

CIORAN GNÓSTICO – OU O ÚLTIMO DOS BOGOMILOS
CIORAN GNOSTIC – OR *THE LAST OF THE BOGOMILS*

Rodrigo Inácio

Mestre em Ciências da Religião - PUC-SP

rirms04@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar alguns dos aspectos centrais da vida e do pensamento de Emil Cioran, mostrando como, apesar de suas tendências ateísticas e niilistas, existe nele um âmbito essencialmente religioso de reflexão. A dimensão religiosa de seu pensamento se exprime por sua “obsessão” por Deus e pelo problema do mal em chave *metafísica*, personificado pela figura de Satã e do qual deriva sua postulação da *queda original* – que, mais do que humana e moral, é cósmica e ontológica. Por fim, pretendemos sustentar que, além de teológica, a chave interpretativa última para se compreender a obra de Cioran pela perspectiva religiosa é, particularmente, gnóstica, de raiz bogomila. Ele próprio reivindica parentesco espiritual com os bogomilos, seita gnóstica dualista que habitou os Bálcãs na Idade Média e, além disso, defendemos a tese de que a insônia enfrentada em sua juventude implica, conforme o próprio Cioran dá razões para inferir, uma experiência mística, uma forma muito peculiar de gnose.

Esta é a primeira parte de um artigo dividido em duas metades, a serem publicadas consecutivamente nesta revista.

Palavras-chave: Cioran, insônia, queda, pecado original, demiurgo, mal, gnosticismo, gnose, bogomilos.

Abstract: The aim of this paper is introducing some of the main aspects in Emil Cioran’s life and thought, showing how, despite his atheistic and nihilistic tendencies, there exists in him an essentially religious concern. The religious instance of his works is expressed by his obsession with God and with evil in a metaphysical sense, as personified by the figure of Satan, and from which derives his postulation of the *original fall* – which is, more than human and moral, cosmic and ontological. Finally, we intend to sustain that, beyond theological, the ultimate interpretative key for understanding Cioran’s work, through this religious perspective, is specifically gnostic, having a bogomil root. Cioran himself claims spiritual kinship with the bogomils, an extremely dualistic gnostic movement which inhabited the Balkans during the Middle Ages. We also support the thesis that the insomnia endured during his youth implies, as Cioran himself gives reasons to assume, a mystical experience, a very peculiar form of gnosis.

This is the first part of a paper divided into two halves. The second part will be published consecutively in this magazine.

Key-words: Cioran, insomnia, fall, original sin, demiurge, evil, gnosticism, gnosis, bogomils.

*No desdeñeis la palabra, poeta.
El mundo es ruidoso y mudo:
sólo Dios habla.*

ANTONIO MACHADO

*Só dura aquilo que foi concebido na solidão,
face a face com Deus, seja-se crente ou não.
CIORAN, De l'inconvenient d'être né*

Este artigo parte da constatação, a nosso ver problemática, de que grande número dos estudiosos do filósofo franco-romeno Emil Cioran (1911-1995) tende a reduzi-lo a um pensador niilista e ateu, ignorando assim a profunda dimensão religiosa que subjaz o seu pensamento. Mais do que isso, percebe-se até mesmo uma recusa em aceitar que ele seja de fato um espírito religioso. Em relação a isso, uma de suas comentadoras, Sylvie Jaudeau, diz que “ver nele um simples cínico a sobrevoar a realidade com um olhar imparcial e desiludido, ou um cético de uma indiferença soberana, seria negar a pulsão profunda e sempre ativa de uma inquietação metafísica que niilismo algum seria capaz de suprimir” (JAUDEAU, 1990, p. 116). Ademais, parece haver na nossa modernidade pós-Iluminismo um profundo mal-estar em relação a conteúdos religiosos, sobretudo quando veiculam idéias pessimistas sobre a autonomia e a viabilidade do homem. A atual incapacidade de aceitar idéias religiosas como possuindo algum valor cognitivo representa um obstáculo para a compreensão da dimensão religiosa do autor. A complexidade e a ambigüidade de sua obra também contribuem para mal-entendidos e para a incorrência em reducionismos ao se tentar defini-lo. Isto acaba permitindo que o empreguem em nome de militâncias céticas, atéias e até mesmo materialistas, uma vez que tais tendências estão de fato presentes em sua obra. Porém, o estão mais como um diagnóstico ou testemunho de tais problemas em nossa época do que como uma posição pessoal assumida. Nossa hipótese é de que, apesar de todas estas tendências manifestas, existe em Cioran uma profunda sensibilidade e uma preocupação religiosa, o que tentaremos demonstrar ao longo destas páginas.

Cético dogmático, anti-filósofo, místico niilista, religioso ateu. Parece muita contradição para uma pessoa só, mas a verdade é que a obra de Cioran testemunha uma complexidade e uma heterogeneidade tais que escapa a qualquer definição.

Não poderíamos dizer que ele é cada uma destas coisas sem ao mesmo tempo dizer que é também o seu oposto, dado que a contradição, segundo ele inerente à vida, está presente em sua própria história e também nos seus escritos. “A contradição faz parte de minha natureza e, no fundo, da natureza de todo mundo” (CIORAN 1995a, p. 131), afirma numa entrevista.¹ 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 a idéia do homem como um ser absolutamente paradoxal, um mistério, um enigma, “uma criatura metafisicamente divagante, perdida na Vida, insólita na Criação” (CIORAN, 1989, p. 33).

Emil Cioran² nasceu no pequeno vilarejo de Rasinari, na região romena da Transilvânia, em 8 de abril de 1911. Seu pai era padre ortodoxo e sua mãe, mesmo incrédula, chegou a presidir por algum tempo a associação de mulheres ortodoxas da cidade. Tinha como irmã mais velha Virginia e, como caçula, Aureliu. Quando fala, nas entrevistas, sobre sua infância, somos levados a pensar que criança alguma poderia ter sido mais feliz. Refere-se a Rasinari, situada nas montanhas dos Cárpatos, como se fosse o verdadeiro *paradis terrestre*, onde podia passar o dia todo fora de casa, brincando pelos bosques e conversando com os camponeses. Existem alguns pontos importantes de sua biografia que, tendo em vista o recorte religioso

¹ No caso deste recorte religioso que temos em mente, consideramos oportuno recorrer com certa frequência às *Entretiens* de Cioran, que não fazem parte de suas obras escritas. Entre a maioria dos estudiosos que conhecemos, este recurso não é muito comum e poder-se-ia inclusive objetar que é indevido, que se deve basear sempre na letra do autor, uma vez que esta é, a rigor, a fonte primária, além de possuir uma natureza muito particular e absolutamente distinta das entrevistas, por razões óbvias. A justificativa do recurso a elas reside no fato de que lá, muitas de suas posições pessoais – que existem em alguma medida, mas na obra mostram-se ambíguas e fugidias devido ao caráter contraditório da mesma – ficam claras. Cioran fala abertamente, com sinceridade, sobre sua infância, sua insônia, seus êxtases, sua relação com a religião, etc. São mais conversas – uma de suas atividades prediletas na velhice, junto com a correspondência epistolar – do que entrevistas protocolares. Por fim, cumpre dizer que o fato de recorrermos às *Entretiens* não significa, de forma alguma, que não priorizamos a obra como fonte primária de pesquisa. O que buscamos em uma não é o mesmo que buscamos em outra, ou ainda, pode ser necessário mostrar como Cioran se coloca sobre determinado assunto, no caso a religião, tanto em uma quanto e em outra, vendo o que podemos concluir com esta análise comparativa complementar. Poucos de seus livros foram traduzidos no Brasil. Nestes casos, utilizaremos a edição em português. Para todos os outros livros, a tradução é de nossa responsabilidade.

² Muitos estudiosos e biógrafos preferem a grafia E.M. Cioran, que não é de batismo, tendo sido inspirada no escritor E.M. Foster e adotada por Cioran como recurso estilístico a partir do seu primeiro livro em francês, *Précis de Décomposition* (1949). No final da vida, passou a assinar apenas Cioran. Preferimos a forma original: Emil Cioran.

(gnóstico) que pretendemos fazer, gostaríamos de ressaltar. São eles sua experiência precoce de *ennui*, sua saída de Rasinari e, por fim, o mais importante, que irá repercutir em toda a sua obra posterior, o drama da insônia, experiência capital em sua vida. A razão da escolha destes três acontecimentos é que cada um deles, de uma forma ou de outra, revelam novas realidades para Cioran e o fazem compreender o mundo e a si mesmo de uma forma completamente diferente. Eles têm um impacto conjunto decisivo em sua vida, transformando-a radicalmente. Partiremos da hipótese de que há uma continuidade entre tais acontecimentos, uma *unidade*, para a qual proporemos um significado *religioso*, mais especificamente gnóstico.³

³ Cumpre antecipar aqui toda uma discussão epistemológica que não pode ser deixada de lado, uma vez que a pesquisa a partir da qual surgiu o presente artigo envolve o gnosticismo. Entre os acadêmicos, sobretudo historiadores, filósofos e sociólogos da religião, existe um intenso debate sobre as origens, a natureza, o significado e os limites disto que se costuma denominar “gnosticismo,” que até já virou senso-comum devido à sua assimilação por diversos movimentos da Nova Era e por fenômenos culturais tais como o *Código Da Vinci*. O exemplo mais significativo deste debate vem de um sociólogo norte-americano, que por sinal é um dos teóricos mais críticos da categoria do gnosticismo. Em *Rethinking gnosticism – An Argument for Dismantling a Dubious Category* (cf. WILLIAMS, 1999), Michael Allen Williams sustenta que o termo “gnosticismo” é uma abstração vazia e que, por isso, deve ser abandonado. Segundo ele, o conceito é inconsistente, dado que, ao pretender unir e homogeneizar diversas formas dispersas ditas por serem todas “gnósticas”, cai no equívoco da generalização. “Gnosticismo” seria assim apenas um construto teórico moderno forjado para dar conta de todas as diferentes expressões de crença e prática “gnósticas,” ainda que elas resistam, devido a sua heterogeneidade, a uma tal uniformidade. Nossa pesquisa mantém-se aquém de toda esta discussão. Aceitar ou não o uso do “ismo” depende de questões pessoais, desde a orientação teórica, a ideologia política, até a afiliação religiosa. Quando empregarmos o termo aqui, é porque queremos poupar o trabalho desnecessário de ter que ficar explicando algo que podemos antecipar agora: partiremos do pressuposto de que existe, ao menos de forma bastante aproximada, algo real que subsiste por debaixo de todas as irregularidades e insuficiências que o conceito apresenta. Por gnosticismo nos referimos a um complexo de movimentos e indivíduos diversos, e que de alguma forma estão associados àquilo que está na raiz do “ismo:” a palavra grega *gnōsis*. Basicamente, *gnōsis* designa conhecimento, mas este “não é, em princípio, conhecimento racional... 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” (PAGELS, 2006, X). O gnosticismo é muito associado à história da Igreja como sendo a “mãe de todas heresias,” justamente por ter sido a primeira ameaça à doutrina daquela que acabaria estabelecendo-se, historicamente, como a Ortodoxia. Mas apesar de muitos indivíduos e grupos gnósticos terem sido cristãos, eles não se limitaram a esse território, sendo identificados pelos *scholars* em muitas outras culturas e tradições religiosas. Do meio de todo esse complexo caldo que constitui o gnosticismo, queremos reter apenas alguns traços essenciais: a noção de *gnose* como auto-conhecimento intuitivo, experiência mística e/ou visionária, revelação das realidades últimas; um certo dualismo que determina todas as esferas da realidade (bem/mal, matéria-espírito, aparência/verdade, mundo/não-mundo); a ênfase no mal e a rejeição do mundo material como tendo sido criado por um deus inferior e maligno; por fim, o pessimismo acentuado e generalizado. É ao redor destas tendências e atitudes tipologicamente gnósticas que queremos estabelecer a relação entre Cioran e o gnosticismo.

Se já não são muitos os comentadores que analisam os vínculos de Cioran com o gnosticismo, que é onde queremos chegar, menos ainda são aqueles que consideram a insônia um elemento que está associado a esta identidade gnóstica na forma de uma experiência concreta, *vivida*. Dentre os principais estudiosos conhecidos, a que mais dá atenção ao Cioran gnóstico é Sylvie Jaudeau, com a qual dialogaremos. Não obstante, seria impossível não encontrar sequer uma referência a respeito deste vínculo que estamos propondo: Nicole Parfait (Cf. PARFAIT, 2001) refere-se a Cioran em termos de um “catarismo ateu,” Patrice Bollon (Cf. BOLLON, 1997) chama-o de “místico sem absoluto”, e Sylvie Jaudeau associa a ele a idéia de um “gnosticismo ateu” (Cf.. JAUDEAU, 1990).

Já por volta dos cinco anos, o pequeno Emil descobre o *ennui*, que, conforme relata, causa-lhe um efeito estranho que não entende direito: “Posso dizer que minha vida tem sido dominada pela experiência do *ennui*. Conheço este sentimento desde minha infância” (CIORAN, 1995a, p. 29). Na sua concepção, o *ennui* (palavra de difícil tradução para o português e que preferimos manter no original) designa uma experiência muito peculiar relacionada ao tempo, um estado de espírito, uma espécie de tédio melancólico no qual Cioran sente-se como que “descolado” do devir, dominado por um sentimento de vacuidade e solidão, um sentimento de separação do todo. Conforme descreve numa 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*” (CIORAN, 1995a, p. 29). Momentos em que, de súbito, o mundo se esvazia de sentido, inclusive de substância, tudo *pára*. Uma experiência pela qual Cioran passa ainda quando criança, e cuja lembrança permanecerá para sempre em sua memória.

Logo aos dez anos de idade, ele é obrigado a se mudar, por decisão dos pais e contra sua vontade, para Sibiu, situada a doze quilômetros de Rasinari, onde ingressa no Liceu Georghe Lazar e passa a viver numa 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” (CIORAN, 1995a, p. 191). A mudança é dramática e dolorosa, Cioran sente-se desenraizado, arrancado de seu solo natal, expulso de seu paraíso de infância. Ele recorda numa entrevista:

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. (CIORAN, 1995a, p. 285)

A mudança o marcará profundamente; 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, corresponde à trajetória conceitual descrita pela perda do mundo primitivo, inocente e harmônico, e a entrada num novo e estranho mundo, aquele da civilização, do progresso, do exílio na história. Trata-se da *queda no tempo*, a passagem de um estado de plenitude e felicidade a um estado de ausência e não-pertença, caracterizado por um sentimento de estrangeirismo e eterno deslocamento. No vazio aberto pela perda, insere-se a consciência como 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” (CIORAN, 1995a, p. 33). Se concordarmos com Sylvie Jaudeau quando diz que “o desprendimento espiritual começa por um desenraizamento do solo” (JAUDEAU, 1990, p. 30), temos que a perda do paraíso de infância representa para Cioran um primeiro passo em direção ao exílio metafísico, que é o sentido espiritual que ele dá à existência e ao destino humanos. O exílio só se atualizará na França, quando então se desenraizará de vez. O abandono da língua, da cultura, da identidade natal, a adoção de uma nova língua, de uma nova cultura, de uma nova identidade, equivale à perda das próprias raízes, dos próprios fundamentos, a perda de si próprio. Jaudeau diz que “o exílio geográfico afirma a necessidade do exílio interior e a redobra” (JAUDEAU, 1990, p. 31), e que “o exílio no tempo e na história é um meio propício para fazer a experiência dessa condição separada” (JAUDEAU, 1990, p. 30) que é o exílio metafísico⁴. A partir deste duplo desenraizamento, Cioran reivindicará para si o estatuto de estrangeiro, não apenas no sentido geopolítico como também no sentido metafísico, espiritual. Um exilado metafísico, com efeito, que busca nesta condição de estrangeirismo absoluto uma forma de nudez interior, de modo a conhecer o eu do eu, o seu eu puro por debaixo de todas as camadas de determinação histórica.

⁴ “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.” (CIORAN, 1995b, p. 1320).

Detalhe importante é a relação de Cioran com o pai e com sua profissão de sacerdote. Dizemos *profissão* pois o próprio Cioran evoca lembranças em que trata desta forma a carreira sacerdotal de seu genitor, e nas quais se percebe, claramente, os sintomas de sua relação difícil com o pai-padre. 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 costumava 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 dizer até perverso. (CIORAN, 1995b, p. 1308)

Um *enfant terrible*, rebelde, orgulhoso, em guerra com Deus: “Eu não gostava de ter um pai padre. Uma questão de orgulho, no sentido de que, para mim, acreditar em Deus significava humilhar-se” (CIORAN, 1995a, p. 241). Desde cedo, Cioran descobre certos aspectos da vida religiosa de seu pai que lhe abrem os olhos, e que, talvez, determinem em grande medida sua relação negativa com a fé. Aquela que, em tese, deveria ser uma “profissão” especial, *sagrada* mesmo, acaba mostrando-se aos olhos do pequeno Emil como uma atividade igual a qualquer outra, na qual é perfeitamente possível frustrar-se, *fracassar*:

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 sofremos tanto, se somos vítima o tempo todo? (CIORAN, 1995a, p. 277)

O primeiro contato de Cioran com a religião, o Cristianismo, não é dos mais animadores: aliada à visão do pai, cuja “missão” religiosa muitas vezes não pode ser cumprida, provocando frustração e sentimento de fracasso, encontra-se sua tendência precoce à negação. A predominância da cultura alemã em Sibiu, cujo nome germânico é Hermannstadt e que na época pertence ao Império Austro-Húngaro, favorece para que Cioran, ainda muito jovem, mergulhe na leitura dos filósofos alemães, sobretudo Nietzsche. Este exercerá sobre ele uma enorme influência, não apenas no que diz respeito ao estilo, mas sobretudo no plano das idéias. Não obstante possa ser visto, em certos aspectos, como continuador da guerra nietzscheana contra o Cristianismo e a metafísica, eles divergem em muitos aspectos. Ambos têm muito em comum, ainda que as semelhanças, conforme alegadas pelo romeno, sejam outras que não aquelas comumente supostas: “Há, ousou dizer, uma semelhança de temperamento entre Nietzsche e eu; nós somos dois insones. Isso cria uma cumplicidade” (CIORAN, 1995a, p. 167). Mas somos levados a crer que Cioran acaba mantendo muito menos de Nietzsche do que se costuma imaginar. Sobretudo no que concerne à concepção de ser humano, as divergências são enormes: Nietzsche acredita na superação do homem e a defende, Cioran a nega em nome de uma natureza irremediavelmente corrompida. A perfectibilidade humana, além de uma impossibilidade natural, é uma utopia, logo uma idéia perigosa:

O homem não pode ser superado, pode no máximo ser renegado. E ele *deve* ser renegado. Eu vejo essa idéia do *surhomme* como um completo absurdo. Só de pensar nos vícios próprios aos animais já me faz tremer. Os dos homens, então, são bem piores. O *surhomme* 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. (CIORAN, 1995a, p. 251)

Cioran quis ser Budista e gosta dos místicos ascéticos, tudo o que Nietzsche repudia como sendo uma negação da vontade de potência. Ele parece guardar uma vontade religiosa que, de uma forma ou de outra, está relacionada a tradições teológicas antigas que o filósofo alemão rejeita. Conforme avança em idade, Cioran descreve um progressivo distanciamento em relação a Nietzsche, com o qual passa a se identificar menos quanto mais se afasta da juventude: “Mesmo Nietzsche me parece demasiado ingênuo. Distanciei-me dele, por quem já nutri muita simpatia, muita 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” (CIORAN, 1995a, p. 56-7). Cioran chega a flertar com o Budismo, mas não consegue segui-lo por achar que está se enganando, uma vez que seu temperamento, explosivo, colérico, sempre esteve nas antípodas do que preconiza a religião de Buda. Sem conseguir ser budista de verdade, desiste:

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, devido ao meu temperamento, era prisioneiro de minhas contradições. 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 despreendimento, já que eu era na verdade um frenético. (CIORAN, 1995a, p. 109)

Se o Budismo lhe é inacessível, tampouco o Cristianismo o agrada. Nos *Cahiers* publicados postumamente, lemos que “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” (CIORAN, 2000, p. 70). O que importa, em todo caso, é que Cioran *não possui* a fé; se algum dia a possuiu, ignorou-a ou recusou-se a admiti-la. Sua obra testemunha a experiência de alguém que está *fora da fé*, que não acredita em Deus, na salvação. “Eu não creio em Deus, e nem por isso deixo de ser religioso” (CIORAN, 1995a, p. 250), “minha atitude em relação à religião permanece a mesma hoje em dia, uma mescla de tentações contraditórias” (CIORAN, 1995a, p. 131). Cioran sabe que a fé é uma dádiva, um dom concedido por Deus: “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” (CIORAN, 1989, p. 141). *Pensar* na fé e *desejá-la* significa não possuir a graça, estar fora dela (na des-graça). Ao mesmo tempo, sente como se lhe faltasse algo, como se não possuísse o “órgão da fé,” vítima de uma “inaptidão orgânica para crer” (CIORAN, 1995a, p. 226):

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. (CIORAN, 1995a, p. 204)

De uma maneira bastante incomum, Cioran pretende para sua vida um sentido religioso, que se dá por um caminho outro que não a fé, sendo a mística para

ele uma via que a dispensa. Porém, mais do que um *douteur*, Cioran é um negador, um espírito da negação que *recusa* toda esperança, toda salvação.

Um apelo religioso, na verdade mais místico que religioso, sempre existiu em mim. É impossível que eu tenha fé assim como me é impossível 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, pode-se dizer. (CIORAN, 1995a, p. 240)

Se, por um lado, Cioran sente-se abandonado por Deus, por outro, recusa a fé e se rebela. Independentemente do aspecto teológico da graça, existe de sua parte uma recusa quase instintiva da fé, uma aversão à idéia de se entregar, por assim dizer, ao “desconhecido”. No momento de dar o salto kierkegaardiano, a hesitação, o recuo:

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. (CIORAN, 1989, p. 41-2)

Não obstante atribua a si mesmo, em termos de fé, o fracasso, nem por isso Cioran deixa de ter uma inclinação, ou ainda uma profunda vontade mística, mesmo que frustrada: “um místico que se recusa.” Ele permanece no estágio da dúvida, que considera constitutivo do 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” (CIORAN, 1995a, p. 155). Ou se efetua o salto da fé, superando a dúvida de percurso, ou permanece-se aquém. Se por um lado Cioran nega a própria realização em termos espirituais (*inabouti*), por outro a mística é uma referência fundamental em sua religiosidade, sendo determinante para se compreender essa sua sensibilidade religiosa difusa. “Eu passei uma parte da minha vida a ler os místicos, talvez para encontrar neles uma confirmação da minha própria experiência” (CIORAN, 1995a, p. 218). Essa “experiência”, conforme pensamos, está diretamente relacionada à insônia de juventude. Apesar de não se estabelecer em nenhuma religião instituída, somos levados a crer que Cioran busca para si uma espécie de religiosidade solitária e

incompartilhável. Haveria nele, implicitamente, uma vontade religiosa que se dobra na tentativa de criar para si uma espécie de religião subjetiva, a religião de um homem só. Poderia haver elementos do Budismo, do Cristianismo, do Taoísmo, do Judaísmo místico, etc. Cioran é eclético, e isto significa que, se por um lado a sua afiliação espiritual é com a dos bogomilos, por outro não se limita a eles, outorgando-se a liberdade de incluir ingredientes diversos em sua concepção. Em *Aveux et Anathèmes* (1987), seu último livro, uma referência ao Islamismo, tradição na qual também encontra pensadores com os quais se identifica:

“Deus não criou nada que odeie mais do 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 mulçumano que escreveu isso, ignorarei para sempre o nome desse amigo. (CIORAN, 1995b, p. 1653)

De acordo com Patrice Bollon, biógrafo de Cioran, ele estaria na busca de:

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. (BOLLON, 1997, p. 202)

Uma religião orgânica, inacabada, contraditória, que não tenha se definido doutrinariamente, que se mantenha informal, crua, em aberto. Segundo sua visão, Deus não deve ser analisado, teorizado, mas enfrentado, suportado, sofrido, pois não se trata de uma idéia ou de um conceito, senão de um estado intenso, de um arrebatamento, de um êxtase. Uma religião que dispensa a fé, baseando-se apenas naquele sentimento religioso essencial que precede toda representação teológica. Daí seu desprezo pela escolástica, por toda forma de sistematização do Absoluto – tentativas, segundo ele, vãs e risíveis de demonstrar o indemonstrável:

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 atéia 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. (CIORAN, 1995b, p. 311)

O pressuposto cioraniano é de que Deus vive nos sentimentos, nos afetos, naquilo que há de mais profundo e passional no ser humano, não nos conceitos e nas teorias. Estes são, com efeito, seu atestado de óbito, pois sua transformação em objeto: “tudo o que é instituição e teoria cessa de estar vivo.” A mística, segundo Cioran, é uma questão de intensidade, que não necessariamente exige a fé e o consentimento a determinados dogmas estabelecidos. A música também representa para ele uma via de acesso ao divino. Bach, cuja obra é “geradora de divindade” (CIORAN, 1995b, p. 307), é na sua visão o grande compositor, aquele que permite sair do cotidiano e do imediato para entrever outros mundos: “Sem Bach, a teologia seria desprovida de objeto, a Criação fictícia, o Nada peremptório. Se há alguém que deve tudo a Bach esse alguém é Deus” (CIORAN, 1991, p. 73). Nos mesmos *Silogismos da amargura*, um pouco adiante, outro aforismo que expressa a relação concebida por Cioran entre a música e o divino, desta vez com um exagero tipicamente balcânico: “Para que reler Platão quando um saxofone pode nos fazer entrever igualmente um outro mundo?” (CIORAN, 1991, p. 73).

Não é à toa que a biografia de Cioran descreve aquilo que os sociólogos denominam de *trânsito religioso*. Não é por acaso que ele flerta com o Budismo e que dialoga com diversas outras tradições religiosas: “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” (CIORAN, 1995b, p. 1321). O interesse de Cioran pelas religiões em geral é evidente em cada um de seus livros, através de incontáveis fragmentos nos quais desempenha o papel de exegeta, de comentador de diversas discussões teológicas. Mas o que o atrai, o que lhe interessa nelas? Sobretudo o problema do mal, um mal que está diretamente relacionado à presença do homem no mundo, mas que não se restringe a ele, ou seja, que o transcende em termos de causa, alcançando o fundamento mesmo do ser. Nossa hipótese aqui é que, de acordo com Cioran, a religião constituiria o domínio específico da cultura de cada povo através do qual os indivíduos expressam tudo aquilo que os angustia e os atormenta por ir além do seu entendimento, que os faz

sentirem-se frágeis e incompletos - o sofrimento injustificável e inexplicável, dos genocídios aos desastres naturais. Seria, a rigor, a esfera específica de cada cultura na qual os povos tentam lidar com o sofrimento e a morte e expressar sua relação com ambos. Todas as religiões teriam, pois, no fundo, algo em comum, um sentido essencial que remete a uma condição humana miserável e frágil. Mesmo dentro do Cristianismo, quando se propõe a discuti-lo, afirma que, a rigor, importa apenas o Diabo, sendo Deus o fruto de uma mera vontade de simetria, de equalização⁵. Importa apenas a queda; o retorno, a ascensão, caso existam, são secundários.

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. (CIORAN, 1995b, p. 1395)

Cioran demonstra, pois, uma preocupação profunda com a questão do mal, poder-se-ia mesmo dizer uma *obsessão* com este problema que para ele é da alçada da teologia ou da metafísica, entre as quais não faz distinção fundamental. Não se trata de um mal relativo, acidental, circunstancial, mas fundamental, ontológico, metafísico. Para além do mal humano, moral, Cioran tem em mente um mal indeterminado que provém do ser mesmo, que seria como que marcado por uma fratura, por uma quebra que é causa de separação, fragmentação, multiplicidade, não-identidade. O homem, enquanto ente constitutivo do universo, está da mesma maneira submetido a esta condição, um ser duplamente fraturado, quebrado, dir-se-ia defeituoso. Positivamente falando, isso é tão indemonstrável quanto a idéia de uma mácula original na natureza humana, e, no que concerne ao homem, Cioran diz que “jamais se saberá exatamente o que se quebrou nele, mas a quebra está aí. Estava lá desde o começo, poder-se-ia alegar” (CIORAN, 1995b, 1430). “A história”, desdobramento da queda no tempo, também resulta deste princípio negativo, desta divisão que inaugura o mal. Mais do que isso, é o seu agravamento. Ainda assim:

⁵ “Para crer na realidade da salvação é necessário crer primeiro naquela da queda: todo ato religioso começa pela percepção do inferno – matéria-prima da fé; o céu, por sua vez, só vem *depois*, a guisa de corretivo e de consolação: um luxo, uma superfetação, um acidente exigido por nosso gosto de equilíbrio e de simetria. Só o Diabo é necessário. A religião que o dispensa enfraquece, se esteriliza, torna-se piedade difusa, razoável. Quem busca, custe o que custar, a salvação, jamais fará uma grande carreira religiosa”. (CIORAN, 1995b, p. 933)

Como, realmente, explicar a divisão? Atribuí-la à insinuação do devir no ser? À infiltração do movimento na unidade primordial? A uma oscilação fatal causada pela feliz indistinção anterior ao tempo? Não se sabe. O que parece certo é que “a história” provém de uma identidade desfeita, de uma ruptura inicial, fonte do múltiplo, fonte do mal. (CIORAN, 2001, p. 15)

Todo esse pessimismo tem uma raiz de ordem muito mais vivida do que livresca.⁶ Nossas experiências, nossas dores e alegrias, são, para Cioran, muito mais importantes do que o que aprendemos pela erudição, que também não deixa de ter a sua importância. Ele próprio confessa que a insônia determinou toda sua visão de mundo posterior, fazendo-lhe enxergar as coisas de uma forma tão transfiguradora que jamais esqueceria: “Tudo o que eu escrevi, tudo o que pensei, tudo o que elaborei, todas as minhas divagações têm origem nesse drama” (CIORAN, 1995a, p. 287). Nossa hipótese é de que a insônia carrega para ele um sentido religioso, mais ou menos como a epilepsia para Dostoievski, na sua visão “o maior e mais profundo escritor de todos os tempos” (CIORAN, 1995a, p. 70). A insônia o devasta, tornando-o um adolescente terrível, impedido de dormir, obriga-o a passar noites a fio, ruminando pensamentos mórbidos e “vigilando as próprias vigílias” (CIORAN, 1995b, p. 1128). Ele fica a noite inteira deitado na cama, os olhos pregados no teto, ou ainda, para desespero de sua mãe, sai, no meio da madrugada, para caminhar a esmo pelas ruas desertas de Sibiu. 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

⁶ “A vida é a verdadeira experiência: todos os fracassos que se pode suportar, as reflexões que surgem deles. Tudo o que não é experiência interior carece de profundidade. Você pode ler milhões de livros, mas mesmo assim essa não será uma verdadeira escola, contrariamente à experiência do infortúnio, a tudo o que nos toca profundamente”. (CIORAN, 1995a, p. 269)

sem resposta, enquanto que na cama remoemos o insolúvel até a vertigem. (CIORAN, 1995b, p. 17)

É oportuno comentar um episódio em que Cioran, no limite de suas energias, desabafa com a mãe sobre sua infelicidade: “Não agüento mais!” A resposta dela é: “Se eu soubesse, teria abortado” (CIORAN, 1995a, p. 288). O interessante é que, ao invés de se recordar com mágoa e com tristeza, ele demonstra gratidão pelo fato de sua mãe, a quem admirava mais que seu pai, tê-lo feito despertar para a própria contingência, para a ausência de sentido da própria existência.⁷ Mesmo sendo filósofo por formação⁸, Cioran atribui à insônia o mérito de havê-lo despertado para a inanidade da filosofia, que nada tem a dizer em relação a certos estados de espírito. A linguagem, as teorias, os conceitos, a lógica, tudo isso carece de sentido e de importância nos momentos de profundo desespero.⁹ Por isso, ele decepçiona-se com a filosofia acadêmica, com a qual rompe a partir de então. Seu interesse passa a se direcionar àquela que denomina de “filosofia-confissão” (CIORAN, 1995a, p. 24), os “casos”, no sentido quase clínico do termo, de pensadores que, seja na filosofia ou na literatura, oferecem um verdadeiro testemunho de suas crises, de suas enfermidades, de seus tormentos e desequilíbrios. Para combater a insônia, muito mais vale recorrer às Escrituras, às Vidas dos Santos, ou ainda aos relatos de místicos como Meister Eckhart, Teresa D’Ávila e São João da Cruz.

Não dormir significa não descansar, mas sobretudo não *esquecer* (“essa ausência criminal de esquecimento”), o que por sua vez significa sobrecarga de memória, de consciência. A este estado, em que a consciência se dilata tanto ao ponto de quase entrar em colapso, Cioran dá o nome de *lucidez*. Esse é o extremo da consciência, quando se está excessivamente desperto, penosamente lúcido. “Neste ‘grande dormitório’, como um texto taoísta chama

⁷“Eu sei que meu nascimento é uma casualidade, um acidente risível, e, não obstante, basta que me esqueça disso para comportar-me como se ele fosse um acontecimento capital, indispensável para a marcha e o equilíbrio do mundo”. (CIORAN, 1995b, p. 1273)

⁸Cioran concluiu seu curso de Letras e Filosofia pela Universidade de Bucareste em 1932, licenciando-se com uma tese sobre Henri Bergson. O tema de sua tese era a intuição bergsoniana.

⁹“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”. (CIORAN, 1995a, p. 137)

o universo, o pesadelo é a única forma de lucidez” (CIORAN, 1991, p. 20). Não há dúvida de que o equilíbrio entre a vigília e o sono possui uma importância vital, tanto no âmbito físico quanto no psíquico, e aquele que não pode dormir encontra-se por isso mesmo impedido de interromper a consciência para ter a sensação de recomeçar um novo dia. Por outro lado, 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 se pode imaginar: “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. A inconsciência é uma pátria; a consciência, um exílio” (CIORAN, 1995b, p. 1345). Em suas vigílias, Cioran se vê como a única pessoa desperta no meio da noite, o que, partindo da correlação entre vigília-vida e sono-morte, encontra analogia na idéia de que ele também se vê, de certa forma, como a única pessoa viva - *demasiadamente* viva - enquanto todos os outros estariam, para todos os efeitos, mortos. Além do sono, tudo o que Cioran pode desejar ao longo das intermináveis horas de vigília é a garantia da morte, do sono final que, um dia, porá fim ao seu suplício. Mas “quem crê que ainda pode morrer não conheceu certas solidões, nem o inevitável da imortalidade percebida em certas angústias...” (CIORAN, 1989, p. 135). Cioran sente-se insuportavelmente imortal, impedido de dormir e também de morrer. A imortalidade se inverte do mesmo modo que a eternidade negativa em que ele afirma consistir a insônia. Imortalidade negativa, portanto, como infinito desse pesadelo que é estar acordado e não poder dormir, estar vivo e não poder morrer. Ademais, a insônia é geradora de separação, logo de solidão:

A insônia é, com efeito, o momento em que se está *completamente* só no universo. *Completamente*. Caso eu tivesse 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. (CIORAN, 1995a, p. 70)

A pulsão de vida acaba invertendo-se e tomando um valor negativo, pois sua intensidade é tanta que Cioran não a consegue digerir. Vontade de

viver que acaba se transformando em negação de viver. “Eu sinto a vida rachar em mim sob o excesso de intensidade, e também de desequilíbrio, como uma explosão indômita capaz de estourar irremediavelmente o próprio indivíduo” (CIORAN, 1995b, p. 22).

A insônia implica também uma relação especial com o tempo. Ela opera uma desfiguração, uma degeneração mesma do devir, que não mais devém. “O tédio nos revela uma eternidade que não é a superação do tempo, mas sua ruína” (CIORAN, 1989, p. 22): a vigília ininterrupta representa, com efeito, uma *eternidade negativa*, na qual Cioran não distingue dia e noite, uma vez que, no meio da insônia, a diferença entre o antes e o depois não faz nenhum sentido. A única coisa que importa agora é que esse pesadelo está acontecendo e parece não ter fim. Nenhuma mudança mais, nenhuma possibilidade, nenhum horizonte: um deserto infinito de instantes estéreis. Se antes havia caído *no* tempo, desta vez sofre uma segunda queda, muito pior que a primeira: a queda *do* tempo - “Tomber du temps...” (CIORAN, 1995b, p. 1152). Comparado a esta eternidade negativa, o próprio tempo parece aos olhos de Cioran o verdadeiro paraíso, sendo sua recuperação a única coisa que pode desejar. Duplamente caído, ele sonha em reintegrar o tempo: “À eternidade que se erige por cima dele sucede essa outra que se situa abaixo, zona estéril onde se tem apenas um desejo: reintegrar o tempo” (CIORAN, 1995b, p. 1152). Sylvie Jaudeau define a insônia de Cioran como uma experiência de *sortie du temps*, na qual ele escorrega para fora do tempo, perdendo-o, sentindo como se não pertencessem mais um ao outro, como se estivessem em todos os aspectos dissociados e separados. Quanto deixa de integrar o tempo, o tempo se desintegra perante seus próprios olhos. Cioran sente-se, com efeito, relegado a uma espécie de temporalidade infernal, que é o tempo congelado, estéril, o *tempo morto*.

Os instantes sucedem-se uns aos outros: nada lhes empresta a ilusão de um conteúdo, a aparência de uma significação; desenvolvem-se; seu curso não é o nosso; contemplamos seu fluir, prisioneiros de uma percepção estúpida. O vazio do coração ante o vazio do tempo: espelhos refletindo cara a cara sua ausência, uma mesma imagem de nulidade... Como sob o efeito de uma idiotia pensativa, tudo se nivela: nenhum cume mais, nenhum abismo... Onde descobrir a poesia das mentiras, o aguilhão de um enigma? (CIORAN, 1989, p. 21)

A experiência o transfigurará, moldando toda sua posterior concepção de tempo. O *tédio* é a expressão cioraniana maior desta experiência. Tédio, diga-se de passagem, no sentido previamente proposto, enquanto *ennui*, que se trata de muito mais que uma mera falta do que fazer, de um sentimento cotidiano e superficial de “aburrimiento”. Tédio, nesta concepção, como José Thomaz Brum traduz *ennui*, é quando, subitamente, tudo se esvazia de sentido e de conteúdo, estando o vazio dentro e fora de você: “O vazio do coração ante o vazio do tempo: dois espelhos refletindo cara a cara sua ausência, uma mesma imagem de nulidade...”. A percepção da nulidade, da insignificância universal, equivale a uma vertigem tranqüila e monótona, a um nada sem trevas. O *ennui* nivela as paisagens e torna tudo indiferente, pois nada mais é digno de interesse ou atenção. Tudo faz sentido e nada faz, tudo importa e nada importa. Ele “nos faz sentir o tempo demasiado longo – inapto para revelar-nos um fim. Separados de todo objeto, não tendo nada que assimilar do exterior, nos destruimos em câmera lenta, já que o futuro deixou de oferecer-nos uma razão de ser” (CIORAN, 1989, p. 22). O *ennui* nos expõe a certas verdades que vão contra o princípio da mentira ou da ilusão vital, segundo o qual não podemos estar o tempo todo conscientes de certas coisas que são contrárias ao nosso bem-estar. O esquecimento, assim como a mentira e a ilusão, é algo necessário para o equilíbrio da vida, de modo que “quem não aceitasse mentir veria a terra fugir sob seus pés: estamos *biologicamente* obrigados ao falso.... nossa constituição só tolera uma certa dose de verdade...” (CIORAN, 1989, p. 111). É possível que o *ennui* precoce de Cioran encontre correspondência na insônia que viria a acometê-lo posteriormente, no sentido de revelar-lhe coisas em comum. Ambas as experiências, diretamente relacionadas ao tempo, sugerem que tudo carece de fundamento, substância, valor, sentido. Impedido de dormir, Cioran não consegue esquecer certas verdades, assim como não consegue parar de pensar nelas. Não dormir significa não esquecer, e não esquecer significa estar consciente demais, *lúcido*:

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 aos momentos que esquecemos certas verdades e isso porque durante esses intervalos acumulamos a energia que nos permite enfrentar as ditas verdades. (CIORAN, 2001, p. 127)

A exemplo do Judaísmo, o Cristianismo é uma religião que enfatiza o tempo mais do que o espaço, no sentido de que é o primeiro, a rigor, mais do que o segundo, que detém o estatuto de sagrado, manifestação da presença divina. Cioran, por sua vez, amaldiçoará o tempo, visto por ele como algo nefasto, um verdadeiro fardo, sinal de degradação e imperfeição. De acordo com Sylvie Jau-deau, ele sustenta uma concepção de tempo *brisé*, despedaçado, estilhaçado, concepção esta que, recorrendo a Henri-Charles Puech (de quem Cioran frequentou os cursos sobre gnosticismo¹⁰), ela associará aos gnósticos. Segundo Puech, “a atitude do gnóstico em presença do tempo acaba se confundindo com sua atitude geral em relação à condição à qual o homem se encontra submetido aqui embaixo” (PUECH, 1978, p. 215), o que combina perfeitamente com Cioran, uma vez em que, para ele, o problema fundamental do homem consiste na 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, podendo ser entendida apenas em contraposição à visão de tempo própria das duas principais tradições dos primeiros séculos de nossa era: o Cristianismo e o Helenismo. O tempo gnóstico seria o resultado de uma negação, ou mesmo de uma hostilidade, em relação às respectivas cosmovisões (PUECH, 1978, p. 215). 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, se o tempo pode ser figurado “na primeira por um círculo, na segunda por uma linha reta, na terceira, enfim, por uma linha estilhaçada (*brisée*)” (PUECH, 1978, p. 217). A ótica gnóstica recusará tanto a regularidade circular da cosmovisão grega, sob o argumento de que representa jugo, sujeição, servidão, fatalidade, quanto a escatologia cristã que pressupõe um *télos* em direção ao Juízo Final. Baseando-nos no que diz Puech, a concepção de tempo de Cioran é nitidamente gnóstica. Puech afirma que, para os gnósticos, “o tempo, obra do Deus criador [demiurgo], será tão somente uma caricatura da eternidade, uma imitação

¹⁰ “‘E os últimos serão os primeiros’ – Foi no *Collège de France*, em 30 de janeiro de 1958, no curso de Puech sobre o Evangelho de Tomé, que essa ladainha, trazida no meio de um comentário erudito, me lançou em um estado estranho. Nem se a tivesse ouvido em plena agonia teria me afetado tanto”. (CIORAN, 1995b, p. 1446)

¹¹ O verbo francês *briser* designa basicamente dilacerar, despedaçar, *estilhaçar*, quebrar, de modo que variamos a tradução do seu significado geral para melhor se adequar ao contexto.

defeituosa que um hiato considerável separa de seu modelo, o fruto de uma queda e, afinal de contas, uma mentira” (PUECH, 1978, p. 242). Cioran, por sua vez, dirá que:

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. (CIORAN, 1995b, 1346)

O livro de estréia de Cioran, *Pe Culmile Disperări* (“Nos Cumes do Desespero”), publicado em 1934, é o resultado deste pesadelo acordado. Nas suas próprias palavras, “um tratado sobre o desespero” (CIORAN, 1995a, p. 200). É verdade que, nesta época, ele está em plena atividade literária, publicando artigos em diversos jornais e revistas da Romênia. *Pe Culmile Disperări*, por sua vez, mais do que motivado por interesses profissionais, surge de uma exigência prática, de uma necessidade vital de extrema urgência. A escrita é, pois, a forma que Cioran encontra para suportar o desespero da insônia. Trata-se, sem nenhum exagero, de uma questão de vida ou morte. Ele mesmo afirma que, caso não tivesse recorrido à escrita, teria seguramente posto um término aos seus dias: “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” (CIORAN, 1995a, p. 48). O suicídio é um tema constante em sua obra, aparecendo como uma idéia que nunca chega a ser atualizada, mas que, enquanto tal, proporciona a satisfação de saber que é sempre uma opção, e que, apesar da clara tendência a se condená-lo, nada nem ninguém senão ele pode impedir-se de pôr um fim à própria vida caso esta seja sua vontade. Por mais que, nos cumes do desespero, tenha chegado perto de tirar a própria vida, Cioran manteve-se aquém do suicídio e viveu para contar história. A vida, segundo ele, é “*um estado de não-suicídio*” (CIORAN, 1989, p. 27); um livro, “um suicídio adiado” (CIORAN, 1995b, p. 1332). A atividade literária adquire assim um novo sentido e uma nova finalidade. Consiste, por esta perspectiva, numa terapêutica, cujo fim é funcionar como uma válvula de escape para toda a agonia acumulada nas *nuits blanches*. Ou ainda numa maneira de exorcizar os próprios demônios, de descarregar as obsessões e os tormentos, de amenizar a tensão interior. Um remédio, com efeito, o único eficaz, o único que produz algum resultado.

Tanto quanto um tratado sobre o desespero, *Pe Culmile Disperări* poderia ser definido como um tratado sobre a *solidão*, palavra cuja recorrência ao longo do livro salta aos olhos. O sentimento de estar completamente só no universo, na mais absoluta solidão, é uma das características principais na descrição que Cioran faz da insônia. A noite, o silêncio, a calma, o vazio, tudo contribui para criar uma atmosfera que o faz sentir-se separado de tudo e de todos. Nestas horas, as pessoas deixam de contar, de entrar na economia do pensamento. Quando, impossibilitado de dormir, passa a madrugada escrevendo, não pensa em mais ninguém, assim como não se preocupa com o que o leitor pensará dos seus escritos. Tudo se fecha ao redor, é apenas Cioran dialogando consigo mesmo e com o Nada. É então que, na falta de um interlocutor, vem imediatamente à cabeça, como possibilidade de diálogo, ou antes, de confronto, Deus. “Quando se chega ao limite do monólogo, aos confins da solidão, inventa-se – na falta de outro interlocutor – Deus, pretexto supremos de diálogo” (CIORAN, 1989, p. 94). Apesar de não acreditar em Deus, Cioran não pára de pensar Nele, a Idéia por excelência, a última que surge ao cabo de infundáveis rumações que terminam por anular-se mutuamente. Pensar Nele equivale, de certa forma, a pensar em si mesmo, a conhecer-se. Aquele que jamais dedicara sequer um pensamento a Deus é alguém que, segundo Cioran, não se conhece, pois “conhecer” Deus é conhecer a si mesmo: “Trata-se de uma dupla visão introspectiva, que nos revela a vida da alma como um *eu* e como Deus. Refletimos-nos Nele e Ele se reflete em nós... Quem não pensa em Deus permanece estranho a si mesmo, pois a única via de conhecimento de si passa por Deus” (CIORAN, 1995b, p. 313). Ademais, “Deus é a única coisa que sobrevive à evidência de que nada merece ser pensado” (CIORAN, 1995b, p. 1343), e “pode ser que o homem não tenha outra razão de ser senão que a de pensar em Deus” (CIORAN, 1995b, p. 312).

Um ajuste de contas, um grito de revolta, um ultimato, uma declaração de guerra: é com este tom que Cioran se dirige a Deus em seus escritos. A função terapêutica da escrita está, para ele, diretamente relacionada a um outro sentido fundamental que confere à escritura: uma atividade essencialmente *religiosa*, uma meditação teológica acerca da condição humana a partir da queda, um combate de homem para homem com o Criador. Suas invectivas dirigem-se com toda força a Ele e à sua criação fracassada. Cioran dirá que a escritura é a resposta da criatura ao Criador, um ajuste de contas entre ambos,

enfim, uma relação vertical que lhe permite projetar-se temerariamente 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 enfatuado que, livre de sua condição natural, se entregou a uma vertigem magnífica, sempre desconcertante, algumas vezes odiosa. (CIORAN, 2001, p. 124)

Non-croyant, Cioran não encontra em Deus um recurso salvífico, uma possibilidade de socorro, mas o limite último, o ponto máximo até onde pode ir, o fim da linha, aquela zona limítrofe cuja transgressão pode ser fatal. Apesar de inevitável, o pensamento em Deus vem sempre acompanhado de uma inquietação, de um incômodo que acaba por se desdobrar numa relação conflituosa, na qual a blasfêmia e a injúria substituem a veneração e a piedade. Segundo Sylvie Jaudeau, “as imprecações que lhe são dirigidas não são senão preces negativas nas quais se exprime o lamento por Sua perda” (JAUDEAU, 1990, p. 116). Uma atividade solitária, 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” (CIORAN, 1995a, p. 256-7). Ele escreve para si, pois *precisa* escrever: a escrita como liberação, terapia existencial. Cioran isolado em seu escritório, debruçado sobre a escrivaninha, dando o testemunho de suas obsessões e tormentos, ele que se sente um excluído da humanidade, um homem excessivamente desperto e relegado a um universo de solidão e trevas.

Deus surge como um Nada infinito com o qual é preciso lutar para não sucumbir ao aniquilamento. A escrita representa então uma maneira de sobreviver a Ele, de suportá-lo, de superá-lo por meio da linguagem. Jaudeau dirá que “se ele afirma Deus, é freqüentemente para se doar um tema digno de suportar seus ardores negativos. Deus se confundirá então como o trabalho do negativo, vinculando-se a uma função do espírito” (JAUDEAU, 1990, p. 126). A linguagem, para Cioran, por mais limitada que seja, possui virtudes estimulantes, é capaz de doar a sensação de onipotência, de dispor, por meio das palavras, do mundo, que passa a pertencer-nos para ser preservado ou destruído. A escrita confere à criatura uma sensação de poder incomensurável, de

ter a oportunidade de um ajuste de contas com Deus e, quem sabe, tomar o seu lugar. A forma sob a qual Cioran rivaliza com Deus é a *negação*, uma negação absoluta no sentido de atentar contra Ele e sua obra, sabotando ambos. Mas este espírito de negação não parte de uma deliberação refletida, senão que de um instinto profundo, de uma espécie de inveja primeira que todos nós supostamente sentimos em relação ao Criador, à sua posição simbólica em relação a nós. Cioran, por sua vez, reconhecerá este sentimento e inclusive o reafirmará:

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 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 que à idéia que representa e simboliza. (CIORAN, 2001, p. 126)

Ora implorando a Deus por um pouco de alento, ora voltando-se contra Ele numa fúria implacável, Cioran oscila entre a piedade e a blasfêmia. Nos seus *Cahiers* publicados postumamente, uma das primeiras anotações diz que “em mim, tudo se torna oração e blasfêmia, tudo se converte em súplica e negação” (CIORAN, 2000, p. 17). Mais adiante, porém, encontramos o seguinte: “A confiança em si mesmo equivale à possessão da ‘graça.’ Que Deus me ajude a acreditar em mim mesmo” (CIORAN, 2000, p. 17). Daí, abrimos o *Breviário de Decomposição* e lemos: “Senhor, dai-me a faculdade de jamais rezar, poupa-me a insanidade de toda oração, afasta de mim essa tentação de amor que me entregaria para sempre a Ti” (CIORAN, 1989, p. 95). Uma relação de amor e ódio, com efeito; ao mesmo tempo em que blasfema e nega, Cioran demonstra ressentimento pela falta de fé, por não ter sido abençoado com a graça, por não conseguir acreditar em Deus nem em si mesmo. “O cerne do debate reside assim no desejo secreto de uma fé interdita” (JAUDEAU, 1990, 123). Por mais que tente reconciliar-se, Cioran acaba por se rebelar contra Deus, condenando-o. Para ele, a escrita possui, em sua origem, como rebelião por excelência, uma atitude de insolência, de insubmissão, de temeridade. É neste sentido que Jaudeau afirma que “Cioran faz da rebelião uma prática altamente espiritual” (JAUDEAU, 1990, p. 121):

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. (CIORAN, 2001, p. 124)

Por mais que freqüentemente demonstre inclinações ambíguas, Cioran está, para todos os efeitos, em guerra com Deus. A irreconciliação permanece do primeiro ao último livro. É como se tudo o que remete ao Totalmente Outro o incomode, como se toda e qualquer idéia de Deus seja o suficiente para encolerizá-lo. Toda representação que Cioran faz do divino resulta insatisfatória, imperfeita, suspeita. Desta maneira, vai reduzindo as possibilidades daquele que poderia ser, aos seus olhos, um Deus aceitável, venerável, até chegar em “um deus *sem atributos*, uma essência de deus” (CIORAN, 1995b, p. 1172), que se revela como o próprio Nada. Por esta perspectiva, seu suposto ateísmo poderia perfeitamente ser interpretado como uma concepção de Deus tributária da teologia negativa. Ademais, os problemas metafísicos últimos resultam, com efeito, insolúveis para a razão natural. Cioran sabe o quão ridículo é buscar provas ontológicas da existência de Deus. Os teólogos as buscam em todo lugar, esquecendo-se do mais evidente: a música, essa “geradora de divindade.” Dizer que ele é ateu requer que indaguemos: que significa ser ateu? Caso seja a negação convicta, baseada na razão, de toda e qualquer possibilidade de existência de um Deus a comandar os acontecimentos da nossa existência, para o bem ou para o mal, é *impossível* considerá-lo ateu.¹² Agora, caso ser ateu signifique negar que Deus tenha gerado todas as coisas com vistas a um Bem último, a uma *boa Providência*, daí sim a predicação é aplicável a Cioran. Ateísmo, portanto, não como negação de Deus, mas como negação de sua bondade, incompatível que é com sua suposta onipotência. Considerar que possa existir uma potência criadora responsável pela existência de todas as coisas é diferente de considerar se a dita potência é bem ou mal-intencionada, ou mesmo indiferente, o que não melhora nada. A dúvida última, portanto, não é tanto se existe ou não uma tal divindade, mas quais as intenções dela em relação a nós.

¹² “Nada fácil falar de Deus quando não se é crente nem ateu: e este é, sem dúvida, o drama de todos nós, teólogos incluídos, de não mais poder ser nem um nem outro”. (CIORAN, 1995b, p. 1315)

Mesmo que na juventude esteja no ápice de seu ateísmo, ainda mais sob a influência recente de Nietzsche, Cioran não resiste à tentação religiosa e acaba sendo atraído pelos santos e místicos cristãos, que o obsedam. “Eu não creio em Deus, nem em nada. Mas aos 26 anos, por exemplo, tive uma crise religiosa, e durante um ano só lia os místicos e as vidas dos santos” (CIORAN, 1995a, p. 130). Seu fascínio por essas figuras é tanto que “julgava que ser secretário de uma santa constituía a mais alta carreira reservada a um mortal” (CIORAN, 1989, p. 129). *Pe Culmile Disperări* era apenas o começo de um itinerário de desespero que culminaria em seu segundo livro, este ainda mais explicitamente religioso do que o primeiro: *Lacrimi și Sfinți* (“Lágrimas e Santos”), publicado em 1937. “Esse livro é a culminação de uma crise que durou sete anos, uma crise feita de vigílias” (CIORAN, 1995a, p. 290). O livro escandaliza: não obstante seja profundamente sincero, fruto de uma crise religiosa, demonstra um caráter fortemente blasfematório: a santa aproximada da prostituta, Deus interpelado de igual para igual, sem nenhuma piedade. Primeiro, 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 horríveis” (CIORAN, 1995a, p. 148). Também é alvejado por críticas vindas de todos os lados, de sua mãe ao amigo Mircea Eliade. Em uma carta enviada ao filho-problema (quando de sua publicação, Cioran já estava estabelecido em Paris), Elvirei Cioran desabafa: “Eu compreendo o seu livro, etc. Mas você não deveria tê-lo publicado enquanto nós ainda estamos vivos, 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” (CIORAN, 1995a, p. 289). Eliade, por sua vez, é “quem escreveu as coisas mais duras... muito violento. Ele se perguntava como poderíamos continuar amigos depois daquilo” (CIORAN, 1995a, p. 238-9). Mas *Lacrimi și Sfinți* não pode ser resumido a uma expressão de revolta contra o Cristianismo, senão que consiste numa profunda meditação religiosa na qual Cioran toca as profundezas da alma humana, revelando suas misérias e belezas. Ao longo dos seus aforismos, percebe-se uma incrível sensibilidade em relação a Deus e ao ser-religioso, um Cioran que fala como um verdadeiro místico, ainda que sem a fé.

Ao longo de sua vida e de seus livros posteriores, Cioran guarda um interesse muito maior pela mística do que pela santidade, provavelmente por encon-

trar nesta, enquanto exigência, algo que aquela dispensa: “Que bem me faria a fé, dado que compreendo Meister Eckhart tão bem como se a possuísse?” (CIORAN, 1995b, p. 1444). Toda a atenção que a mística recebe em sua obra encontra correspondência no fato de estar descrito, em sua própria vida, um itinerário místico. Para defini-lo como místico, Sylvie Jaudeau recorre a Alain Cugno (cf. CUGNO, 1979), segundo o qual a mística designa “um retorno ao real pela destruição do imaginário” (JAUDEAU, 1990, p. 129). Cioran buscava um conhecimento puro, sem objeto, o real em estado bruto, e neste sentido a imaginação consiste num problema, dado que sua “pertença ao campo da representação contraria uma busca espiritual que visa alcançar a nudez absoluta destruindo sistematicamente tudo aquilo que lhe serve de obstáculo” (JAUDEAU, 1990, p. 129). O imaginário, capaz de todas as representações possíveis de algo, a rigor, irrepresentável, consiste assim em um obstáculo para esta nudez absoluta que é a sua meta. A imaginação, que tende a produzir falsas essências e absolutos, criar esperanças e ilusões, só vale se for na forma de ansiedade,¹³ para estabelecer uma disciplina do horror, para criar novos tormentos, tão mais eficazes quanto irreais,¹⁴ jamais para confortar. É o que Cioran denomina de “pensar contra si”¹⁵ (CIORAN, 1995b, p. 821): o único modo, segundo ele, de não mentir para si mesmo, de não se poupar as próprias críticas, de se comprometer com aquilo que pensa. Jaudeau acerta ao dizer que para ele “não há conhecimento possível sem uma prática negativa” (JAUDEAU, 1990, p. 118), uma vez que o auto-conhecimento parece indissociável dos estados negativos, os quais precisam ser enfrentados e às vezes até mesmo buscados:

Cioran os cultiva como uma via real em direção ao espiritual, considerada sua predileção particular por estados desestabilizadores, tais como a angústia, o *ennui*, a decepção, nos quais vê uma versão profana ou negativa da iluminação mística. (JAUDEAU, 1990, p. 128)

¹³ “Não contente com os sofrimentos reais, o ansioso se impõe imaginários; é um ser para quem a irrealdade existe, deve existir; sem isso, onde encontraria a razão de tormentos que sua natureza exige?” (CIORAN, 1991, p. 25)

¹⁴ “As dores imaginárias são definitivamente as mais reais, uma vez que sentimos uma constante necessidade delas e que as inventamos por não poder passar sem elas” (CIORAN, 1995b, p. 1302)

¹⁵ “Ter o sentido do perpétuo somente no negativo, no que faz mal, no que contraria o ser. Perpetuidade da ameaça, da irrealização, do êxtase desejado e fracassado, do absoluto entrevisto, raramente alcançado, por vezes no entanto ultrapassado, saltado, como desde que se evade de Deus...” (CIORAN, 1995b, p. 1459)

A aridez espiritual em que se encontra em meio à insônia não é apenas a condição ideal para um conhecimento essencial, como a natureza mesma deste conhecimento possui algo de desértico, estéril, características da realidade desfigurada (o real em estado bruto) à qual Cioran tem acesso em sua experiência de *sortie du temps*. O sentimento é de um deserto interior, mas este deserto deixa entrever um vazio que por sua vez se converte em conhecimento, de modo que a experiência não é em vão:

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. (CIORAN, 1995a, p. 18, grifo nosso)

A insônia converte-se, pois, em um saber de cunho místico, distinto daquele teórico, racional, discursivo. É a *noésis* operando aqui, não a razão dianoética discursiva. A mística, que não pode ser analisada a partir da cela kantiana, pressupõe um tipo de *experiência pura* que se traduziria por aquilo que Cioran chama de *revelação essencial* (Cf. CIORAN, 1989, p. 86). Este conhecimento sem objeto, indeterminado, que denuncia a ausência de fundamento de todo conhecimento positivo, não resulta das especulações da razão, mas das vertigens, das febres, dos estremecimentos que se sucedem em meio à insônia. Ele emana dos abismos férteis e obscuros da alma; é vivido, sofrido, suportado, pleno de sensações e dores. Esta sim é a modalidade de conhecimento que importa, aquele que nos envolve, que nos compromete, que nos ameaça, que nos faz sofrer e sentir que após sua experiência não somos mais os mesmos. Transfiguradora, a insônia provoca em Cioran uma transformação radical e irreversível.¹⁶

A experiência também sela de vez o rompimento de Cioran com a filosofia acadêmica e com toda forma de racionalismo e positivismo filosófico. A

¹⁶ Em certos aforismos, ele sugere o potencial radicalmente transfigurador de certas experiências capitais. Um deles diz que “em certos países da Ásia, como o Laos, por exemplo, as pessoas mudam de nome após uma doença grave. Que visão na origem de um tal costume! Na verdade, dever-se-ia mudar de nome depois de cada experiência importante”. (CIORAN, 1995b, p. 1462)

filosofia, como discurso da prudência e da razoabilidade, da sensatez e da coerência, revela-se, naqueles momentos de profundo desespero, decepcionante, nula, pois demasiado impessoal, demasiado exangue. O auxílio necessário para se atravessar este inferno deve, portanto, ser buscado alhures. As Escrituras (sobretudo O Livro de Jó e o Eclesiastes, seus favoritos) e os relatos místicos, assim como os textos budistas e os romances de Dostoievski, são, para ele, de muito mais valia do que todos os tratados e sistemas que abundam na filosofia. A partir de então, seu interesse se voltará para aqueles filósofos que considera “casos”, no sentido quase clínico do termo, o que vale também para os escritores: todos os que escrevem com sangue, com lágrimas, com punhos e martelos, que se debatem e projetam seus desequilíbrios nas páginas, dando testemunho de sua enfermidade.

Por fim, a revelação resultante da insônia, responsável por fazer Cioran “despertar”, está toda permeada de referenciais religiosos, sendo descrita como uma vivência intencionalmente mística. Despertar para a irrealidade de tudo, para a ausência de sentido e de fundamento do mundo e - principalmente - de nós mesmos. Mais do que isso, despertar para o estado de padecimento universal, para a presença real e imediata de um mal vertiginoso que parece sobrenatural, “vindo lá de cima”, anterior ao tempo e ao universo.¹⁷ Um mal irracional e inexplicável, onipresente e hegemônico, que nos toma de assalto e nos ameaça por dentro e por fora, deixando-nos completamente vulneráveis. Despertar é compreender que não poderia existir inferno pior do que aquele em que já estamos:

... 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. (CIORAN, 1995b, 1287)

O mal é a preocupação maior do pensamento cioraniano e esta preocupação caminha para um âmbito propriamente metafísico, ou ainda teológico,

¹⁷ Temos plena consciência da concepção grega de universo, que exclui a idéia de começo e fim, porém somos autorizados a enunciar uma tal frase (“um mal anterior ao tempo”) na medida em que Cioran parece mais próximo da concepção hebraica de Criação *ex-nihilo* do que do modelo grego de universo sem começo nem fim.

de reflexão. Criador? Criatura? Queda? Mal? Diabo? O que Cioran quer dizer com tudo isto? Por que insiste em tais metáforas? O recurso não é arbitrário: ele deseja apontar para questões que fogem ao alcance da filosofia e mostram-se tão insolúveis a ponto de encontrar acolhida apenas no território do mito e do mistério. Aqui, começa-se a sair do território da razão demonstrativa e discursiva – que exige transparência, coerência, que não admite deixar de controlar cada aspecto do conhecimento – e começa-se a adentrar uma região obscura que, muito embora flerte com o irracional, permite uma margem de inteligibilidade em meio ao deserto de sentido. A vertigem, produtora de conhecimento, é do âmbito da sensação, esta sim, segundo Cioran, um critério de verdade mais confiável do que a razão lógica. Há mais verdade na doença e mais profundidade nos estados enfermos, do que há na saúde e nos edifícios de conceitos construídos por um espírito sadio e equilibrado.

A enfermidade mesma é revestida de uma aura mística, de uma qualidade espiritual que transcende os estados habituais de existência. Mística e enfermidade, segundo Cioran, participam do mesmo princípio de intensidade: a febre parece indissociável do êxtase, bem como uma convulsão nos pode fazer entrever outros mundos. Assim como “Dostoievski elevou a epilepsia ao nível da metafísica” (CIORAN, 1995a, p. 160), Cioran parece ter feito o mesmo com a insônia. Esta permanecerá sendo, para ele, a grande experiência, a fonte de sua revelação essencial na qual se funda todo o seu pensamento.

Referências

BOLLON, P. *Cioran l'heretique*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

CIORAN, E. *Breviário de Decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. *Cuadernos: 1957-1972*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Tusquet Editores, 2000.

_____. *Entretiens*. Paris: Arcades/Gallimard, 1995a.

_____. *Exercícios de Admiração: ensaios e perfis*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

BOLLON, P. *História e Utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. *Œuvres*. Paris: Quarto/Gallimard, 1995b.

_____. *Silogismos da Amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

CUGNO, A. *Saint Jean de la Croix*. Paris: Fayard, 1979.

FALBEL, N. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

JAUDEAU, S. *Cioran ou le dernier homme*. Paris: José Corti, Paris, 1990.

JONAS, H. *The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

LACARRIÈRE, J. *Les gnostiques*. Paris: Éditions Metailié, 1991.

McGINN, B. *The Presence of God: a history of Western Christian Mysticism*. (vol. I) *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 1991.

PAGELS, E. *Os Evangelhos Gnósticos*. Tradução de Marisa Motta. São Paulo: Objetiva, 2006.

PARFAIT, N. *Cioran ou le défi de l'être*. Paris: Éditions Desjonquères, 2001

PUECH, H-C. *En quête de la Gnose I – La Gnose e le temps et autres essais*. Paris: Gallimard, 1978.

RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. New York: First Harper and Row, 1987.

WILLIAMS, M. A. *Rethinking Gnosticism: an argument for dismantling a dubious category*. Princeton University Press, 1999

Recebido em julho de 2007
Aprovado em setembro de 2007