupor... Acabaremos nos refugiando no equilíbrio do mineral? Atravessaremos, retrocedendo, o reino que nos separa dele para imitar a pedra *normal*?”¹⁷ Comparado à pedra e ao vegetal, o próprio animal já demonstra um grau de enfermidade bastante avançado. Matéria amolecida, frágil, seccionada, corpo que perece com facilidade, a carne, enquanto ápice da decomposição, reage à doença com plasticidade: pula, grita de dor, faz escândalo:

¹² Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 23.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ *Id.*, *La Chute Dans Le Temps*, in: *Œuvres*, p. 1124

¹⁵ *Id.*, *Breviário de Decomposição*, p. 116.

¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷ *Id.*, *Silogismos da amargura*, p. 23.

Sob o agulhão da dor, a carne desperta; matéria lúcida e lírica, canta sua dissolução. Enquanto era indiscernível da natureza, repousava no esquecimento dos elementos: o eu ainda não havia apoderado-se dela. A matéria que sofre emancipa-se da gravitação, não é mais solidária do resto do universo, isola-se do conjunto adormecido; pois a dor, agente de separação, princípio ativo de individuação, nega as delícias de um destino estatístico.¹⁸

A dor induz aquele por ela afetado a uma reação, provoca nele um reflexo. Desafio à insensibilidade, ameaça ao repouso, convite ao movimento, ela age sobre a matéria fazendo-a tremer, pular, agonizar. Anomalia funesta, evolução trágica da matéria, deformação assombrosa do elementar, a carne representa, aos olhos de Cioran, o terreno fértil para a Enfermidade, que nela pode circular e infiltrar-se em seus tecidos. Fustigada por dentro, ela se contrai, desagrega-se, rompendo com o todo e isolando-se em um sofrimento individual. Muito mais do que no vegetal, é no animal que a vida está associada, segundo o romeno, a um processo de *dilaceramento*. Nele está presente, em menor grau, o mesmo princípio de consciência que resultará na individuação definitiva que inaugura o reino humano do “eu”. Se o animal não possui consciência reflexiva, nem por isso está destituído de uma consciência em estado bruto, enquanto estado de alerta, reação instintiva contra a dor de estar vivo:

Sem a dor, bem percebeu o autor de *La Voix Souterraine*¹⁹, não haveria consciência. E a dor, que afeta todos os viventes, é o único indício que permite supor que a consciência não é o apanágio do homem. Inflija qualquer tortura a um animal, observe a expressão de seu olhar, e perceberá nela um *brilho* que o projeta para além de sua condição. Qualquer animal, enquanto sofre, dá um passo em direção a nós, se esforça para alcançar-nos. E é impossível, enquanto dura o seu mal, negar-lhe algum grau, mínimo que seja, de consciência.²⁰

Segundo este raciocínio, o que distinguiria o animal enfermo do animal saudável é o seu grau de consciência, logo, de sofrimento. No caso do ser humano, ela se torna *lucidez*: “consciência não é lucidez. A lucidez, monopólio do homem, representa a culminação do processo de ruptura entre o espírito e o mundo; é necessariamente consciência da consciência, e se nós nos distinguimos dos animais, é a ela que devemos o mérito ou a culpa.”²¹ É precisamente este processo de ruptura, não consumado pelos animais, que nos separa deles e nos torna mais enfermos do que eles. Mesmo que pudessem, quem sabe, seguir-nos em nossa aventura, não o fizeram, permanecendo em um estágio anterior à completa desgraça. Nós, por outro lado, “promovidos ao nível de incuráveis, somos matéria dolorida, carne que geme,

¹⁸ Emil CIORAN, *Breviário de Decomposição*, p. 48.

¹⁹ Dostoievski.

²⁰ Emil CIORAN, *La Chute Dans Le Temps*, in: *Œuvres*, p. 1127.

²¹ *Ibid.*, p. 1127.

ossos roídos por gritos, e nossos silêncios mesmos não passam de lamentações estranguladas.”²² Sofremos, cada um de nós, mais que todos os outros seres juntos, e a dor que nos atinge é tão imensa que nos torna tragicamente indivíduos: *sou eu* que sofro, meu sofrimento *tem nome*, não pertence a mais *ninguém além de mim*. O homem é o único animal em que a dor transferiu-se para a esfera privada, deixando de ser uma realidade comum à totalidade indistinta dos seres.

O homem é, pois, o animal sofredor por excelência, não apenas por ter uma constituição mais predisposta à enfermidade, como também porque, no fundo, a deseja secretamente, mais do que tudo. Seu adoecimento, assim como sua queda, é ao mesmo tempo uma maldição e uma escolha; sua condição distinta e separada é algo que, de certa forma, ele mesmo buscou. Este é, como dissemos, o sentido paradoxal de sua natureza. Tudo o que possui de indeterminado, indefinido, vago, imprevisível, enigmático, ilimitado, aleatório, arbitrário, resulta deste impulso primeiro que determina sua vontade de superar-se, singularizar-se, destacar-se. Punido com a consciência, o homem torna-se cada vez mais indivíduo, “eu”, fragmento, partícula, renunciando assim ao sofrimento anônimo em nome de uma dor personalizada:

Cada um sofre em sua própria carne esta *unidade de desastre* que é o fenômeno *homem*. E o único sentido do tempo é multiplicar essas unidades, aumentar indefinidamente esses sofrimentos verticais que se apóiam sobre uma migalha de matéria, sobre o orgulho de um nome próprio e sobre uma solidão inapelável.²³

Dizer que o sofrimento separa, desloca, individualiza, significa dizer que, além de suscitar a consciência, ele é também gerador de solidão. O sofrimento é a reação da matéria em relação à consciência que a dilacera por dentro, consciência essa que acabará degenerando por fim no “eu”. O homem é um ser essencialmente solitário porque, animal de profundidade, quanto mais mergulha nos abismos do eu, mais percebe que as relações, as companhias, o contato humano, tudo isso se mantém lá em cima, na superfície. Quanto mais fundo avança em si mesmo, mais sozinho se encontra. Por isso que a busca espiritual é para Cioran necessariamente um caminho solitário, pois não permite auxílio externo, nenhum tipo de recurso transcendente ao próprio eu que naufraga em si mesmo. Temos, portanto, três

²² Emil CIORAN, *La Chute Dans Le Temps*, in: *Œuvres*, p. 1077.

²³ Id., *Breviário de decomposição*, p. 34.

revelações provenientes das escavações do eu: a ausência de saúde, a falta de liberdade²⁴ e a solidão essencial.

Não apenas o homem, enquanto ser consciente, é um animal solitário, dado que desertou a zoologia e perdeu assim seus “companheiros de outrora”²⁵, como cada indivíduo, a partir do momento em que sofre intensamente, tendo consciência plena de seu estado, isola-se do mundo exterior para suportar melhor aquele interior que desaba dentro de si. O sofrimento profundo é solitário pelo motivo mesmo de que resulta, em última instância, incompartilhável, intransferível, devendo, portanto, ser enfrentado sozinho. Quanto mais sofremos, mais nos individualizamos, pois o sofrimento, na visão do autor, é aquilo pelo que somos mais nós mesmos; e, quanto mais a dor impõe-se como realidade absoluta, dilatando-se tanto dentro de nós ao ponto de nos aniquilar, também acaba tornando-se ela mesma irreal:

Sofrer é ser totalmente si mesmo, é aceder a um estado de não-coincidência com o mundo, pois o sofrimento é *gerador de intervalos*; e quando ele nos atenua, nós não nos identificamos mais com nada, nem mesmo com ele; é então que, duplamente conscientes, vigiamos nossas vigílias.²⁶

Paradoxo da enfermidade: quanto mais consciente está de si, daquelas regiões obscuras e impuras do próprio ser, quanto mais se aprofunda em si mesma, mais a pessoa tende a sentir-se exterior a tudo, ao mundo, ao tempo, inclusive a si mesma. Assim como dizia o sábio Heráclito que o caminho para cima é o mesmo que o caminho para baixo, mais ou menos da mesma forma, conflituosa e paradoxal como concebe o próprio Ser, Cioran descreve um movimento de introversão *e ao mesmo tempo* extroversão, um mergulho tão profundo no próprio eu que acaba transmutando-se em uma exterioridade em relação a si. Nos momentos de extrema dor e da consciência que a acompanha (são quase sinônimas), a pessoa torna-se espectadora do próprio naufrágio, assiste de fora sua própria aniquilação. Sofrer assim é “ter sensações na terceira pessoa”²⁷:

Nas sensações de dor demasiado fortes, muito mais que nas sutis, nós nos observamos, nos refletimos, permanecendo exteriores a nós mesmos ao mesmo tempo em que estamos lá, gemendo, gritando. Tudo o que beira o tormento desperta o psicólogo que há em nós, assim como o experimentador: queremos ver quão longe conseguimos avançar no intolerável.²⁸

²⁴ “O homem é livre, salvo no que possui de profundo. Na superfície, faz o que quer; em suas camadas obscuras, ‘vontade’ é um vocábulo desprovido de sentido.” Emil CIORAN, *Aveux et anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1644.

²⁵ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1073.

²⁶ Ibid., p. 1128.

²⁷ Id., *Le crépuscule des pensées*, in: *Œuvres*, p. 418.

²⁸ Id., *De l’inconvenient d’être né*, in: *Œuvres*, p. 1385.

A consciência da dor aumenta proporcionalmente à mesma, tornando-se, no limite, um fator a mais de sofrimento, independente, autônomo, *em si e por si* – a dor abstrata, sem objeto, a dor em estado puro. Inicialmente consciência do corpo, dos próprios órgãos, do padecimento material, torna-se em um segundo momento consciência de si mesma, tirando o sujeito do próprio eixo e tornando-o exterior a si. É o estágio máximo da enfermidade, quando o processo de ruptura entre o eu e a dor atinge seu ápice e a dor mesma erige-se em sujeito universal – culminação essa que corresponde, no âmbito da espécie, àquela do processo de ruptura entre o espírito e o mundo, que Cioran denomina lucidez ou consciência da consciência. A enfermidade humana não está unicamente na alma, mas na própria disjunção entre ela e o espírito que a contempla, e entre eles e o mundo. Não sabemos qual o grau de consciência de cada animal de acordo com seu respectivo capital de sofrimento, como também não podemos afirmar com certeza se possuem ou não isso que se convencionou chamar de “alma”. Esta dupla ruptura que constitui o homem é o que cria nele suas profundidades impuras, obscuras, enfermas, essa dimensão interior reflexiva que o condena e o torna duplamente vulnerável, suscetível a males concretos e abstratos. O processo aqui é o inverso do psicossomático: “o que se chama de ‘vida interior’ é um fenômeno tardio que não seria possível sem um abrandamento de nossas atividades vitais, não podendo a ‘alma’ emergir nem desabrochar senão às expensas do bom funcionamento dos órgãos.”²⁹

Possuir, além de um corpo, uma alma e um espírito, estar doentamente obcecado por ambos, dolorosamente consciente da ruptura que permite entendê-los e senti-los como coisas conflitantes. Para Cioran, o que nos singulariza e nos faz aderir a uma identidade própria (um nome, uma história, uma vida, etc.) é na verdade uma ruptura ontológica provocada pela consciência mediante a qual fazemos de nós mesmos objetos de cuja especificidade temos consciência. O eu é o grande problema aos seus olhos; um tormento, um suplício, uma maldição, a hipóstase definitiva da enfermidade. Esta é inclusive uma das maneiras mais dramáticas com que expressa seu pessimismo antropológico: o homem é um animal enfermo acima de tudo por estar submetido ao domínio do eu, por estar condenado a ser si mesmo, separado e, em última instância, em conflito com os outros. O eu é o reino das aparências, do múltiplo, do relativo, do fragmento, da oposição, do conflito:

Se fosse verdade que “é no Uno que respiramos” (Plotino), de quem nos vingariamos aí onde toda diferença desaparece, onde comungamos com o indiscernível e perdemos nossos contornos? Na realidade, respiramos no múltiplo; nosso reino é o do “eu”, e não há salvação através do “eu”. Existir é condescender à sensação, logo à afirmação de si; daí o não-saber

²⁹ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1289.

(com sua conseqüência direta: a vingança), princípio de fantasmagoria, fonte de nossa peregrinação sobre a terra.³⁰

Pensando na enfermidade em termos de mal, o eu seria o resultado direto do pecado. O eu é a forma acabada do castigo que recebemos por algo que está na nossa natureza; a consciência reflexiva, que gera a curiosidade, esta característica que nos distingue dos animais ao tornar-nos mais enfermos que eles e infinitamente mais infelizes. Naturais, espontâneos, desinteressados, inconscientes, saudáveis, vivem *sem saber* que vivem. A espécie prevalece sobre o indivíduo, pois o eu não está presente, não é uma preocupação, uma mania, como o é, segundo Cioran, no caso do animal enfermo. Quanto mais indivíduos, quanto mais nós mesmos, mais enfermos estamos, pois apenas a saúde não é consciente de si mesma, sendo consciência e enfermidade correlatos. O homem é definido pelo que o condena, e condenado pelo que o define; seu princípio de individuação é negativo, a debilitação ilimitada é o que lhe é próprio. Todo o contrário da saúde:

O espírito, em seu ímpeto, procede de nossas funções comprometidas: levanta vôo à medida que o vazio se dilata em nossos órgãos. Só é saudável em nós aquilo pelo que não somos especificamente nós mesmos: são nossas aversões que nos individualizam; nossas tristezas que nos concedem um nome; nossas perdas que nos fazem possuidores de nosso eu. Só somos nós mesmos pela soma de nossos fracassos.³¹

A verticalidade frágil, a consciência debilitante, o caráter indeterminado e aleatório, a profundidade interior; tudo isso representa, aos olhos de Cioran, os sinais desta que considera a enfermidade essencial humana, segundo a qual o homem pode ser considerado ao mesmo tempo um animal insólito e interessante. Quanto mais ele é homem, mais enfermo se torna. No sentido moral, a doença não é, *a priori*, nem boa nem má; simplesmente é. Claro que tem seus desdobramentos no plano ético-político, estando relacionada a todos os nossos vícios e defeitos, mas é, antes de tudo, ontológica, uma característica inerente ao próprio ser do homem que lhe causa sofrimento. *Tudo* nele contribui para confirmar este diagnóstico do autor, que não se cansa de repeti-lo em seus livros. Por fim, a trajetória da doença não deixa de ser uma queda: ela cai violentamente, assim como o universo ao ser criado, e quando atinge a matéria, a reação desta é pular, fazendo com que a enfermidade suba para a cabeça em forma de consciência (queda e ascensão: duas etapas do mesmo processo). Retomemos a pergunta posta no início da genealogia: “Como pôde ser possível o homem?” O próprio

³⁰ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 79.

³¹ Id., *Breviário de decomposição*, p. 66.

Cioran responde: “no catálogo de fatores responsáveis por seu surgimento, a enfermidade vem em primeiro lugar.”³²

Sintomas da enfermidade

Sendo o homem um animal enfermo, qualquer de suas palavras ou de seus gestos equivale a um sintoma.³³

O homem é o animal que, de tanto olhar para o céu, cai dentro do poço; ao invés de viver, teoriza a vida, intoxica-se de “por quê?”, “como?”, “o quê?”. Suas admirações e sinais de interrogação emanam desta profundidade impura que o torna, nas palavras de Cioran, um animal religioso, ou ainda, um “animal metafísico”³⁴: “somos animais metafísicos pela podridão que abrigamos dentro de nós”³⁵. O animal normal, por sua vez, é como se vivesse na superfície do Ser, coincidindo consigo mesmo e com o mundo, numa perfeita simbiose com a natureza e destituído desta espécie de intervalo ou disjunção que produz em nós um conflito ontológico. No ser humano está dada uma quebra interior, responsável por sua transcendência e por sua carência de absoluto; é como se precisasse alimentar dois corpos ao mesmo tempo, um material e o outro abstrato, um com comida e o outro com idéias. “Pó apaixonado por fantasmas, tal é o homem;”³⁶ delirante, divagador, imprevisível, duplamente vulnerável, animal em que a doença alcançou um estágio tão avançado que se tornou abstração e se emancipou do corpo. Trata-se, agora, da doença em estado puro, hipostasiada em pensamentos, esperanças, sonhos – o homem é o animal que vive na crença de que “algo” existe. É sempre importante lembrar que a enfermidade começa no corpo, sendo inicialmente de natureza material, orgânica, e apenas posteriormente é que alcança seu estado sutil e sofisticado na dimensão metafísica do ser humano. Segundo Cioran, toda metafísica começa com uma angústia do corpo que depois se torna universal.

Uma vez enfermo, passa a existir no homem toda uma repartição interna, uma divisão de órgãos e faculdades que não necessariamente se encaixam e entram em harmonia. É um animal disfuncional, disjuntivo. Dialeticamente, diríamos que só se pode falar em espírito na medida em que também se fala da alma, uma vez que a manifestação de um não se dá sem que a outra apareça como contraparte a confirmar o primeiro. Dos animais, por outro lado,

³² Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1131.

³³ Id., *Aveux et Anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1645.

³⁴ Id., *Breviário de decomposição*, p. 138.

³⁵ Ibid., p. 139.

³⁶ Ibid., p. 92.

não podemos afirmar nada, pois, ontologicamente distintos deles, não sabemos como vivem ou o que sentem. Certamente, não são conscientes como nós somos e todos os fatores, que não vem ao caso enumerar, servem como evidência para confirmar a anomalia da condição humana. O que podemos afirmar é que não parecem dotados desta instância interior graças à qual dispomos de consciência reflexiva, racionalidade, linguagem discursiva e todos os demais atributos que nos fazem singulares entre os seres. A alma, assim como o intelecto, é, de acordo com Cioran, fruto de uma debilitação orgânica propriamente dita, um adoecimento que insere no lugar da vitalidade o vazio fértil do espírito que engendra fantasmas. O homem pensa, reza, inventa, constrói, destrói, precisamente porque não pode ser de outro modo, por que *precisa* ser assim – sua condição é necessária. Não está ao seu alcance ser diferente, assim como não o está curar-se de sua enfermidade natural.

Uma das esferas da existência que Cioran identifica como a mais sintomática da enfermidade humana é a religião. Seria ali que o animal enfermo projetaria com maior expressividade os sintomas de sua carência sobrenatural, de sua necessidade de absoluto. Para ele, a religião está relacionada ao que o homem possui de profundo, a saber, os conteúdos da alma, e que por isso mesmo provém de nossa dimensão mais impura e doente: “o que não é superficial é sujo. Deus: fruto da inquietude de nossas entranhas e dos borborigmos de nossas idéias...”³⁷ Nosso ser-para-Deus, nossa necessidade de suscitá-lo, imaginá-lo, desejá-lo, assim como qualquer outra forma de absoluto não estritamente religioso, reflete o quanto estamos em desvantagem em relação aos outros seres e o quão fundo fomos na enfermidade: “pensar em Deus, tender a Ele, invocá-lo ou suportá-lo – movimentos de um corpo avariado e de um espírito confuso!”³⁸ A superioridade do espírito em relação à alma, assim como seu grau mais brando de adoecimento, residiria, para Cioran, no fato de que, mesmo sendo ele também criador de fantasmas e ídolos, pelo menos mantém uma certa superficialidade e tem a vantagem de poder duvidar sempre (lembramos que ceticismo vem do grego *skepsis*, que significa investigação, exame, observação), não aderindo a nenhuma idéia ou crença. Se, por um lado, Deus é o sintoma maior de nossa enfermidade, o grande exemplo dos delírios e anomalias que a alma produz, por outro, não deixa de possuir uma virtude curativa; isto porque, comparado ao reino dos seres, ou seja, da multiplicidade, da dispersão, da fragmentação (justamente o *locus* de nossa enfermidade, o domínio do “eu”), o Ser ou

³⁷ Emil CIORAN. *Breviário de decomposição*, p. 138.

³⁸ *Ibid.*, p. 138.

qualquer ideal de absoluto acaba representando um remédio razoável. Pois “a salvação vem do ser, não dos seres, pois ninguém se cura em contato com seus próprios males”³⁹:

Se durante tanto tempo a humanidade se apegou ao absoluto, foi porque não podia encontrar nela mesma um princípio de saúde. A transcendência possui virtudes curativas: sob o disfarce que seja, um deus representa um passo em direção à cura. Mesmo o diabo representa para nós um recurso mais eficaz que nossos semelhantes.⁴⁰

Isso num primeiro momento. Posteriormente, Cioran descobrirá que, no final das contas, nem mesmo Deus e o Diabo, nenhum tipo de absoluto transcendente é capaz de dar conta plenamente de nosso estado. Muito pelo contrário: quanto mais se aprofunda na enfermidade, mais descobre que todo recurso, toda esperança, todo auxílio, representa na verdade um fator a mais de agravamento de nossa enfermidade. É excitá-la, exercitá-la. Sendo a necessidade de transcendência nela mesma a forma como a doença age no homem, não pode ser recorrendo a ela que nos curaremos. O Deus criador mesmo, ou qualquer outra potência concebível por detrás do universo, já é impuro; a doença vem lá de cima, somos o seu produto final. É ela que encontramos ao remontarmos às nossas raízes, que não estão neste mundo.

Segundo Cioran, na verdade é isto que a religião, e mais especificamente o cristianismo, faz: ao propor um princípio de cura para nossa enfermidade, no fundo o que faz é estimulá-la. O cristianismo representaria neste sentido um *resort* ao qual as pessoas recorrem para compartilhar sua condição comum de enfermas e darem um sentido transcendente a ela, cultivando sua enfermidade ao mesmo tempo em que dando vazão a ela. Para ele, o cristianismo apela para o que o homem tem de profundo, logo de sujo, impuro, doente. O alvo é a sua alma, o objetivo, o reavivamento de suas chagas. Caso ele fosse um animal saudável, a Igreja não teria razão de ser. “A saúde: arma decisiva contra a religião. Invente o elixir universal: o céu desaparecerá para nunca mais voltar. É inútil seduzir o homem com outros ideais: sempre serão mais fracos que as doenças.”⁴¹

Da mesma forma, a própria filosofia não deixa de ter, para o autor, um caráter terapêutico, curativo, sendo ela também uma “invenção” que, no fundo, vai de encontro aos nossos males metafísicos. Isto ficaria muito mais patente, segundo ele, no período helenístico quando o pensamento grego toma um direcionamento no sentido de uma sabedoria prática de vida. Ele tem em mente escolas filosóficas tardias, como principalmente o estoicismo e o

³⁹ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1077.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1077.

⁴¹ *Id.*, *Breviário de decomposição*, p. 135.

epicurismo, com suas respectivas propostas para o bem-viver e para evitar o sofrimento. Seja qual for a época ou contexto, o homem sempre tem, em maior ou menor grau, uma demanda por felicidade, repouso, paz, tranqüilidade, o que pressupõe que tais coisas não estão garantidas de antemão. “E é porque nossos males ultrapassam em número e virulência aqueles de todas as criaturas juntas que os sábios se dedicam a nos ensinar a impassibilidade, à qual, da mesma forma que nós, não conseguem se elevar.”⁴² Deficitário, o animal enfermo precisa buscar uma saúde que os outros seres possuem de imediato, por legítimo direito: “o animal mais imundo vive, de certa forma, melhor que nós. Sem precisa buscar nos esgotos receitas de sabedoria, como não reconhecer as vantagens que uma rata tem sobre nós, justamente porque é uma rata e nada mais?”⁴³ Por fim, o diagnóstico de Cioran é que, se por um lado o ser humano encontra na medicina o ramo especializado em seus males localizados, definidos, por outro, busca nas religiões, filosofias e sabedorias de vida afins, esteja consciente disto ou não, um remédio para suas enfermidades espirituais, ou melhor, para a enfermidade suprema em que consiste o espírito em si, anomalia da matéria, escândalo da biologia.

Por outro lado, de uma perspectiva histórica, ao analisar estruturalmente o comportamento humano, Cioran constata que o conjunto de suas ações sugere todo o contrário da busca pela saúde. A começar por sua atração pelo movimento e pela dispersão, princípios fundamentais da história, e também por seu investimento no mundo, lugar da multiplicidade e da impureza, da fragmentação e das falsas realidades, tudo indica que o caminho que o homem tomou, referindo-nos mais precisamente à civilização ocidental, é um caminho de adoecimento progressivo, a evolução da enfermidade através da história humana. Tudo o que nos afasta de uma possível unidade original – daquela simplicidade primeira onde as coisas ainda não se encontravam complicadas e corrompidas devido à atividade predatória humana – é fator de adoecimento. Quanto mais instrumentos, tecnologia, cultura, invenções de todo tipo – segundo Cioran, artifícios prescindíveis para a sobrevivência –, mais poluição, sujeira, doença, contaminação. É verdade que, para ele, o homem enquanto tal é, em certo sentido, um animal enfermo, mas o ocidental civilizado representa, aos seus olhos, a quintessência desta enfermidade. Mais do que qualquer outro povo ou cultura, o Ocidente detém a última palavra no que diz respeito à debilitação maciça de uma civilização. Neste contexto, o homem, “de tudo o que empreendeu para curar-se de si mesmo, desenvolveu uma doença mais estranha: sua ‘civilização’ não é mais que o esforço para encontrar remédios para

⁴² Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1077.

⁴³ *Ibid.*, p. 1078.

um estado incurável – e desejado.”⁴⁴ De onde a equação civilização-enfraquecimento; tudo o que o homem empreende acaba por voltar-se contra ele e o progresso não poderia se dar senão às custas de nosso capital de vitalidade:

Fomos feitos para vegetar, para florescer na inércia, e não para perder-nos pela rapidez, pela higiene, responsável pela proliferação desses seres desencarnados e assépticos, por esse formigueiro de fantasmas onde tudo se agita e nada vive. Sendo indispensável ao organismo uma dose mínima de sujeira (fisiologia e imundície são termos intercambiáveis), a perspectiva de um asseio universal inspira uma apreensão legítima. Deveríamos nos conformar, piolhentos e serenos, com a companhia das bestas, estancar-nos a seu lado durante alguns milênios mais, respirar o odor dos estábulos e não dos laboratórios, morrer de nossas enfermidades e não de nossos remédios, dar voltas ao redor de nosso vazio e afundar nele suavemente.⁴⁵

Segundo Cioran, a “tara” pelo progresso, pelo futuro, pela expansão, pela superação dos limites do ser humano e da natureza, representa uma “busca nefasta, contrária em todos os aspectos à nossa felicidade,”⁴⁶ que o homem empreende tragicamente. Tentado por aquilo que o destrói, lança-se em uma aventura fatal que sela sua decadência, não apenas moral, mas sobretudo ontológica; conforme avança, perde *ser*, substância, realidade, vigor, aproximando-se mais e mais de um fantasma: “quanto mais o homem é homem, mais ele perde realidade: é o preço que deve pagar por sua essência distinta. Se pudesse levar sua singularidade até o limite, se pudesse se tornar homem de maneira total, absoluta, não teria mais nada em si que lembrasse qualquer forma de existência.”⁴⁷ Está certo que, desde Adão, a história já continha, intrinsecamente, os elementos determinantes para seu destino funesto; não importa a época, sempre houve pessoas que deram continuidade não apenas à espécie, como também à tradição, à cultura, ao conhecimento acumulado e todo tipo de patrimônio humano transmissível de geração a geração. Neste sentido, tanto a Antiguidade quanto a Idade Média quanto a Modernidade podem ser vistas de forma homóloga, na medida em que representam períodos igualmente constitutivos da história de nossa civilização. Porém, parece-lhe que a nossa época, determinada a “remendar no Incurável”, acaba, por um processo inverso, agravando excepcionalmente a condição espiritual do homem, uma vez apostando em sua auto-suficiência e perfectibilidade *na história*, ainda em vida, dentro dos limites da natureza.

O projeto que tomaremos aqui a liberdade de denominar “renascentista-iluminista” – com suas supostas emancipação e superação definitivas em relação ao passado obscuro e

⁴⁴ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 33.

⁴⁵ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1088.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1087.

⁴⁷ Id., *De l'inconvenient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1379.

enfermo das trevas religiosas – resultaria, a rigor, na sua visão, em uma entrega cega e nefasta àquilo mesmo que se pretende combater. Assim como a grande façanha do Diabo foi ter convencido as pessoas de que não existe, a enfermidade sai do mesmo modo vitoriosa tão logo se a negligencia como sendo algo que não existe, mito, alienação, obscuridade, ficção religiosa. Apesar de sua inaptidão às convicções, Cioran parece muito convencido, no mínimo, de que a verdade consiste no exato oposto de tudo o que a modernidade cientificista e materialista acredita haver descoberto, e que a teria curado, emancipado. Uma segunda queda, ainda pior que a primeira: “a este ponto, a civilização apareceria como um pacto com o diabo, se é que o homem ainda possui uma alma para vender.”⁴⁸ Do ponto de vista da doença, seria como um mergulho completo nela, mas não no sentido de uma autêntica espiritualidade, de uma verdadeira busca interior, senão que uma entrega orgulhosa e infrutífera resultante da negação desta condição sobrenaturalmente enferma. “Nada natural saberia fazer de nós outra coisa além do que somos”⁴⁹ e nada que provenha da ação e do movimento poderia sanar o nosso estado metafisicamente enfermo. Tudo o que figura no mundo natural em que estamos encerrados pode, no máximo, deixar a doença minimamente estável, mas jamais erradicá-la em definitivo. Assim como a salvação, a cura não está aqui. Muito mais do que qualquer pensador ocidental, são os sábios orientais que, segundo Cioran, perceberam as virtudes do vazio e da simplicidade, os benefícios de uma atitude minimalista perante a vida, o mais desapegada possível em relação aos recursos e artifícios externos que acabam por tornar-se fatores de dependência, dir-se-ia escravização:

A urina de vaca era o único remédio que os monges estavam autorizados a utilizar nas primeiras comunidades budistas. Se refletirmos a respeito, isso se mostra justo e normal. Se buscamos a paz, só podemos alcançá-la rejeitando tudo o que seja fator de confusão, isto é, tudo o que o homem acrescentou à simplicidade original. Multiplicar os remédios é tornar-se escravo deles. Não é esse o caminho da cura nem da salvação. Nada revela melhor nossa decadência que o espetáculo de uma farmácia: todos os remédios que se quiser para cada um de nossos males, mas nenhum para o nosso mal essencial, para aquele do qual nenhuma invenção humana pode nos curar.⁵⁰

O espetáculo decadente de uma farmácia: esta é a imagem por excelência que, na visão de Cioran, ilustra paradoxalmente o grau de adoecimento espiritual a que chegou nossa civilização. Quanto mais nos distanciamos do nada original e acrescentamos a ele camadas de invenções artificiais e supérfluas, mais agravamos nossa condição enferma. Com a atenção

⁴⁸ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1091.

⁴⁹ Id., *Breviário de decomposição*, p. 19.

⁵⁰ Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 128.

voltada ao corpo e à saúde material, o homem paga caro por ignorar a Enfermidade. A saúde no âmbito da natureza acaba implicando, em última instância, um caminho contrário à riqueza espiritual: “ao ser perfeitamente sadio física e psiquicamente falta um saber essencial. Uma saúde perfeita é a-espiritual.”⁵¹ Esquecer Deus é o mesmo que esquecer a Doença, o princípio misterioso de nossa natureza que nos ultrapassa e nos atormenta.

No fundo, o homem sabe que é doente, ou melhor, que há “algo de errado” com ele, e, admita isso ou não, tem na perspectiva de uma cura essencial a diretriz última da existência. A história, neste sentido, representaria a sucessão de tentativas de se encontrar uma espécie de elixir humano; todo tipo de esforço, nas mais diversas áreas, no sentido de desenvolver técnicas curativas para cada um de nossos males, que no final remetem a apenas um. “Desde Adão”, o primeiro enfermo, “todo o esforço dos homens tem sido por modificar o homem. As pretensões de reforma e de pedagogia, exercidas à custa dos dados irredutíveis, desnaturam o pensamento e falseiam o devir.”⁵² O problema, de acordo com Cioran, é que esta, mesmo admitindo-se que parte de uma boa intenção, é uma atitude prejudicial ao homem, uma vez que, analogamente aos antibióticos, tende a criar uma imunidade que fortalece a enfermidade na medida mesma em que nos fragiliza. O verdadeiro caminho para enfrentá-la, segundo o autor, não começa por aí. Enquanto o homem não reconhecer que seu estado natural é determinado por um princípio que não parece ser natural, e que não está ao seu alcance modificar nem controlar, permanecerá preso no ciclo vicioso que faz com que busque naquilo que lhe faz mal o que enxerga como sendo o bem. Do mesmo modo, enquanto não deixar de multiplicar os remédios, de investir em curas parciais e superficiais, permanecerá submetido a esta que é a essência da enfermidade. A cura, caso seja possível, deve ser buscada alhures, em outro lugar, e este não é um absoluto transcendente. Caso contrário, Cioran acrescenta enfaticamente, o resultado será catastrófico. Sua tese é que “a humanidade desaparecerá no dia em que descobrirem remédios para todas as doenças.”⁵³

Esperamos que, aos poucos, a noção de enfermidade cioraniana deixe de parecer um tanto quanto abstrata e passe a ficar cada vez mais clara, no que diz respeito à maneira como se manifesta concretamente no homem. De fato, por ser algo indeterminado, “essencial” – uma doença metafísica –, a dificuldade é inevitável – a saber, de defini-la melhor e localizá-la pontualmente no quadro de atitudes, tendências, criações e problemas que fazem parte da vida humana. Além disso, características do pensamento do próprio autor dificultam a

⁵¹ Sylvie JAUDEAU, *Cioran: entrevistas*, p. 18.

⁵² Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 33.

⁵³ Id., *Entretiens*, p. 198.

compreensão do que está em jogo, do que significa a doença, de qual seria a alternativa última para curar-se dela e, inclusive, da questão se é que há, de fato, uma cura. Não deixa de ser o problema da salvação que está colocado aqui, visto na perspectiva da doença como cura absoluta de nosso mal essencial.

Seu suposto ateísmo poderia ser um argumento a favor da idéia de que para ele não há salvação ou cura possível, mas temos motivos para pensar que, para além (ou aquém) de todo recurso transcendente (Deus propriamente dito) imaginável, para além de todo absoluto concebível, Cioran considera a hipótese de uma instância ulterior que seria, por assim dizer, tão perfeita quanto o vazio completo, tão pura como o nada. Não se trata de uma realidade positiva e tampouco do Ser enquanto algo que *é*, mas uma espécie de dimensão negativa (no sentido da linguagem apofática), indeterminada, a ausência absoluta e indescritível de tudo. Se em comparação com os seres, o Ser representa uma fonte maior de saúde, o Vazio seria por sua vez a última etapa em direção à saúde definitiva. Da mesma maneira que a hipótese de um Deus para além de deus, de uma “essência de Deus”, Cioran parece cogitar também a hipótese de um Ser para além do ser, uma versão vazia e saudável do Ser: “não existe salvação nem saúde fora do ser puro, tão puro quanto o vazio.”⁵⁴ Estamos diante de um pensamento que transita nas fronteiras da mística eckhartiana, com sua concepção de uma deidade essencial, e da mística budista, com o nirvana enquanto experiência produtora de um vazio liberador (sem a conotação negativa comum no Ocidente).

Se a cura for possível, só o é mediante a travessia da doença, seu aprofundamento; cumpre enfrentá-la, experimentá-la, conhecê-la por dentro, para que se possa finalmente alcançar a saúde. Em seu livro sobre Dostoiévski⁵⁵, Pondé descreve uma idéia análoga, a saber, de que na visão do escritor russo, o caminho para a santidade⁵⁶ passa necessariamente pelo niilismo, pelo território do mal, que seria preciso atravessar para se chegar, por fim, no porto seguro de Deus. O personagem emblemático para ilustrar esse itinerário seria, segundo Pondé, Ivan Karamazov, o qual, apesar de ficar no meio do caminho, encara o mal de frente, como cumpriria fazer para superá-lo de verdade. Aquilo que mais importa, aquilo que mais tem valor para o homem é, por isso mesmo, aquilo que mais exige dele um enorme sacrifício

⁵⁴ Emil CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 15.

⁵⁵ Cf. Luiz Felipe PONDÉ, *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*.

⁵⁶ Não pretendemos estabelecer nenhuma correspondência conceitual entre a idéia de santidade e aquela de saúde, conforme concebida por Cioran como sinônimo de salvação, bem, realização última. Apenas que, consideradas as divergências de perspectiva e pressupostos entre ambos, a noção de uma meta final que implica a superação de obstáculos (o niilismo para Dostoiévski; a doença para Cioran) nos parece a mesma.

para ser obtido. Antes de ascender é necessário decair, tão baixo quanto possível, até onde os abismos do eu levarem.

Para crer na realidade da salvação, é necessário crer primeiro na realidade da queda: todo ato religioso começa pela percepção do inferno – matéria-prima da fé; o céu, por sua vez, só vem depois, a título de corretivo e de consolação: um luxo, uma estupefação, um acidente exigido por nosso gosto de equilíbrio e de simetria. Apenas o Diabo é necessário. A religião que o dispensa se enfraquece, se esteriliza, torna-se piedade difusa e razoável. Aquele que busca a todo custo a salvação jamais fará uma grande carreira religiosa.⁵⁷

Seguindo este raciocínio poderíamos afirmar que, muito mais do que a salvação ou a saúde, tidos como fins em si mesmos, o que mais importa para o homem, na visão de Cioran, é a consciência da queda ou da enfermidade, pré-requisito para qualquer tipo de revelação liberadora. Mais do que tudo, é preciso desvelar a dimensão obscura do homem, território da enfermidade, cumpre tomar consciência da realidade do mal na qual estamos mergulhados. Só então é que, no fundo sem fundo de nosso ser, teremos, de acordo com o romeno, ultrapassado todas as camadas possíveis de ilusão e aparência para chegar, enfim, ao essencial, um Nada que é tudo e que nos libera na medida mesma em que revela nossa impureza.

Quando se trata de estabelecer critérios e parâmetros para determinar aquilo que seria o bem ou a saúde verdadeira, Cioran é demasiado exigente; “mesmo o bem é um mal”⁵⁸, diz ele, do mesmo modo que Deus (assim como o Diabo) seria, a rigor, incapaz de qualquer milagre que resolvesse nosso problema. Sua preocupação é com a fuga do sofrimento aqui e agora, com a superação do inferno existencial, de modo que não devemos contar com nada que produza em nós esperanças vazias e que posicione alhures a realização de nossos anseios mais prementes, seja num futuro temporal ou num exterior espacial. Ou a salvação (leia-se: *liberação*) está aqui e agora, uma realidade imediata e ambígua – uma vez que nos libera ao mesmo tempo que nos anula –, ou não serve para nada. Não devemos esperar milagres ou intervenções divinas, nem depois da morte nem tampouco em outro lugar, onde acreditamos que seremos mais felizes do que aqui. Esta concepção mística e radical de salvação está na base da crítica que Cioran faz à *utopia*, entendida por ele como pretensão humana de perfeição e harmonia no interior do mundo e da história.

Na sua compreensão, toda utopia parte, no fundo, de uma necessidade e de uma busca que são de natureza religiosa: “a busca da utopia é uma busca religiosa, um desejo de

⁵⁷ Emil CIORAN, La tentation d'exister, in: *Œuvres*, p. 933.

⁵⁸ Sylvie JAUDEAU, *Cioran: entrevistas*, p. 21.

absoluto”⁵⁹, ainda que o homem tenda a encará-la como um projeto próprio, sobre o qual tem pleno controle. Ele tende, inclusive, a optar quase sempre pelo mais fácil e pelo mais barato, em detrimento das recompensas mais valiosas que, por sua vez, requerem um esforço ou custo maior. A transferência da realização individual para uma instância exterior ao indivíduo representa, neste sentido, para Cioran, a opção pelo mais fácil, por uma solução tão imediata quanto impessoal. Trata-se, com efeito, de barganhar com a salvação, transferir para outrem o peso do próprio destino. Em uma rara referência elogiosa ao Cristo, ele diz que:

Quando Cristo assegurou que o “reino de Deus” não era “aqui” nem “lá”, mas dentro de nós, condenava de antemão as construções utópicas para as quais todo “reino” é necessariamente exterior, sem nenhuma relação com nosso eu profundo ou com nossa salvação individual. Quanto mais as utopias nos tenham marcado, mais esperaremos nossa libertação de fora, do curso das coisas ou da marcha das coletividades. Assim se delineou o Sentido da história, cujo sucesso superou o do Progresso, sem acrescentar-lhe nada de novo.⁶⁰

A cura que o homem almeja jamais será obtida fora do seu “eu profundo”; é uma busca por algo que independe dos acontecimentos e que, inclusive, opõe-se a eles na medida mesma em que se opõe ao movimento enquanto tal e à provisoriedade do mundo material. Qualquer aposta, qualquer investimento na história – domínio do mal – resulta, em última instância, em um projeto demoníaco, em um pacto com o diabo – nada de bom pode sair dela. Não importa os prodígios de que a ciência é capaz, os avanços positivos e mensuráveis do conhecimento, o homem contém em si todo o necessário para empreender, ele mesmo, suas próprias descobertas, todo o necessário para se condenar e para se salvar. E é justamente no mais profundo do eu, no coração de sua enfermidade, que deve buscar um veneno ou ainda um remédio. Cioran opõe a consciência à saúde, além de considerar a enfermidade uma experiência obrigatória que constitui nosso percurso espiritual. Conforme pretendemos discutir em seguida, a tomada de consciência em relação à enfermidade essencial representa, a nosso ver, o ponto de partida para uma gnose.

A enfermidade como revelação: apontamentos para uma gnose

Acesso involuntário a nós mesmos, a doença nos obriga à “profundidade”, nos condena a ela. O doente? Um metafísico involuntário.⁶¹

⁵⁹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 27.

⁶⁰ Id., *História e utopia*, p. 112.

⁶¹ Id., *Silogismos da amargura*, p. 92.

A enfermidade, enquanto estado fundamental do homem, consiste, na visão de Cioran, em um meio propício para o conhecimento da condição humana. Mais do que isso, ela seria, em si mesma, enquanto essência da vida e de tudo que existe, aquilo que há de mais profundo e importante a ser conhecido. Se a dor pode ser vista por ele como o sentimento universal, a sensação absoluta (sensação *em estado puro*), que permeia tudo o que vive, o sofrimento seria, por sua vez, a experiência por excelência (*pura empiria*), acontecimento em si que prescinde de objeto e motivo. O autor atribui ao trinômio enfermidade-sofrimento-dor um valor cognitivo assim como uma virtude terapêutica: os males em geral, sejam eles provenientes do corpo ou do espírito, convertem-se em conhecimento e representam um recurso de enfrentamento e preparação para a morte – uma espécie de *meditatio mortis* para os tempos modernos.

Poderia ser outra a preocupação de um filósofo que atribui ao problema de como suportar-se a si mesmo uma urgência muito maior do que a busca pela... verdade?⁶² Está certo que ele não deixa de buscá-la, mesmo sem esperança de encontrá-la, contudo, para Cioran, a sabedoria, enquanto exercício de impassibilidade com vistas à liberação, é infinitamente mais importante do que o conhecimento filosófico⁶³ puramente teórico, especulativo, abstrato. Mais do que em si mesmo, o conhecimento deve ter sua finalidade em algum tipo de benefício existencial, em uma sabedoria prática comprometida com nossos problemas existenciais concretos e imediatos, nossos males e tormentos cotidianos. Muito mais premente do que a eternidade, a salvação após a morte, é escapar à condenação *desta* vida; no inferno já estamos e imaginar um inconveniente maior do que haver nascido requer, para Cioran, um esforço considerável. Por isso que o paraíso não deve ser posicionado no futuro, sendo muito mais frutífero e muito mais sábio buscá-lo aqui e agora. Dito isso, ele identificará, na experiência da enfermidade, uma dupla possibilidade de desdobramento: por um lado, ela nos dá a oportunidade de conhecer o mal em uma de suas modalidades mais humanamente significativas, permitindo assim que demos o primeiro passo em direção ao seu enfrentamento; por outro, pode nos desviar de nossa tarefa patológico-metafísica ao produzir em nós a crença de que se trata de uma provação, algo que não compreendemos agora, mas que possui um sentido transcendente a ser revelado após a morte – neste sentido, seria uma grande ilusão acreditar que os sofrimentos fazem parte de um plano divino tendo em vista

⁶² “‘Que é a verdade?’ é uma pergunta fundamental, mas nada comparada a: ‘como suportar a vida?’ Esta, por sua vez, empalidece ao lado desta outra: ‘como se suportar?’ – eis a questão capital à qual ninguém está em condição de nos dar uma resposta.” Emil CIORAN, *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1483.

⁶³ “A filosofia hindu persegue a liberação; a grega, à exceção de Pirro, Epicuro e alguns outros inclassificáveis, é decepcionante: não busca mais que a... verdade” Id., *Aveux et anathèmes*, in: *Œuvres*, p. 1644.

nossa redenção ou evolução espiritual. Assim, o homem encontra na doença algo que pode tanto atraí-lo como repeli-lo, fazê-lo se acomodar ou impeli-lo a ir mais além, mais fundo, tirar as últimas conseqüências de sua desgraça. Parafraseando Pascal, é tudo uma questão de fazer um bom uso da(s) enfermidade(s):

Ceder, no meio de nossos males, à tentação de acreditar que não nos servem para nada e que, sem eles, estaríamos infinitamente mais avançados, é esquecer o duplo aspecto da enfermidade: *aniquilação* (*anéantissement*) e *revelação*; ela nos arranca de nossas aparências e só as destrói para melhor abrir-nos à nossa realidade última, e, às vezes, ao invisível. Por outro lado, não se pode negar que todo enfermo é um trapaceiro à sua maneira. Se ele se ocupa tão minuciosamente com suas enfermidades, é para não pensar na morte; escamoteia-a *curando-se*. Só a encaram de frente aqueles que, verdadeiramente raros, compreenderam os “inconvenientes da saúde” e se recusam a adotar qualquer medida para conservá-la ou conquistá-la. Deixam-se morrer docemente, ao contrário dos outros, que se agitam e se apressam, e crêem escapar à morte por *não terem tempo* de sucumbir a ela.⁶⁴

Vista deste modo, a enfermidade não é, diferentemente do que se precipitaria a pensar, de todo mal; não consiste em um estado ou experiência absolutamente negativo, do qual não se aproveita, ou antes, não se *aprende* nada. Pelo que acabamos de ler, existiria nela algo de profundamente valioso, significativo, dir-se-ia benéfico, que supera e justifica todas suas desvantagens, algo que nos proporcionaria um conhecimento único e inestimável. Uma revelação, com efeito, apesar de nos condenar ao invés de nos salvar; um conhecimento purificador e nefasto, clarividente e demoníaco, que cai sobre a vítima como uma graça negativa; e se ele nos liberta das aparências, é apenas para agravar ainda mais nossa situação, uma vez que nos revela em seguida não haver nada por detrás delas.

Se, por um lado, a enfermidade é, aos olhos de Cioran, um traço constitutivo da natureza humana, por outro, só pode ser considerada uma realidade efetiva para aquele que, de alguma forma, reconhece e admite seu estado enfermo. Assim como, para efeito prático, dá na mesma *não sonhar* e *não se lembrar* dos sonhos, também não há diferença entre inconsciência e ausência de enfermidade – para aquele que não a *sente*, ou melhor, não a *sabe*, é como se não existisse. Deste modo, o critério último para sua constatação seria justamente a manifestação do indivíduo no que diz respeito ao reconhecimento de sua própria enfermidade, à manifestação de sua consciência em relação ao fato de encontrar-se enfermo. Neste sentido, poder-se-ia apontar como os sintomas deste quadro patológico os pensamentos, preocupações, medos e quaisquer outras expressões subjetivas relacionadas a objetos virtuais, abstratos, indeterminados, difusos, que não se referem a nada de específico ou natural, mas que

⁶⁴ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1126.

provocam no enfermo um mal-estar metafísico ou, como diria Parfait, uma “enfermidade essencial da vida”. A preocupação com Deus ou qualquer outro absoluto, a nostalgia do paraíso, o desejo de eternidade, a obsessão pelo infinito; todos estes sintomas – que, em última instância, remetem a um só, a necessidade de transcendência – seriam, portanto, na análise de Cioran, os sinais inconfundíveis da presença efetiva da Enfermidade.

A lucidez, no sentido forte que Cioran confere a ela, implica o *despertar* para o caráter enfermo da alma, o que gera uma sensação de vertigem decorrente do buraco infinito que se abre no fundo dela. *Uma ferida do tamanho de Deus*: imagem que exprime bem o sentido desta que poderíamos definir como uma *patologia religiosa*. Não poderíamos dizer que se trata propriamente de um despertar *para o espírito*, uma vez que cabe precisamente a este, na visão do autor, a função de conhecer, contemplar, enfim, de *ver* efetivamente aquilo que acontece ao seu redor e abaixo de si. Poderíamos, no máximo, dizer que o conhecimento é mútuo: o homem tem a possibilidade de conhecer as diferentes “regiões” do seu ser, tanto o que se convencionou chamar de alma quanto de espírito, cada uma pela perspectiva da outra. Em todo caso, é o espírito, enquanto faculdade superior do homem, que desperta para a enfermidade da alma, como se a observasse de cima, ou de fora, da mesma forma que a consciência que se descola do corpo para tornar-se espectadora do seu sofrimento.

Cioran não faz estas descrições explicitamente, da mesma maneira como a apresentamos aqui, mas consideramos legítimo fazê-lo a partir de suas reflexões sobre a dimensão anímica (interior) do homem. Ele não desenvolve, certamente, nenhuma análise conceitual e sistemática da atividade psíquica, mas antes um conjunto disperso e espontâneo de impressões, considerações, sentimentos e intuições pessoais acerca do espírito enquanto manifestação interior do ser humano. Seus escritos se alternam entre referências a si mesmo e à condição humana em geral, sendo possível, em todo caso, extrair, do conjunto de suas reflexões, uma teoria psicológica da enfermidade, uma reflexão do modo como a psique humana opera no registro desta patologia metafísica. A dimensão psicológica da antropologia cioraniana é crucial para se compreender a atuação subjetiva da enfermidade, sua manifestação nos desejos, medos e outras pulsões inerentes ao dinamismo psíquico. Na sua interpretação, a queda tem como conseqüências principais a vertigem e o medo. Uma vez tendo pecado, Adão se descobre nu, o que o envergonha e cria nele uma reação incômoda (se esconde). Simultaneamente, passa a ser consciente de si mesmo e de Deus, bem como da ruptura que o separa do absoluto original em que estava integrado. E o que é pior, condena-se à eterna consciência da morte, realidade virtual pela qual sofremos antecipadamente e que não

cessa de ocupar nossos pensamentos, atormentando-nos e gerando em nós um medo tão mais intenso quanto abstrato.

A mesma divisão tripartite comentada anteriormente, herdada do platonismo pelo gnosticismo e presente em doutrinas como a da escola valentiana, reaparece na obra de Cioran, muito embora apresentando diferenças significativas, resultantes de fatores pessoais e históricos. Contemporâneo de uma época de desilusão e descrença, materialismo e niilismo, ele se recusa, por um prurido de dignidade, a contar com o caráter divinizante e salvífico do espírito, com sua capacidade de união à totalidade e ao absoluto. Não mais comunicação entre o mundo humano – sublunar – e o divino, se é que se pode cogitar sua existência. Uma atitude violentamente anti-metafísica e negativa dá o tom do seu pensamento: mediante esta segunda queda, tudo desaba, deuses incluídos, de modo que há um rebaixamento generalizado de todas as esferas de realidade. O “não” passa a ser universal: à salvação, à transcendência, a qualquer absoluto que pretenda justificar a precariedade deste mundo, dotá-lo de um sentido e nutri-lo com esperanças. Seja como for, a divisão espírito-alma permanece enquanto estrutura antropológica interna. A pertinência da distinção parece residir, para Cioran, na necessidade de se discernir os diferentes movimentos e expressões que emanam da interioridade humana, consistindo, portanto, assim como o demiurgo em relação ao universo, numa hipótese de trabalho indispensável para se interpretar e compreender a dimensão interior do homem, em tudo aquilo que possui de complexo, conflitante e paradoxal:

Sem o recurso a uma ordem superior à alma, esta se perde na carne – e a fisiologia revela-se a última palavra de nossas perplexidades filosóficas. Converter os venenos imediatos em valor de troca intelectual, elevar à função de instrumento a corrupção sensível, ou cobrir por meio de normas a impureza de todo sentimento e de toda sensação, é uma busca de elegância necessária ao espírito, comparado ao qual a alma – essa hiena patética – é apenas profunda e sinistra. O espírito *em si* só pode ser *superficial*, pois sua natureza está preocupada com a ordenação dos acontecimentos nas esferas que *significam*.⁶⁵

Em oposição ao corpo e à alma, Cioran parece disposto a conferir ao espírito, essa parte mais superficial e discreta do ser humano, um valor relativamente positivo. Comparado às convulsões da alma, ele até que é saudável, dir-se-ia inofensivo. Mas permanece descartada de imediato qualquer possibilidade de salvação através do espírito, através de algum tipo de conhecimento das realidades divinas. Hipótese fora de cogitação: a rigor, não devemos criar nenhuma expectativa de transcender a miséria humana mediante o espírito que, uma vez dessacralizado, consiste agora, na melhor das hipóteses, em uma faculdade aporética

⁶⁵ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 36.

encarregada apenas de organizar e compreender os fenômenos do mundo e da alma, as sensações e os afetos. Não representa de forma alguma, cumpre enfatizar, uma possibilidade de salvação. Esta, caso seja possível, deve ser buscada em outro lugar, e de outra forma.

De plenitude imediata, presença harmônica e salutar, princípio de unidade e perfeição, fator de saúde e equilíbrio no interior da natureza, Deus se converte, após o pecado, em uma espécie de insuficiência metafísica, debilitação imaterial, enfermidade abstrata, transcendental e infinita – uma doença maior que reflete a nossa, menor, rebaixada, demasiado humana, demasiado mortal. Se antes era onipresente e incógnito, não representando ainda uma preocupação e uma falta, após a queda se recolhe de nossa vida ao mesmo tempo em que ingressamos no mundo da fragmentação e da desarmonia; doravante, passa a residir em um único lugar: no fundo de nossa alma, onde a plenitude natural de outrora se converte em carência sobrenatural. Decaído, o homem tem Deus como figura de sua quebra, signo de sua ruptura com o todo, fator de seu padecimento espiritual – uma anomalia que remonta à raiz do seu ser. Uma vez desperto para suas profundidades, ele toma consciência da presença debilitante de Deus dentro de si, descobrindo que sempre esteve enfermo sem sabê-lo. Uma doença intangível, invisível, e que por isso mesmo fustiga, consome, corrói mais do que qualquer outra: Deus como ferida abstrata, vírus que contamina a alma sem deixar vestígios. Seguindo o mesmo princípio do corpo, trata-se, ela também, de uma realidade frágil, vulnerável, receptiva às doenças:

Deus se instala nos vazios da alma. Avança em direção aos desertos interiores, pois, a exemplo da enfermidade, ele insinua-se nos pontos de menor resistência.

Uma criatura harmoniosa não pode crer Nele. São os doentes e os miseráveis que o “suscitam”, para o uso de atormentados e desesperados.⁶⁶

Enfermidade real ou imaginária, não importa; considerar-se doente de maneira vaga, sentir um mal-estar difuso, não-localizado, experimentar um profundo incômodo no âmago do próprio ser: muito mais do que quaisquer outros, são estes os sintomas reveladores desta que é, na visão de Cioran, a rainha das enfermidades e que, ultrapassando o corpo e talvez até mesmo a alma, está em todos os lugares e em nenhum. “Estou doente”: expressão da consciência do organismo, de seu padecimento; “sinto-me saudável”: comentário suspeito, na medida em que, na sua visão, a saúde é, por natureza, inconsciente de si mesma. O homem saudável ignora a si mesmo, assim como as circunstâncias de sua existência; não pensa na saúde, já que a possui, sendo este o motivo pelo qual tampouco tem motivos para desejá-la. A

⁶⁶ Emil CIORAN, *Des larmes et des saints*, in: *Œuvres*, p. 302.

consciência é o sinal de que a saúde não vigora mais: “Enquanto se está são, não se existe. Isto é, não se sabe que existe. O enfermo aspira ao vazio da saúde, à ignorância de ser.”⁶⁷ Assim, o homem são já se encontra instalado na ignorância, na qual, não obstante careça de conhecimento, desfruta de conforto e segurança. Seria praticamente irreduzível a oposição entre saúde e conhecimento, uma vez a doença sendo, no limite, condição de possibilidade absoluta para se conhecer qualquer coisa, seja Deus ou uma ameiba.

Sendo a enfermidade sua condição de possibilidade, tanto mais indissociável é do sofrimento quanto mais profundo o conhecimento. Não apenas condiciona a atividade cognitiva do homem, como representa, nele mesmo, acima de tudo, uma via de conhecimento, a mais valiosa e ao mesmo tempo a mais perigosa. Eis a máxima que, conforme pensamos, traduz melhor o tipo de filosofia que Cioran tem em mente: “sofrer produz saber.”⁶⁸ Neste sentido, um dos pecados capitais da Academia seria não conferir ao sofrimento enquanto tal a importância filosófica que merece, excluí-lo de seu conjunto de preocupações para melhor escamoteá-lo com teorias impessoais e abstratas. “Os filósofos são demasiado orgulhosos para admitirem o medo que sentem da morte, e demasiado pretensiosos para reconhecer à doença uma fecundidade espiritual.”⁶⁹ Assim também, pelo outro lado da moeda, “qualquer enfermo pensa mais que um pensador. A enfermidade é disjunção, logo reflexão.”⁷⁰ Desta concepção deduzimos sua crítica à recusa moderna do sofrimento e à busca pela felicidade planejada. A recusa do sofrimento reflete, na visão de Cioran, uma cegueira espiritual, uma incapacidade de encarar a própria condição e extrair do mal que a determina alguma lição, algum aprendizado. Pois o sofrimento inerente ao auto-conhecimento nos revela a fragilidade e o desequilíbrio essencial da vida, a provisoriedade de tudo, principalmente a da saúde, faz-nos ver as coisas de uma perspectiva inconcebível em outras circunstâncias. E qual seria, afinal, uma das principais características da modernidade senão a obsessão pela saúde perfeita, pela utopia no plano da biologia?

Outro sintoma da modernidade seria, a nosso ver, sua recusa em admitir o princípio de corrupção presente na natureza humana, recusa esta ligada à alergia contemporânea em relação à religião e os seus conteúdos desagradáveis. No máximo, admite-se que o homem é neutro, nem bom nem mal, como uma folha em branco ao nascer, mas talvez muito mais comum seja a insistência em crer que ele é bom por natureza, um ser importante, nobre,

⁶⁷ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1125.

⁶⁸ Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1239. (grifo nosso)

⁶⁹ Id., *Sur les cimes du desespoir*, in: *Œuvres*, p. 36.

⁷⁰ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1493.

especial. Poderíamos facilmente imaginar algumas pessoas repetindo a si mesmas, como que por uma programação neuro-linguística: “eu sou bom”, “eu sou bom”, até que realmente se convencem disso. O ser humano tem uma tendência natural a buscar e aceitar idéias que confirmam nele a imagem alegre que tem de si mesmo, assim como a evitar e recusar idéias que questionam sua autonomia, sua nobreza, sua importância, sua felicidade, sua pureza. É digna de atenção a forma como essa crítica se aproxima de um viés utilitarista de antropologia. O homem, visto no que possui de mais rasteiro, baixo, instintivo, acaba reduzido a um autômato, um ser que opera dicotomicamente, baseando-se na oposição entre bem/felicidade/prazer e mal/tristeza/dor como critério de suas ações. A culminação deste raciocínio seria, com efeito, a máxima utilitarista de que a verdade é o que é útil ou prazeroso.

O sociólogo norte-americano Rodney Stark, cuja obra está voltada fundamentalmente ao estudo sociológico da religião⁷¹, desenvolveu uma grande teoria lógico-dedutiva que orienta todo o seu pensamento, não apenas a parte dedicada ao fenômeno religioso. Na base de sua reflexão sobre a religião encontra-se uma concepção muito particular da natureza e do comportamento humanos. Sua teoria, rigorosamente sistemática, é um exemplo patente do processo de assimilação das ciências naturais por parte das ciências humanas. Inspirada na filosofia da ciência de Popper e no princípio ockhamiano da parcimônia, ela busca oferecer o máximo de recursos teóricos para serem aplicados e testados sobre a realidade empírica, a partir do mínimo de elementos conceituais possível. Assim, ele parte de 7 axiomas básicos para desenvolver um conjunto de mais de 300 proposições encadeadas entre si. Dentre os axiomas, um dos primeiros diz que o ser humano “normal”, ou seja, capaz de raciocinar e agir de acordo com o padrão de comportamento considerado por ele vigente na nossa cultura, tende naturalmente a buscar recompensas e evitar custos. E uma das proposições derivadas a partir dos axiomas postula que “todo mundo busca uma auto-avaliação positiva de si mesmo”. Tudo isto contribui para explicar porque Stark define sua teoria como uma “teoria da escolha racional”. Segundo ele, não existe nada que o ser humano faça ou escolha, por mais prejudicial que possa parecer, sem no fundo ter a expectativa de conseguir alguma recompensa. O martírio dos primeiros cristãos é um de seus principais exemplos para sustentar isso.

Para Cioran, o conhecimento é um risco que se decide ou não correr. Mais do que isso, é verdadeiramente um prejuízo, pois o verdadeiro conhecimento só é possível se nos entregarmos a ele de corpo e alma e nos dispusermos a sacrificar algo em troca de sua

⁷¹ Cf. Rodney STARK. *A Theory of Religion*.

“recompensa espiritual”. Pagamos um alto preço por ele: não é possível senão à custa de nossa saúde e de nossa felicidade – aquele que decide persegui-lo é alguém que, conscientemente ou não, renunciou a ambas. Mais do que isso, Cioran parece inclinado a pensar que só se conhece verdadeiramente a partir do momento em que se renuncia de vez a qualquer idéia de recompensa. Desta forma, ele bate de frente com a concepção antropológica de Stark: por mais que confira ao conhecimento uma função compensatória e gratificante, ele o opõe, em última instância, à idéia de recompensa e também à de felicidade. A humanidade, afinal de contas, começou assim, sendo Adão o primeiro a arruinar a própria felicidade em nome do novo e do misterioso. Mais importante ainda é que, na sua visão, o sofrimento se dispõe unicamente ao conhecimento, não havendo nada que permita considerá-lo uma provação redentora (*des épreuves redentrices*) pela qual não passamos gratuitamente e sem motivo. Não existe justificativa para todo o sofrimento acumulado ao longo da história, para o derramamento de sangue inocente ou qualquer injustiça que nos faz questionar a boa providência divina. Se existe alguma, ela é, com efeito, impossível de ser compreendida por nós ou, na pior das hipóteses, o Criador se regozija assistindo às nossas desgraças.

O caráter injusto e gratuito de nossos males tem, para Cioran, o mérito de nos despertar para o caráter arbitrário e trágico da vida enquanto tal. Pelo menos desde Jó, sabe-se muito bem que virtude e piedade nunca foram garantias de felicidade, de modo que é inútil esperar de Deus a justa retribuição pela boa conduta que nos esforçamos em manter em respeito à vontade revelada. A crença nesta impossibilidade é uma total perda de tempo e, mais do que isso, uma das piores formas de fraqueza segundo o autor: a escravidão à esperança. Decepcionar-se com o destino e o curso dos acontecimentos faz parte do aprendizado do desengano, mas aquele que insiste na esperança, no erro, demonstra não ter aprendido nada com os infortúnios que a vida lhe dá de bandeja. Trata-se, nas palavras de Cioran, do *réprobo* por excelência:

Esperar por algo, não importa o quê, aqui ou alhures, é dar provas de que ainda se arrasta correntes. O réprobo aspira ao paraíso; essa aspiração o rebaixa, o compromete. Ser livre é desembaraçar-se para sempre da idéia de recompensa, não esperar nada nem dos homens nem dos deuses, renunciar não apenas a este mundo e a todos os outros, como também à própria salvação, romper inclusive com a sua idéia, essa cadeia entre as cadeias.⁷²

Por outro lado, tampouco obtemos algum resultado nos revoltando contra a injustiça universal, dirigindo reclamações ao nosso superior ou proferindo injúrias contra ele; nossos

⁷² Emil CIORAN, *Le mauvais demiurge*, in : *Œuvres*, p. 1211.

gritos e lamentos têm alcance curto, morrem no meio do caminho e não chegam ao destino desejado, isso sem falar da impossibilidade de garantir que realmente exista alguém para nos escutar. “Nenhum vestígio de necessidade moral nem de equidade na distribuição dos bens e dos males. Deve-se então se irritar e cair nas exagerações de um Jó? É inútil rebelar-se contra a dor.”⁷³ Dado isso, só nos resta a resignação e a força necessária para suportar os golpes da vida, pois é “evidente que a enfermidade ataca indistintamente o inocente e o culpado, e que inclusive prefere o primeiro; o que é óbvio, dado que a inocência, a pureza interior, sempre supõe uma complexão frágil.”⁷⁴ Por fim, a doença representa, aos olhos de Cioran, o estado ideal para dar-se conta desta verdade amarga, a saber, que o sofrimento é uma experiência necessária e gratuita, totalmente destituída de justificação e de função redentora:

O sofrimento abre nossos olhos, ajuda a ver o que não veríamos de outra forma. Portanto, só é útil ao conhecimento e, fora isso, não serve senão para envenenar a existência. O que, diga-se de passagem, favorece ainda mais o conhecimento. “Ele sofreu, logo, compreendeu.” É tudo o que podemos dizer de uma vítima da doença, da injustiça, ou de não importa que variedade de infortúnio. O sofrimento não melhora ninguém (salvo aqueles que já eram bons), é esquecido como são esquecidas todas as coisas, não entra no “patrimônio da humanidade”, não é conservado de maneira alguma, mas se perde como tudo se perde. Mais uma vez, não serve senão para abrir os olhos.⁷⁵

O sofrimento, portanto, não serve para nada além de nos fazer compreender as coisas, o que de forma alguma pode ser visto como uma recompensa no sentido positivo que Stark confere ao termo. Mesmo o conhecimento obtido a duras provas não pode ser efetivamente considerado uma recompensa, uma vez que, pela ambigüidade inerente à sua natureza, representa ao mesmo tempo uma liberação e um fardo. Por outro lado, poderíamos considerá-lo como um retorno aos nossos investimentos, desde que tenhamos em mente que não se trata, em absoluto, de um recurso a favor de nossa auto-avaliação positiva. O erro seria justamente nos iludir sobre sua função, atribuir a ele virtudes e benefícios que só servem para nos inflar de orgulho e nos tornar ainda mais réprobos do que antes. Mesmo assim, sempre serve para algo: de nossas experiências particulares, extraímos uma lição que serve para toda a vida; a ausência de sentido e a gratuidade dos pequenos males permite concluir que o mesmo pode – e *deve* – ser esperado em qualquer outra instância, até a escala universal. Levada às últimas conseqüências, a descoberta deste princípio indiferente aos nossos anseios e expectativas se aplica a tudo, à existência em primeiro lugar:

⁷³ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1129.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 1129.

⁷⁵ *Id.*, *De l'inconvenient d'être né*, in: *Œuvres*, p. 1378.

Que é a injustiça comparada com a doença? É verdade que se pode achar injusto o fato de estar doente. E é justamente assim que reagimos, sem nos preocupar se estamos ou não com a razão.

A doença é: nada mais real que ela. Se a declaramos injusta, devemos ousar fazer o mesmo em relação ao ser enquanto tal, falar, inclusive, da *injustiça de existir*.⁷⁶

Assim como é necessário cair primeiro para depois ascender, admitir a realidade do mal para então superá-lo, não se pode alcançar a saúde sem antes passar pela doença: “Apenas o vazio não está enfermo, mas, para ter acesso a ele, é preciso está-lo”⁷⁷. Enquanto gozamos de boa saúde, nada nos fustiga, forçando-nos a mergulhar na doença para, quem sabe, uma vez tendo-a atravessado, encontrarmos do outro lado o vazio pleno de saúde no qual enfim podemos repousar. O ser saudável permanecerá ignorando sua condição enferma e, por isso mesmo, impossibilitado de enfrentar a enfermidade que deve necessariamente ser precedida da revelação do caráter ilusório e superficial da saúde enquanto tal.

Segundo Cioran, é incomensurável a distância que separa aquele que tem consciência da enfermidade daquele que a ignora, do mesmo modo que “o abismo de dois mundos incomunicáveis abre-se entre o homem que tem o sentimento da morte e o que não o tem.”⁷⁸ É como se fossem animais completamente diferentes, universos à parte, em todos os aspectos incomparáveis e incompatíveis entre si. Apesar disso, ambos são mortais e enfermos. A lucidez, equivalente negativo do êxtase, é patrimônio exclusivo dos enfermos e se, *a priori*, a consciência representa para o homem um fator de sofrimento, nem por isso podemos supor que todos sofrem da mesma forma e com a mesma intensidade a sua presença. Muito pelo contrário: como que por uma reação de defesa após o golpe inicial recebido, o animal enfermo se retrai, recua, suprime a consciência para poder sentir-se minimamente saudável. A tendência instintiva do homem é eludir a consciência, evitá-la, pelo motivo mesmo de que ela é geradora de pânico e vertigem, mantendo em constante evidência a dolorosa verdade sobre a condição humana. O processo de auto-conhecimento ou busca espiritual, tal como Cioran o descreve, comporta uma série de revelações cruciais sobre a existência, descobertas que representam, no limite, uma ameaça para nosso equilíbrio e nosso bem-estar – tratar-se-iam, com efeito, de conteúdos que dizem algo sobre a verdade profunda da natureza humana.

Segundo o autor, quanto mais sondamos as zonas obscuras do eu, com uma combinação de sinceridade e minúcia, quanto mais fundo mergulhamos em seus abismos, ou quanto mais insistimos em nos perder em seus labirintos infinitos, mais descobrimos coisas

⁷⁶ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1386.

⁷⁷ Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 133.

⁷⁸ Id., *Breviário de decomposição*, p. 19.

que o amor próprio e o instinto de preservação se recusam a aceitar; não apenas a infinidade de pré-conceitos, convicções e dogmas inconscientes são desmascarados ao longo desta devassa interior, como também as mentiras, a falsidade, a perfídia e todo tipo de vício que constitui nosso capital de impureza e corrupção. Está em questão aqui o aspecto moral da enfermidade, a dimensão que diz respeito aos vícios e virtudes, ao caráter, suas qualidades e defeitos, bem como o desdobramento ético-político que tais fatores vêm a ter posteriormente. Escondemos, nas profundezas do nosso ser, os mais inconfessáveis segredos que faríamos de tudo para apagar definitivamente de nossa memória, tão dolorosos que são. “Desprovido de toda carga vital, um sentimento puro é uma contradição em seus termos, uma impossibilidade, uma ficção. Não existe então, nem que o procuremos no domínio da religião, onde se supõe que prospera.”⁷⁹ Esta é uma verdade absoluta para Cioran, das poucas que não está disposto a questionar, dado que, para ele, “só a impureza é sinal de realidade.”⁸⁰

Conhecer-se a si mesmo, neste sentido, significa antes de tudo abrir mão da idéia de pureza, assim como daquela de perfeição; admitir que tudo, a começar por nós mesmos, está contaminado por essa realidade imensa que é a enfermidade – através da noção de impureza, ela demonstra claramente sua afinidade com o dualismo maniqueu herdado por Cioran, segundo o qual Bem e Mal estão irremediavelmente misturados e em eterna luta no universo. A totalidade do universo está submetida a este princípio impuro que atinge proporções dramáticas no interior do homem: “há corações que Deus não poderia contemplar sem perder sua inocência”⁸¹. Por isso, uma vez tendo investigado a si mesmo com tamanho rigor e virulência, perde-se toda motivação para continuar freqüentando os homens, ao mesmo tempo em que se tem acesso a todas as evidências para querer se desapegar para sempre deles – e de nós. Por fim, este não poderia deixar de ser um conhecimento desanimador, frustrante, incômodo, deprimente, pois arruína para sempre toda ilusão, esperança, expectativa, confiança, que ainda se poderia nutrir em relação a si mesmo e aos semelhantes.

Desta forma, o conhecimento daquilo que há de mais profundo em nós seria, ao mesmo tempo, o conhecimento daquilo que há de mais profundo no ser humano em geral. Neste processo, alcançamos regiões tão distantes e, por assim dizer, “impessoais”, que chegam a transcender toda particularidade, dir-se-ia inclusive todo contexto e circunstância. O que se descobre, afinal, quanto mais se avança na investigação impiedosa de si mesmo? Numa palavra: o Mal que nos constitui e que é essencialmente o mesmo presente em qualquer ser

⁷⁹ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 89.

⁸⁰ Id., *Breviário de decomposição*, p. 29.

⁸¹ Ibid., p. 135.

humano. Por mais controversa e arbitrária que possa parecer a afirmação, Cioran diria que quem não reconhece isso é cego ou mentiroso. Na sua compreensão, não apenas a lucidez como também a probidade intelectual deve ser medida segundo o grau de consciência da realidade do mal. Podemos concluir, a partir disso, que o otimismo é, de certa forma, mais prejudicial e mais nocivo para o homem do que o tão obscuro pessimismo, pois o primeiro inculca nele idéias que, de acordo com o autor, tendem a acostumá-lo mal, como que “mimá-lo”, tornando-o incapaz de enfrentar a realidade enferma que o cerca e que o constitui.

É certo que Cioran nega a etiqueta de pessimista, uma vez que não se percebe desta forma; ao mesmo tempo, o “pessimismo” é o problema central que, relacionado à condição humana, pretendemos elucidar e, quem sabe, superar. Não pretendemos, portanto, tomá-lo por uma referência absoluta, algo que possa ser afirmado definitivamente em sua obra. Conforme pensamos, seria mais apropriado falar em termos menos desgastados que não tenham sido tão banalizados e esvaziados de consistência conceitual, mas, ao procurar por um correlato, não encontramos nenhum que pudesse substituí-lo. “Pessimismo” aparece, no título deste estudo, como diretriz inicial da nossa reflexão antropológica, como hipótese de trabalho, tão-somente por ser um termo de fácil apreensão. Podemos associá-lo aqui à preocupação obsessiva de Cioran pelo problema do Mal, preocupação esta que estaria na base de sua visão tão “pessimista” sobre o homem e o mundo. O pessimismo seria assim uma maneira grosseira e barata de se referir a essa preocupação, tão profunda e complexa, que permeia todo o seu pensamento. A questão fica mais clara se experimentarmos vulgarizar o oposto de sua concepção, o “otimismo”, com seu ideal desejante (*wishful thinking*) de um Bem que não parece se sustentar no universo e, muito menos, na esfera específica da existência humana.

Não se trata, em hipótese alguma (que fique bem claro), de uma apologia ou defesa cínica e niilista do Mal, mas antes de uma postura rigorosa e severa segundo a qual Cioran julga necessário escancará-lo, evidenciá-lo a todo custo, alertar as pessoas sobre o seu perigo, educá-las de algum modo para este combate cujas proporções vão muito além da jurisdição humana. Daí que, entre um Bem falso, vazio, insubstancial, e um Mal demasiado real, vivo, concreto, ele acaba afirmando o último, o que nos parece de acordo com o princípio segundo o qual é preciso manter o inimigo sempre por perto, sempre à vista, e jamais subestimá-lo para evitar ser pego de surpresa. Daí também sua conclusão de que, uma vez tendo nos conhecido a sério, sem trapaças e manobras, somos forçosamente levados a admitir a terrível superioridade das trevas sobre a luz, da doença sobre a saúde:

Desconfiemos dos que aderem a uma filosofia tranqüilizadora, dos que crêem no Bem e o erigem em ídolo; não teriam chegado a isso se, debruçados honestamente sobre si mesmos, tivessem sondado suas profundezas ou seus miasmas; mas aqueles poucos que tiveram a indiscrição ou a infelicidade de mergulhar até as profundidades de seu eu, conhecem bem o que é o homem: não poderão mais amá-lo, pois não amam mais a si próprios, embora continuem – e esse é seu castigo – mais apegados a seu eu do que antes...⁸²

Do mesmo modo, conforme remontamos impiedosamente à raiz de cada ato, de cada sentimento, de cada pensamento, somos forçados a admitir os mais vergonhosos motivos escondidos por detrás dos pretextos que camuflam nossa maldade:

Conhecer a nós mesmos é identificar o motivo sórdido de nossos gestos, o inconfessável inscrito em nossa substância, a soma de misérias patentes ou clandestinas das quais depende nossa eficácia. Tudo o que emana das zonas inferiores de nossa natureza está investido de força, tudo o que vem de baixo estimula: produzimos e rendemos mais por inveja e rapacidade do que por nobreza e desinteresse.⁸³

Os massacres sonhados, as vinganças irrealizadas, os rancores acumulados, as humilhações e derrotas sofridas, o ódio que fermenta nossa bÍlis; tudo isso é potencializado ao misturar-se com os ingredientes como a covardia, a inveja, a intolerância, as fraquezas e medos de todo tipo – ingredientes que, segundo Cioran, desempenham um papel vital em nossas vidas. No lugar das virtudes, ele sugere os vÍcios como sendo os verdadeiros móveis de nossos atos, como aquilo que nos estimula a produzir e a fazer qualquer coisa neste mundo: “não podemos nos exaltar nem desempenhar um papel nesse mundo sem o auxílio de alguma doença, e não existe dinamismo que não seja sinal de miséria fisiológica ou de devastação interior.”⁸⁴ O fundamento último de nosso ser no mundo – enquanto animais políticos e históricos que somos, dotados de liberdade e de criatividade – é assim algo já corrompido e doente, o que determina, de acordo com o autor, tanto a condição do santo como a do assassino. Está certo que, no caso deste último, a coisa pareça mais evidente do que no caso do santo, mas inclusive no que diz respeito a este, “sua piedade, a piedade em geral, que é senão o *vÍcio* da bondade?”⁸⁵ Por esta perspectiva, que se apóia em um princípio ontológico mais do que moral, qualquer ato, acontecimento, criação, enfim, qualquer coisa que *venha a ser* é presidida pelo mesmo princípio impuro que está na raiz de todo movimento, de toda ação – os provenientes de Deus em primeiro lugar: “a soberania do ato vem, é preciso dizê-lo

⁸² Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 78-79.

⁸³ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

sem rodeios, de nossos vícios, que detêm um maior contingente de existência que nossas virtudes.”⁸⁶

“Conheço a mim mesmo, logo sei o que esperar dos outros” – frase que poderia ilustrar a idéia que Cioran tem do auto-conhecimento enquanto revelação da verdadeira natureza humana. Nem por isso ele deixava de ter bons amigos, uma mulher que o acompanhou até seu falecimento e muitas outras relações que poderiam levantar suspeitas de contradição entre sua vida e seu pensamento. Primeiro, que o próprio autor se outorgava o direito de ser contraditório, mas, apesar disso, não se trata de interpretar literalmente, generalizar de forma abusiva esta sua opinião sobre os seres, consistindo ela muito mais em uma chave hermenêutica para a compreensão da existência do que uma regra a ser seguida à risca. Por mais que Cioran mantivesse a tudo e a todos na mais alta suspeita, nem por isso está impedido de manter qualquer contato com as pessoas e com o mundo. Certamente, existe a bondade, assim como pessoas boas, ainda que se possa questionar a freqüência com que isto ocorre; por outro lado, somos maus mesmo sendo bons, mesmo quando não praticamos o mal. Vindos de onde viemos, herdando as características de nosso Criador, somos, à sua imagem e semelhança, criaturas do mal, destrutivas, perigosas, dissimuladas, misteriosas. Por mais que permaneça contido, o mal está sempre lá, adormecido em nossas profundidades, incubado, e se em alguns casos ele não se manifesta e não se atualiza, não saberíamos a que atribuir a causa desta verdadeira alteração nas leis da natureza. O parágrafo inicial de *Le Mauvais Demiurge* fala justamente disso:

À exceção de alguns casos aberrantes, o homem não se inclina ao bem: que deus o impulsionaria a isto? Deve vencer-se, fazer-se violência, para poder executar o menor ato não manchado de mal. Cada vez que o consegue, provoca e humilha seu criador. E se ele vem a ser bom não por esforço ou cálculo, mas por natureza, deve isso a uma inadvertência do alto: situa-se fora da ordem universal, não está previsto em nenhum plano divino. É impossível ver que lugar ocupa entre os seres, nem mesmo se é um. Será por acaso um fantasma?⁸⁷

“Quando já não se crê no amor, ainda assim se pode amar, do mesmo modo que se pode combater com convicções.”⁸⁸ O mesmo vale para a vida enquanto tal: não importa se descobrimos alguma verdade terrível sobre ela, assim como não importa se descobrimos os segredos de nossos semelhantes. Em ambos os casos, é possível continuar, apesar de que algo já não é mais o mesmo, que algo se perdeu.

⁸⁶ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 80.

⁸⁷ Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1169.

⁸⁸ Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 44.

Quanto mais insistimos em perfurar as camadas que protegem o nosso núcleo enfermo, pensa Cioran, mais perplexos, abismados, mais de queixo caído ficamos diante do grau alarmante de podridão que constitui nossos sentimentos e propósitos. Podridão essa que, na sua visão, remete a apenas uma – um único mal, uma única doença. Cumpre expor aqui a distinção que ele faz entre os moralistas e os místicos. Enquanto que, na sua interpretação, os primeiros se dedicariam ao *homem exterior*, à sua dimensão empírica e mundana, ao seu comportamento em sociedade, denunciando “o mecanismo e o segredo de seus interesses e de seus entusiasmos”⁸⁹, os últimos, por sua vez, iriam mais além, uma vez interessados naquele que seria o *homem interior*, “ser real por excelência”⁹⁰, dotado de mistérios e abismos, dessa dimensão profunda e extra-mundana que se supõe ultrapassar a dimensão natural e histórica do ser humano. Feita a distinção, Cioran optará pelos místicos, atribuindo a eles o mérito de ir mais fundo nos enigmas da condição humana, de investigar o “mistério essencial que nos liga ao absoluto e que faz de nós alguma coisa mais do que fantoches fúnebres ou risíveis.”⁹¹ É por isso que destaca Pascal como um moralista bastante singular, superior a seus colegas franceses como La Rochefoucauld e Chamfort, pois, dentre todos, é ele o único que “se debruçou sobre a dimensão metafísica da existência humana”⁹²:

Ao lado dele, todos os outros, sem exceção, parecem fúteis porque não perceberam nossa miséria, e sim nossas misérias, esta soma de insuficiências, de enfermidades inevitáveis e insignificantes, que exprimem apenas um aspecto de nossa natureza. Mas se não perceberam o mal capital, intrínseco, que lhe é inerente, não devia escapar-lhes, em compensação, esse mal medíocre e geral, em luta com um bem do mesmo quilate.⁹³

Outro aspecto importante que Cioran associa à busca mística é seu desdobramento em fracasso no mundo e na história. Partindo da dicotomia entre homem interior e homem exterior, ele afirma que cada um destes não pode ser afirmado e cultivado senão em detrimento do outro, de modo que resulta, em última instância, impossível entregar-se totalmente a uma das duas vias sem sacrificar, ao mesmo tempo, a outra. Esta tese já se encontra, de certa forma, subentendida na idéia de que conhecimento e saúde são coisas necessariamente irreconciliáveis e auto-excludentes, dentre as quais temos que optar por uma e renunciar à outra. O conhecimento, atividade *contra natura* por excelência, é, na sua visão,

⁸⁹ Emil CIORAN, *Antologia do retrato: de Saint-Simon à Tocqueville*, p. 13.

⁹⁰ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1417.

⁹¹ Id., *Antologia do retrato: de Saint-Simon à Tocqueville*, p. 13.

⁹² *Ibid.*, p. 14.

⁹³ *Ibid.*, p. 14.

a exemplo da doença, tão mais profundo quanto mais compromete a saúde, resultando funesto para o equilíbrio necessário à preservação da vida. Assim como é vital para o homem a necessidade de esquecimento, também o são as ficções, utopias, ilusões, sonhos, fantasias e delírios, dos quais depende para não se ver entregue ao vazio e sem-sentido da existência. Precisa, pois, *mentir*, para os outros e principalmente para si mesmo, para não ver “a terra fugir sob seus pés: estamos biologicamente obrigados ao falso.”⁹⁴ Neste sentido, por mais inexprimível que seja, a verdade resulta necessariamente indesejável, sobre-humana, intolerável, aniquiladora (fica sugerida a metáfora de Moisés, que não pode olhar Deus de frente para não ser fulminado por sua visão aterradora); não a desejamos pelo mesmo motivo que não desejamos a liberdade: vai contra tudo o que existe de natural e instintivo em nós e, de resto, não saberíamos nos adaptar a ela. Ao invés disso, é preferível ficar com a conveniência e a segurança de seus respectivos simulacros, que cumprem satisfatoriamente a função dos originais, e ainda por cima dispensam os custos neles implicados. Assim, quem se recusa a mentir está fadado a desabar sob o peso do Intolerável, pois “a vida só é tolerável pelo grau de mistificação que se põe nela [...] Nossa constituição só tolera uma certa dose de verdade.”⁹⁵ Tudo menos ela, pois:

Só podemos escolher entre verdades irrespiráveis e trapaças salutares. Apenas as verdades que não permitem viver merecem o nome de verdade. Superiores às exigências do vivente, não condescendem a ser nossas cúmplices. São verdades “desumanas”, verdades de vertigem, que recusamos porque ninguém pode prescindir de apoios disfarçados de slogans ou de deuses.⁹⁶

Se transusermos o raciocínio do plano biológico para aquele existencial, que concerne a vida humana em suas diversas esferas de atuação, temos que a carreira espiritual, caso se decida segui-la, resulta inevitavelmente em fracasso no âmbito da cultura e da existência voltada para a história (o homem exterior). No limite, a via mística seria contrária a todo tipo de realização pessoal, mediante a qual se poderia fazer um nome e ser lembrado como figura que legou algo para a posteridade. No que diz respeito à criação e à transmissão de filosofias ou qualquer outro tipo de patrimônio cultural, aquele que opta pelo caminho interior acaba tornando-se exemplo de esterilidade, alguém que, uma vez comprometido com a busca infinita por si mesmo, não tem nada de positivo ou útil para oferecer aos outros. Suas descobertas só têm um valor individual ou, nem isso. Desta forma, uma vez tendo buscado a

⁹⁴ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 111.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁶ *Id.*, *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1415-6.

realização interior, empreitada absurda na qual o sucesso se confunde com o fracasso, deve-se renunciar ao sucesso, à felicidade, às conquistas do mundo, ao reconhecimento alheio. Mais do que confrontado com essa escolha, Cioran vai dizer que, no fundo, o homem interior deseja, e inclusive procura, o próprio fracasso, em nome de uma conquista tanto mais ambiciosa quanto o seu êxito só pode ser reconhecido por ele mesmo:

É assim que se reconhece aquele que tem tendências para uma busca interior: colocará o fracasso acima de qualquer sucesso, inclusive o procurará, inconscientemente é claro. Pois o fracasso, sempre *essencial*, nos revela a nós mesmos, nos permite ver-nos como Deus nos vê, enquanto que o sucesso nos distancia daquilo que há de mais íntimo em nós e em tudo.⁹⁷

A idéia de fracasso é central na reflexão antropológica de Cioran, sobretudo no contexto de uma modernidade que tem no imperativo do sucesso um de seus *slogans* principais. Sempre na contracorrente das ideologias estabelecidas, sua “defesa” do fracasso, em oposição ao sucesso, segue o mesmo sentido da afirmação da enfermidade em oposição à saúde. Tanto um quanto outro são, para ele, condições propícias para se compreender o *essencial*. Assim como a saúde perfeita é a-espiritual, da mesma forma o sucesso, necessariamente superficial, caracteriza-se pela ausência de profundidade, logo, de conhecimento. O bem-sucedido em tudo não conhece nada; o fracassado absoluto, caso fosse concebível, não possui nada, mas conhece tudo:

Aquele que obteve sucesso em tudo é necessariamente superficial. O fracasso é a versão moderna do nada. Toda minha vida eu estive fascinado pelo fracasso. Um mínimo de desequilíbrio se impõe. O ser perfeitamente são, física e psiquicamente, carece de um saber essencial. Uma saúde perfeita é a-espiritual.⁹⁸

O fracassado (*raté*), assim como o enfermo, é alguém que se vê entregue a uma condição tão dolorosa, tão arrasadora, tão funesta, que sua experiência acaba implicando uma revelação capital do caráter enfermo e precário do mundo, da fosforescência do mal que respira em tudo o que vive. O sofrimento absoluto, caso pudéssemos imaginá-lo, implicaria também um conhecimento absoluto da totalidade do Ser. Ele sofreu, logo, *compreendeu*, verbo que neste caso dispensa predicativos.

O essencial, a exemplo da verdade, é algo doloroso, indesejável, e só pode ser conhecido pela renúncia a tudo aquilo que nos protege, ajuda, apóia, ou seja, a tudo o que é cúmplice de nossas necessidades, medos e desejos. Há de se abandonar a saúde, assim como o

⁹⁷ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1281.

⁹⁸ Id., *Entretiens*, p. 220.

sucesso, para se ter acesso a ele. É, portanto, apenas pela renúncia ao mundo e a si mesmo – àquela parte, praticamente a totalidade, do nosso ser que nos liga a ao mundo e ao tempo – que se dá o primeiro passo em direção ao essencial; só então é que se cruza o limiar onde começa a enfermidade, o fracasso, a vertigem, onde se começa a adentrar aquelas zonas interiores infinitas que é necessário percorrer, os abismos do “eu”:

A capacidade de desistir constitui o único critério do progresso espiritual: não é quando as coisas nos abandonam, mas quando nós as abandonamos que atingimos a nudez interior, esse extremo em que já não pertencemos mais nem ao mundo nem a nós mesmos, extremo no qual vitória significa demitir-se, renunciar com serenidade, sem remorsos e, sobretudo, sem melancolia; pois a melancolia, por discretas e etéreas que sejam suas aparências, implica ainda ressentimento: é um devaneio carregado de agrura, uma inveja disfarçada de languidez, um rancor vaporoso. Enquanto estamos submetidos a ela, não renunciamos a nada, nos atolamos no “eu” sem, contudo, nos desligar dos outros, em que pensamos mais justamente por não ter conseguido nos desprender de nós mesmos.⁹⁹

Conforme Cioran a compreende, a renúncia absoluta exigiria a anulação igualmente absoluta de todos os afetos, todos os vínculos que nos prendem ao mundo e a nós mesmos. Não pode haver amargura e, sobretudo, não pode haver orgulho, que é evidência conclusiva de que não saímos do lugar em termos de progresso espiritual. Enquanto permanecem vestígios de sentimentos bloqueados, de desejos sedimentados, de nostalgias interiorizadas, das sombras de nossa presença no mundo, permanece-se presa do ressentimento por havê-lo abandonado. “O ideal seria perder sem sofrer o gosto pelos seres e pelas coisas.”¹⁰⁰ Do mesmo modo, o conhecimento essencial é algo que tende, no limite, a excluir toda impureza, todo vício, toda doença. Sendo ele mesmo indeterminado, está para além de toda determinação.

O conhecimento essencial: apontamentos para a gnose

Não é comum Cioran utilizar a palavra “essência” em seus textos, como algo imanente ao homem que lhe fundamenta, que subsiste por debaixo de suas mudanças e acidentes. A idéia de essência pode facilmente aderir a uma conotação tranqüilizadora, confortante, que nos faz crer que possuímos naturalmente algo imutável, indestrutível, garantindo-nos assim um apoio contra a morte e as vicissitudes da vida. Para Cioran, não contamos com tal coisa, com uma substância imanente e indelével conforme propõe o pensamento grego. Aqui, ele

⁹⁹ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 96-7.

¹⁰⁰ Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1220.

evidentemente se aproxima da tradição hebraica, segundo a qual o homem é pó, tendo vindo do nada e a ele retornando após a morte. A tradição de Jerusalém pressupõe que apenas Deus pode dar a vida e sustentá-la por meio da graça, sem a qual o mundo sequer existiria. Tudo depende dele. Divergências consideradas, Cioran, por sua vez, concordará que o homem é habitado pelo vazio, pelo nada que está no fundamento do seu ser: “Se Deus pôde dizer que é ‘aquele que é’, o homem, por outro lado, poderia ser definido como ‘aquele que não é’.”¹⁰¹ Ademais, pelo princípio cético da isostenéia e contrariamente ao que estaríamos inclinados a pensar, “nada prova que sejamos mais do que nada.”¹⁰²

Se, por um lado, Cioran parece olhar torto para a idéia de “essência”, ainda mais hoje em dia, quando testemunhamos a proliferação e a popularidade de tantas outras, como “energia”, “luz”, por outro, a qualidade do *essencial* é algo que detém, no seu pensamento, uma importância capital. Mas que é, afinal, o essencial? O que o define? Que significa? O primeiro aspecto distintivo disso que ele chama essencial é justamente sua ausência de definição, seu caráter indeterminado, o fato de prescindir e inclusive de negar todo objeto, idéia, sentido, conteúdo. Trata-se, com efeito, de algo inexprimível, impossível de ser teorizado e sistematizado; um conhecimento que, não se referindo a nada em particular, diz respeito a tudo:

Quando toda interrogação parece acidental e periférica, quando o espírito busca problemas sempre mais vastos, acontece que em seu avanço já não tropeça em nenhum objeto, apenas no obstáculo difuso do Vazio. Desde então, o impulso filosófico, exclusivamente voltado para o inacessível, expõe-se à falência. Quando examina as coisas e os pretextos temporais, impõe-se preocupações salutares; mas se indaga por um princípio cada vez mais geral, perde-se e anula-se na imprecisão do Essencial.¹⁰³

O conhecimento essencial é totalmente contrário àquele representado por Adão, causa de nossa queda. Não se trata de uma curiosidade, de um conhecimento com segundas intenções, carregado de perversidade e inveja, ambição e megalomania, mas antes de um saber *na renúncia*, um não-saber, tão puro e tão inocente quanto o vazio. Não é no mundo, na análise da natureza que o encontraremos: “conhecer verdadeiramente é conhecer *o essencial*, comprometer-se com ele, penetrá-lo pelo olhar e não pela análise ou pela palavra.”¹⁰⁴ O “olhar”: além daquele natural, haveria também um outro, interior, o “olho do

¹⁰¹ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1076.

¹⁰² Id., *Breviário de decomposição*, p. 60.

¹⁰³ Ibid., p. 86.

¹⁰⁴ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1079.

Conhecimento”¹⁰⁵, que não depende de erudição nem de vontade para ser possuído. Não se trata de uma habilidade desenvolvida através dos estudos e da técnica, nada cuja condição possa ser determinada, mas antes um dom gratuito, misterioso, aleatoriamente distribuído entre os seres, e que fornece a alguns o privilégio de revelações supremas. O “olho do Conhecimento” seria assim o sentido de apreensão do essencial, que é um itinerário místico por natureza, e nos revelaria a condição íntima de nossa natureza. Trata-se de “discernir que o que você é não é você, que o que você possui não é teu, não ser cúmplice de nada, nem da própria vida – isto é ver com precisão, isso é descer até a raiz nula de tudo.”¹⁰⁶ A visão é nosso principal sentido de experiência empírica dos fenômenos do mundo;

No entanto, a função dos olhos não é ver, mas chorar; e para *ver* realmente é preciso fechá-los: é a condição do êxtase, da única visão reveladora, enquanto que a percepção esgota-se no horror do *já visto*, do irreparavelmente *sabido* desde sempre.¹⁰⁷

O “eu” só pode ser um problema, um mal a ser superado, na medida em que uma fissura, um estranhamento, um desacordo, já tenha se operado no indivíduo. Enquanto se permanece idêntico a si mesmo, coincidindo com o próprio eu na superfície, mantém-se saudável e, a rigor, inconsciente. Do mesmo modo, o homem exterior só pode ser saudável, pois menos atenção dá à sua enfermidade quanto mais se distrai com a agitação da história, esse desafio à contemplação. Num sentido rigoroso, nada distante de Cioran, podemos incluir também como pertencentes ao domínio do mal, além da matéria que é óbvia, aquilo que se convencionou entender por alma e/ou espírito. Inclusive estes têm, como vimos, um caráter criatural, rebaixado, maldito. Existe uma positividade neles que os distingue daquela que poderia ser a verdadeira salvação ou a verdadeira saúde, ideais que se opõem irredutivelmente a qualquer gênero de movimento, atividade, acontecimento, conteúdo, ser. Tratar-se-ia, por assim dizer, de uma plenitude vazia, ou ainda de uma ausência positiva, que carece de qualquer representação, distinção, forma, e que cura por sua própria nulidade. Aqui, as oposições como bem e mal, saúde e doença, ser e não-ser, são dissolvidas e com elas, aquela entre pessimismo e otimismo. Não é à toa que, na tentativa fracassada de expressar essa idéia, acabemos recorrendo ao paradoxo, pois é justamente isto que o homem, segundo Cioran, acaba encontrando em si. O caráter paradoxal do homem simplesmente *é*, não podendo, a

¹⁰⁵ Emil CIORAN, *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1199.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 1199.

¹⁰⁷ *Id.*, *Breviário de decomposição*, p. 97.

rigor, ser julgado nem como bom nem como mal, como motivo para otimismo nem pessimismo (e não é graças a ele que existe a arte e a filosofia?).

O essencial, assim como a cura para nossa enfermidade, deve ser buscado naquele que Cioran considera como o *princípio intemporal de nossa natureza*, uma dimensão profunda do nosso ser, que parece abstrair-se ao mundo e à história, e que não se pode capturar. Seria algo imutável, igual e nulo desde sempre, uma realidade última que parece incólume ao perecimento e à mudança, ao movimento e à impermanência. “Felizmente, para nós, o tempo não esgota nossa substância, O indestrutível, o alhures, é concebível: em nós? Fora de nós? Como sabê-lo?”¹⁰⁸ Essa incerteza desaparece no livro seguinte, *La Chute dans le temps*, quando lemos que a repugnância é “o sentimento que nos revela tão-somente o exterior da criatura, e não o que há de profundo nela, de supra-histórico, de positivamente *irreal* e não-terrestre, de refratário às ficções da árvore do conhecimento do bem e do mal.”¹⁰⁹ Apesar de tudo, Cioran parece afinal contar com algo para além da totalidade do mal, o que não deixa de ser uma possibilidade de salvação:

O remédio para nossos males é em nós mesmos que devemos buscá-lo, no princípio intemporal de nossa natureza. Se a irrealidade de tal princípio fosse demonstrada, provada, estaríamos irremediavelmente perdidos. Que demonstração, que prova, contudo, poderiam prevalecer contra a convicção íntima, apaixonada, de que uma parte de nós escapa à duração, contra a irrupção desses instantes em que Deus é supérfluo ante uma claridade surgida subitamente de nossos confins, beatitude que nos projeta para longe de nós mesmos, comoção exterior ao universo? Não há mais passado, nem futuro; os séculos se desvanecem, a matéria abdica, as trevas se esgotam; a morte parece ridícula, e também a própria vida. E essa comoção, mesmo que só a tivéssemos sentido uma vez, bastaria para nos reconciliar com nossas vergonhas e com nossas misérias, das quais ela é sem dúvida a recompensa. É como se o tempo em sua totalidade tivesse vindo nos visitar, uma última vez, antes de desaparecer...¹¹⁰

O problema é que, da perspectiva do mundo e da vida, este recurso representa, com efeito, um aniquilamento do eu, um absoluto negativo que, no limite, é idêntico à morte. Assim como não pertence ao tempo e à natureza criada, o princípio intemporal que o homem possui dentro de si também não pertence à vida, potência frágil e destrutível. O conhecimento que se extrai dele é, da mesma maneira, contrário ao equilíbrio da vida, à saúde, indiferente às demandas humanas por sentido, segurança, estabilidade:

¹⁰⁸ Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 51.

¹⁰⁹ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1080.

¹¹⁰ Id., *História e utopia*, p. 141-2.

Existe um conhecimento que suprime o peso e o escopo do que se faz: para ele, tudo é privado de fundamento, salvo ele mesmo. Puro ao ponto de rejeitar a idéia mesma de objeto, traduz esse saber extremo segundo o qual cometer ou não cometer um ato é a mesma coisa, acompanhada de uma satisfação igualmente extrema: aquela de poder ensaiar, a cada ocasião, a descoberta de que qualquer gesto executado não vale a pena ser defendido, que nada é revestido do mínimo vestígio de substância e que a “realidade” é do domínio da insensatez. Tal conhecimento mereceria ser chamado de póstumo: opera como se o conhecedor estivesse vivo e não estivesse, como se fosse ser e lembrança de ser. “Isso já é passado”, diz ele sobre tudo o que realiza, no instante mesmo do ato, que assim está para sempre destituído de presente.¹¹¹

Numa entrevista, Cioran afirma entender por Deus, acima de tudo, o “limite último”¹¹² da existência, o ponto máximo até o homem pode ir antes sem que se dissolva na completa indistinção do ilimitado e do indeterminado. Representa, neste sentido, a área delimitada dentro da qual pode levar a existência com segurança, sem condenar-se pela transgressão dos limites que lhe são naturalmente impostos. Buscar, e com mais razão ainda, ultrapassar Deus implica entrar no domínio do que não está ao nosso alcance, o sobrenatural, cuja revelação é fatal para a vida terrena. Representa, assim, nossa tendência trágica à superação dos limites, à desmedida, à *hybris*. Deus em estado puro é, diferentemente das representações inofensivas que os homens fazem dele, um perigo, uma ameaça de dissolução, a verdade nua e crua. Sua presença revelar-se-ia de forma negativa, como um abismo mortal que nos traga para dentro dele e acaba conosco. Não estamos preparados para Ele, não suportaríamos o peso de sua absoluta alteridade. Insuportavelmente estranho às nossas experiências cotidianas e aos nossos pensamentos habituais, representa a zona última na qual perdemos todo apoio, na qual o chão se abre sobre nossos pés, na qual não contamos com mais nada. Empreitada fatal, *contra natura*, que apenas os enfermos e os loucos se dispõem a levar adiante:

As idéias refratárias ao Essencial são as únicas que têm poder sobre os homens. Que poderiam fazer em uma região do pensamento onde periga mesmo quem aspira a instalar-se nela por inclinação natural ou sede mórbida? Não se pode respirar em um domínio estranho às dúvidas habituais. E se certos espíritos situam-se fora das interrogações convencionais, é que um instinto enraizado nas profundidades da matéria ou um vício produzido por uma enfermidade cósmica apoderou-se deles e os conduziu a uma ordem de reflexões tão exigente e vasta, que a própria morte lhes parece sem importância, os elementos do destino, tolices, e o aparato da metafísica, utilitário e suspeito. Esta obsessão de uma fronteira última, este progresso no vazio acarretam a forma mais perigosa de esterilidade, comparada à qual o nada parece uma promessa de fecundidade.¹¹³

¹¹¹ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1721.

¹¹² Id., *Entretiens*, p. 174.

¹¹³ Id., *Breviário de decomposição*, p. 86-7.

Como o demiurgo representa a totalidade do mal, o princípio demoníaco de tudo que existe, do cosmos enquanto tal, o essencial é algo tão ínfimo que só pode ser encontrado nas mínimas rachaduras do ser. Está escondido no fundo de nós, hostil a tudo que o envolve. Ao mesmo tempo, encontra-se paradoxalmente exterior a tudo, pois escapa a qualquer esfera deste mundo criado pelo demônio. “Toda experiência religiosa profunda começa onde acaba o reino do demiurgo. Não tem nada a ver com ele, o denuncia, é a sua negação.”¹¹⁴ Somente no completo vazio, para longe de qualquer vestígio de criação, é que poderemos encontrar um recanto de saúde, somente ali onde, encontrando o problema último, mergulharemos por fim nele, que passará a substituir todos os outros. Quanto mais essencial o conhecimento, quanto mais contrário ao mundo e voltado para a essência de Deus, paradoxalmente mais nocivo, pois nossa constituição, impura por natureza, não tolera um grau absoluto de pureza.

Cioran pode até admitir a salvação, desde que entendida como escapatória definitiva do inferno deste mundo, da realidade do “eu”, e isto só pode se dar através de um aniquilamento, o que tende inevitavelmente a ser visto como algo negativo, pois doloroso – e não deixa de sê-lo. Salvação para ele não é a imortalidade que, muito ao contrário, seria sinônimo de pesadelo eterno. Nem ao paraíso deveríamos aspirar, como também deveríamos buscar algo mais além de Deus. Tudo que existe e tudo que poderia existir, este mundo e todos os outros que idealizamos, enfim, tudo o que pode ser humanamente representado e desejado deve, enquanto simulacro do verdadeiro bem, ser negado e transcendido, de modo a alcançar o mais perfeito vazio. Estamos encerrados em um universo humano, limitação essa que, em registro teológico, corresponde à nossa condição cativa em um universo regido pelo demiurgo. Enquanto não nos livrarmos dele e de sua obra tão fracassada quanto sedutora, estaremos condenados à tirania da enfermidade. “Enquanto nos obseda, ele e o mundo, não há como escapar nem de um nem de outro, para, em um ímpeto de aniquilamento, alcançar o não-criado e nele nos dissolver.”¹¹⁵

Por tudo isso, o conhecimento essencial parece, em nossa interpretação, a versão cioraniana da gnose, representando de certa forma um meio de salvação através de um saber que é ao mesmo tempo um não-saber – um saber que se anula em sua indistinção e vacuidade. Mais do que isso, ele é em si mesmo, transfigurador e fulminante caso levado às últimas conseqüências, a própria salvação que é, ao mesmo tempo, um aniquilamento. Certamente, não se trata de uma gnose no sentido de um conhecimento positivo das realidades supremas, como se convencionalmente se pensa, mas antes um despertar *no inferno*, uma revelação gradual

¹¹⁴ Emil CIORAN, *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1172.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 1172.

que parte da denúncia deste mundo e de sua origem até a conclusão de que, se existir, a cura absoluta para o nosso mal encontra-se infinitamente longe daqui. Sendo a consciência a causa pela qual sofremos duplamente e a base de toda nossa atividade psíquica, é só através de sua supressão que alcançamos a salvação, sinônimo de ignorância. “Sendo a inocência um estado de perfeição, o único que pode existir, é incompreensível que aquele que dela desfruta queira abandoná-la. Ainda assim, a história, desde o começo até hoje, é somente isso e nada além disso.”¹¹⁶ A história, por sua vez, revela-se o domínio absoluto do demônio, o dinamismo expansivo do mal, um pesadelo que leva ao mesmo tempo os estigmas que definem o homem e o tempo. Que ela não possua sentido, que não leve a nenhum lugar, que seja uma profusão caótica de acontecimentos que acreditamos controlar, é algo difícil de aceitar. Não é à toa que o paraíso, conforme enfatiza Cioran, situa-se no começo da história, no passado e não em um futuro utópico, contra o qual ela mesma, antídoto contra a utopia, é a refutação. A história é a duração da queda, o homem dando continuidade à sua natureza demiúrgica, sua sede de ação, de movimento, de criação, de destruição. Nada de bom pode sair dela, de modo que deve ser negada, abandonada. Enquanto esperarmos algo dela, permaneceremos afogados no mal e, neste sentido, a modernidade, entendida como projeto de utopia em todos os planos, pode ser definida como a aposta última no demônio, a venda definitiva de nossa alma a ele. Ele nos prometeu a felicidade no mundo, o paraíso no domínio da natureza, mas há de se reconhecer que tal realização é boa demais para ser verdade: “a utopia é uma mistura de racionalismo pueril e de angelismo secularizado.”¹¹⁷ Seria impensável esperar tal coisa de Deus, pois Dele, que não dá moleza e não barganha, não podemos esperar nada, nem de bom nem de ruim. O Diabo, que, assim como o adulator, é um ótimo psicólogo, se aproveita de nossa fraqueza para propor uma melhora, um remédio milagroso; fala tudo o que gostamos e esperamos ouvir, mente para nós, faz-nos sentir bem, nutre nossas esperanças. Disfarçado de Bem, é o Mal que atua, que se insinua em nossos instintos e esperanças, que se infiltra em nossas dimensões mais profundas e delicadas para tomar posse de nosso destino. Mais do que na pretensão de identificar e separar o Bem e o Mal, é no reconhecimento da mistura irremediável entre eles (ou seja, reconhecer a impureza absoluta de tudo) que encontramos, segundo Cioran, o sinal de que alguém realmente *compreendeu*: “para mim, a humanidade se divide em duas categorias: aqueles que não compreenderam (com efeito, quase toda a

¹¹⁶ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1334.

¹¹⁷ Id., *História e utopia*, p. 108.

humanidade) e aqueles que compreenderam, sendo estes apenas um punhado.”¹¹⁸ Compreender significa: não existe saúde, pureza, perfeição, plenitude, nada verdadeiramente bom que não esteja infinitamente distante da nossa realidade humana e do universo criado; significa que estamos perdidos, aqui no mundo não há saída. Sendo, no limite, impossível distinguir Deus do Demônio, assim como separar Bem e Mal, a própria existência da história prova que não compreendemos nada:

Se todo mundo “compreendesse”, a história teria terminado há muito tempo. Mas estamos fundamentalmente, biologicamente inaptos a “compreender.” E mesmo se todas as pessoas compreendessem salvo uma, a história se perpetuaria em função dela, em função de sua cegueira. Em função de uma *única* ilusão!¹¹⁹

A consciência, por sua vez, sufoca, envenena, aniquila a vida, contendo em seu fundo uma mancha que remete a uma transgressão primordial, a um erro de partida que determina o caráter ontologicamente enfermo do ser humano. Tudo nele está fora do lugar, a começar por ela mesma, que parece ser a primeira a não se encaixar, a estar em desacordo com tudo o que se difere dela. Dupla maldição a nossa, de não apenas sermos bodes expiatórios num universo que se aparenta a um matadouro, como também de estarmos tragicamente conscientes disto. O verdadeiro paraíso é algo que a natureza foi caridosa ao nos impedir de conseguir imaginar, pois sua radical oposição a tudo o que conhecemos e que estamos limitados a compreender seria nefasta caso tivéssemos uma visão exata dele. Por isso que insistimos em criar outros, tão suportáveis quanto fictícios, tão exteriores quanto vazios:

O que importa, ao contrário, é interiorizar a nostalgia ou a espera, necessariamente frustradas quando se voltam para o exterior, e obrigá-las a descobrir ou a criar em nós a felicidade da qual, respectivamente, sentimentos nostalgia ou esperança. Só há paraíso no mais profundo de nosso ser, e como que no eu do eu; ainda é preciso, para encontrá-lo aí, ter recorrido a todos os paraísos, desaparecidos e possíveis, tê-los amado e detestado com a rudeza do fanatismo, tê-los escrutado e rejeitado depois com a competência da decepção.¹²⁰

Além disso, a enfermidade, enquanto estado natural do universo visto pela perspectiva patológica do mal, seria a condição de possibilidade *sine qua non* para um despertar gnóstico de acordo com Cioran. A gnose, no sentido dele, partiria de um estado enfermo do qual se toma consciência e que nos permite, assim, compreender o verdadeiro sentido e a verdadeira dimensão da enfermidade. A experiência pessoal do sofrimento gratuito, da precariedade do

¹¹⁸ Emil CIORAN. *Entretiens*, p. 104.

¹¹⁹ Id., De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1358.

¹²⁰ Id., *História e utopia*, p. 142.

corpo e da fragilidade da razão, acaba se estendendo, por uma legítima generalização, à vida enquanto tal; ela também é tudo isso: precária, frágil, provisória, efêmera, fugaz, trágica. O universo inteiro sofre e o enfermo, nos momentos de extremo sofrimento, entra em sintonia com essa dor universal. O mundo inteiro agoniza dentro dele, sendo o mal tanto de um quanto de outro, afinal de contas, o mesmo, uma única e imensa enfermidade que consome o cosmos por inteiro. Mas e quanto a Cioran? Como ele fica em relação a este ideal de liberação tão radical que propõe? Consegue realizá-lo? Como poderíamos pensar a questão da gnose enquanto conhecimento do essencial no que diz respeito a sua experiência pessoal de vida? E a salvação? Como vimos, ele tem na insônia uma enfermidade que supostamente revela aos seus olhos a verdade última da existência, uma experiência que transfigura sua maneira de ver o mundo e o ser humano. Em certo sentido, é ela a *sua* gnose e também, em última instância, o fundamento mesmo de sua visão de mundo.

A insônia como despertar no inferno: gnose

... Mas Eloim sabia que, no dia em que a comesse, seus olhos abririam.

O drama começa quando eles se abrem. Olhar sem compreender, eis o paraíso. O inferno, portanto, seria o lugar onde compreendemos, onde compreendemos até demais.¹²¹

Quanto sofreste para chegar ao conhecimento? Pagaste caro? Tiveste a ousadia de lançar-te em direção a ele, motivado por uma espécie de comprometimento louco e inconseqüente, sabendo que poderias encontrar o aniquilamento? O verdadeiro conhecimento, aquilo que há de mais essencial a ser buscado, independe, na visão de Cioran, da erudição livresca. O tipo de saber que tem em mente não é propriamente teórico, adquirido a partir de fora, através da socialização na cultura, mas antes um saber espiritual individual e solitário, indeterminado e amorfo, que se deve avaliar em termos de dor. Neste sentido, alguém que jamais tenha experimentado sequer o mais brando dos sofrimentos, um monstro da insensibilidade absolutamente anestesiado, é alguém que não compreendeu absolutamente nada – um réprobo absoluto, um zumbi, um fantoche, um autômato, uma marionete, um cadáver, com efeito; mas, em todo caso, alguém que se desconhece por completo.

De acordo com Cioran, é justamente a soma de nossas experiências mais íntimas e incompartilháveis, as que causam alguma transformação profunda em nosso ser e das quais

¹²¹ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1287.

não saímos os mesmos, aquilo que a vida pode nos oferecer de mais significativo e precioso; acontecimentos capitais que nos oferecem a oportunidade única de conhecer algo que está para além das aparências e do comum, do habitual, do superficialmente “já sabido” desde sempre. Muito mais do que na filosofia ou em qualquer outra área de conhecimento instituída, formalizada em disciplina, é nos nossos males que devemos buscar o conhecimento, a verdade, a orientação de nossa vida espiritual. O mérito de Dostoievski, neste sentido, residiria justamente aí, em haver extraído do sofrimento concreto inerente à sua vida pessoal, a matéria-prima a partir da qual pôde criar essas histórias e esses personagens tão reais, tão *exatos*, tão familiares a nós. Toda sua genialidade e profundidade não seriam possíveis caso sua riqueza espiritual fosse reduzida à soma de suas leituras. Dostoievski é alguém que *compreendeu*:

Ele sofreu muito, como costumava dizer. Isto é o conhecimento. É pelo sofrimento e não pela leitura que se o adquire. Na leitura, há uma espécie de distância. A vida é a verdadeira experiência: todos os fracassos que se pode suportar, as reflexões que derivam deles. Tudo o que não é experiência interior carece de profundidade. Você pode ler milhões de livros, mas ainda assim isso não será uma verdadeira escola, contrariamente à experiência do infortúnio, a tudo aquilo que nos afeta profundamente.¹²²

Quanto mais sofremos, mais somos consumidos pela lucidez, ao passo que nos tornamos mais íntimos do Essencial. O critério de equalização entre sofrer e saber não é meramente quantitativo, descrevendo tão-somente um acúmulo de conhecimento proporcional à carga de sofrimento que se suporta, mas antes uma questão de *profundidade e intensidade*, dois fatores fundamentais para Cioran. Dependendo de como eles estão configurados numa determinada experiência, o conhecimento dela proveniente será do mesmo modo intenso e profundo, revelando ao enfermo, de uma maneira ou de outra, e em alguma medida, dimensões da existência às quais não teria acesso em seu estado “normal”, ou seja, em plena posse de sua saúde. Por fim, o que ele sugere como critério para se avaliar a autenticidade e o valor de um pensamento é justamente o sofrimento que o precede e que o constitui. Pelo que diz, Pascal também teria, como Dostoievski, pago caro pelo que conheceu, quesito no qual Buda, possivelmente a figura religiosa mais importante para ele, é inigualável:

Quando Mãra, o deus da morte, busca por meio tanto de tentações quanto de ameaças arrancar do Buda o império do mundo, este, para confundi-lo e desviá-lo de suas pretensões, lhe diz entre outras coisas: “Terás sofrido pelo conhecimento?” Esta interrogação a que Mãra não podia responder deveria ser sempre utilizada quando se quisesse medir o valor exato de um espírito. É evidente que um Montaigne não sofreu pelo conhecimento: um sábio, e nada mais,

¹²² Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 269.

um Pascal, pelo contrário, pagou pela menor afirmação ou negação que se permitiu; vem daí que tudo o que ele diz tem um peso que dificilmente se acharia nas palavras dos outros moralistas, todos mais ou menos instalados nas cômodas certezas do azedume, todos resignados com nossa corrupção radical, que não parecem de modo algum corrigir nem sequer abalar.¹²³

Sem dúvida, as influências literárias e filosóficas são fundamentais para Cioran, ainda mais se considerarmos o sentido de testemunho (filosofia-confissão) que afirma suscitar-lhe uma afinidade quase patológica com os que considera “casos clínicos.” De algumas influências, guarda mais, de outras, menos, mas, em todo caso, o que nos parece prevalecer como “causa eficiente” de sua visão de mundo não é outra senão sua experiência de insônia, que possui clara e admitidamente um caráter cognitivo-noético, dir-se-ia revelador-visionário. Leitor ávido, que tem na leitura uma justificativa para sua ociosidade,¹²⁴ não obstante, o próprio Cioran nos dá todos os motivos para relativizar a influência que a erudição livresca exerce sobre ele, sobretudo face ao valor inestimável que atribui às suas vigílias que consegue atravessar e chegar vivo do outro lado, mas não sem beirar a loucura e o suicídio. “À minha maneira, devo ser um lutador, já que não sucumbi às minhas ruminções.”¹²⁵ A insônia lhe proporciona um conhecimento que não poderia obter em livro nenhum; comparadas à erudição livresca, suas vigílias representam uma fonte infinitamente superior de conhecimento, suprema e devastadora:

O verdadeiro saber reduz-se às vigílias nas trevas: só o conjunto de nossas insônias nos distingue dos animais e de nossos semelhantes. Que idéia rica e estranha foi alguma vez fruto de um adormecido? Seu sono é bom? Seus sonhos tranquilos? Engrossará a turba anônima. O dia é hostil aos pensamentos, o sol os obscurece; só florescem em plena noite... Conclusão do saber noturno: quem chega a uma conclusão tranquilizadora sobre o que quer que seja dá provas de imbecilidade ou de falsa caridade. Quem achou algum dia uma só verdade alegre que fosse válida? Quem salvou a honra do intelecto com propósitos diurnos? Feliz daquele que pode dizer: “Tenho o saber triste.”¹²⁶

Como poderia ser o caso de qualquer outra enfermidade igualmente intensa e arrebatadora, a insônia o faz despertar para uma crise interior maior e muito mais antiga; como que por uma virtude metafísica, ela desvela o Ser ante os seus olhos pregados no vazio, revelando-lhe a enfermidade essencial da vida. Graças ao sofrimento oriundo de suas *nuits*

¹²³ Emil CIORAN, *Antologia do retrato: de Saint-Simon a Tocqueville*, p. 15.

¹²⁴ “Eu li em demasia... a leitura devorou meu pensamento. Quando leio, tenho a impressão de ‘fazer’ algo, de justificar-me ante a sociedade, de ter um emprego, de escapar à vergonha de ser um ocioso... um homem inútil e inutilizável.” Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 26.

¹²⁵ Id., *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 127.

¹²⁶ Id., *Breviário de decomposição*, p. 145.

blanches, Cioran considera-se no justo direito de reivindicar para si o mérito, ou a infelicidade, de haver *compreendido*, compreendido *até demais*.

Acredito que não é tão mal assim passar pela insônia na juventude, pois ela abre os seus olhos. É uma experiência extremamente dolorosa, uma catástrofe. Mas ela te faz perceber coisas que os outros não podem compreender: a insônia coloca você fora dos vivos, fora da humanidade. Você é *excluído*.¹²⁷

Por tudo isso, é em sua própria experiência de vida, marcada por esse inferno existencial, que somos aconselhados a buscar a fonte última do pensamento de Cioran. Por mais que sejam capazes de nos abalar, de produzir em nós efeitos tão profundos quanto transformadores, os livros, em termos de conhecimento *essencial*, não são nada comparados às experiências arrasadoras que irrompem de dentro de nós, acontecimentos únicos que não podem ser *re-experimentados*. Experiência intensa de extrema significância, a insônia, a partir da qual passará a desenvolver suas reflexões, acaba produzindo um efeito decisivo para todo seu pensamento posterior: “meus livros procedem de uma mesma visão da vida, ou ainda, de um mesmo sentimento do ser.”¹²⁸ Tudo o que afirma saber, compreender, tem origem nela, crise à qual atribuirá sem reservas a fonte de sua lucidez, de sua clarividência: “o que sei aos sessenta, eu já sabia aos vinte. Quarenta anos de um longo e supérfluo trabalho de verificação.”¹²⁹ A insônia também está intimamente ligada à sua atividade de escritor, a qual possui para ele, sobretudo, a função terapêutica de amenizar o pesadelo de uma existência hostil ao sono, do inferno em que consiste esse estado de lucidez permanente e corrosiva. Trata-se, com efeito, da forma que encontrou para exorcizar seus demônios, para aliviar-se do fardo de si mesmo e do mundo, que parece desabar sobre suas costas.

Devemos ressaltar que, no seu histórico de vida, a irrupção da insônia tem precedentes, experiências anteriores que, assim como ela, mantêm algum tipo de relação negativa com o tempo e sua percepção. Assunto que aparece mais nas suas entrevistas do que nos seus livros, o *ennui* precoce, sobre o qual comentamos no primeiro capítulo, não deixa de ter um parentesco existencial com a insônia, na medida em que, assim como ela, parece implicar uma espécie de revelação súbita da duração do tempo, gerando uma transformação profunda na forma de senti-lo e relacionar-se com ele. Preferimos manter a palavra original do francês, *ennui*, porque, conforme explicamos, ela possui uma carga polissêmica que impede

¹²⁷ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 57.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁹ *Id.*, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1274.

uma tradução precisa. O mais convencional seria tédio, mas neste caso fica excluído o sentido de angústia, mal-estar profundo, que não tem a ver com as coisas mundanas. O próprio Cioran enfatiza que não se trata de um tédio cotidiano, social, que se pode combater com as distrações e os divertimentos do mundo. Seria antes um sentimento profundo de vacuidade e solidão, acompanhado da consciência aguda e vertiginosa do tempo que de repente se revela, imenso e vazio, pesado e parado, diante de nós. “Foi o tédio que me fez entrever o reino do essencial.”¹³⁰ Mais interessante do que descrever a coisa a partir de nossa própria imaginação, é observar o que ele tem a dizer sobre a questão. Sua primeira lembrança do *ennui* remonta aos cinco anos de idade, durante a Primeira Guerra:

Uma noite, de verão sem dúvida, tudo o que me rodeava perdeu-se, esvaziou-se de sentido, congelou-se: uma espécie de angústia insuportável. Sem poder formular então o que se passava comigo, dei-me conta da existência do tempo. Jamais pude esquecer essa experiência. Refiro-me ao vazio essencial, que é uma tomada de consciência extraordinária da solidão do indivíduo.¹³¹

Pelo que significa para Cioran, o *ennui* não deixa de ser um sentimento presente também na insônia, aquele que dá o tom angustiante da experiência transfiguradora do tempo, designando uma relação e uma percepção tão intensas quanto negativas em relação a ele. Na insônia, a consciência, próxima de explodir de tão extenuada, degenera em lucidez. Segundo ele, como a consciência é contrária à vida, demonstrando a tendência a fazer dela um objeto e exauri-la assim de realidade, substância, vigor, da mesma forma tenderia, no limite, a fazer do tempo um objeto, colocando-se exterior a ele e vendo-o como algo outro, estático, morto: “consciência do tempo: atentado contra o tempo...”¹³² O importante é que, tanto no *ennui* de infância quanto na insônia da juventude, está em jogo uma experiência muito peculiar do tempo, através da qual Cioran tem acesso a um outro tipo de temporalidade, ou antes, a uma outra forma de percepção da temporalidade: “no *ennui*, o tempo se destaca da existência e torna-se exterior a nós.”¹³³ O tempo, de tão presente à consciência, torna-se ausente, esvazia-se, congela-se, morre; tudo pára, tudo desaparece, a insipidez toma conta do universo:

Tudo se esvazia de conteúdo e sentido. O vazio está dentro e fora de você. O universo inteiro é arrebatado pela nulidade. E nada nos interessa, nada merece nossa atenção. O *ennui* é uma vertigem, mas uma vertigem *tranqüila, monótona*; é a revelação da insignificância universal, a

¹³⁰ Sylvie JAUDEAU. *Cioran: Entrevistas*, p. 19.

¹³¹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 122.

¹³² Id., *Silogismos da amargura*, p. 34.

¹³³ Id., *Entretiens*, p. 70.

certeza, levada ao estupor ou à clarividência suprema, que não se pode, e nem se deve, fazer nada neste mundo nem no outro, que não existe no mundo nada que possa nos convir ou nos satisfazer.¹³⁴

A razão de recorrermos aqui mais às *Entretiens*, do que propriamente aos livros de Cioran para problematizar e discutir a questão da insônia, reside no fato de que, ali, suas descrições são muito mais diretas e “objetivas”, isentas do elemento estético inerente à obra. Nas entrevistas, ele vai direto ao assunto, *explica*, expõe o processo, coisa que não acontece no âmbito da escritura, onde, por assim dizer, já partiria da conclusão, do fim, considerando como dados seus pré-supostos, que não se dispunha a explicar (para ele, a necessidade de transparência, de justificação, de *se explicar*, é um mal de professor, do qual se orgulhava por não sofrer). Conforme expressa informalmente nessas conversas, o *ennui*, no que diz respeito à experiência transfigurada do tempo, apresenta paralelos e correspondências significativas em relação à insônia posterior. Acreditamos que exista uma espécie de continuidade e complementaridade entre elas que, juntas, fazem parte de uma experiência tão singular quanto complexa do tempo.

Na nossa compreensão, um dos aspectos mais importantes, envolvendo as circunstâncias concretas da insônia de Cioran, é sua relação com a consciência, enquanto estado de vigília. Se, para Cioran, a consciência já é naturalmente má, negativa, incômoda, agravada pela impossibilidade de dormir então ela ganha um peso ainda maior, tornando-se mais penosa ainda, irritada e hipertrofiada pela falta de sono. Segundo o autor, o sono tem a função vital de limitar e regular a atividade da consciência, garantindo o esquecimento através de sua interrupção e sua renovação através do repouso, necessários para o equilíbrio biológico. A insônia rompe com esse mecanismo, acabando com a descontinuidade, instaurando no lugar dela uma continuidade nefasta, um estado martirizante de lucidez. Clarividência infernal, excesso de luminosidade: “às oito horas da manhã você está exatamente no mesmo ponto que às oito da noite! Não há progresso algum, apenas essa imensa noite que está lá.”¹³⁵

Existiria no homem – o que, na sua visão, não deixa de valer para o equilíbrio da vida em geral – uma necessidade natural de se manter sempre a meio caminho em relação a todo tipo de extremos; daí também a necessidade de não transgredir os limites de sua natureza, de manter-se sempre circunscrito a essa zona de segurança ontológica onde não corre o risco de perder-se. Todo movimento em direção aos extremos, toda violação dos limites, representa

¹³⁴ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 29.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 86.

um perigo para a existência; só se preserva o equilíbrio da vida desde que não se leve as coisas às últimas conseqüências. Assim, para não cair na loucura, a consciência necessita ser interrompida, sendo esta a função do sono: esquecimento. Pelo mesmo motivo, Cioran diria que não podemos suportar a experiência ou a revelação da pureza absoluta, para a qual nossa natureza fundamentalmente impura, habituada à mistura, não estaria preparada. Sono, esquecimento, mentira, ficção: segundo Cioran, elementos fundamentais na lista de necessidades básicas do ser humano:

Se estivéssemos, a cada momento, conscientes do que sabemos, se, por exemplo, a sensação da falta de fundamento fosse ao mesmo tempo contínua e intensa, cometeríamos suicídio ou cairíamos na idiotia. Só existimos graças ao momento em que esquecemos certas verdades e isso porque durante esses intervalos acumulamos a energia que nos permite enfrentar as ditas verdades.¹³⁶

Esta é, portanto, a primeira característica principal da insônia para Cioran: impossibilitado de dormir, logo de repousar e esquecer, ele encontra-se num estado de vigília tão intenso e vertiginoso que sua consciência se exaspera a ponto de aniquilar o tempo, congelando o fluir dos seus instantes. Nenhuma mudança mais, nenhum vir-a-ser, movimento, dinamismo, novidade, acontecimento. Nesse extremo, a consciência, de tão obsessivamente atenta ao passar do tempo, à sucessão de cada segundo, acaba por despedaçá-lo (*briser le temps*), deixando assim de identificar-se com ele e passando a percebê-lo como uma realidade completamente outra, da qual não participa. Comparado a esta eternidade negativa, o devir lhe parece o verdadeiro paraíso, sendo sua recuperação a única coisa que pode desejar: “à eternidade que se erige por cima dele sucede essa outra que se situa abaixo, zona estéril onde não se tem apenas um desejo: reintegrar o tempo.”¹³⁷

Sylvie Jaudeau define a insônia de Cioran como uma experiência de *sortie du temps*, na qual sente como se ele e tempo não pertencessem um ao outro, como se não tivessem nada em comum, como se estivessem em todos os aspectos dissociados e separados. Se antes havia caído *no* tempo, como todo mundo, desta vez sofre uma segunda queda, muito pior que a primeira: a queda *do* tempo (*tomber du temps*). Com ela, é o seu próprio ser que sofre uma transformação, um abalo; cai num estado onto-fisiológico no qual sente-se, com efeito, relegado a essa espécie de temporalidade infernal que é o tempo *brisé*, congelado, estéril, morto. O sentimento que Cioran tem de sua situação decorrente da queda do tempo talvez possa ser traduzido pela idéia de um deslocamento essencial, um descompasso, uma ruptura

¹³⁶ Emil CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 127.

¹³⁷ Id., *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1152.

com o tempo. Nesta condição, não mais o integraria, o acompanharia, o habitaria, encontrando-se agora fora de sintonia, descompassado, deslocado, banido. Expulso do tempo, Cioran deixa de participar de sua duração, de seu vir-a-ser, de sua fertilidade, e se vê condenado a uma realidade estéril, vazia, parada, solitária, “morta”.

Se, de certa forma, o tempo pode ser considerado, conforme pensa, como o elemento fundamental da existência – somos *feitos de tempo* –, encontrar-se excluído dele significa estar excluído de tudo; ausente, de certa forma, do mundo e da natureza, uma vez que se deixa de acompanhar seu fluxo, seu movimento. Excluído do tempo, Cioran tem um conhecimento que, em contrapartida, o exclui, que é alheio a ele assim como o é ao mundo, exterior e transcendente tanto a um quanto a outro. A queda do tempo, assim como a lucidez arrasadora que acompanha o processo, não é obviamente algo voluntário, que se escolhe, mas antes imposto como um desígnio vindo de cima. Algo de único, extraordinário, misterioso, gratuito, arbitrário, que faz parecer que existe em sua origem algum tipo de predestinação maldita. Por se tratar de uma das experiências mais terríveis e arrasadoras que podem suceder na vida de uma pessoa, é que Cioran atribui à insônia uma importância sagrada, um acontecimento tão divino quanto catastrófico. Diferentemente de uma experiência análoga, porém acompanhada de fé, Cioran não dispõe do recurso de sofrer *em Deus*, que seria assim quem sofreria no seu lugar.

Despojado do eu individual e entregue à vontade divina, não sou mais eu, nada mais é meu, nem meu sofrimento. Mas não existe esta transcendência aliviadora e ele concentra na sua individualidade imanente todo o desespero produzido. Seria, talvez, o inverso: mais do que Deus suportar sua dor, ele quem carrega sobre suas pálpebras a dor de Deus e de todo o universo. Sem a fé, que permitiria a Cioran superar o seu “eu” e desapegar-se dele, a insônia o exacerba: por que está acontecendo justamente *comigo*? Esta é minha dor, sou eu quem passo por isso; sofro individual e solitariamente o martírio dessas noites em branco. À exacerbação da consciência, que provoca a percepção da individualidade inexorável do sofrimento, acompanha-se o sentimento de solidão absoluta, outro aspecto fundamental associado à insônia. Quanto mais eu, mais dor, e a dor separa, isola, cria intervalos. Levada ao extremo, a dor da consciência em vigília contínua produz o sentimento da mais completa solidão, de ser o único desperto e vivo em todo o universo, se é que este ainda existe.

A insônia é, com efeito, o momento em que se está *completamente* só no universo. *Completamente*. E caso houvesse a fé, tudo seria mais fácil. Mas inclusive eu, que não a tinha, pensava frequentemente em Deus. Por quê? Pois quando tudo nos abandona, quando tudo desaparece, é necessário dialogar com alguém, pois não se pode ficar monologando a noite

toda. E o pensamento em Deus vem automaticamente. Foi assim, e isso é muito importante, que aos vinte e cinco anos eu passei por uma crise religiosa.¹³⁸

Segundo Cioran, Deus é um interlocutor, um pretexto de diálogo em plena solidão silenciosa no meio da noite. “É isso que acontece quando se vigia, se está só... com quem? Com ninguém. Se está sozinho com a idéia do Nada, idéia utilizada graças a Sartre. Mas ele se torna uma evidência, que se sente quase que fisicamente.”¹³⁹ A insônia representa, para ele, uma revelação e uma experiência do Vazio essencial, do Nada, mas “não é fácil relacionar-se com o nada”¹⁴⁰, de modo que precisa inventar-se um interlocutor, alguém com quem dialogar¹⁴¹. Poderíamos dizer que Deus tem um duplo sentido, que se revela de duas maneiras: como interlocutor e como *limite último*. Ao mesmo tempo em que O tem por uma companhia invisível no meio da vigília, uma presença imperceptível que compensa a ausência dos semelhantes, o romeno também O vê como um desafio, um convite a ir mais além, alguém com quem medir as forças e fazer um ajuste de contas. Nesse estado extremo de lucidez, Deus serve como um recurso terapêutico, alguém no qual descontar, através das palavras, toda a dor e todo desespero:

Só tenho vontade de escrever num estado explosivo, na excitação ou na crispação, num estupor transformado em frenesi, num clima de ajuste de contas em que as invectivas substituem as bofetadas e os golpes [...] Escrevo para não passar ao ato, para evitar uma crise [...] Não escrevi uma única linha em minha temperatura normal.¹⁴²

Visto dessa forma, é evidente que Deus não representa um recurso salvífico, um absoluto doador de sentido. A insônia, neste sentido, não produz nenhum tipo de *unio mystica*, mas antes um êxtase na lucidez, êxtase negativo, lançando Cioran na mais completa vacuidade, na absoluta falta de sentido e importância de tudo. Não é a plenitude de Deus, mas antes a aridez do Nada que encontra nesses momentos de extrema desolação causada pela vigília. Uma experiência que, se a princípio denota esterilidade, vazio, ausência, nem por isso deixa de se desdobrar em algum tipo de conhecimento, que produz uma dolorosa clarividência. Mística sem absoluto, conhecimento sem salvação:

¹³⁸ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 89.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴⁰ Sylvie JAUDEAU, *Cioran: entrevistas*, p. 20.

¹⁴¹ “Mesmo o descrente aspira a conversar com o ‘Único’, pois não é fácil relacionar-se com o nada. O budismo elude essa dificuldade, pois não está baseado, como o cristianismo, no diálogo. Deus não lhe é necessário. Só conta a consciência do sofrimento.” *Ibid.*, p. 20.

¹⁴² Emil CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 123.

O deserto interior não está sempre fadado à esterilidade. A lucidez, graças ao vazio que deixa entrever, converte-se em conhecimento. É então mística sem absoluto. A lucidez extrema é o último grau da consciência e dá ao ser a sensação de ter esgotado o universo, de ter sobrevivido a ele. Quem não passou por essa etapa, ignora uma variedade especial de decepção, portanto o conhecimento.¹⁴³

A mística, conforme Cioran sustenta, não depende da fé para ser possível, argumento que sugerimos para a possibilidade de uma gnose imanente, sem transcendência, sem o recurso ao reino espiritual do Pai silencioso. Ele próprio atribui aos momentos críticos de sua crise o nome de êxtase, que, circunstâncias à parte, afirma ter conhecido algumas vezes na vida. Reivindica para si, portanto, este tipo de experiência que, não obstante careça do referencial religioso implicado pela fé, nem por isso deixa de ser tão intensa, tão arrebatadora como a dos crentes. Outro argumento apresentado pelo autor para sustentar sua tese de que o êxtase, assim como qualquer forma de experiência que se pretende religiosa, independe da fé, vem de Dostoievski, cujos personagens, epiléticos ou não, o experimentam muito embora não possuam a fé:

E eu, sem ser epilético, também conheci esses êxtases, que te fazem compreender os êxtases propriamente religiosos [...] O que se vê nesses estados é como se pode transcender Deus. Deus que significa o último extremo, em relação ao qual se pode ir muito além. E isso é o êxtase, aquilo que Meister Eckhart chama de deidade e que está par além de Deus. E quando se experimenta o êxtase... eu tive cinco ou seis em minha vida, mas eles não aconteceram em seguida, eu não tinha uma vocação mística, assim como é verdade que eu não era epilético.¹⁴⁴

Ademais, Meister Eckhart, o pensador mais profundo do Ocidente, seria ele mesmo um místico cujo itinerário dispensa a fé. A interpretação que Cioran faz, a partir de suas meditações sobre a busca espiritual do homem, sugere que esta pode ser empreendida perfeitamente sem aquela: “de que me serviria ter a fé, uma vez que compreendo Meister Eckhart tão bem sem ela?”¹⁴⁵ E, uma vez destituída de fé, não sendo, portanto, determinada pelas implicações que esta tem em todos os aspectos, o que nos impede de interpretar a insônia de Cioran como representando, de fato, uma gnose? Na verdade, temos elementos e motivos de sobra para isso. O próprio autor é quem nos fornece todos. Ora, muito mais significativo do que sua identificação com os bogomilos, é sua experiência de insônia como *despertar* místico-espiritual. Por mais óbvio ou forçoso que isso possa parecer, temos tudo

¹⁴³ Sylvie JAUDEAU, *Cioran: entrevistas*, p. 18.

¹⁴⁴ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 90.

¹⁴⁵ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1444.

para acreditar que a forma como o autor a descreve, as expressões, as metáforas que adota, tudo isso se encaixa perfeitamente de modo a permitir que interpretemos sua insônia como uma espécie de gnose lúcida e desesperada, sem salvação, um despertar no inferno.

O que mais nos chama a atenção é a idéia de “despertar” que Cioran associa à insônia: despertar para a natureza do universo e para a (ir)realidade última da existência. Mais do que do sono comum, o que ela faz é arrancá-lo de seu “sono dogmático”; mais do que metaforicamente, ela abre seus olhos para as trevas em que está mergulhada a existência. Segundo Hans Jonas, no gnosticismo, a vida natural é sinônimo de morte espiritual, idéia que muitos outros pesquisadores atestam; o mundo é na verdade o submundo, o lugar da morte, onde já estamos todos mortos, muito embora sonhemos que estamos vivos. Jonas nos informa que a metáfora do “despertar”, presente em diversos textos gnósticos, é empregada justamente para expressar o processo de revelação desta realidade infernal em que o gnóstico se encontra mergulhado. Discutindo aquela que seria a “chamada divina” (*the call from without*) para o despertar gnóstico, ele explica que seu conteúdo pode se resumir às vezes ao simples imperativo “desperta-te”¹⁴⁶, no intuito de fazer o gnóstico sair do estado de embriaguez e esquecimento em que se encontra. Adormecidos, ignoramos que existimos tanto quanto ignoramos a verdade sobre nossa condição; uma vez despertados, compreendemos tudo:

Enquanto a existência mundana é, por um lado, como vimos, caracterizada pelos sentimentos de desesperança, temor, nostalgia, por outro, é descrita também como “entorpecimento”, “sono”, “embriaguez” e “esquecimento”: ou seja, ela assume (à exceção da embriaguez) todas as características anteriormente atribuídas ao estado dos mortos no submundo.¹⁴⁷

Cioran diria que só pode haver conhecimento no inferno, uma vez que o paraíso leva a marca da ignorância, da inocência no não-saber, do olhar sem compreender. No paraíso, os olhos permanecem sempre fechados, sendo apenas fora dele que podem se abrir – o conhecimento só é possível na queda, uma vez tendo-o perdido. O inferno é “onde compreendemos, onde compreendemos *até demais*”. Conhecer, portanto, no sentido forte do termo, consistiria, antes de qualquer coisa, na tomada de consciência de nossa realidade demiúrgica enferma. No caso de Cioran, é a insônia que representa este despertar; ela lhe permite compreender que, para além da solidão mundana, somos, enquanto seres jogados e perdidos num lugar estranho, ao qual não pertencemos, essencialmente solitários. Ao mesmo

¹⁴⁶ Hans JONAS, *The gnostic religion*, p. 80.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 68.

tempo, a solidão implicada na vigília sugere que todas as outras pessoas estão, não apenas adormecidas, como também, para todos os efeitos, mortas.

O insone é o único desperto e aquele que se sente o único vivo no meio da noite: o sentimento de estar excessivamente acordado é acompanhado daquele de estar excessivamente vivo, o que por sua vez implica o sentimento de, além de não poder dormir nunca, também não poder morrer nunca, o pior que poderia acontecer. Tudo o que Cioran pode desejar durante essas horas de vigília forçada é, além do sono, a certeza da morte que, um dia, garantirá o fim definitivo deste suplício (o sono final). Mas “quem crê que ainda pode morrer não conheceu certas solidões, nem o inevitável da imortalidade percebida em certas angústias...”¹⁴⁸ Ele se sente, com efeito, lamentavelmente imortal, impedido tanto de dormir quanto de morrer e, assim, aquela que seria a imortalidade trazida pela gnose se degenera em pesadelo, imortalidade com vistas a uma eternidade negativa: “neste ‘grande dormitório’, como um texto taoísta chama o universo, o pesadelo é única forma de lucidez.”¹⁴⁹

A lucidez, que abre em Cioran um deserto infinito, provocando nele um estado de secura e esterilidade interior, dissolve, assim como a fé, todos os horizontes, esperanças, sonhos; Deus mesmo se choca e se despedaça contra esses instantes rígidos e opacos que se amontoam pesadamente. A insônia pode ser uma gnose, uma fonte essencial de conhecimento, sendo, portanto, fundamental, indispensável, mas nem por isso deixa de representar uma condenação, uma segunda queda que o joga mais baixo ainda. No máximo, perfura as aparências e o libera delas na medida em que o faz abrir os olhos para o essencial. Ela denuncia as ilusões de equilíbrio, fundamento, sentido, pureza, segurança, saúde, para mostrar, por detrás do véu de Maia, uma espécie de vacuidade total, a ausência absoluta de fundamento, a irrealidade deste e de qualquer outro mundo, o sentimento de que nada faz sentido e nada importa, todas estas revelações contrárias à existência tal como estamos preparados para suportá-la. A insônia lhe ensina que o que você é não é você, que o que possui não é seu; que não fomos feitos para a vida mundana assim como não pertencemos a este mundo – não pertencemos a nenhum.

Nunca é demais enfatizar que a salvação para Cioran, caso seja concebível, vai no sentido contrário da lucidez e da consciência; ela está relacionada ao bem-aventurado sono que é sinal de inconsciência e descanso. A gnose é importante, mas não é vista por ele como um conhecimento salvífico, que nos traz a certeza de uma imortalidade transcendente do espírito. Muito pelo contrário: ela o faz crer que não pode ser salvo, que não existe salvação,

¹⁴⁸ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 135.

¹⁴⁹ Id., *Silogismos da amargura*, p. 20.

que nada pode tirá-lo desse pesadelo sem fim que é a insônia. E mais, o faz compreender que deve mesmo parar de pensar na idéia de salvação, que mais vale renunciar a ela e esquecê-la para sempre. Neste momento, tudo o que deseja é um pouco de sono, inconsciência, repouso – *nada mais que isso*. Não obstante, a insônia irrompe em sua vida como um chamado para que se desapegue dela, já que, essencialmente enferma, exige um aprendizado da provisoriedade, da transitoriedade, da insegurança e do medo. Ele não a escolhe, não a deseja, senão que ela cai sobre sua vida e transfigura radicalmente sua maneira de ver as coisas.

Por todos os motivos, não podemos afirmar que Cioran chega de fato a realizar esta que sugere como sendo a busca espiritual na enfermidade e que, em tese, teria como objetivo último a “salvação” propriamente dita. Uma coisa é certa: ele não tem motivo algum para desqualificar qualquer tipo de preocupação individual com a salvação, dado que partiria do sentimento interior, profundo e verdadeiro, de alguém que é sensível aos fenômenos inerentes à própria alma e que, por isso, busca algum tipo de realização espiritual. Depois de anos, Cioran consegue curar-se da insônia, mas poderíamos questionar se, para ele, não seria possível pensar a salvação ainda de outra forma, em outro sentido; e é justamente neste sentido que nos sentimos forçados a questionar se ele realmente chegou a alcançar algum tipo de realização espiritual plena. Sem dúvida, o romeno tem em mente um caminho razoavelmente claro para se chegar a isso: a salvação encontra-se no mais puro vazio, na ausência completa de ser, onde o nada indeterminado e indistinto repousa numa absoluta saúde; o caminho para essa saúde essencial deve passar necessariamente pela enfermidade, de cuja tomada de consciência é o primeiro passo para se atravessá-la. Por fim, uma vez tendo percorrido todos os recantos e camadas da alma, tendo esgotado a enfermidade e sobrevivido a ela, encontrar-se-ia, somos levados a supor, uma espécie de vazio cheio de saúde que seria o fim último da busca pela cura desta que é a enfermidade essencial.

No entanto, o fato de Cioran conceber e sugerir um determinado caminho para a realização espiritual não significa que ele o tenha seguido e conseguido completar com êxito. Pelo que parece, a falta da fé¹⁵⁰ mantém nele, até o fim, uma profunda lamentação, uma frustração suscitada pelo sentimento de que se trataria de algo que *faz falta*, que é indispensável para uma carreira religiosa bem-sucedida tal como concebe. Além disso, um dos critérios fundamentais para sua concepção de salvação – principalmente se vista na

¹⁵⁰ “Passei parte da minha vida a ler os místicos, talvez por encontrar neles uma confirmação de minha própria experiência. Eu os li com grande avidez. Mas agora terminou. Caí num estado de esgotamento interior difícil de definir. Deveria ter ‘sucumbido’ a uma fé, mas a minha natureza não o permitiu. Sempre andei no sentido da incompletude. Aconteceu algo comigo desde então, um empobrecimento interior, um deslizamento para uma lucidez estéril.” Sylvie JAUDEAU, *Cioran: entrevistas*, p. 16-7. (grifo nosso)

perspectiva de uma liberação ascética das paixões e tormentos mundanos – é o desapego em relação ao “eu”, sinônimo de consciência reflexiva, logo sofrimento. O “eu” é o domínio da fragmentação, da individualidade, da desarmonia, do múltiplo e, por tudo isso, deve ser superado de forma a se recuperar a unidade e a indistinção perdidas com a ruptura original do Ser. Mas Cioran confessa abertamente nunca ter conseguido livrar-se do próprio eu, ter permanecido sempre presa de sua maldição, motivo este pelo qual não fora muito longe no budismo. Quanto mais consciência do fardo, do tormento que o “eu” representa, quando mais determinado a livrar-se dele, por uma espécie de reação inversa, mais apegado fica. Talvez seja esta a mesma força, ou o mesmo princípio, que o faz permanecer em vida, que o faz sucumbir à tentação de existir. Ademais, no que diz respeito a uma carreira metafísica, à realização espiritual, enfim, a qualquer tipo de êxito no âmbito do “homem interior”, o próprio Cioran considera-se a si mesmo um *fracasso*, sendo este o resultado de sua busca espiritual, a maneira definitiva como a avalia. De nossa parte, acreditamos que, apesar da modéstia, ele mesmo fornece a chave para se compreender este que considera um fracasso: “quanto mais talentosa é uma pessoa, menos avança no plano espiritual. O talento é um obstáculo à vida interior.”¹⁵¹ Cioran é demasiado escritor, demasiado talentoso para ter vocação à mística e, mais ainda, à santidade, para ir até o fim tanto em uma quanto em outra. Por mais que tais experiências exerçam sobre ele um profundo apelo, o que parece prevalecer no final é o seu comprometimento trágico consigo mesmo e com a escritura, este privilégio irresponsável que se outorga de abrir mão da perfeição para poder descontar nas palavras suas crises, projetar nelas suas impurezas. Sua concepção do estado ideal para a atividade literária é o fracasso, a irrealização última, de onde se poderia extrair o conteúdo e a matéria que constitui toda reflexão profunda:

Combati todas as minhas paixões e tentei seguir sendo escritor. Mas isso é quase impossível, pois um escritor só o é na medida em que salvaguarda e cultiva suas paixões, que inclusive as excita e exagera. Escrevemos com nossas impurezas, nossos conflitos não resolvidos, nossos defeitos, nossos ressentimentos, nossos restos.... adâmicos. Somos escritores tão-somente porque não conseguimos vencer o homem antigo. Que digo? O escritor é o triunfo do homem antigo, das velhas taras da Humanidade; é o homem *antes* da Redenção. Para o escritor, o Redentor ainda não chegou efetivamente, ou então sua ação redentora não surtiu nenhum resultado. O escritor se felicita do erro de Adão e só prospera na medida em que cada um de nós a renova e a toma para si. A Humanidade tarada em sua essência é o que constitui a matéria de toda *obra*. Só se cria a partir da Queda.¹⁵²

¹⁵¹ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1320.

¹⁵² Id., *Cuadernos: 1957-1972*, p. 144.

De resto, toda perfeição dever ser evitada, pois representa um perigo, o fim absoluto, as felicidade e pureza tão insuportáveis que, além de suspeitas, também atestariam nossa perdição. Uma vez alcançado-a, que fazer, para onde ir? Cioran parece preservar, no fundo, um desejo incontido, uma necessidade trágica de conflito, logo de imperfeição, necessidade esta que o impede de entregar-se a qualquer coisa que possa levá-lo aos ditos ideais. Está certo que o despertar o libera das aparências, mas o problema é que, ao mesmo tempo, também dissolve o caráter trágico da existência, resolvendo tudo ao pôr um fim em todos os problemas. Uma vez compreendido tudo, não há mais o que fazer, e então encontramos-nos desocupados para sempre. Segundo o autor, não nos interessa, humanamente, um saber absoluto e universal, dado que possuí-lo significaria não mais dispor da carência e das imperfeições que nos permitem viver e agir. O que nos faz permanecer vivos, exercendo um papel no mundo, são nossos males, nossas misérias e insuficiências, nossas contradições, nossos defeitos e conflitos:

Não vivemos senão por carência de saber. A partir do momento em que se *sabe*, não se abastece mais de nada. Enquanto permanecemos na ignorância, as aparências prosperam e provocam uma suspeita de inviolabilidade que nos permite amá-las e detestá-las, estar em luta com elas. Como nos medir com fantasmas? É isso que se tornam quando, desenganados, não podemos mais elevá-las ao nível de essências. O saber, o despertar melhor dizendo, suscita entre elas e nós um hiato que, infelizmente, não é um conflito, pois, se o fosse, tudo seria melhor; não, trata-se na verdade da supressão de todos os conflitos, a abolição funesta do trágico.¹⁵³

Como ele próprio afirma, Cioran sempre foi um “espírito de negação”: sempre se sentiu “possuído” por uma espécie de tentação demoníaca que o faz negar tudo, até o inegável – origem de seu ímpeto metafísico de erigir um Não maior que o universo. Ao mesmo tempo em que não tem fé, identifica também, em sua natureza, essa inclinação ao não, à destruição, sendo ambas, conforme costuma dizer, características inerentes ao seu ser. Negar: um vício diabólico, com efeito, que, para não causar danos a ninguém, pelo menos não diretamente, é transferido para a escrita (“as palavras, esse punhal invisível”¹⁵⁴), por meio da qual Cioran pode dar vazão, de forma verbal e indireta, a todo o seu furor negativo, a todo o rancor que emana de sua bílis negra. Contradições de um ser que, fulminado por um excesso trágico de vida, por uma paixão cega e insaciável por ela, não sabe o que fazer, como suportá-la, de modo que sua paixão acaba se convertendo em negação¹⁵⁵. Acreditando, “da mesma forma

¹⁵³ Emil CIORAN, *La chute dans le temps*, in: *Œuvres*, p. 1141.

¹⁵⁴ Id., *História e utopia*, p. 74-5.

¹⁵⁵ Id., *Entretiens*, p. 32.

que o louco do Calvino, que estamos predestinados à salvação ou à condenação desde o ventre de nossa mãe”¹⁵⁶, o romeno é sincero ao admitir a natureza íntima do seu ser, ao confessar sua incontrolável inclinação espiritual, para além de toda intenção e vontade, escolha:

O que sempre me seduziu na negação é o dom de tomar o lugar de tudo e de todos, de ser uma espécie de demiurgo, de dispor do mundo como se tivesse colaborado na sua aparição e depois tivesse o direito, e mesmo o dever, de precipitar a sua queda. A destruição, consequência imediata do espírito de negação, corresponde a um instinto profundo, a um tipo de inveja que cada um certamente sente no fundo de si mesmo com relação ao primeiro dos seres, à sua posição e à idéia que representa e simboliza. Embora freqüentasse os místicos, no meu foro íntimo estive sempre do lado do Demônio: não podendo me igualar a ele pela força, tentei ser equivalente ao menos pela insolência, pela aspereza, pelo arbitrário e pelo capricho.¹⁵⁷

Por mais perplexo que se possa ficar diante de tal declaração, cumpre entendê-la, antes de mais nada, como a dolorosa confissão de alguém que reconhece seus defeitos, seus vícios, suas imperfeições e impurezas. Não nos equivoquemos: com isso, ele não quer dizer que gosta do mal, que deseja a morte das pessoas, seu sofrimento, que tem um pacto com o Diabo e está a serviço dele. Até porque seu fundo de ceticismo o impediria disso: fator de flutuação, princípio de não-adesão a nada, a dúvida, enquanto geradora de questionamento e incerteza, o impede de afirmar a negação até o fim, de negar por completo (precisar-se-ia estar, de alguma forma, *convicto* sobre o que se nega); o Diabo não poderia contar com um espírito como Cioran. Por outro lado, o que nos parece muito mais perigoso e grave é a recusa moderna em admitir qualquer vestígio de um mal estrutural no ser humano, assim como a tendência de as pessoas acreditarem que são puras e boas por natureza (esse pelagianismo¹⁵⁸ moderno), o que demonstra uma preocupante cegueira teológica em relação ao caráter disfuncional e enfermo do ser humano.

Como viemos tentando explicar ao longo de todo este trabalho, Cioran demonstra, no fundo, uma preocupação obsessiva com o mal, o que pode correr o risco de parecer suspeito, de sugerir cumplicidade. Suas exigências são tão altas em relação às condições de possibilidade do bem que este acaba tornando-se praticamente inalcançável, humanamente

¹⁵⁶ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1327.

¹⁵⁷ Id., *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 126.

¹⁵⁸ “Sabe-se que Pelágio (um celta, um ingênuo), ao negar os efeitos da queda, tirava da prevaricação de Adão todo poder de afetar a posteridade. Segundo ele, nosso primeiro ancestral viveu um drama estritamente pessoal, expôs-se a uma desgraça que só dizia respeito a ele, sem conhecer de nenhum modo o prazer de nos legar suas taras e suas desgraças. Nascidos bons e livres, não há em nós nenhum traço de uma corrupção original [...] Pelágio, assim como seus discípulos longínquos, parte de uma visão ferozmente otimista de nossa natureza. Mas não está de maneira alguma comprovado que a vontade seja *boa*; é mesmo indubitável que não o seja de modo algum, nem a nova nem a antiga.” Id., *História e utopia*, p. 130-1.

impossível. “Tudo é mau” seria, para ele, uma afirmação muito mais próxima *daquilo que é*, do que “tudo é bom.” E por mais que pudéssemos pensar – independentemente do que diz, da imagem que faz de si mesmo, de sua auto-avaliação – que Cioran não tem nada de fracassado¹⁵⁹ em termos espirituais – que no fundo tem fé e não sabe (ou não admite), que esconde em si, por detrás de toda descrença e negação, a certeza da salvação, e que também não está do lado do demônio como alega –, mesmo assim por que deixaríamos de levar a sério o que expressa, e *da forma como expressa*? Por que acharíamos que ele diz tudo isso à toa, que no fundo não tem motivos para pensar nada disso? Este é o seu lado pessoal, o seu foro íntimo, e nossa intenção é justamente ouvi-lo, deixá-lo falar. Não nos sentimos no direito de questioná-lo e, não obstante sua vida esteja visceralmente entrelaçada na trama de sua obra, ainda assim ambas parecem manter certa distância entre si, uma distinção que estaria baseada na consciência do caráter involuntário e necessário da própria natureza, em oposição à esfera do pensamento onde as idéias não necessariamente seguem os rumos de nossos humores (muito embora isso possa acontecer com frequência).

Às vezes, somos levados a pensar coisas que nos incomodam, que nos causam medo e angústia; outras vezes, experimentamos determinados sentimentos que acabam fazendo com que nos sejam revelados os limites da razão, o caráter fictício e vazio de certas idéias. Em oposição à abstração confortável, a matéria oferece um mal-estar concreto que desconcerta o intelecto e abala nosso orgulho filosófico. Em todo caso, o ser humano parece, aos olhos de Cioran, um animal dissociado entre partes ou instâncias contraditórias que não se conformam umas às outras – um paradoxo concreto, o paradoxo feito carne. E é justamente na escrita, por fim, que o autor encontra um meio de lidar com suas contradições e seus conflitos, de extravasar seus sentimentos e obsessões, enfim, de suportar-se a si mesmo dia após dia. Analisaremos, em seguida, a questão da escritura (a atividade literária) que, para Cioran, deve estar comprometida à experiência pessoal do escritor; no seu caso específico, ela está intimamente ligada ao drama da insônia e à necessidade de superá-lo.

Função terapêutica e sentido religioso da escritura

Um livro é um suicídio adiado.¹⁶⁰

Por que escrever? Para suportar a vida e a si mesmo; para passar de um dia ao outro, de um ano ao outro, para evitar uma crise. Escrever para não se suicidar, para não tornar-se

¹⁵⁹ “Eu sou agora o que os franceses chamam de raté, alguém que desperdiçou sua vida.” Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 33.

¹⁶⁰ Id., *De l’inconvenient d’être né*, in: *Œuvres*, p. 1332.

um assassino. A escrita como remédio contra o mal de existir, como terapêutica dedicada a aliviar os efeitos dessa que é uma enfermidade essencial da existência. A escritura é provavelmente a única coisa capaz de doar um sentido à existência de Cioran, a única razão de ele não ter sucumbido à tentação do suicídio.

Conforme afirma em mais de uma entrevista, Cioran não escreve pensando nos outros, pois, em plena solidão da noite só ele existe, e mais ninguém, mais nada, ele e sua consciência lancinante do Nada. No seu caso, a preocupação com o leitor não entra na economia da escritura, pelo menos não *a priori*. Escreve para si mesmo, pois *precisa* escrever: a escrita como liberação, um ajuste de contas, uma necessidade fisiológica de sobrevivência. Uma atividade solitária, pessoal, privada, concepção que o levará a considerar-se como um *privat denker*: “um pouco como se diz de Jó que ele é um ‘pensador privado’. Essa era mesmo a minha ambição, a de ser um pensador privado, um epígono de Jó. Se eu fosse o discípulo de alguém, o seria de Jó.”¹⁶¹ Cioran isolado em seu escritório, debruçado sobre a escrivaninha, tentando transpor para o papel os sentimentos e obsessões que o ocupam, ele que se sente um excluído da humanidade, um homem desperto e relegado a um universo de solidão.

A primeira característica fundamental que destacamos na relação de Cioran com a escrita é, portanto, sua função terapêutica, voltada para uma necessidade pessoal e imediata de não sucumbir à enfermidade, de, por meio das palavras, superá-la. Aos vinte e seis anos, ele atravessa madrugadas a esmo pelas ruas de Sibiu, como um fantasma ambulante, uma alma penada que perdeu o sono e vaga por aí sem conseguir encontrá-lo. Neste momento de profundo desespero, de extrema desolação, por pouco não se mata: “quando tinha dezoito ou vinte anos, eu era suicida. Eu sofria de insônia, é a pior doença.” Seu primeiro livro, *Nos cumes do desespero*, é escrito nessa atmosfera e, ainda que a insônia desapareça anos mais tarde, já na França, não seria equivocado assumir que a função terapêutica da escritura permanece, de uma forma ou de outra, presente como necessidade de fundo – sendo a existência, por assim dizer, um complexo de males localizados e relativos, o auxílio da escrita não nos parece limitar-se à insônia.

O que é certo é que, conforme envelhece, toda aquela pressão interior, que outrora clamava por uma liberação, vai aos poucos diminuindo e, com ela, a necessidade de escrever. Para Cioran, o processo complementar de escrever e publicar permite livrar-se de um fardo, fazer com que os tormentos sejam exteriorizados e superados. Poderíamos pensar a questão no sentido de uma *kenosis*, um esvaziamento total do ser que leva, no limite, a um estado de

¹⁶¹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 256-7.

vacuidade absoluta; chega um momento em que não se guarda, em que não se possui mais nada para colocar para fora, para liberar: “na medida em que fico velho, escrever não me parece essencial. Livre de um ciclo de tormentos, descubro enfim a dor da capitulação.”¹⁶² A escrita, que necessita do trágico, só é possível enquanto se está vivo, dolorosamente vivo, enquanto a existência incomoda e fustiga, enquanto se tem do que queixar. Sua matéria-prima é a “humanidade tarada”, a criatura caída, os erros e catástrofes da raça de Adão. Uma vez abolidos os conflitos e as contradições, as dores e os tormentos, a escrita torna-se obsoleta, perde sua razão de ser: “escrever é um vício de que podemos cansar-nos. Na verdade, escrevo cada vez menos e acabarei sem dúvida não escrevendo mais, por já não achar a menor graça nesse combate com os outros e comigo mesmo.”¹⁶³ A velhice, no que implica estar mais próximo da morte (ainda que nos possa surpreender a qualquer momento), do desenlace final, parece representar também, para Cioran, um movimento em direção ao término desta tragédia que é a vida, o apaziguamento interior de nossas tensões, o processo de maturidade de nossa lassidão e de nosso silêncio.¹⁶⁴

No entanto, até que o ato de escrever deixe de ser uma necessidade, muito tempo se passa. Antes que isso venha a acontecer, apenas no final da vida, Cioran quebra, a cada livro escrito e publicado, a promessa feita desde o primeiro: este será o último. Esta “farsa” se estende por mais de quarenta anos, já que para ele escrever e publicar não deixam de ser atividades que surtem de fato um efeito, no sentido de aliviar um determinado mal. É uma parte sua que se esvai, que é colocada para fora, que não mais lhe pertence, um pedaço do próprio ser que é extirpado junto com uma crise que precisa ser superada. Mas por que, afinal, ele não se suicidou? Ora, uma vez morto, não se tem mais o privilégio de rir da vida, nem de chorar em seus momentos tristes, de respirar esse ar que compensa o sufocamento interior, de escrever para falar mal de si e de Deus, de caluniar o universo.

Todos estes fatores, contrários à decisão do suicídio, ainda assim não nos parecem suficientes enquanto explicação definitiva para a questão. O que o impediu, afinal de contas? Nem mesmo ele sabe: “por que não me mato? Se soubesse exatamente o que me impede, já não teria mais perguntas a fazer, uma vez que teria respondido a todas.”¹⁶⁵ Conforme entendemos, levantar esta questão implica, de certa forma, tocar o mistério essencial que

¹⁶² Sylvie JAUDEAU, *Cioran: entrevistas*, p. 29.

¹⁶³ Emil CIORAN, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 124.

¹⁶⁴ “O contraste com minha infância foi para mim uma grande experiência. Mas agora, após cinquenta anos, digamos, sinto-me mais feliz, pois não vivo mais na mesma tensão.” Id., *Entretiens*, p. 33.

¹⁶⁵ Id., *Le mauvais demiurge*, in: *Œuvres*, p. 1214.

envolve a existência humana e sua suposta relação com o mundo divino; por mais que afirme que a vida é um “estado de não-suicídio”¹⁶⁶, e que só pode viver porque tem a certeza de poder morrer quando quiser, o que impediria alguém de afirmar que Cioran não se matou porque no fundo, apesar de seu pessimismo, amava a vida e não tinha coragem de admiti-lo? Independente do motivo, que não nos sentimos capazes de apontar, ele acaba aceitando o “desafio do Ser”, conforme sugere Parfait, ou, ainda, cedendo à sua tentação em detrimento daquela do suicídio; permanece na existência não obstante todos os argumentos a favor de abandoná-la.

O mistério do não-suicídio equivale, de certa forma, ao mistério da vida enquanto tal, sendo a resposta para o primeiro a mesma que resolveria todas as outras questões imagináveis. O que nos prende neste mundo? O que faz com que nos sintamos incapazes e como que proibidos de tirar nossa própria vida, caso tenhamos chegado à conclusão de que é isso o melhor a se fazer? Para Cioran, o suicídio, suas causas e circunstâncias últimas, permanece sempre uma incógnita. O motivo último que determina sua consumação e o princípio último a partir do qual seu desejo é suscitado residem na mesma raiz profunda que não conhecemos. Talvez seja que algumas pessoas simplesmente *não* tenham *sido feitas* para o suicídio, e que haja uma espécie de predestinação dos suicidas. São apenas hipóteses que levantamos, nunca poderemos saber.

Uma questão polêmica na obra de Cioran é que, quer queira quer não, ele esboça uma defesa do direito individual ao suicídio, sendo este um dos seus principais pontos de conflito com todas as religiões que condenam o ato: “se as religiões nos proibiram morrer por nossa própria mão, é porque viam nisso um exemplo de insubmissão que humilhava os templos e os deuses.” O cristianismo¹⁶⁷ em particular suscita nele uma indignação maior, na medida em que teria levado até o fim sua campanha contra o suicídio: “certo concílio de Orléans considerava o suicídio como um pecado mais grave que o homicídio, porque o assassino sempre pode se arrepender, salvar-se, enquanto que aquele que tirou a própria vida transpôs os limites da salvação.”¹⁶⁸ Não obstante reconheça as implicações concretas do suicídio, familiares, sociais ou de qualquer outro âmbito, Cioran parece convencido de que nada, nenhuma autoridade, seja ela política ou religiosa, tem o direito de proibi-lo.

¹⁶⁶ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 27.

¹⁶⁷ “Uma das razões pelas quais eu sempre tive uma atitude anti-cristã é que o cristianismo empreendeu uma campanha contra o suicídio, mesmo o suicídio sendo um auxiliar do homem.” Id., *Entretiens*, p. 94.

¹⁶⁸ Id., *Breviário de decomposição*, p. 45.

Não é o caso de adentrarmos a questão do suicídio em sua obra, até porque, pela abordagem que nos interessa, este não seria, a rigor, um problema central a ser discutido. Obviamente que tem sua importância, mas, conforme pensamos, não deve ser erigido em estandarte do seu pensamento, tal como se poderia fazer, talvez, com Albert Camus. Apesar de defender o direito ao suicídio e exaltar suas vantagens, Cioran mantém-se sempre a um passo dele, sem cometê-lo, o que nos é muito importante. O suicídio não é, para ele, algo *a priori*, que cumpre ser levado adiante incondicionalmente, *no matter what*. Não: é apenas um auxílio, um recurso a mais, drástico é verdade, mas que não deve ser considerado como absoluto, necessário, único. Suicidar-se apenas se realmente não restar mais nenhuma opção, o que dificilmente é o caso. Sempre há outras opções, outras saídas, e a que Cioran encontra é escrever sobre aquilo que enfrenta, logo, combatê-lo: “eu escrevi sobre o suicídio e sempre expliquei isso: escrever sobre o suicídio é vencer o suicídio [...] Estou absolutamente convencido que, caso não tivesse escrito, teria me suicidado.”¹⁶⁹

Em nossa compreensão, a função terapêutica associada ao ato de escrever está diretamente ligada a um outro sentido fundamental que Cioran confere à escritura: escrever como uma atividade, uma experiência *religiosa*, uma meditação teológica acerca da condição humana a partir da queda, um combate de igual para igual com Deus, que se revela como um desafio irrecusável, como um limite a ser transgredido, um inimigo a ser derrubado. Mais do que a si mesmo, suas blasfêmias e injúrias dirigem-se frequentemente ao Criador, assim como à sua criação fracassada, alvos prioritários de suas invectivas, de sua missão negadora. A escritura é a resposta da criatura ao Criador, um ajuste de contas entre ambos, uma atividade vertical e solitária e que permite a Cioran, “épigono de Jó”, projetar-se delirantemente ao nível de Deus para rivalizar com Ele em pé de igualdade:

Competir com Deus, ultrapassá-lo mesmo apenas pela força da linguagem, esta é a proeza do escritor, espécime ambíguo, dilacerado e enfatado que, livre de sua condição natural, se entregou a uma vertigem magnífica, sempre desconcertante, algumas vezes odiosa.¹⁷⁰

Dentre todos os aspectos e sentidos possíveis de ser identificados em sua obra, estamos inclinados a pensar que, acima de todos, prevalece esta dimensão religiosa associada à escritura. A própria referência a Jó sustenta isso: Cioran reivindica para si um amplo conjunto de referenciais e fundamentos religiosos, recorre o tempo todo, para definir-se enquanto pensador, a conceitos e metáforas próprios do pensamento teológico-religioso. Toda

¹⁶⁹ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 48.

¹⁷⁰ Id., *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 124.

sua *weltanschauung* se baseia em influências de cunho religioso, muito mais do que de cunho filosófico, conforme pensamos. Sua interpretação do homem é teológica, assim como sua visão da história como mal. Para ele, a Queda é onde tudo começa. Alguém que pensava que “ser *secretário* de uma santa constituía a mais alta carreira reservada a um mortal”¹⁷¹, um “teólogo ateu”, um “gnóstico *cachê*”: evidências para a natureza profundamente religiosa de seu pensamento é o que não falta.

Poderíamos pensar o sentido da escritura como sendo para ele uma espécie de oração invertida, oração transformada em provocação, sabotagem, atentado. Suas meditações, muito embora abarquem uma diversidade de temas, dentre eles muitos não-religiosos, ainda assim parecem partir de uma ótica efetivamente religiosa, de uma visão fundamentada em uma concepção teológica da existência e do mundo. Cioran discorre sobre os mais variados assuntos, mas sempre com uma moldura, um referencial religioso de fundo, como se os âmbitos teológico ou metafísico fossem, a rigor, a dimensão última na qual os problemas devem ser pensados. Independente do fim da metafísica, o homem será sempre um animal enfermo por tudo que há de metafísico nele. Em todo caso, a escrita aparece para Cioran no meio da insônia como uma oportunidade imperdível de investir contra Deus e o mundo, de abalar suas estruturas por meio das palavras. Ele vê nestas, apesar de sua fragilidade e limitação, um instrumento potente para o desafio, dado que as palavras teriam a capacidade de elevar-nos, pelo sentimento de onipotência que proporcionam (por fugaz que seja), a níveis vertiginosos, onde sentimos que tudo é possível e que Deus não passa de um incômodo menor. Através das palavras, é possível negar tudo – uma negação metafísica –, e aquele que o faz, na visão de Cioran, assume o lugar de tudo, supera o universo para tornar-se seu senhor e centro, dispondo dele como bem quiser.

No meio de uma frase, com que facilidade nos consideramos o centro do mundo! Escrever e venerar não andam juntos: quer se queira ou não, falar de Deus é olhá-lo *do alto*. A escrita é a desforra da criatura e sua resposta a uma criação sabotada.¹⁷²

Da mesma forma que ele é, em certo sentido, um universo fechado em si, a obra de Cioran é analogamente um universo, ou ainda milhares deles, mundos possíveis e impossíveis, caídos ou intactos, corrompidos ou íntegros, verdadeiros ou falsos. Suas palavras parecem se esforçar para exprimir o inexprimível, traduzir em um fragmento instantâneo toda

¹⁷¹ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 129.

¹⁷² Id., *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, p. 124.

a complexidade e contradição da vida. “O universo não se *discute*; se *exprime*”¹⁷³, e é isso que, na nossa visão, Cioran aspira fazer: reproduzir, ou antes, atualizar, através da linguagem, o universo: sua origem, sua evolução, sua queda; manusear os paradoxos e as aporias como meio de expressar o ritmo, a natureza, a essência mesma do Ser, contraditório e conflituoso como é: “não se pode eludir a existência com explicações, só se pode suportá-la, amá-la ou odiá-la, adorá-la ou temê-la, nessa alternância de felicidade e de horror que exprime o ritmo mesmo do ser, suas oscilações, suas dissonâncias, suas veemências amargas ou alegres.”¹⁷⁴ Mas nos parece que Cioran tem consciência do fracasso ao qual a tarefa está fadada, justamente o que a torna interessante e que faz valer a pena empreendê-la. O ofício do escritor, enquanto artesão, demiurgo, que rivaliza com Deus dando vida a universos que apontam o fracasso do seu, está dividido entre o dever de ir até o fim e as limitações que sua própria condição impõe. Atacar Deus, assim como aspirar à unidade do Ser, é uma ambição que só pode resultar em fracasso, incompletude, uma vez que implica exigências tão elevadas que se torna ser impossível cumpri-las:

Aquele que é *difficil* no que faz – em sua tarefa ou em sua aventura – só tem que transplantar sua exigência do acabado ao plano universal para não poder acabar sua obra nem sua vida [...] A angústia metafísica provém da condição de um artesão sumamente escrupuloso, cujo objeto não seria outro senão o ser. De tanto analisar, chega à impossibilidade de compor, de terminar uma miniatura do universo.¹⁷⁵

Neste universo provisório, caduco e perecível, a busca de Cioran é para encontrar aquilo que poderia ser o *indestrutível* para além de todo acidente, circunstância, ilusão, enfermidade. Se tudo está em decomposição, se tudo participa do mesmo processo de dissolução em direção ao nada, o que sobra? “O indestrutível, o alhures, é concebível: em nós? Fora de nós? Como sabê-lo?” A grande questão para ele, assim como o seria, arriscamos dizer, para o gnosticismo em geral, é encontrar este que seria um princípio indestrutível por debaixo de tudo o que é destrutível, de tudo o que se decompõe. A centelha divina? Pode ser, ainda que Cioran não empregue este termo em nenhum momento. Mas mesmo assim temos todos os motivos para associar a idéia do Indestrutível buscado por ele, assim como o princípio intemporal de nossa natureza, à idéia gnóstica da centelha divina. Seria, por assim dizer, aquilo que subsiste a todo mal, a toda mudança, à transitoriedade; aquela tão almejada dimensão do nosso ser que escapa ao tempo, à transitoriedade, à mudança, ao universo; tudo o

¹⁷³ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 55.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 87-8.

que de permanente, absoluto e imutável haveria em nós. Independentemente de encontrá-lo ou não, Cioran sugere que é isso o que deve ser buscado – em nós, fora de nós? –, pois seria essa a única realidade que pode nos oferecer algo diferente de tudo aquilo com que estamos dolorosamente acostumados na vida.

Inclusive na insônia, poderíamos supor que Cioran cogita a existência de algo que transcende todo padecimento, algo que permanece inalterado e indene, por assim dizer, ao seu sofrimento humano. Como se pode sofrer tanto e continuar de pé, continuar vivo? É como se uma parte íntima de nós – essa “luz ínfima” (*ce rien de lumière*¹⁷⁶) que, a exemplo do Hino da Pérola¹⁷⁷, não pode ser afetada por nada – escapasse aos tormentos deste mundo, como se nos fizesse sofrer justamente por não participar deles, por não ter nada a ver com sua fragilidade. Uma dimensão obscura do nosso ser que não é nossa, que não nos pertence assim como não pertence ao mundo: é como a pérola que cai na lama e, mesmo suja, continua sendo pérola. Por uma espécie de paradoxo, o Indestrutível a ser buscado seria também aquilo que, justamente por ser impassível e invulnerável a tudo, nos faz sofrer por esse status que, enquanto seres naturais, não possuímos efetivamente. Daí consistir em algo que se parece querer testar, conscientemente ou não, que se tenta destruir para ver se pode ou não ser arruinado junto conosco: não pode!

Enquanto estamos presos ao mundo, ao corpo, à alma, essa “centelha divina” seria tudo aquilo que, uma vez intuído, nos atrai para o interior de nós mesmos para que possamos chegar perto deste núcleo que nos incomoda justamente por ser indiferente a nossos males e vicissitudes. A este ponto, estamos levantando questões cuja exposição Cioran não leva adiante e tampouco faz de forma explícita em sua obra. Ele até chega a cogitar, sugerir, considerar isto que poderíamos associar ao Inefável, que transcende a linguagem e que nos obseda pelo mistério que comporta, mas não se sente no direito ou na condição de abordá-lo, muito menos defini-lo. Cioran sabe que a principal meta do homem, enquanto animal religioso ou metafísico, é a transcendência, o absoluto; sabe também que, mesmo não acreditando ou não os tendo encontrado, isso não significa que não existam, que sejam impossíveis e que ninguém jamais tivera o sentimento de tê-los alcançado. É através das palavras que o romeno busca o Indestrutível; seria essa a sua maneira de enfrentar a realidade penosa do tempo – e com mais razão ainda aquela da ausência do tempo –, a condição sofrível das próprias finitude e mortalidade, para que assim possa se elevar a um estado de plenitude provisória que a escrita, ou antes, a realização de uma obra permite. Escrever, para ele, é

¹⁷⁶ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1367.

¹⁷⁷ Cf. Bentley LAYTON, *As escrituras gnósticas*.

superar, ainda que temporariamente, por uma espécie de satisfação profunda que a escrita proporciona, os males da existência, a condição enferma de nosso ser-no-mundo.

Quanto mais se é lesado pelo tempo, mais se quer escapar a ele. Escrever uma página sem falhas, uma frase apenas, te eleva acima do devir e de suas corrupções. Transcende-se a morte pela busca do indestrutível através da palavra, através do próprio símbolo da caducidade.¹⁷⁸

O que viemos tentando mostrar ao longo deste trabalho é que Cioran sustenta uma visão essencialmente religiosa de existência. Seu referencial teológico, baseado sobretudo na idéia da Queda, permeia toda sua obra, estando presente nas reflexões que desenvolve sobre os mais variados assuntos: da biologia à política, da história à medicina. Sua própria vida parece orientar-se por esse horizonte interpretativo, que dá a ela um sentido propriamente religioso, tendo em vista o ser humano enquanto criatura decaída e enferma e sua posição em um universo criado pelo demiurgo. Para ele, as explicações religiosas sobre a existência têm o mérito de não provar nada, do mesmo modo que, a rigor, resulta impossível para a ciência provar aquilo que está fora do seu alcance analisar. A religião oferece para Cioran um conjunto de elementos que o permite considerar a existência de uma perspectiva menos rasteira e empobrecedora do que o possibilitariam os discursos meramente naturalistas e seculares sobre a vida. Todo homem é um solitário e um enfermo, encontrando no abismo que o separa do absoluto aquilo que o torna, efetivamente, um animal vertical, um ser humano.

O significado que a escritura tem para ele, conforme pensamos, permite ver claramente esta preocupação religiosa de sua vida: escrever para revitalizar-se, para suportar o inconveniente de ter nascido, desempenhando o papel de criatura religiosa que tem em Deus o destinatário último de suas investidas, de suas vociferações. Um discípulo de Jó perdido num mundo tecnológico e cientificista, uma criatura inconformada com a negligência moderna em relação à urgência religiosa da existência, ao nosso dever para com Deus. A escritura representa para ele o caminho em direção ao absoluto que nos falta, o recurso último para essa necessidade imediata que nos torna mais do que meros animais, mais do que bestas saudáveis.

Meus livros devem despertar

Um livro deve fustigar as feridas, criá-las inclusive.
Um livro deve ser um perigo.¹⁷⁹

Alguém, não lembramos quem, disse em algum lugar, que tampouco nos chega à memória, que os livros de Cioran produzem no leitor o efeito semelhante ao de um remédio

¹⁷⁸ Emil CIORAN, De l'inconvenient d'être né, in: *Œuvres*, p. 1291.

¹⁷⁹ Id., *Écartèlement*, in: *Œuvres*, p. 1444.

amargo e intragável: primeiro, desce rasgando, causa ânsia, desconforto, mas logo em seguida produz efeito tonificante, revigorante, que compensa imediatamente o paladar ruim do início. Sem dúvida, existe em sua obra um lado amargo, obscuro, pessimista, dir-se-ia mórbido, mas nivelá-la de acordo com estes parâmetros nos parece algo um tanto quanto limitador, ingênuo inclusive. É certo que, entre um otimismo e um pessimismo perante a vida, Cioran estaria muito mais inclinado ao último, mas em todo caso nos sentimos impelidos a pensar que sua atitude perante a existência, sua maneira de encará-la, vai muito além de oposições simplistas e convencionais como esta. Desde que o homem é homem, parece tentado a operar dicotomicamente, seguindo oposições elementares (a começar por Bem e Mal) que lhe servem de referência teórica e prática em meio ao sem-sentido da vida. Cioran, por sua vez, militante do paradoxo, conclui, ao final de seu itinerário, que as teorias¹⁸⁰ – cuja função deveria ser supostamente a de orientar e normatizar a vida humana – de nada servem quando o que está em jogo são nossas profundidades, nossos estremecimentos metafísicos, nossa enfermidade essencial da qual invenção humana alguma jamais nos curará.

Pessimismo? Pode ser para nós, mas não para o autor. Desaprendemos a lidar e assimilar conteúdos religiosos, sobretudo quando se nos apresentam de forma negativa e radical tal como Cioran os formula. “Negatividade” seria, talvez, mais do que pessimismo, um termo apropriado para se referir ao pensamento de Cioran. Porém, esta negatividade não tem, pelo menos não *a priori*, nenhum sentido afetivo, relacionado aos estados de ânimo segundo os quais nos sentimos tristes ou alegres. Segundo ele, etiquetas como a de “pessimista” não exprimem, não servem para nada, e acabam se dissipando na inutilidade e equivocidade que as constitui. Tais fórmulas seriam na verdade, segundo ele, vícios e manias do pensamento idealista e racionalista, com os quais não pactua. Ele mesmo diz que “a *definição* é a mentira do espírito abstrato; a *fórmula inspirada*, a mentira do espírito militante.”¹⁸¹ Em certas zonas da existência, em certas regiões inóspitas do eu, “pessimismo”, “tristeza”, “niilismo”, “reacionário”, “esquerda”, “direita”, todos estes são termos que carecem de sentido. Ali, a própria linguagem deixa de vigorar, perde sua função e seu sentido quanto mais se avança em direção ao silêncio do Vazio. Ademais, se aceitarmos a utilização de oposições risíveis como otimismo-pessimismo, temos que admitir que a opção de Cioran, caso lhe fosse imposta a decisão entre um deles, seria pelo último, uma vez que, em termos de conhecimento, o Mal, acompanhado de todas suas implicações e desdobramentos, mostra-se tão mais preocupante

¹⁸⁰ “As teorias não podem fazer nada, já que o fundo da história é impermeável às doutrinas que marcam sua aparência.” Emil CIORAN, *História e utopia*, p. 118.

¹⁸¹ Id., *Breviário de decomposição*, p. 26.

quanto fundamental no que diz respeito a enfrentar nossa condição enferma e aprender algo com ela.

Nas entrevistas, Cioran repete inúmeras vezes ser indiferente à forma como seus escritos podem vir a ser recebidos e interpretados pelo leitor. Esta não representa para ele uma preocupação “ética” no momento da escrita: “eu sempre me considerei um irresponsável. Para mim, escrever é dizer o que eu quero.”¹⁸² Restringir-se a um princípio de responsabilidade como esse equivaleria a uma redução significativa do poder curativo que a escritura possui para ele. O leitor não é uma preocupação no sentido de precisar ser poupado, respeitado, preservado. Muito pelo contrário: Cioran acredita que, no fundo, o que o leitor deseja mesmo é ser provocado, questionado, incomodado, fustigado, ainda que esteja convencido de que apenas as idéias agradáveis e enaltecidas exercem influência sobre as pessoas (*wishful thinking*). Na nossa compreensão, quando diz que não se importa com as consequências de suas idéias sobre o leitor, o que ele quer dizer é que se recusa frontalmente a falar o que o leitor deseja ouvir, pautar-se pelas demandas e expectativas que nutre em relação aos livros. Cioran escreve o que quer, assim como só lê quem quer, consentindo-se, a partir do momento em que se decide frequentá-lo, com os riscos e delícias que sua leitura oferece.

Por mais inacreditável que possa parecer, são inúmeros os casos de pessoas às quais os livros de Cioran exerceram um papel extremamente benéfico. Gente que superou depressão, crises de todo tipo, gente que inclusive desistiu do suicídio por encontrar em seus escritos algo que as fez descobrir novas razões para se manter em vida. Como explicar que sua obra pareça tão deprimente e desmotivadora para alguns e salutar, alegre, benéfica, para outros? Não temos a pretensão de responder a esta pergunta aqui, uma vez que nos parece, em última instância, tão insolúvel como o mistério do suicídio. Uma hipótese é que algumas pessoas já teriam certa pré-disposição de espírito propícia para que suas idéias fossem assimiladas de forma positiva, enquanto que outras, aparentemente alheias ao tipo de atmosfera e sentimento dominantes em sua obra, teriam uma tendência a rejeitá-la por ser algo incômodo. Em todo caso, permanece para nós como um enigma a razão pela qual as reações face às idéias de Cioran são tão radicalmente opostas: como algo que, para alguns, parece extremamente ruim e negativo, indesejável e doentio, para outros parece tão benéfico e positivo? Enquanto algumas pessoas encontram em Cioran um remédio para o mal de existir, um amigo com o qual podem contar nos momentos de maior sofrimento, outras o encaram como um veneno bem dosado, uma intoxicação no plano literário-filosófico que deve a todo custo ser evitada para que não se

¹⁸² Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 77.

deixe levar por suas atração mortal. Aquele velho ditado parece se encaixar perfeitamente aqui: o que é remédio para uns é veneno para outros.

Uma questão que poderíamos levantar a partir da crise religiosa da modernidade é: em sua pretensão de autonomia e perfeição, o homem moderno julga-se totalmente capaz de escolher, de decidir por conta própria, baseando-se no próprio juízo e na sua capacidade de discernimento e reflexão. Quem sabe o que é melhor para si mesmo? Ninguém mais, além de cada indivíduo. Mas indagamos: será que, em âmbito antropológico-histórico, o homem pode ser visto como um ser que *realmente* sabe o que é melhor para si mesmo e para seus semelhantes? Achamos isso certo ou não, antigamente a existência, nos seus mais diversos âmbitos, era orientada com base em um fundamento absoluto, transcendente à esfera relativa e equívoca da vida humana: Deus. Era o Criador que, em última instância, estabelecia o que é bom e o que é ruim, o que se deve e o que não se deve fazer. O aborto está aí, tornando-se cada vez mais uma realidade, um procedimento aceito e inclusive defendido; assim, sugerir tal modelo de conduta, baseado em autoridades divinas, seria uma grande piada. O homem emancipou-se das trevas da religião, de sua alienação medieval, e não há nada mais que possa representar para ele uma autoridade a impor-lhe limites, regras, valores. Uma vez caído, vai até o fim.

O ser humano deseja a felicidade, o prazer, o conforto, a segurança, a paz, assim como (além de simplesmente desejar) também necessita de ficção, mentira, esquecimento, ilusão; numa palavra: *superficialidade existencial* – saúde. Sendo, no limite, caracterizada pelo sono, pela embriaguez, pela ignorância, a quase totalidade dos mortais não sabe o que quer, ou melhor, não sabe o que é verdadeiramente o melhor, o essencial, o mais importante a ser perseguido. Precisa, portanto, ser despertada de seu “sono dogmático”. Nada que nos confirme em nossa saúde, no domínio das aparências, é capaz de nos despertar; o conhecimento exige que se passe pelo desconforto, pelo mal-estar, pela doença, pela queda. Enquanto o homem não se dispuser a negar tudo aquilo que o protege, que o preserva *na* ilusão, permanecerá adormecido nesse sonho ridículo que escamoteia o pesadelo de sua verdadeira condição:

Nenhuma crítica de nenhuma razão despertará o homem de seu “sono dogmático”. Poderá abalar as certezas irrefletidas que abundam na filosofia e substituir as afirmações rígidas por outras mais flexíveis, mas com, por um método racional, conseguirá sacudir a criatura, adormecida sobre seus próprios dogmas, sem fazê-la perecer?¹⁸³

¹⁸³ Emil CIORAN, *Breviário de decomposição*, p. 67.

Seria ingênuo supor a completa ausência, por parte de Cioran, de uma reflexão sobre o outro, sobre o leitor que está em algum lugar distante e que eventualmente receberá sua mensagem, enviada de dentro do seu universo solitário e insone. É impensável que sua indiferença para com o receptor seja absoluta, que ele não o considere ou o leve em conta nem por um instante sequer no momento da escrita ou mesmo em outras situações. Se Cioran é indiferente quanto ao perigo que suas idéias podem vir a representar, nem por isso deixa de ter uma concepção mais ou menos formada daquela que seria a prescrição ideal para se alcançar o resultado esperado por meio das palavras. Dito isso, ele toma a liberdade de formular e seguir um princípio muito particular daquilo que considera como o verdadeiro bem para o homem, no sentido de fortalecê-lo, orientá-lo, dir-se-ia educá-lo, ainda que a grande maioria das pessoas seja radicalmente contrária à sua concepção.

Na concepção pessoal do autor, impõe-se como necessário, de modo a arrancar o homem de seu sono dogmático, ameaçá-lo, feri-lo, atormentá-lo, fustigá-lo. Dir-se-ia – com o perdão do descabimento – impor-lhe uma espécie de *tortura metafísica*, com a finalidade de abalar suas certezas, seus pré-conceitos, suas crenças mais profundas e arraigadas. É preciso mesmo provocar nele uma ferida interior que, uma vez aberta, transforma-se numa rachadura que permite entrever o essencial: “só os indivíduos rachados possuem aberturas para o além.”¹⁸⁴ Ou seja, é preciso ir contra tudo o que se consolidou e se estabeleceu em sua natureza ao longo de milênios, aquilo que de mais antigo existe nela e que, por isso mesmo, mostra-se igualmente difícil de se reverter, de se curar. Enquanto não se coloca em parênteses a própria existência, enquanto não se assume a própria contingência e a própria gratuidade¹⁸⁵, a nulidade e a insignificância última de tudo, permanece-se refém das ilusões, das esperanças, da enfermidade.

No limite, este método, controverso e um tanto quanto radical, acabaria por aproximar-se daquilo que Cioran denomina o “pensar contra si”¹⁸⁶ (*penser contre soi*), uma proposta de auto-conhecimento cuja intenção seria não permitir que o indivíduo recorra a mecanismos psicológicos e teóricos de auto-engano e auto-defesa, impedir que busque proteção metafísica em qualquer tipo de salvaguarda abstrata. Isso seria errado, pois exclui o “eu” do conjunto de elementos que são questionados e, no limite, negados, propiciando a ele

¹⁸⁴ Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 85.

¹⁸⁵ O que, no caso de Cioran, acontece em ocasião do comentário feito por sua mãe, em resposta à sua persistente insatisfação em relação à vida: “se eu soubesse, teria abortado”.

¹⁸⁶ Emil CIORAN, *La tentation d'exister*, in: *Œuvres*, p. 821.

uma espécie de imunidade ontológica em relação a toda crítica, o que acaba resultando em apego, ilusão, fraqueza espiritual.

Para o autor, todo auto-conhecimento sincero deve manter em vista a importância desta atitude auto-questionadora, auto-negadora inclusive, que no fundo nada mais é que um comprometimento concreto e verdadeiro com tudo aquilo que se pensa e o que se diz. Ele diz que os professores são pagos para serem impessoais, pois aquilo que pesquisam e ensinam academicamente não tem, aos seus olhos, nenhuma implicação em sua vida pessoal. Não correm nenhum risco pelo que pensam, assim como acontece com todos os que pensam apenas o que querem pensar, apenas o que lhes convém. Não somos senhores de nossos pensamentos, ao menos não de forma absoluta; são eles que, em caso de sinceridade para consigo mesmo, nos arrastam em suas correntezas, muito mais do que nós os controlamos e direcionamos da maneira como nos interessa. “Prefiro pensar assim ou assado”: demonstração do pensamento falso, impessoal, ignorante acerca das flutuações e oscilações do espírito. Pensar não tem nada a ver com preferência, com aquilo que se escolhe por ser desejável ou melhor. Segundo Cioran, não escolhemos nossos pensamentos, assim como não escolhemos nossos infortúnios. Falso o pensador que *dirige* suas idéias, que é senhor dos seus pensamentos, que pensa somente o que está de acordo com seus interesses.

É neste sentido precisamente que Cioran criticará toda forma de pensamento sistemático, pois o sistema, segundo ele, exangue e cadavérico por definição, tende a eliminar o erro, a imperfeição, a eludir o caráter contraditório e trágico da vida, escamoteando sua verdadeira condição. A necessidade de sistema como consequência da Queda: fragmentação, contingência, relativismo, problemas estes que a razão se propõe a superar por meio da mentira. A vida sangra, dói, estremece, palpita, engendra, cresce, envelhece, destrói. Toda forma de pensamento que tenda a negar isso é, aos olhos do autor, ilusório, falso, perigosamente otimista. Sem dúvida que a vida deve ser aceita como ela é, e pelo menos nisso Cioran parece concordar com Nietzsche. Que ela deva ser amada ou odiada, esta é uma questão secundária que envolve a particularidade dos sentimentos e da experiência pessoal de cada um, assim como as diferentes pré-disposições a encará-la de uma forma ou de outra. Agora, que ela seja tão bela a ponto de tornar-se insuportável, tão abundante que se converta em carência, tão contraditória que não permita amá-la sem ao mesmo tempo odiá-la, todas essas são verdades dolorosas que, segundo o autor, temos o compromisso moral de reconhecer.

“Meus livros têm a função de despertar.”¹⁸⁷ chegamos enfim aonde queríamos. Nossa tese de que Cioran é, no fundo, uma espécie de gnóstico ateu, só parece plenamente defensável uma vez que, para além de sua afiliação hereditário-cultural com os bogomilos e de sua matriz gnóstica de pensamento, ele se apresenta acima de tudo como alguém cuja missão é *despertar*, cuja pretensão é tirar as pessoas do seu sono dogmático. Mergulhando em suas meditações, não é nada difícil entender o que ele quer dizer com isso, como tampouco reconhecer que sua obra transmite, de fato, algo da ordem da clarividência, da iluminação espiritual. É justamente por este mergulho nas camadas mais profundas do seu texto que acabamos por compreendê-lo, por nos identificar com ele e com sua experiência de vida, com suas preocupações e seus sofrimentos. É preciso frequentá-lo, conviver com ele, acostumar-se ao gosto amargo que suas palavras têm inicialmente, para enfim experimentar as virtudes terapêuticas que seus livros oferecem. O próprio pessimismo, conforme se aprofunda em sua leitura, é anulado, revelando-se tão-somente uma aparência, uma primeira impressão, um véu que nos impedia de apreender o que havia de essencial por detrás dele. A questão da paixão pela vida, que acaba invertendo-se em negação da vida, também fica clara conforme desenvolvemos uma mínima familiaridade com o seu pensamento: o que o faz parecer pessimista é na verdade essa sua natureza trágica que faz com que negue a vida em função de sua inaptidão em fazer um “bom proveito” dela:

Eu não sou pessimista, mas violento... e é isso que torna minha negação vivificante. De fato, quando falávamos agora a pouco de ferida, eu não considerava isso como algo negativo: fustigar alguém não equivale em absoluto a paralisá-lo! Meus livros não são nem depressivos nem deprimente. Eu os escrevo com furor e paixão. Se eles pudessem ser escritos a frio, seria perigoso. Mas eu não posso escrever a frio, eu sou como um doente que, em qualquer circunstância, supera febrilmente sua enfermidade.¹⁸⁸

O que o leitor descobre é que, no fundo de todo esse pessimismo, ou melhor, de toda essa negatividade, existe uma enorme paixão pela vida, um ímpeto tão voluptuoso de agarrá-la e dominá-la que acaba fracassando pelos seus próprios excessos. Impossível não reconhecer isso, assim como o fato de que, por mais cínico e niilista que soe o seu discurso, ele é antes de qualquer coisa o resultado das intermináveis noites em branco que levaram Cioran aos cumes do desespero. Sem dúvida o seu estilo conta muito para isso: não apenas *o que diz*, mas também *como diz*, é determinante para o efeito salutar que sua escrita exerce sobre nós. Toda a amargura, o peso, a obscuridade, o fatalismo, a descrença, tudo isso é acompanhado por

¹⁸⁷ Emil CIORAN, *Entretiens*, p. 30.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 21-2.

uma leveza, uma jovialidade, uma ponta de ironia tais que deixam de ser incômodos e fascinam por sua excepcional ambigüidade. Não há nada definitivo em sua obra, nada decretado, estabelecido para sempre, estando todos os movimentos, impulsos, tendências, sentimentos, sempre contrapostos por seus respectivos contrários: eterno paradoxo, antítese, conflito, ambivalência – tal como a vida exige que reconheçamos.

No nosso modo de ver, tudo isso está implicado na concepção de escritura sustentada por Cioran, incluída aqui a dimensão do leitor: trata-se, para ele, de uma atividade essencialmente religiosa, de uma meditação vertical sobre a posição do ser humano no cosmos, sobre a realidade da queda no tempo, sobre o sem-sentido da existência, sobre nossas relações ambíguas com o absoluto e com tudo aquilo que nos ultrapassa enquanto seres *de gravidade*, presos aos limites da natureza apesar de nossa aspiração a transcendê-la. O mais importante para nós, ainda assim, é a função pedagógico-espiritual que Cioran pretende à sua atividade de escritor. Escrever para quê? Não para eludir a existência com explicações, para multiplicar as teorias cuja finalidade inconfessa consiste em escapar ao tédio de um universo demasiado monótono, demasiado igual desde sempre; escrever, só se for para tentar o impossível, para correr o risco de fazer o maior dos bens ou o maior dos males. Escrever para despertar a humanidade em sono profundo? Impossível saber se acabaria sendo um benefício ou um prejuízo: “minha missão é tirar as pessoas de seu sono eterno, mesmo sabendo que cometo um crime e que valeria mil vezes mais deixá-las perseverar nele, até por que, quando despertassem, eu não teria nada a propor-lhes”¹⁸⁹.

Como bem ilustra o mito da caverna, toda tentativa de despertar o homem de seu sono dogmático, de fazê-lo abrir o “olho do Conhecimento” para aquilo de essencial para além das aparências, implica inevitavelmente a possibilidade de mal-entendido, represália, condenação daquele que perturba a ordem estabelecida. Não por serem mais fracas ou inferiores, mas estamos inclinados a pensar que algumas pessoas não estariam preparadas para uma revelação desta magnitude, para o choque causado pela denúncia das aparências. No âmbito específico do gnosticismo, isso não deixaria de estar relacionado à fama de elitistas que os gnósticos tinham, bem como à idéia geral de que não há igualdade entre as pessoas em termos de “vocação espiritual”. Despertar ou não? Este permanece, assim, um dilema: deve-se fazer isso? Será realmente benéfico? Sempre permanecerá a suspeita de que esta atitude pode acabar em catástrofe.

¹⁸⁹ Emil CIORAN, *Cuadernos: 1957-1972*, p. 174.

Apesar da hesitação, Cioran parece determinado a fazer algo no sentido de tirar as pessoas de seu estado letárgico. É difícil encontrar quem não tenha uma vontade, mínima que seja, de realizar algo positivo, que tenha algum benefício para os outros. Muitas são as formas de fazê-lo: alguns a buscam na política, outros no ensino, outros na caridade religiosa, outros na arte, mas a questão é que não está ao alcance de ninguém estabelecer arbitrariamente quais são os métodos e setores corretos para isso. Qual poderia ser a contribuição de Cioran para a humanidade, para nossas questões existenciais e espirituais? Existe alguma? Acostumados com a eficácia e com o imediatismo do consumo, não saberíamos *o que fazer* com uma mensagem tão sutil quanto ruidosa à nossa percepção, que não serve para nada além de nos atormentar desnecessariamente e atrasar nossa vida. Sua proposta é difícil, radical, exigente demais, requer muito trabalho e sofrimento, muito sacrifício. Com seu afã de atemporalidade, o romeno poderia facilmente ter vivido em qualquer outra época, da Idade das pedras ao Iluminismo, mais jamais na nossa.

Cioran: o último dos bogomilos, um bárbaro civilizado, um gnóstico “edulcorado em contato com o Ocidente”, excluído da humanidade, exilado metafísico, eternamente deslocado, inadaptável a este mundo. É exatamente essa distância entre nós e ele que faz com que estranhemos sua mensagem e nos assustemos diante da força vertiginosa de suas palavras; é este hiato entre dois mundos incompatíveis que faz com que sua mensagem cause em nós o ruído que a impede de nos tocar.

CONCLUSÃO

Esperamos que este trabalho sirva de estímulo para que outros leitores e estudiosos de Cioran dêem continuidade à pesquisa sobre sua obra. Está é ainda uma fase inicial, havendo muito a ser discutido para que se possa iluminar pouco a pouco este que é um pensamento tão complicado quanto enigmático. Existem várias portas de entrada para abordar a obra de Cioran, tendo sido nossa opção fazer um recorte filosófico-antropológico a partir do qual investigar as origens e a pertinência deste que seria seu pessimismo radical em relação ao ser humano – sua origem, condição, história, destino. Acreditamos ter conseguido demonstrar quais seriam as fontes e as motivações de sua concepção tão pessimista acerca do homem, mas não se admitir que a questão continue em muitos aspectos aberta, sendo que ainda permanecem diversos detalhes a serem explorados.

A conclusão a que chegamos é que a fonte última do pessimismo de Cioran é de natureza *religiosa*, teológica propriamente dita. Parte, antes de tudo, de sua exegese pessoal da narrativa do *Gênese*, da qual conclui que o homem, já no paraíso, estava condenado ao pecado e à tragédia, a precipitar-se voluntariamente em sua própria queda. Segundo o autor, a verdade sobre a natureza e o destino humanos está toda contida no *Gênese*. O problema é que sua obra, devido ao seu caráter pluralista e dispersivo, representa nela mesma um obstáculo para que se possa determinar com precisão qual, ou antes, quais seriam as matrizes de pensamento mais significativamente presentes em sua formação.

Para refutar a tese de que Cioran, apesar de ateu e de não possuir a fé, é de fato um pensador de cunho religioso (no sentido de que suas preocupações intelectuais acabam inevitavelmente deslizando para o domínio da religião), seria preciso ir contra toda sua obra, ou pelo menos grande parte de suas temáticas, obsessões, metáforas, conceitos referenciais hermenêuticos. Estamos convencidos de que, apesar de toda sua ambigüidade, ele é, contrariamente ao que se estaria disposto a admitir, um espírito estranhamente religioso, uma

espécie de teólogo diletante, *caché*, sendo que ele mesmo deixa claro, senão em seus livros, pelo menos nas entrevistas, que vê a si mesmo dessa forma, muito mais do que como um filósofo no sentido estrito do termo. Sua reflexão se desenvolve fundamentalmente no âmbito da *teologia* ou, para usar um vocábulo exclusivamente grego, da *metafísica*. Cioran jamais se livrara da tentação religiosa que, no mínimo a partir de *Lágrimas e Santos*, surge de vez em sua vida para atormentá-lo – e nos parece que tampouco quis efetivamente abandoná-la. E se não podemos encaixá-lo em nenhuma das divisões oficiais do cristianismo, existe uma outra tradição religiosa, paralela, escondida, subterrânea, marginal, na qual ele pode perfeitamente se inserir sem possuir a maioria das credenciais doutrinárias e confessionais normalmente exigidas.

Cioran é um bogomilo, um “herdeiro” dessa seita gnóstica que habitou os Bálcãs na Idade Média e foi combatida como heresia pela Igreja, sendo pouco a pouco eliminada historicamente. Seu “pessimismo” viria justamente daí, bem como seu repúdio à história, sua inclinação à mística, seu fatalismo, sua descrença. Ele próprio reivindica para si essa linhagem, essa identidade, alegando parentesco intelectual com os bogomilos, cuja influência seria muito mais determinante para o seu pensamento do que todo o patrimônio filosófico e literário do Ocidente. É importante lembrar da conclusão a que chega: a verdade está no mundo primitivo, onde tudo é possível e nada é atualizado, na simplicidade e na ignorância do camponês sujo que mantém perante a vida uma postura muito mais saudável e autêntica do que o típico ocidental neurótico.

O sentimento fatalista e desiludido em relação à existência é, conforme explica, um traço constitutivo da alma romena, herdado por ele e evidente em suas reflexões não apenas sobre a história, como também sobre a Criação, sobre a injustiça e o sofrimento humanos, sobre Deus e o mal. O “pessimismo” mencionado neste trabalho, ou seja, a idéia de um olhar negativo e desfavorável sobre a existência, seria a atmosfera de pensamento que Cioran extrai do gnosticismo, com sua idéia do demiurgo e de um universo criado para o mal. Sua preocupação com o mal é religiosa por excelência, de ordem teológica: não um mal qualquer, relativo ao contexto, mas absoluto, essencial, um princípio maligno na origem de tudo. Até hoje, a melhor expressão disponível para se referir a ele continuaria sendo, na sua visão, o “Diabo”.

Cioran reata com esta tradição espiritual perdida, atualizando-a à sua própria maneira, e sempre com muito cuidado para não cair no erro de uma religiosidade “auto-ajuda”, calcada no imediatismo do bem-estar e da auto-estima. Muito pelo contrário: é tudo o que evitaria fazer a todo custo, tendo em vista que percebe na modernidade uma perigosa tendência

generalizada a negar o sofrimento e os medos a favor de uma felicidade e de um otimismo tão artificiais quanto banais. Seria esta também, dentro da discussão sobre o sentido da religião na modernidade, na qual inserimos Cioran, a razão de sua crítica à recusa dos conteúdos religiosos em geral, sobretudo quando veiculam idéias supostamente pessimistas que tendem a questionar a avaliação positiva que o homem ocidental faz de si mesmo. Ele traz para a atualidade uma antropologia cristã alternativa que, muito além de divergir da antropologia agostiniana da graça, bate de frente com as pretensões modernas de perfectibilidade pela técnica. Não seria outra, na visão do romeno, a causa inconfessa de grande parte das militâncias em ceticismo e ateísmo, professadas não apenas na esfera cotidiana como, sobretudo, nos meios intelectuais e acadêmicos. “Ser moderno é remendar no Incurável:” o homem seria, de acordo com o autor, um animal enfermo, vítima de um mal cuja raiz não se encontra aqui, na natureza; seria, por tudo que possui de indireto, o ser religioso ou metafísico por excelência, um “gorila que perdeu os pêlos, forjador de deuses”, delirante por vocação.

A idéia de uma enfermidade humana essencial, a partir da qual fazemos nosso recorte antropológico, é oportuna por duas razões: está na base de sua crítica atroz à modernidade e está fundamentada sobre uma visão de mundo eminentemente gnóstica. Como pudemos ver, não apenas o homem (mas ele acima de tudo), mas também o universo, enquanto obra do demiurgo, é um gigantesco organismo enfermo. Assumindo um dualismo ontológico radical, que parte do maniqueísmo persa e passa pelos bogomilos, Cioran associa essa mistura irreduzível entre bem e mal à impureza mesma que constitui o cosmos, em cujo centro se encontra o ser humano, ambos vítimas, em maior ou menor grau, dessa Enfermidade essencial. Assim como sua causa não é natural, tampouco seu remédio o seria. Para efeito de técnica e invenção humana, a doença em questão permanece incurável, na medida em que o conhecimento, a ciência, o movimento em direção a um futuro de perfectibilidade, tudo isso já está incluído no conjunto de seus sintomas, manifestos no comportamento do homem ao longo da história. Sua cura, assim como a salvação de acordo com a gnose, está infinitamente longe daqui, sendo contrária ao ser, ao universo, ao tempo, a tudo que existe. O homem, afinal de contas, é a *heresia da natureza* e como tal tende a caminhar no sentido diametralmente oposto à ortodoxia da saúde que, se for possível, encontra-se no mais puro vazio, no nada pleno de saúde.

Se, por um lado, a afirmação filosófico-teológica dessa enfermidade *radical* (na raiz da natureza humana) serve como crítica à cega obsessão moderna pela saúde, por outro permite identificar Cioran como alguém que se insere no cenário intelectual contemporâneo como um pensador religioso, ainda que bastante heterodoxo, um pensador que vai contra toda

pretensão filosófica de superioridade e autonomia da razão¹. Não seria errado supor que, na sua visão, ambos os sintomas partem de um mesmo mal-estar, de um mesmo problema: a ilusão de que, com o Renascimento e o Iluminismo, o homem conseguiu aos poucos superar sua necessidade de absoluto, de transcendência, necessidade esta que sobreviverá mesmo à destruição da religião e dos templos. A modernidade é a época em que o homem crê-se finalmente curado de sua enfermidade medieval, primitiva. Uma das coisas mais importantes que acreditamos ter conseguido mostrar neste trabalho é que, para a decepção dos ateus “de carteirinha”, Cioran, “epígono de Jó”, é muito menos nietzscheano e muito mais religioso do que se pensa. Caso se dessem conta disso, muitos de seus leitores, ainda na fase do entusiasmo inicial, provavelmente o deixariam de lado por achar chato e atrasado esse papo de religião. Esperavam mais, tudo menos isso, do romeno.

A verdade é que emana dos seus escritos uma atmosfera ao mesmo tempo sagrada e profana, um forte aroma de heresia que transcende a esfera da religião para permear os mais diversos planos temáticos de sua reflexão. Um pensador que não queria viver em um mundo isento de sentimento religioso, um homem cujo drama é sentir a eterna nostalgia de um paraíso perdido, decepcionado com a irreligiosidade voluntária de seus contemporâneos, a quem Deus não incomoda mais. Para Cioran, desqualificar a religião (a teologia), como se não fosse uma área de conhecimento válida e capaz de reflexão, é sinal de ignorância ou de má-fé. E seria esse, segundo ele, o grande pecado da filosofia contemporânea, bem como da quase totalidade das ciências humanas desde Marx, Nietzsche e Freud, os “três Porquinhos” do ateísmo.

Contra o estereótipo de que religião é sinônimo de fé e que vida religiosa significa submissão cega a Deus, autoridades e dogmas estabelecidos, Cioran oferece a própria experiência de vida como argumento. O que deve ter ficado claro aqui é que, pelo menos para ele, não ter fé ou não acreditar em Deus não impede ninguém de considerar-se religioso, de doar um sentido religioso para a própria existência. Assim como teria reduzido as possibilidades de conhecimento à idéia e à sensação, o homem contemporâneo teria analogamente identificado religião com fé e Igreja, o que aos seus olhos é um enorme engano e uma enorme redução. Se a história tivesse sido outra, talvez nossa concepção de religião também o seria: o gnosticismo não deixa de ser uma outra proposta de cristianismo, uma alternativa que não passa pela fé, que talvez inclusive a exclua. A fé seria *apenas uma* dentre

¹ “No passado, os professores se consagravam de preferência à teologia. Ao menos tinham a desculpa de ensinar o absoluto, de limitar-se a Deus, enquanto que agora nada escapa à sua competência assassina.” Emil CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 18.

as infindáveis modalidades possíveis de se relacionar com Deus. A religiosidade de Cioran, em particular, se expressa em termos de conflito, combate, rivalidade com Deus. Mesmo cético, ele encontra na religião um referencial hermêutico valioso para pensar a própria existência: o homem como criatura insuficiente, problemática, caída da eternidade, o mundo como cela espiritual e domínio das trevas, Deus como limite último que convidava à transgressão, entre outras idéias. Tentamos mostrar também que Cioran sugere uma gnose muito particular em muitos aspectos divergente daquela idéia clássica que se poderia ter dela, como conhecimento transcendental das realidades divinas, de Deus propriamente dito. Neste sentido certamente não, mas isso não impede que sua experiência de insônia seja vista como um despertar espiritual, como uma gnose desenganada responsável por revelar que, quando se trata de nossa necessidade de transcendência e nossa carência de absoluto, saúde é um termo que carece de sentido e substância. Nem mesmo a idéia de pessimismo se sustenta até o fim: o próprio Cioran a descarta como uma fórmula vazia, uma etiqueta que serve mais para confundir que esclarecer. De resto, permanece como expressão do ruído que seu pensamento tão enfermo causa em nossa percepção tão sadia.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Portugal: Presença, 2000, v. II.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS E TÉCNICAS. *NBR 10520* : informação e documentação : citações em documentos : apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *NBR 14724* : informação e documentação : trabalhos acadêmicos : apresentação. Rio de Janeiro, 2006.

_____. *NBR 6023* : informação e documentação : referências : elaboração. Rio de Janeiro, 2002.

BOLLON, Patrice. *Cioran l'heretique*. Paris: Gallimard, 1997.

CIORAN, Emil. *Breviário de Decomposição*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. *História e Utopia*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. *Oeuvres*. Paris: Quarto/Gallimard, 1995.

_____. *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Antologia do retrato: de Saint-Simon a Tocqueville*. Trad. José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. *Cuadernos: 1957-1972*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets Editores, 2000.

_____. *Exercícios de Admiração: ensaios e perfis*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DODILLE, Norbert ; LIICEANU, Gabriel. *Lectures de Cioran*. Paris: L'Harmattan, 1997.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976. *Khronos*, n. 9.

FIORILLO, Marília Pacheco. *O misticismo ativo no Evangelho de Tomé: Análise de um texto do cristianismo primitivo*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História Social da FFLCH-USP, 2004.

JAUDEAU, Sylvie. *Cioran ou le dernier homme*. Les Essais. Paris: Librairie José Corti, 1990.

_____. *Cioran*. Entrevistas. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

_____. Delimitation of the Gnostic phenomenon: typological and historical. In: *Le Origini dello Gnosticismo*. Colloquio di Messina. Leiden: Brill, 1967.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Sade, meu próximo*. Trad. Armando Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LACARRIÈRE, Jacques. *Les gnostiques*. Paris: Éditions Métailié, 1991.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de Cioran*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAYTON, Bentley. *As Escrituras Gnósticas*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.

LIICEANU, Gabriel. *Itinéraires d'une vie: E.M. Cioran*. Paris: Éditions Michalon, 1995.

McGINN, Bernard. *The Presence of God: a history of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.

PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos Gnósticos*. Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PARFAIT, Nicole. *Cioran ou le défi de l'être*. Paris: Éditions Desjonquères, 2001.

PECORARO, Rossano. *Cioran. A Filosofia em chamadas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Religião como crítica: a hipótese de Deus. *CULT*, São Paulo, n. 64, p.06-19, dez., 2002.

PUECH, Henri-Charles. *En quête de la Gnose I*. La Gnose e le temps et autres essays. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. New York: First Harper and Row, 1987.

STARK, Rodney. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 1996.

SHATTUCK, Roger. *Conhecimento proibido: de Prometeu à pornografia*. Trad. S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WEISS, Jason. *Writing at risk: interviews in Paris with uncommon writers*. Iowa: University of Iowa Press, 1991.

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking gnosticism: an argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University Press, 1999.