

CIORAN GNÓSTICO – OU O ÚLTIMO DOS BOGOMILOS (2^A PARTE)

CIORAN GNOSTIC – OR THE LAST OF THE BOGOMILS (2ND PART)

Rodrigo Inácio

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP
rirms04@yahoo.com.br

Resumo: Neste artigo, nosso objetivo é apresentar alguns dos aspectos centrais da vida e do pensamento de Cioran, mostrando como, apesar de suas tendências ateísticas e nihilistas, 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 *teológica*, personificado pela figura de Satã e do qual deriva sua postulação do pecado original, entendido pelo autor como uma *queda no tempo*. 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. (Essa é a 2^a e última parte do artigo.)

Palavras-chave: Cioran, Insônia, Queda, Pecado Original, Demiurgo, Mal, Gnosticismo, Gnose, Bogomilos

Abstract: In this article, we aim at introducing some of the main aspects in 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 theological sense, as personified by the figure of Satan, and from which derives his postulation of the original sin, understood by the author as a *fall into time*. 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 2nd and final part of the paper).

Keywords: Cioran, Insomnia, Fall, Original Sin, Demiurge, Evil, Gnosticism, Gnosis, Bogomils

Na primeira parte deste artigo, tentamos mostrar que, muito embora Cioran seja freqüentemente interpretado como um espírito niilista e ateu pura e simplesmente, permanece, apesar de toda a negatividade e do desencanto contidos em sua obra, um profundo apelo religioso, uma vontade mística de transcendência, uma nostalgia do absoluto, o lamento pela ausência de Deus, ainda que expressos de forma bastante heterodoxa.

Sua paixão por Dostoievski, segundo ele “o Escritor”, pelos santos e místicos cristãos, bem como sua pretensão em considerar-se um discípulo de Jó, indicam uma dimensão do seu pensamento sobre a qual pouco se fala. Devido à sua personalidade contraditória e à ambigüidade de seu texto, é difícil determinar com clareza quais são as relações de Cioran com a religião e apreender sua identidade religiosa, uma vez que ele não se encaixa em nenhuma das religiões historicamente estabelecidas. É verdade que, como Nietzsche, ele declara guerra ao Cristianismo, tradição religiosa predominante em seu país de origem, a Romênia, e da qual o seu pai era sacerdote, mas isso não significa que Cioran se posicione como um pensador anti ou irreligioso.

“O que não se pode traduzir em termos de mística não merece ser vivido” (CIORAN, 1995b, p. 1444). Depreende-se, pela leitura de sua obra, que a mística constitui para Cioran uma preocupação capital, sendo uma referência muito mais essencial à formação do seu pensamento que a filosofia propriamente dita – com a qual rompe durante a juventude, quando é devastado pela insônia. Mas o que Cioran entende por mística? Ela está, primeiramente, relacionada à experiência do êxtase – religioso ou não – que, na sua visão, designa estados singulares de arrebatamento e transfiguração, que certos indivíduos experimentam e tentam, de alguma forma, traduzir em palavras. “Toda experiência profunda se formula em termos de fisiologia” (*Silogismos da Amargura*); segundo Cioran, só o que procede de nós mesmos, das nossas vísceras, do interior do nosso organismo vivo, é capaz de nos transformar, enquanto as afecções vindas do exterior exercem apenas um efeito superficial sobre nós. Experiência de excepcional intensidade, o êxtase provém dos nossos desequilíbrios, do funcionamento exaltado dos nossos órgãos, imprimindo em nosso ser um novo ritmo, não apenas mais intenso, quantitativa ou qualitativamente, mas de outra ordem.

A mística seria, pois, uma busca interior, “uma aventura vertical em meio a uma geografia invisível” (CIORAN, 1995b, p. 915), em que as categorias da razão e o próprio eu se dissolvem quanto mais fundo se avança, e as verdades teóricas são substituídas pelas verdades de vertigem, a sensação por excelência. “O místico”, segundo ele, “não vive nem seus êxtases nem seus desgostos nos limites de uma definição: sua pretensão não é satisfazer as exigências do pensamento, mas as da sensação” (CIORAN, 1995b, p. 915), sendo que o próprio êxtase talvez não seja mais do que isso¹. Ademais, ele tende a dissociar a mística, enquanto fenômeno antropológico, tanto da religião quanto da fé e da categoria de santidade, em relação às quais a considera independente e, de certa forma, anterior. A mística seria um fenômeno que está presente nas religiões, mas que não se restringe a elas, tendendo a transcendê-las e transgredi-las. Seria a religião em seu momento de intensidade, vigor, desmedida, excesso. Ele argumenta que:

É um erro não admitir mais do que a variante religiosa do êxtase. Existe, de fato, uma multiplicidade de formas que, dependendo de uma configuração espiritual ou de um temperamento específico, não conduzem necessariamente à transcendência. Por que não haveria um êxtase da existência pura, das raízes imanentes da vida? (CIORAN, 1995b, p. 43).

O próprio Cioran afirma abertamente, nas entrevistas, ter experimentado mais de um êxtase durante seus anos de insônia. Desse modo, ele fala da mística com conhecimento de causa. “Eu tive cinco ou seis em toda minha vida, mas não foram em seguida, de modo que eu não tinha uma vocação mística, e também é verdade que eu não era epilético” (CIORAN, 1995a, p. 90). Eis justamente o que o fascina nos personagens de Dostoievski, o fato de que grande parte deles, com ou sem fé, estão o tempo todo passando por experiências extáticas. Segundo Sylvie Jaudeau, é perfeitamente legítimo considerá-lo um místico no sentido pleno do termo,

pois ele pode, com toda justiça, se arrogar o direito à palavra: o mistério do qual trata, ele mesmo o entreviu, e suas asserções têm a autoridade da experiência. Durante sua juventude, esgotado por um longo período de insônia, ele fez por diversas vezes experiências extáticas. Um abalo imediato lança-o numa plenitude extraordinária onde são abolidas as coisas deste mundo. Ele é arrebatado por uma espécie de êxtase dos sentidos numa dimensão estrangeira à nossa realidade, fora do tempo. Momento capital na vida de Cioran, que recebe assim a explicação de suas intuições anteriores e de seu mal-estar latente (JAUDEAU, 1990, p. 131).

¹ “Quão miserável é a sensação! O próprio êxtase talvez não passe de uma” (CIORAN, 1995b, p. 1273).

Essa dimensão à qual Cioran tem acesso em suas experiências extáticas é, conforme explica Jaudeau, intemporal, uma vez resultante da queda *do* tempo. Trata-se de um absoluto experimentado não como ascensão, mas como queda vertiginosa, eternidade negativa. Pensando a partir desse referencial místico que descreve um movimento de união e separação, ascensão e queda, poder-se-ia interpretar as descrições que Cioran faz do mundo e do tempo como provenientes de alguém que está na perspectiva do segundo momento, aquele do retorno, da queda, do abandono. “Por haver contemplado a luz, ele é ferido pelas grisalhas do tempo. O preço de uma graça fugaz é um inferno de duração indefinida” (JAUDEAU, 1990, p. 136).

Seu arrebatamento é tal, as coisas que conhece são tão maravilhosas, que voltar ao normal é quase um aniquilamento. “O êxtase é revelação não nela mesma, mas pela visão em negativo do mundo que revela. Ele conduz, sobretudo, a um saber acerca do mundo, à evidência íntima que ele não passa de um lugar de aparências” (JAUDEAU, 1990, p. 135). Não apenas das aparências, como das sombras. Uma vez exposto ao sol, o retorno à caverna revela uma escuridão ainda maior do que antes. Mais do que denunciador e desengañado, o saber que é revelado a Cioran vem tingido de um tom profundamente pessimista, revelando o mundo material como domínio da morte, da decomposição, o tempo como a duração mesma do mal. “A experiência mística põe o tempo em descrédito e inspira a nostalgia de um mundo fora do tempo” (JAUDEAU, 1990, p. 135). Uma máxima do *Evangelho de Tomé* diz que “quem quer que tenha conhecido o mundo encontrou um cadáver, e o mundo não merece aquele que encontrou o cadáver” (Evangelho de Tomé, 42:23 apud PAGELS, 2006). Cioran, por fim, dirá que este mundo é um acidente, nossa realidade sumamente provisória, precária, degradada. A sensação de vertigem que acompanha esse mergulho místico tem uma força de persuasão infinitamente maior do que qualquer argumento lógico:

Durante esse período de tensão interior, eu passei diversas vezes pela experiência do êxtase. Em todo caso, vivi instantes em que se é lançado para fora das aparências. Um abalo imediato o toma repentinamente. O ser encontra-se mergulhado numa plenitude extraordinária, ou antes, em um vazio triunfal. Foi uma experiência capital, a revelação direta da inanidade de tudo. Essas poucas iluminações me abriram os olhos para o conhecimento da felicidade suprema de que falam os místicos. Fora desta felicidade que só experimenta-

mos excepcional e brevemente, nada possui uma existência verdadeira, nós vivemos no reino das sombras. Seja como for, não se volta o mesmo do paraíso ou do inferno (CIORAN, 1995a, p. 218).

Em vez de se lamentar por ter suportado tamanho fardo durante tanto tempo, Cioran demonstra uma imensa gratidão pelo fato de que a insônia sozinha lhe revelou tudo o que *sabe*. Ela o fez *compreender* as coisas. Não temos motivo para duvidar de que, caso pudesse escolher entre passar por ela ou não, não decidiria evitá-la, pois “ceder, em meio aos nossos males, à tentação de acreditar que não nos terão servido para nada, que, sem eles, estaríamos infinitamente mais avançados, é esquecer o duplo aspecto da enfermidade: aniquilamento e revelação” (CIORAN, 1995b, p. 1126). Não obstante acabe com os seus nervos, a insônia lhe proporciona momentos inesquecíveis, de uma beatitude extática tão indescritível que, por raros que sejam, esses instantes são tão iluminadores que, por si só, compensam todo o sofrimento suportado. Se considerada da perspectiva dos êxtases que proporciona, a insônia pode ser vista como uma dádiva, um presente divino, por mais ambíguo que possa parecer. Não deixa de ser uma eleição que está em questão, psicologicamente falando, no sentido da percepção de que isso não poderia estar acontecendo com outra pessoa, que Cioran foi, com efeito, escolhido para passar por tudo aquilo.

Muito mais do que evitar o sofrimento, Cioran parece disposto a aceitá-lo e inclusive buscá-lo, provavelmente por reconhecer nele uma importante fonte de auto-conhecimento. Conforme acredita, só existe conhecimento profundo em nossas crises, nossos desequilíbrios, em tudo aquilo que nos desestabiliza e que abala nossas certezas mais íntimas. Uma questão 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 – isso é ver com precisão, isso é descer até a raiz nula de tudo” (CIORAN, 1995b, p. 1199). Ademais, Cioran nega a ciência em nome da sabedoria, rejeitando as sondagens da matéria a favor das sondagens da alma. “Objecção contra a ciência: este mundo não *vale a pena* ser conhecido” (CIORAN, 1991, p. 25). Em oposição à ação, ele propõe a *contemplação*, atividade do homem interior por excelência, princípio intemporal de nossa natureza: “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” (CIORAN, 1995b, p. 1289). Se, por um lado, o auto-conhecimento, possível apenas através do “olho do Conhecimento” (CIORAN, 1995b, p. 1199), é o único que vale a pena, por outro, a tendência do ser humano é voltar-se para o exterior...

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 a percepção esgota-se no horror do *já visto*, do irreparavelmente *sabido* desde sempre (CIORAN, 1989, p. 97).

“Sofrer produz saber” (CIORAN, 1995b, p. 1239). Partindo dessa perspectiva, segundo a qual o nosso autor atribui ao sofrimento uma virtude gnosiológica de suma importância, conclui-se que quem não está disposto a sofrer é alguém fechado ao conhecimento, que se ignora, que jamais experimentará certos estados arrebatadores em que somos revelados a nós mesmos. Além de contribuir para que tomemos consciência das coisas, do mundo e de nós mesmos, de nossa fragilidade e de nossa miséria, o sofrimento contribui para que nos enganemos, para que abandonemos as esperanças e renunciemos à crença de que as coisas têm de ser conforme esperamos (*wishful thinking*). Não que seja preferível viver no sofrimento, mas a questão é que o homem tende a desejar tanto a salvação, a se agarrar tão desesperadamente às esperanças e sonhos que sua própria expectativa em relação a eles acaba tornando-se um fator de frustração e infelicidade. Podemos dizer que a meta principal do conhecimento por meio do sofrimento reside, para Cioran, na *liberação*. Apenas o conhecimento conquistado a duras penas é capaz de liberar-nos das aparências, dos medos, das esperanças:

Quando MâRA, o Tentador, tenta suplantar Buda, este lhe diz: “Com que direito pretendes reinar sobre os homens e sobre o universo? *Por acaso sofrestes pelo conhecimento?*”

Eis a questão capital, talvez única, que se deveria fazer ao indagar-se sobre alguém, principalmente sobre um pensador. Seria preciso estabelecer a diferença entre aqueles que pagaram pelo menor passo em direção ao conhecimento e aqueles, incomparavelmente mais numerosos, a quem foi outorgado um saber cômodo, indiferente, um saber sem adversidades (CIORAN, 1995b, p. 1286).

Assim como Buda, uma de suas figuras preferidas, Cioran reivindica para si um conhecimento caro, alcançado por meio de muito sofrimento.

Alegando ter enfrentado provações sem igual, ele se sente no direito de equacionar o verdadeiro conhecimento com as intermináveis horas de vigília que enfrentou:

O verdadeiro saber se reduz 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 tranqüilos? 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 tranqüilizadora sobre o que quer que seja dá provas de imbecilidade ou de falsa caridade. Quem salvou a honra do intelecto com propósitos diurnos? Feliz daquele que pode dizer: “Tenho o saber triste” (CIORAN, 1989, p. 145).

Conclusão do saber noturno: “todas as verdades estão contra nós” (CIORAN, 1989, p. 51), e, a partir disso, toda pretensão de certeza, segurança, otimismo mostra-se suspeita. “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” (CIORAN, 1994, p. 78). O “saber triste”, resultante do mergulho místico na alma, é aquele que reconhece “o motivo sórdido de nossos gestos, o inconfessável inscrito em nossa substância” (CIORAN, 1994, p. 81), aquele que revela que “estamos afogados no mal” (CIORAN, 1994, p. 108).

Um saber que desanima, desilude, que não permite ilusão nem esperança, um conhecimento contrário à vida,² que envenena a idéia mesma de conhecimento. Trata-se de um saber adquirido nas regiões-limite da alma, oriundo de estados últimos que nos lançam para além de nós mesmos e inclusive de Deus. Cioran está convencido de que a tristeza jamais pode ser falsa, pois, assim como a dor, é princípio de realidade, enquanto a alegria pode ter algo de ilícito, ilegítimo: “O que arruína a alegria é sua falta de rigor; contemple, por outro lado, a lógica do fel...” (CIORAN, 1991, p. 35). Da mesma forma...

² “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.” (CIORAN, 1995b, p. 1415-6).

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 (CIORAN, 1991, p. 57).

Contrariamente à grande parte da tradição filosófica, Cioran atribui à enfermidade, sobretudo pelas provações (*des épreuves*) que proporciona, o mais alto valor cognitivo. Não apenas isso como ele utilizou, com genialidade, o seu próprio mal como impulso para sua criação literária e filosófica. A isso se relaciona sua crítica à Academia: “Os filósofos são demasiado orgulhosos para admitir o medo que sentem da morte, demasiado pretensiosos para reconhecer na doença uma fecundidade espiritual” (CIORAN, 1995b, p. 36). Por isso mesmo, “qualquer enfermo pensa mais que um pensador. A enfermidade é disjunção, logo reflexão” (CIORAN, 1995b, p. 1493). A recusa do sofrimento, de aceitar estados negativos e deprimentes como sendo um terreno propício para a reflexão filosófica, reflete, segundo ele, uma cegueira espiritual, uma certa incapacidade de encarar a miséria humana e extrair dela um aprendizado. Pois o sofrimento inerente ao auto-conhecimento nos revela a fragilidade e o desequilíbrio fundamentais da existência e da vida enquanto tal, a provisoriidade de tudo, nos faz ver as coisas de uma perspectiva exasperadamente sensível ao drama universal, inconcebível em outras circunstâncias:

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 (CIORAN, 1995b, p. 1378).

Até agora, falamos apenas de mística e nada de gnose. Em que sentido pode Cioran ser considerado gnóstico? e, mais ainda, em que medida pode ser inserido na tradição mística cristã que vai, digamos, de Santo Agostinho a Meister Eckhart? A divergência entre estes e Cioran é tão significativa que poderíamos até considerá-lo um místico pagão, helenista, totalmente alheio

Agnes, São Paulo, (8), 21-50, 1.sem., 2008

ao Cristianismo, ainda mais pelo fato de que a mística, enquanto fenômeno antropológico, não se restringe à nova religião. Podemos responder a ambas as questões de uma só vez. Para isso, recorreremos à pesquisa do historiador norte-americano Bernard McGinn (cf. MCGINN, 1991), que investiga a história da mística cristã no Ocidente. Sua tese é que a mística cristã tem origem na influência que o helenismo exerce sobre o Cristianismo, oferecendo a ele um aparato conceitual que insere a possibilidade de contemplação e união com Deus, de experiência direta do Absoluto. Seria precisamente do debate entre os cristãos gnósticos, de origem helênica, e os cristãos ortodoxos, que, segundo McGinn, teria surgido a mística cristã: “o futuro da mística cristã foi moldado pela reação ao gnosticismo de uma maneira permanente” (MCGINN, 1991, p. 95). McGinn afirmará que, na origem, gnose e mística são essencialmente a mesma coisa, designando a tendência mais “intelectualista” no Cristianismo – oriunda das influências trazidas por intermédio do Judaísmo helenizado – de buscar o conhecimento imediato das coisas divinas.

Se concordarmos com McGinn, temos que mística e gnose são, originalmente, categorias intimamente relacionadas, cuja delimitação não pode ser precisada. Gnose é um termo que pertence, no máximo, ao vocabulário heresiológico da Igreja. Segundo McGinn, a gnose antiga teve um papel fundamental na evolução da mística cristã ocidental (Católica), mas, desde os primórdios de nossa era, ela parece ter sido banida, muito embora sua influência na Igreja nascente tenha se mantido ativa, principalmente em círculos mais místicos da comunidade cristã. Considerando-se a Idade Média, por exemplo, em que há casos de místicas católicas que foram tanto queimadas quanto canonizadas (Marguerite Porète e Teresa D’Ávila, por exemplo), podemos afirmar que a mística, devido ao seu caráter potencialmente autônomo e anárquico, sempre representou para a Igreja uma ameaça, muito embora esta tenha, dependendo do acaso, aberto exceções. Partindo da análise de McGinn, gostaríamos, por enquanto, apenas de reter que, apesar das especificidades, mística e gnose remetem, originalmente, a um mesmo fenômeno, caracterizado pela busca de um conhecimento direto de Deus, prescindindo assim da mediação de sacerdotes e de doutrinas teológicas. Antes, porém, de precisar em que sentido Cioran é um gnóstico, cumpre tratar de uma questão, esta por sua vez relacionada à sua cultura natal, que tem importância fundamental para a tese de sua identidade gnóstica: os bogomilos.

Os bogomilos constituíram uma comunidade gnóstica que habitou a região dos Bálcãs entre os séculos X e XIII, e que, da mesma forma que os cátaros na França, foi combatida pela Igreja como herética. 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 demiurgo, tema de um dos livros de Cioran, *Le Mauvais Demiurge* (1969). O mundo terreno é onde impera a imperfeição, a desordem, a miséria, o sofrimento. É inconcebível que isso seja obra de um deus virtuoso. Aqui é o reino das trevas, onde a luz espiritual tende a se encolher e enfraquecer. A oposição entre o mal material (sensível) e o bem espiritual (inteligível, fora deste mundo, *non apparentibus*) remonta à 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 (FALBEL, 1976, p. 36).

A intensidade do dualismo, entretanto, varia de acordo com cada movimento, assim como internamente a eles. Entre os próprios bogomilos, 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. Cioran, por sua vez, dirá que é travada no cosmos uma eterna batalha entre o Bem e o Mal, luta esta que, se por um lado se dá de igual para igual, por outro tende inclusive à vitória do mal. Sua visão dualista sugere o universo como palco de uma imensa tragédia, cujo bode expiatório é justamente o homem, animal consciente, protagonista deste conflito, que ocorre fora dele como também em sua própria interioridade. Seu dualismo radical fica claro numa passagem como esta:

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 (CIORAN, 2001, p. 12).

Muito embora não se estabeleça em uma concepção teológica definitiva a esse respeito, Cioran parece disposto a levar o dualismo às últimas conseqüências, subindo na escala do mal a ponto de erigir Satã à potência absoluta que controla o mundo. Aos poucos, os papéis de Deus e do Diabo vão se invertendo, e a própria presença do homem no mundo é um argumento a favor de que quem detém a última palavra é o mal. Em *História e Utopia*, um de seus livros mais virulentos, de um pessimismo implacável contra a história e a vontade utópica moderna, que ele define como “antimaniqueísta por essência” (CIORAN, 1994, p. 107), Cioran aponta para o Príncipe do Mal como senhor de nosso destino:

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 (CIORAN, 1994, p. 108).

Hans Jonas, filósofo que faz uma abordagem existencialista do gnosticismo, identifica as raízes do dualismo gnóstico no maniqueísmo persa. Seria de lá que vem essa idéia, segundo a qual o Mal (simbolizado pelas trevas), é uma potência ativa que luta com o Bem (luz) e acaba inclusive prevalecendo sobre ele. De acordo com Jonas, “a ‘equação mundo (cosmo) = trevas’[...] é simbolicamente válida para o gnosticismo em geral” (JONAS, 2001, p. 57-8). Kurt Rudolph, por sua vez, autor da principal obra historiográfica sobre o gnosticismo, encontra nos bogomilos a herança tardia desse dualismo maniqueu. Acentuado e colocado numa moldura cristã, ele produzirá 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” (RUDOLPH, 1987, p. 374). Segundo Cioran, por fim, o mal começa aquém do homem, uma vez que o universo já é em si uma obra satânica.

A *Criação*, idéia hebraica e não grega, é central na obra de Cioran, sendo identificada por ele como aquela da queda. Ela pressupõe um Deus livre e todo-

poderoso que cria o mundo *ex nihilo*, em demonstração de seu amor pela criatura. Cioran, por sua vez, questionará essa suposta liberdade teologicamente postulada, dizendo que Deus talvez tenha sido constrangido pela necessidade da solidão para criar o mundo e o homem, cuja função seria assim distraí-lo e entretê-lo.

Em todo caso, o importante na idéia de Criação é que ela permite pensar o universo e o homem enquanto *criatura*, como resultado de um engendramento que para ele possui algo de lamentável, pois catastrófico: “A criação é o primeiro ato de sabotagem” (CIORAN, 1991, p. 61). Se o que Deus começou foi um erro, o homem, *heresia da natureza*, surge para garantir o agravamento do processo. Acusá-lo implica, de certa forma, acusar seu Criador, na medida em que a culpa recai indiscriminadamente sobre ambos. No que diz respeito a esta obra fracassada que é o universo, cumpre denunciar tanto o responsável por seu surgimento quanto aquele por sua corrupção posterior.

O demiurgo inaugura o escândalo da criação, sendo sua ação a primeira, modelo de todas as ações humanas. A exortação da procriação, vista por Cioran como uma loucura, um “crime,”³ é um dos alvos principais de sua crítica ao Criador: “A injunção do Gênese: ‘Crescei e multiplicai-vos’, não poderia ter saído da boca de um Deus bom. ‘Sede escassos’, deveria ter sugerido, caso tivesse voto na matéria” (CIORAN, 1995b, p. 1174).

Partindo do dualismo gnóstico que se desdobra no repúdio ascético à reprodução, vista como obra de Satã,⁴ podemos sentir no sugestivo título de *L'inconvenient d'être né* um leve cheiro de gnosticismo. E o que dizer, então, deste fragmento? “Nada prova melhor o quanto a humanidade regrediu do que a impossibilidade de encontrar um único povo, uma única tribo, em que o nascimento ainda provoque luto e lamentação” (CIORAN, 1995b, p. 1272). Esta outra passagem de *História e Utopia*, que, diga-se de passagem, está repleto

³ “Ter cometido todos os crimes exceto aquele de ser pai” (CIORAN, 1995b, p. 1273).

⁴ “No concílio de 1211, contra os Bogomilos, foram anatematizados aqueles dentre eles que sustentavam que ‘a mulher concebe em seu ventre com a cooperação de Satã, que lá permanece sem retirar-se até o nascimento do bebê’. Não me atrevo a supor que o Demônio pudesse se interessar por nós a ponto de nos fazer companhia durante meses; mas não posso duvidar de que fomos concebidos sob o seu olhar e que ele deu toda a assistência aos nossos queridos genitores” (CIORAN, 1995b, p. 1213). Se pensarmos no fato de que o batismo comporta em si um exorcismo da criança, essa idéia mostra o quanto as concepções teológicas ortodoxas e heterodoxas foram, ao longo da história, intimamente interligadas.

de referências gnósticas, expressa com clareza a identificação de Cioran com os bogomilos em particular e com os gnósticos em geral:

Antigamente, quando o espaço encontrava-se menos abarrotado, menos infestado de homens, umas seitas, indubitavelmente inspiradas por uma força benéfica, preconizavam 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 (CIORAN, 1994, p. 77).

Se “criar é legar seus sofrimentos” para outros, o que “é verdade para um poema e pode ser verdade para o cosmos” (CIORAN, 1994, p. 92), nós, seres humanos, somos os legatários do Primeiro Sofredor, sendo que procriar representa a perpetuação dessa cadeia de sofrimentos, pois “a multiplicação de nossos semelhantes beira a imundície; o dever de amá-los beira o absurdo” (CIORAN, 1994, p.77). O caráter radicalmente ascético de muitas correntes gnósticas, que as levavam a condenar a reprodução e o matrimônio, é um dos pontos mais importantes para Cioran, ele que por sinal não teve filhos, e que, apesar de viver a maior parte da vida acompanhado da mesma mulher, Simone Boué, tinha horror a tudo que remetesse à instituição família: “Fundar uma família. Creio que me teria sido mais fácil fundar um império” (CIORAN, 1995b, p. 1461).

A crítica à procriação é uma crítica direta a Deus e à sua Criação fracassada, uma vez que “toda revolta é dirigida contra a Criação. O mínimo gesto de insubmissão compromete a ordem universal aceita pelos escravos do Criador” (CIORAN, 1995b, p. 312). 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 a 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 (CIORAN, 1995a, p. 10).

De acordo com nosso autor, uma atitude cética e fatalista está no fundo da alma romena, assim como de muitos outros povos do leste europeu. Sua origem reside na herança que o bogomilismo deixou na região dos Bálcãs.

“Porque nos Bálcãs, assim como na Bulgária, existiram movimentos religiosos extremamente interessantes, na Idade Média, como os bogomilos, uma seita que sustentava que o mundo era o produto de um Deus qualquer, malvado, iníquo” (CIORAN, 1995a, p. 131).

Esse sentimento, se por um lado está disperso e latente na cultura romena, por outro, adquire forma acabada em Cioran, que o investe de erudição e consistência. Não seria errado dizer que ele encontra nos bogomilos uma espécie de pátria espiritual, um universo com o qual seus sentimentos e suas idéias sentem-se em casa. Ademais, é o seu ponto de partida pessoal para se remeter ao universo gnóstico maior, no qual transita como *insider*.

Mas em que sentido Cioran é bogomilo? Sabemos que ele vem de uma família burguesa de professores, padres, médicos e engenheiros da Transilvânia, sendo difícil dizer se há a presença de ancestrais bogomilos na sua árvore genealógica. Trata-se de uma comunhão espiritual reivindicada, uma pertença simbólica baseada em fatores concretos que permitem tal afiliação. Podemos dizer que parte de uma afinidade não apenas afetiva como teológico-filosófica com os bogomilos, estabelecendo-se pelas influências culturais presentes no espírito do povo romeno.

Ao ser indagado, numa entrevista, se a origem de seu pessimismo encontra-se no Cristianismo ortodoxo, responde que “está mais para a seita gnóstica dos bogomilos, ancestrais dos cátaros, cuja influência foi grande principalmente na Bulgária” (CIORAN, 1995a, p. 9). É essa afinidade que levou Jacques Lacarrière a ver em Cioran um “bogomilo edulcorado pelo contato com o Ocidente” (LACARRIÈRE, 1991, p. 174). Cioran, o último dos bogomilos, um gnóstico das estepes. Uma passagem contida em *História e Utopia* sugere isso que queremos sustentar, ou seja, essa sua vontade de pertencer a uma linhagem espiritual ilustre, de reunir em si elementos de tradições espirituais heterodoxas que povoaram e povoam os Bálcãs:

Sinto a Ásia mover-se em minhas veias: sou o último descendente de alguma tribo inconfessável?, ou o porta-voz de uma raça outrora turbulenta e hoje muda? Às vezes, tenho a tentação de inventar, para mim, uma outra genealogia, de mudar de ancestrais, de escolhê-los entre aqueles que, em sua época, souberam

difundir o luto por meio das nações, ao contrário dos meus, dos nossos,⁵ apagados e machucados, atulhados de misérias, amalgamados ao lodo e gemendo sob o anátema dos séculos. Sim, em minhas crises de fatuidade, julgo-me o epígono de uma horda ilustre por suas depredações, um turaniano de coração, o herdeiro legítimo das estepes, o último mongol (CIORAN, 1994, p. 31).

Temos, pois, um Cioran que se quer eslavo, mongol, bogomilo, o último herdeiro de alguma tribo inconfessável. Uma outra evocação desta pertença: “Trácios e bogomilos: não posso esquecer que habitei as mesmas paragens que eles, que uns choravam pelos recém-nascidos e que os outros, para inocentar Deus, responsabilizavam Satã pela infâmia da Criação” (CIORAN, 1995b, p. 1283). Ele se outorga a liberdade de reivindicar parentesco com essas referências que considera interessantes nas culturas dos povos do leste europeu e inclusive da Ásia, fazendo questão de dizer que vem da região onde os bogomilos habitaram, que tem ascendência asiática no sangue etc. Uma forma de enriquecer a própria identidade com elementos que são comumente desprezados por provirem de culturas ditas inferiores.

De seu pessimismo em relação ao tempo deriva o seu pessimismo histórico: “Um historiador otimista é uma contradição em termos” (CIORAN, 1995a, p. 64), diz, convencido de que a história é uma aventura “necessariamente demoníaca, a negação da moral” (CIORAN, 1995a, p. 64), “a maior lição de cinismo que se pode conceber” (CIORAN, 1995a, p. 65). É o lugar das ilusões e das mentiras, do ódio e dos acontecimentos,⁶ dos massacres, das revoluções sangrentas, das guerras, de todo tipo de injustiça, onde o ser humano se agita, desperdiça suor, se engana e morre achando que existe nela algum sentido teleológico.

Essa concepção combina perfeitamente com aquele que Cioran afirma ser o sentimento profundo do povo romeno, esquecido e desenganado, segundo o qual a história não leva a lugar algum e não há nada a se fazer em relação ao “Destino – palavra preferida na terminologia dos vencidos...” (CIORAN, 1989, p. 46). Sentimento este que ele próprio admite compartilhar: “na origem da minha posição, está a filosofia do fatalismo. Minha tese fundamental é a impotência

⁵ A passagem em questão, extraída de *História e Utopia*, faz parte de uma carta enviada ao amigo e filósofo conterrâneo Constantin Noica.

⁶ “Ódio e acontecimento são sinônimos. Ali onde há ódio algo acontece. A bondade, pelo contrário, é estática; conserva, detém, carece de virtude histórica, freia todo dinamismo. A bondade não é cúmplice do tempo, enquanto o ódio é sua essência.” (CIORAN, 2000, p. 252).

do homem. Ele não passa de um objeto da história, jamais o sujeito” (CIORAN, 1995a, p. 167-8). Essa é uma afirmação dura, que vai na contracorrente de toda uma tradição metafísica que vê na história algum tipo de finalismo do bem. Por ele sustentar que o Demiurgo, ou Satã, é quem comanda a história, tese geral contida em *Le Mauvais Demiurge*, Sylvie Jaudeau afirmará que “Cioran perpetua assim a tradição do demiurgo” (JAUDEAU, 1990, p. 61). Em oposição à ação, que dá origem à história, ele exalta a inércia, a imobilidade, a quietude, características que associa ao bem. Em entrevista a Sylvie Jaudeau, 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 redentoras. (CIORAN, 1995a, p. 223).

Cioran dirá que, assim como Deus, de quem herdou sua natureza expansiva e fértil, o homem é um animal de movimento, de ação, que se compraz na agitação e tem horror ao tédio.⁷ 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” (CIORAN, 1995b, p. 1075). O homem é, com efeito, um demiurgo em miniatura, e a história, esse “desafio à contemplação” (CIORAN, 1995b, p. 1438-9), o lugar onde dá vazão aos seus instintos demiúrgicos. “O criador é o absoluto do homem exterior” (CIORAN, 1995b, p. 1172), 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,

⁷ “Um zoólogo que, na África, observou de perto os gorilas, se surpreendeu com a uniformidade de sua vida e com sua grande ociosidade. Horas e horas sem fazer nada... Eles não conhecem o tédio, portanto? Essa é bem a pergunta de um *homem*, de um macaco ocupado. Longe de fugir da monotonia, os animais a buscam, e o que menos querem é vê-la desaparecer. Pois ela só termina para ser substituída pelo medo, causa de toda atividade.

A inação é divina. No entanto, é contra ela que o homem se insurge. Somente o homem, na natureza, é incapaz de suportar a monotonia, somente ele deseja a qualquer custo que alguma coisa aconteça, não importa o quê. Por esse motivo, mostra-se indigno de seu ancestral: a necessidade de novidade é a marca de um gorila extraviado.” (CIORAN, 1995b, p. 1388).

é acrescentar algo à sua “criação” por um deplorável arremedo (CIORAN, 1995b, p. 1174).

Em oposição ao homem da ação, Cioran exalta o *homem interior*, místico por excelência. Este rompe com a história, pois compreende que, “derivada do tempo e do movimento, ela está condenada à autodestruição” (CIORAN, 1995a, p. 223). A história representa, ademais, o prolongamento desta lei inexorável segundo a qual “tudo o que o homem empreende acaba voltando-se contra ele” (CIORAN, 1995a, p. 223). Afinal, “toda ação é fonte de infelicidade, pois agir contraria o equilíbrio do mundo” (CIORAN, 1995a, p. 223).

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” (CIORAN, 1994, p. 57-8). O seu pessimismo histórico está ligado, por outro lado, ao seu repúdio ao Cristianismo oficial, à “religião de Torquemada”. É pela razão que “toda religião que pactua com a história se distancia de suas raízes. Tal é o caso do Cristianismo que, em sua origem, era pleno de renúncia, mas, logo em seguida – verdadeira traição – acabaria se transformando em religião dominante” (CIORAN, 1995a, p. 223). Neste sentido, “Jesus – desde o momento em que quis triunfar entre os homens – deveria prever Torquemada – consequência inelutável do Cristianismo *traduzido na história*” (CIORAN, 1989, p. 166).

A verdade sobre o homem encontra-se no livro do *Gênesis*. Essa é uma afirmação que Cioran não se cansa de repetir nas entrevistas e não deixa soar estranha vinda de alguém que afirma não possuir fé. As primeiras páginas do Antigo Testamento, afirma convictamente, contêm aquilo que de mais profundo, de mais verdadeiro já foi escrito sobre o homem. “Dele, tudo está dito no *Gênese*, eu leio e releio o livro e tenho o sentimento de que tudo está dito naquelas poucas páginas. É assombroso. Aqueles nômades do deserto tinham uma visão completa do homem e do mundo” (CIORAN, 1995a, p. 204).

Convencido da corrupção moral do homem, Cioran aponta para Jerusalém e não para Atenas como a matriz de sua concepção antropológica. Pois ele encontra na idéia de Pecado uma explicação fundamental para a condição humana decaída. Por mais que se tente reduzir o homem a um ser de natureza, algo nele parece

escapar a ela, assim como escapa às análises positivas. O pecado original não pode ser demonstrado (até aí, nem a *dignitatis hominis*), mas como negá-lo? “Exemplo de anti-natureza” (CIORAN, 1995b, p. 1076), o homem é um animal vertical, de profundidade, e por isso mesmo um mistério. Não é um animal *normal*, que, como os outros, pode ser explicado pela biologia: “Ainda que exteriormente tenhamos tudo da besta e nada da divindade, a teologia dá mais conta de nosso estado que a zoologia” (CIORAN, 1995b, p. 1080). 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 (CIORAN, 1994, p. 56).

Em *La Chute dans le temps*, Cioran desenvolve a sua exegese própria sobre o relato do *Gênese*. Na sua interpretação, nós não caímos de uma inocência completa, pois “a maldição que pesa sobre nós já pesava sobre nosso primeiro ancestral, inclusive antes que se dirigisse à árvore do conhecimento” (CIORAN, 1995b, 1071). A desgraça estava no ar, Adão sentia-se entediado, insatisfeito consigo mesmo e com Deus, de quem invejava coisas que lhe eram proibidas. Era fatal que cedo ou tarde viesse a cometer o ato decisivo para sua condenação. “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?” (CIORAN, 1995b, 1072). Estava destinado a ela, tudo contribuía para que a buscasse, como se um miasma houvesse depositado desde o início, no solo do paraíso, a semente do mal que terminaria por germinar e se atualizar. Não podendo agir de outra forma, Adão escolheu a catástrofe, foi em direção a ela. Revelação à parte, mesmo que seja apenas um “mito”, a questão é que para Cioran o relato do *Gênese* diz muito sobre nós, toca numa ferida imemorial. O gesto de Adão simboliza nossa condição trágica, segundo a qual, naturalmente inaptos à felicidade, somos atraídos por aquilo que nos destrói. Ao afirmar o pecado como verdade antropológica, ele mostra o seu lado teólogo:

Como todas as grandes idéias, a da Queda explica tudo e não explica nada, sendo tão difícil fazer uso dela quanto viver sem ela. Mas, enfim, quer seja atribuída a uma falta ou a uma fatalidade, a um ato de ordem moral ou a um princípio metafísico, a verdade é que ela explica, pelo menos em parte, nossos descaminhos, nossa irrealização, nossas buscas infrutíferas, a terrível singularidade dos seres,

o papel de perturbador, de animal desequilibrado e inventivo que foi reservado a cada um de nós. E se ela comporta numerosos aspectos sujeitos a caução, existe um, no entanto, cuja importância não se contestará: é o que faz remontar nossa degradação à nossa separação do todo (CIORAN, 2001, p. 15).

Cioran não precisa da fé para ver no pecado original, enquanto idéia, um elemento indispensável para se pensar a condição humana e sua miséria ontológica. Sem ele, o homem permanece inexplicado, um enigma, pois tudo nele sugere uma corrupção original, um “defeito de fábrica”, cujos desdobramentos empíricos são tão nítidos aos olhos de Cioran que a idéia do bom selvagem de Rousseau resulta aos seus ouvidos inaceitável: “É um erro fundamental! Completamente falso. Repare nas crianças, como são malvadas” (CIORAN, 1995a, p. 273). O pecado original é, portanto, afirmado filosoficamente, pretendendo-se uma verdade antropológica, fenomenológica e empiricamente demonstrável. Sua postulação prescinde da fé, não parte de dogmas teológicos e tampouco se conforma a eles. Trata-se de uma visão heterodoxa, subversiva, herética. Uma *teologia atéia*:

Eu não creio no pecado original da forma cristã, mas sem ele não se pode compreender a história universal. A natureza humana estava corrompida desde o início. E não, eu não falo como *croyant*, mas sem essa idéia, sinto-me incapaz de explicar o que aconteceu. Minha atitude é a de um teólogo *non croyant*, de um teólogo ateu (CIORAN, 1995a, p. 164, grifo nosso).

Compartilhar origens com os bogomilos, declarar entusiasmo pelos gnósticos e suas idéias, a ponto de dedicar ao assunto um livro (*Le Mauvais Demiurge*), afirmar o mundo como obra mal-feita de um deus malvado – tudo isso, por mais que indique uma familiaridade com o gnosticismo, não garante que Cioran possa ser considerado um gnóstico. O que nos permite falar de Cioran como um verdadeiro gnóstico é, de certa forma, o mesmo que nos permite falar dele como um místico: a insônia é a experiência na qual lhe é revelada a realidade última das coisas. Segundo Jaudeau, “a enfermidade constitui o terreno fértil para um despertar gnóstico” (JAUDEAU, 1990, p. 75). O próprio Cioran se atribui o mérito de haver *compreendido*, pura e simplesmente, graças às virtudes reveladoras de sua enfermidade. Associada à insônia está a idéia de *despertar*, que, nesse caso, tem o seu sentido redobrado. Neste grande dormitório que é o universo, a força do mal só é igualada pela tendência geral ao sono, este sim a regra, enquanto a exceção é perdê-lo, ser desperto à força.

No gnosticismo, da mesma forma que o mal não é apenas o não-ser, a ignorância, mais do que não-saber, é uma realidade independente. Segundo Hans Jonas, a metáfora do “despertar”, presente em diversos textos gnósticos, denota o imperativo que move o gnóstico em sua busca pelo conhecimento. Referindo-se àquela que seria a “chamada divina” (*the call from without*) do Deus verdadeiro para despertar o gnóstico de seu sono, ele explica que seu conteúdo pode resumir-se às vezes ao simples imperativo “desperta-te” (JONAS, 2001, p. 80), no intuito de fazê-lo sair do estado de sono/esquecimento em que se encontra:

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 (JONAS, 2001, p. 68).

Cioran desperta, mas no inferno. É somente lá que, segundo ele, pode haver conhecimento, uma vez que o paraíso leva a marca da ignorância e da inocência. No paraíso, os olhos permanecem fechados, abrindo-se fora dele apenas – o conhecimento só é possível na queda, uma vez tendo-o perdido. Pela mesma razão, “quem vive sem memória ainda não saiu do Paraíso” (CIORAN, 1991, p. 62), pois a memória, assim como a consciência, é resultado da queda, maldição exclusiva do animal enfermo⁸. Inconsciência e esquecimento: eis o estatuto do paraíso. O inferno, por outro lado, é o lugar onde estamos conscientes, onde somos dotados de uma memória, “onde compreendemos, onde compreendemos *até demais*” (CIORAN, 1995b, 1287). Compreender *dói*, pois envolve a tomada de consciência de nossa miséria, de nossa finitude, de nossa maldição original. Quando a gnose não implica a ascensão às esferas celestes, mas uma descida às regiões mais baixas do inferno, a vertigem é a sensação que caracteriza a trajetória do espírito.

A mesma estrutura tripartite, espírito/alma/corpo, que o gnosticismo guarda do Platonismo, está presente em Cioran, muito embora para ele o espírito, diferentemente da concepção clássica, não seja mais dotado daquela

⁸ Muito embora o universo como um todo, na visão de Cioran, sofra uma queda, sendo ela e a Criação uma e a mesma coisa, o homem segundo ele permanece o único ser que, pela presença de uma consciência reflexiva, assim como de uma memória, demonstra claramente os efeitos dessa queda.

transcendentalidade que outrora lhe conferia um estatuto divino, capaz de contato com as realidades celestes. O céu desapareceu para ele, não está mais disponível. Nesse sentido, Jaudeau dirá que “é conveniente falar de Cioran como um gnóstico sem Deus. Essa precisão é importante, pois dela deriva não a idéia de uma transcendência, mas a constatação de um real desertado” (JAUDEAU, 1990, 134).

Se a alma, para os gnósticos, é o lugar das paixões, dos apetites e medos que desviam o homem de seu destino espiritual, para Cioran, o espírito também será perigoso, pois submetido aos poderes mundanos, não mais representando a faculdade salvífica por excelência. Além disso, o fato de ele negar a salvação, o que se suporia ser seu ateísmo, não nos parece um obstáculo ao gnosticismo, uma vez que o dualismo gnóstico que opõe o Deus verdadeiro ao deus falso e inferior, o demiurgo, se levado ao extremo, pode muito bem produzir um distanciamento radical do primeiro. Em todo caso, sua concepção de salvação, caso ela seja possível, não passaria mesmo pelo espírito, uma vez que o conhecimento, fator de inquietude e ansiedade, é visto por Cioran como algo malsão, o veneno da existência.

Quem falava, então, da salvação pelo espírito? É falso que o viver imanente seja um viver ansioso do qual o homem seria liberado pelo espírito. É mais exato, ao contrário, que o espírito nos tenha valido desequilíbrio e ansiedade, mas também uma certa grandiosidade. É uma marca de inconsciência fazer a apologia do espírito, assim como o é de desequilíbrio fazê-lo da vida (CIORAN, 1995b, p. 26).

A sua é uma gnose imanente, que nega a alma e o espírito de uma só vez, por serem ambos considerados incapazes de nos oferecer um recurso eficaz de salvação – mais do que isso, representam obstáculos para ela. A salvação, para Cioran, pressupõe a supressão da consciência, base de toda atividade psíquica: “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” (CIORAN, 1995b, p. 1289). Também cumpre renunciar à própria idéia de conhecimento, pois “o verdadeiro conhecimento reside na *Inconnaissance*, pela via mística e não pelos caminhos do saber” (JAUDEAU, 1990, p. 63). Poder-se-ia refutar que isso vai contra aquilo que preconiza a gnose, ou seja, a salvação pelo conhecimento, mas Jaudeau nos lembra de que Cioran não está sozinho nessa concepção, uma vez que o gnóstico “Basilides

adota esse ponto de vista excepcional em toda a gnose, do conhecimento como origem do mal e da salvação como a ‘grande Ignorância’” (JAUDEAU, 1990, 63). Basilides é um gnóstico bastante peculiar, que defendia o não-saber como forma de recobrar a inocência primeira. No que diz respeito à concepção de salvação, é com ele justamente que Cioran mais se identifica:

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. Esse lugar-comum, apressemo-nos a dizê-lo, permanece ainda na clandestinidade: cada um o murmura, mas todos se abstêm de proclamá-lo. Quando vier a tornar-se um *slogan*, então terá sido dado um importante passo adiante (CIORAN, 1995b, p. 1240).

Sendo o inferno o lugar onde despertamos, onde estamos demasiado conscientes, o paraíso define-se pelo exato oposto: o sono, a inconsciência,⁹ a bem-aventurada ignorância, tal qual propõe Basilides. Mas para Cioran a verdadeira salvação começa pela renúncia à idéia de salvação, sendo que “nós também buscamos a ‘salvação’, ainda que seja não a desejando” (CIORAN, 1989, p. 43). Toda salvação imaginada, esperada, é um produto do espírito operando na chave da queda, criando falsos absolutos, projetando a felicidade no devir. Nesse sentido, cumpre tomar consciência de que:

Esperar por algo, não importa o que [função de pronome substantivo, só tem acento se no final da frase], aqui ou alhures, é dar provas de que ainda se arrastam correntes [voz passiva sintética = correntes são arrastadas]. O réprobo aspira ao paraíso, e 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 (CIORAN, 1995b, p. 1211).

Cioran dirá que o posicionamento da salvação no futuro, após a morte, é o grande erro que revela nossa incapacidade de realizar-nos aqui e agora. É o

⁹ “A inconsciência é o segredo, o ‘princípio de vida’ da vida... é o único recurso contra o eu, contra o mal de ser indivíduo, contra o efeito debilitante do estado de consciência, estado tão terrível, tão penoso, que deveria ser reservado somente aos atletas” (CIORAN, 1995b, p. 1378).

mesmo princípio da utopia moderna, no sentido de que, “quanto mais as utopias nos tenham marcado, mais esperamos nossa libertação de fora, do curso das coisas ou da marca das coletividades” (CIORAN, 1994, p. 112). É preciso desistir¹⁰ de esperar, pois a espera é sem esperança e nos escraviza ao tempo, fazendo-nos sentir a nostalgia de um paraíso que nunca existiu e nunca existirá:

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, é como que no eu do eu; ainda é preciso, para encontrá-lo lá, 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 (CIORAN, 1994, p. 142, grifo nosso).

Não só os paraísos, mas é preciso ter percorrido todos os infernos, tê-los conhecido e suportado, para enfim encontrar a região recôndita no mais profundo de nosso ser, no “eu do eu”, esse lugar aonde o tempo não chega e a perfeição parece possível. Por mais cético que seja, Cioran parece acreditar, por experiência própria, numa instância última do nosso ser que seria como que o paraíso fora do tempo, a dimensão intemporal de nossa natureza. Ainda que se trate de algo que “só pode ser sentido, jamais percebido, na mesma medida em que mortifica o pensamento por lembrar-lhe de sua dimensão temporal” (JAUDEAU, 1990, p. 130), Cioran o entreviu e refere-se a ele o tempo todo.

Sua obra descreve o fracasso da razão em lidar com experiências limítrofes, uma vez que ela é necessariamente temporal e impotente perante “realidades” que escapam às categorias de espaço e tempo. Certas experiências revelam sua limitação e fragilidade, *humilhando-a*, de modo que “Cioran atribui primazia à verdade da sensação, mais próxima do espiritual do que o pensamento” (JAUDEAU, 1990, p. 130). A vertigem mística, que revela abismos inacessíveis por outra via, proporciona uma sensação arrebatadora que, por mais fugaz que possa ser, nos lança para além de nós mesmos e inclusive de

¹⁰ “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” (CIORAN, 1994, p. 96).

Deus. Se há algum paraíso possível, não é senão dentro de nós, e ele pertence ao homem interior por excelência, aquele que escapa à duração:

O remédio para nossos males é em nós mesmos que devemos buscá-lo, no princípio intemporal de nossa natureza. Se a irreabilidade 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... (CIORAN, 1994, pp. 141-2).

Temos, pois, que, ao longo de toda a obra de Cioran, em meio aos incontáveis aforismos sobre os mais variados assuntos, a religião ocupa um lugar privilegiado, recebendo uma atenção tão especial que esse mero detalhe quantitativo indica por si só uma certa atribuição de valor, uma certa priorização. Em relação a isso, Patrice Bollon nota que “a religião ocupa quase um terço de sua obra, juntamente com a reflexão política e a filosofia da vida” (BOLLON, 1997, p. 190).

Muitos outros são os temas de seu interesse: a biologia, a história, a arte, a psicanálise, por exemplo. Porém, nossa intuição continua sendo a de que todos eles remetem, em última instância, a uma perspectiva essencialmente religiosa, diga-se teológica ou metafísica. Cioran é um verdadeiro metafísico e, ao afirmar o pecado original como verdade antropológica fundamental, mostra também o seu lado teólogo (“um teólogo ateu”), que não representa o Cristianismo mas a tradição espiritual gnóstica paralela a ele. Na nossa visão, a hipótese da gnose implicada na insônia é um argumento muito mais forte, no que diz respeito à sua identidade gnóstica, do que qualquer outro. Por mais que esteja presente uma série de outras referências que confirmam essa identidade, consideramos que, sem o elemento vivido da insônia, do qual deduzimos uma experiência de gnose, resultaria inviável considerá-lo, *Agnes*, São Paulo, (8), 21-50, 1.sem., 2008

com efeito, um gnóstico. É esse o acontecimento que nos permite ver nele um verdadeiro místico, um herege¹¹, um gnóstico perdido numa época cientificista e tecnológica – *o último dos bogomilos*. Mas isso não é tudo; como se não bastasse o elemento da insônia, da qual se desdobra sua gnose bastante *sui generis*, temos também que Cioran reivindica para si uma missão espiritual: aquela de *despertar as pessoas*.

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 porque, quando despertassem, eu não teria nada a lhes propor (CIORAN, 2000, p. 174).

“Meus livros têm a função de despertar” (CIORAN, 1995a, p. 30), afirma numa entrevista, deixando claro algo que não passa despercebido em sua obra. Ele se atribui a tarefa de despertar uma humanidade adormecida, entorpecida, inconsciente. A sua é, pois, uma filosofia do desencanto, da desilusão, da desfascinação, não apenas no sentido de que tem origem nessas mesmas experiências, como também de que se outorga a missão de causar os mesmos efeitos no leitor.

O homem, segundo ele, tem uma tendência natural a se considerar o centro do mundo, a erigir o próprio eu em absoluto, a comportar-se como Deus, muito embora tenha consciência de sua miséria e de sua mortalidade. Mais do que isso, ele demonstra uma necessidade vital de ser reconhecido, admirado, agradado, o que faz com que seja instaurado, entre os seres, um comércio de vaidades, cuja moeda de troca consiste em elogios, bajulações, lisonjas.

Naturalmente inclinado ao orgulho e ao investimento na auto-estima, o leitor que Cioran tem em mente só quer ouvir aquilo que lhe agrada, que o confirma em suas convicções agradáveis. Mas isso é tudo o que Cioran se recusa a fazer. A partir disso, sua filosofia parte do pressuposto de que é necessário fazer justamente o contrário, ou seja, questionar o leitor, incomodá-lo, atormentá-lo, desequilibrá-lo. A prática negativa que Cioran se impõe como disciplina espiritual não deixa de fazer parte de sua proposta filosófica.

¹¹ Mesmo sabendo que a distinção entre ortodoxia e heresia é relativa, uma questão política que envolve vencedores e vencidos, não obstante Cioran demonstra um imenso prazer em exaltar toda forma de heresia: “Toda heresia – como amo essa palavra! – é exaltante. Após a demasiado longa hegemonia cristã, nós podemos agora sustentar, sem nenhum embaraço, a idéia de um princípio impuro, imanente ao Criador e ao criado” (CIORAN, 1995a, p. 157).

“Um livro deve fustigar as feridas, criá-las inclusive. Um livro deve ser um perigo” (CIORAN, 1995b, p. 1444) – aforismo que exprime perfeitamente o método que Cioran tem em mente para sua missão espiritual. O homem, segundo ele, é o animal dogmático por excelência, fazendo de tudo para preservar o absoluto do próprio eu, para esquivar-se das idéias e dúvidas que questionam sua autonomia e sua viabilidade: “Nenhuma teologia protege seu deus como nós protegemos nosso eu” (CIORAN, 1989, pp. 66-7).

Podemos criticar e negar o universo inteiro, porém sempre manteremos nosso eu intacto, de modo que o homem está naturalmente inclinado a evitar o “pensar contra si”. Por isso mesmo, por sua tendência incondicionada à autopreservação, à auto-indulgência, mostra-se fechado ao verdadeiro conhecimento, uma vez que “as idéias refratárias ao Essencial são as únicas que têm poder sobre os homens” (CIORAN, 1989, p. 87).

Cioran considera a busca cega pela felicidade, aliada à recusa do sofrimento, como a atitude a-espiritual por excelência, própria de quem jamais conhecerá a si mesmo nem a nada de maneira profunda. No entanto, é justamente esse o comportamento que o homem demonstra na maioria das vezes, além de ser o motivo pelo qual “quanto mais carregada de promessas imediatas estiver uma idéia, mais chances terá de triunfar” (CIORAN, 1994, p. 113). Por isso tudo é que Cioran não quer, nem considera correto, facilitar a tarefa do leitor,¹² o que seria confirmá-lo em suas certezas. Pelo contrário, sua intenção é fustigá-lo, atormentá-lo, para, quem sabe, arrancá-lo de seu sono dogmático. Mas ele sabe da dificuldade da tarefa:

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 como, por um método racional, conseguirá sacudir a criatura, adormecida sobre seus próprios dogmas, sem fazê-la perecer? (CIORAN, 1989, p. 67).

A obra de Cioran parece convidar o leitor a uma espécie de convivência, a freqüentá-la ocasionalmente de modo a familiarizar-se com ela. Mas não

¹² “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 (*fatras*)” (CIORAN, 1995b, p. 1443).

seria absurdo esperar que ele aceite o convite, já que ela o faz sentir-se incomodado, deprimido, ameaçado? Essa é sem dúvida uma questão pertinente, da qual se desdobra um dilema impossível de ser ignorado. Por mais superficial que seja essa definição, não deixa de haver nele um profundo pessimismo, proveniente da negatividade que caracteriza sua reflexão, um pessimismo que afugenta muitos leitores desavisados.

Cioran tem consciência do teor de suas idéias e do perigo em potencial que elas representam. Existe, de fato, um risco em seus escritos, risco este que está diretamente relacionado à inconseqüência da atividade da escrita tal como a concebe. Aqui entraria toda a acusação de cinismo e niilismo de que é freqüentemente alvo. Por outro lado, a liberdade humana é indissociável dos riscos de todo tipo, de modo que não se pode evitá-los em nome de uma segurança planejada, perfeita — *falsa* em suma. A existência, pela fragilidade que a constitui, está cercada de perigos, sendo a intenção de Cioran fazer com que o leitor reconheça e enfrente essa condição.

É provável que, por motivos diversos, Cioran não seja uma leitura indicada para muitas pessoas. Outras, por incrível que pareça, encontram nele um verdadeiro remédio, uma companhia nos momentos mais difíceis. São numerosos os casos de leitores que lhe escreveram para agradecer o alento que encontraram em seus livros. Gente que superou a depressão, crises de todo tipo, que inclusive desistiu do suicídio, tendo tirado de seus escritos uma força que lhe permitiu continuar vivendo. O segredo, pensamos, reside no fato de que Cioran se entrega completamente à escrita, que constitui para ele um acerto de contas, uma espécie de testemunho, de confissão íntima, uma maneira de compartilhar tudo aquilo que sente e pensa de mais profundo, de mais delicado.

Ele escreve em primeira pessoa, com sangue e lágrimas, comprometendo-se integralmente com o que diz; é ele a matéria-prima de sua obra, o que significa que nela é a sinceridade, elevada à indiscrição, que dá o tom. A partir disso, entende-se perfeitamente sua recusa a especulações impessoais, à elaboração de sistemas abstratos e exangues, que carecem de vida.

É bem provável que uma das maneiras mais comuns que o homem encontrou, desde os primórdios, para lidar com seus problemas, é buscando

conhecer casos semelhantes ao seu, de modo a aprender como diferentes pessoas reagem quando se deparam com uma determinada situação. Contradição à parte, verifica-se entre sua obra e sua vida uma coerência notável, na medida em que ambas se apresentam como instâncias indissociáveis e complementares de uma mesma experiência, de uma mesma história de vida.

Temos, pois, um Cioran gnóstico, o que não exclui a possibilidade de existirem nele todas aquelas tendências contraditórias que supostamente refutariam essa hipótese. A substância religiosa do seu pensamento permanece intacta apesar de todo ceticismo, ateísmo e niilismo nele presentes. A morte de Deus não implica, de modo algum, a supressão do sentimento religioso, da carência de absoluto que nos constitui. Atavismo ou superstição, a religião apela para uma necessidade indissociável da condição humana. Cioran dirá que é somente por meio dela que enfrentamos as questões últimas da existência. Ingenuidade achar que, depois do Iluminismo, tornou-se obsoleta, isenta de valor cognitivo. “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. Esses são tipos que têm um vazio interior” (CIORAN, 1995a, p. 264).

Para aqueles que vêem em Cioran o último porta-voz de uma militância anti-religiosa e antimetafísica, a mensagem não poderia ser mais clara. Muitos ainda poderiam argumentar que sua identidade gnóstica é, ela mesma, apenas mais uma das tendências em aberto que constituem a sua obra; que, ademais, ele jamais afirmara abertamente: “sou gnóstico”. Ora, na medida em que isso seria, aos seus olhos, a maior demonstração de impostura intelectual, como esperar dele uma tal afirmação? Cumprir evitá-la a todo custo, diz ele, que defende o amadorismo como estilo de vida, em detrimento da especialização que considera um dos piores sintomas da modernidade.

Uma das preocupações que norteia sua reflexão diz que “um escritor não deve aprofundar seu assunto, sob o risco de parecer um cientista. Um escritor deve sugerir” (CIORAN, 1995a, p. 163). De resto, existe um abismo histórico devido ao qual Cioran suspeitaria de toda pretensão moderna de apropriação de tradições espirituais antigas, dada a diferença de mentalidade que, segundo ele, nos separa dos antigos. Ou seja, por mais que se identifique com o gnosticismo e que inclusive se sinta, em diversos aspectos, um verdadeiro gnóstico, ainda

assim o seu ceticismo não lhe permite acreditar na possibilidade de ser gnóstico no mesmo sentido que o termo outrora teve. É por isso que defini-lo como tal exige a ênfase no fato de que se trata de um gnosticismo *ateu*.

Esperamos ter conseguido mostrar, ao longo deste artigo, que existe em Cioran uma preocupação religiosa profunda, preocupação esta que não se pode ignorar uma vez que é fundamental para se compreender, de forma abrangente, o conjunto de suas reflexões. A dimensão religiosa de sua obra encontra correspondência no fato de que sua vida sempre esteve marcada por uma tentação mística que, no entanto, jamais se desdobra em fé. Esta, sabemos, representa a grande impossibilidade de sua vida, sua falta um grande motivo de lamentação. Cioran não a desdenha, não a deprecia, senão reconhece nela uma benção, um importante auxiliar do homem.

Fé, diga-se de passagem, num sentido muito mais geral do que aquele que designa o consentimento a um conjunto de dogmas estabelecidos: fé no sentido de uma força interior que nos permite confiar em nós mesmos e seguir adiante. Mesmo assim ele se sente na obrigação de reconhecer que jamais a possuía, que sua trajetória é a de alguém que jamais pertencera à comunidade dos crentes. Cioran fala de um lugar exterior à fé; no lugar dela, ele traz o imperativo da tomada de consciência, do *despertar* para a miséria de nossa condição e para o risco de sermos desviados, pelo canto das sirenas, de nosso destino espiritual:

Para mim, a humanidade se divide em duas categorias: aqueles que não compreenderam (quase a humanidade inteira) e aqueles que compreenderam, sendo estes apenas um punhado (CIORAN, 1995a, p. 104).

Consideramos, por fim, que o recorte religioso da obra de Cioran se justifica para além da especificidade gnóstica, pela constatação de que a religião sofre, na nossa modernidade, de um descrédito generalizado, descrédito este que impede o reconhecimento de sua capacidade crítica e cognitiva. Por todas as razões, Cioran demonstra-se de acordo com essa hipótese, segundo a qual desaprendemos a olhar para o passado como forma de conhecer a nós mesmos. A sua gnose propõe que abduquemos de nossas convicções mais íntimas e que nos disponhamos a admitir nossa própria nulidade. Afinal de contas, se a religião não tocasse na primeira e mais sensível de nossas feridas, não teríamos por que rejeitá-la.

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.
- _____. *Silogismos da Amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- _____. *História e Utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *Entretiens*. Paris: Arcades/Gallimard, 1995a.
- _____. *Œuvres*. Paris: Quarto/Gallimard, 1995b.
- _____. *Cuadernos: 1957-1972*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Tusquet Editores, 2000.
- _____. *Exercícios de Admiração: ensaios e perfis*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- 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, 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*. (v. 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 et le temps et autres essays*. 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 fevereiro de 2008.

Aprovado em março de 2008.