



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RUI BENEVIDES PRATES

TRANSFIGURAÇÃO
um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran

Salvador
2020

RUI BENEVIDES PRATES

TRANSFIGURAÇÃO
um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran

Dissertação de Mestrado apresentada à linha de pesquisa Problemas de Fenomenologia e Hermenêutica, do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia – UFBA como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Kleverton Bacelar Santana.

Salvador
2020

Rui Benevides Prates

TRANSFIGURAÇÃO
um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
Programa de Pós-graduação em Fiosofia da Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 16 de fevereiro de 2021.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Kleverton Bacelar Santana – Orientador
Doutor em Filosofia – USP
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Bruno Martins Machado
Doutor em Filosofia – UNICAMP
Universidade Federal de Sergipe

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos
Doutor em Filosofia – USP
Universidade Federal do ABC

Às minhas irmãs **Renata e Raquel**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que fizeram possível o caminho da minha formação até aqui, mesmo àqueles que não estão mais comigo. Sempre os amarei.

Aos membros de minha família que estiveram comigo nas bonanças e dificuldades, desde a época escolar. Sobretudo minha querida avó Quitéria, minha tia e madrinha Tita, meus pais Alice e Ruy, meu primo João Guilherme e minhas irmãs-mães Renata e Raquel. Serei eternamente grato.

Aos amigos, nas pessoas de tia Rosangela e de Giulia.

Ao meu orientador e mentor, o professor Kleverton Bacelar Santana.

Às instituições públicas de excelência (UFS e UFBA) que me permitiram ter acesso a matérias, professores e lugares que jamais sonharia.

Aos colegas, professores e demais funcionários do Programa de pós-graduação em Filosofia da UFBA.

PRATES, Rui Benevides. *Transfiguração: um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran*. 179 f. 2021. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

Essa dissertação de mestrado visa definir e dimensionar a ideia de transfiguração na obra romena de Emil Cioran. Seu objetivo mais específico é o de elucidar as formas pelas quais esse pensamento explora o movimento de superação do ceticismo enquanto estado psicológico, sem, contudo, desqualificá-lo como teoria do conhecimento. Com esse propósito, estruturamos o trajeto de nossa investigação a partir de duas questões fundamentais: (i) Qual a concepção cioraniana de ceticismo? (ii) Qual o conceito de transfiguração? Definindo-os, podemos concluir que a transfiguração é uma proposta de superação do ceticismo, ou seja, um anti-ceticismo metodológico.

Palavras-chave: transfiguração; ceticismo; pessimismo

PRATES, Rui Benevides. *Transfiguração: um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran*. 179 f. 2021. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

This research aims to define and dimension the idea of transfiguration in Emil Cioran's Romanian work, with the more specific objective of elucidating the ways that this thought explores the movement to overcome skepticism as a psychological state, without, however, disqualifying it as a theory of knowledge. For this purpose, we have structured the path of our investigation based on two fundamental questions: (i) What is the cioranian conception of skepticism? (ii) What is the concept of transfiguration? By defining them, we can conclude that transfiguration is a proposal to overcome skepticism, that is, a methodological anti-skepticism.

Keywords: transfiguration; scepticism; pessimism.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1. FASE ROMENA: UM ITINERÁRIO FILOSÓFICO. | 10 |
| 1.1. Nota biográfica | 11 |
| 1.2. Questões metodológicas | 16 |
| 2. POR UMA FILOSOFIA DO INDIVIDUAL (1921- JANEIRO DE 1932) | 21 |
| 2.1. A individualidade como problema vital | 25 |
| 2.2. A individualidade como problema terapêutico | 29 |
| 2.2.1. O estranho ceticismo cioraniano | 31 |
| 3. O INTUICIONISMO CIORANIANO (1932 - OUTUBRO DE 1933) | 42 |
| 3.1. Da autenticidade | 47 |
| 3.2. Do nominalismo | 50 |
| 3.3. Da intuição | 53 |
| 3.4. Do vitalismo | 55 |
| 3.5. Do irracionalismo | 62 |
| 3.5.1. O conceito de destino como uma visão intuicionista geral do contemporâneo | 68 |
| 3.6. Da religiosidade | 72 |
| 4. O PERÍODO ALEMÃO (OUTUBRO DE 1933 - 1935) | 77 |
| 4.1. A ideia de uma conversão política | 79 |
| 4.2. O estético antes do político | 85 |
| 4.3. Cioran contra a romenidade | 90 |
| 5. A TRANSFIGURAÇÃO COMO CONCEITO E MÉTODO (1935 - 1937) | 95 |
| 5.1. A transfiguração cioraniana | 98 |
| 5.1.1. O acréscimo do individual (1929) | 104 |
| 5.1.2. Mistério e solução antinômica (1931) | 106 |
| 5.1.3. Imanência e Transcendência (1932) | 108 |
| 5.1.4. O desespero como método, parte 1 (1933) | 110 |
| 5.1.5. O desespero como método, parte 2 (1934-1) | 113 |
| 5.1.6. Conhece-te a ti mesmo (1934-2) | 120 |
| 5.1.7. Transfiguração radical (1935) | 122 |

| | |
|---|-----|
| 5.1.8. Método e Metafísica (1936-1) | 125 |
| 5.1.9. Nacionalismo heroico (1936-2) | 134 |
| 5.1.10. Santidade (1937) | 141 |
| 6. O OCASO DO ROMENO: UMA CONCLUSÃO | 147 |
| 6.1. Sobre as próximas etapas da pesquisa | 151 |
| APÊNDICE — EMIL CIORAN E CORREIA DE SÁ: O ENSAIO DE UM “DESCONHECIDO” ILUSTRE. | 161 |
| Um esboço acerca da recepção das obras cioranianas no país | 162 |
| <i>Précis de Décomposition</i> e o Prêmio Rivarol (1949-1950) | 162 |
| Ștefan Baciú e Cioran (1950-1960) | 164 |
| A década de 1960 e Correia de Sá (1960-1970) | 166 |
| “E. M. Cioran, pessimista quase perfeito”, por Correia de Sá | 169 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 174 |
| Obras de Cioran: | 174 |
| Periódicos consultados: | 175 |
| Outras referências: | 176 |

1. Fase romena: um itinerário filosófico.

Uma história não tem um começo. Qualquer início se embaraça na linha tênue da descontinuidade. Assim como se ofuscam os princípios, também os horizontes se nos escapam. A orientação que esboçamos com esforço, tende sempre a nos surpreender com uma reviravolta e acaba por se revelar como uma traição. Contudo, na impossibilidade de remontarmos uma história, podemos oferecer a empresa de uma narração. A narrativa parece mais adequada quando nos dedicamos à tarefa de conceber um caminho, ainda que sinuoso e disperso, e melhor ainda quando pretendemos fixar um itinerário qualquer. Nosso destino é, em um primeiro momento, objetivo: vamos de Rășinari até Paris, como que a repetir os passos de Emil Cioran em sua estrada da vida. Os passos, entretanto, não se repetem, e ainda uma “trajetória” filosófica a eles se sobrepõe e nos vem complicar a matéria.

Há referências materiais as quais deveremos considerar em se tratando da narrativa sobre uma vida: Cioran viveu em certas cidades, conheceu várias pessoas, leu alguns livros e produziu outros tantos textos. Ao mesmo tempo, há eventos incomensuráveis que apenas podemos notar indiretamente, como os sobressaltos, as reviravoltas e as bifurcações do pensamento que se promoveram por meio das conturbações de humor e filosóficas do autor romeno. Os dois aportes estão misturados, o que nos obriga a trilhar um curso artificial sobre os escombros do que assentimos ser a realidade passada. Buscamos coerência onde não necessariamente ela habitou. Alçamos um desfecho onde nunca nada se concluiu. Ainda assim, à revelia da possibilidade dos fatos como aconteceram, podemos nos aproximar hermeneuticamente, estruturando as formas pelas quais o pensamento de Cioran se manifestou nem sempre filosoficamente, mas em uma tendência contínua motivada por uma mesma raiz de problema.

Henri Bergson escreveu em uma oportunidade¹ que todo filósofo dizia apenas uma coisa. E essa coisa, cuja expressão sempre nos escapa, é o fundamento daquela tendência e da orientação de que falávamos. Quando nos referimos a um itinerário para o pensamento cioraniano, estamos tratando de um esboço da sua direção intuitiva, por meio da qual gostaríamos de expor a substância de um projeto. Não podemos confundir, contudo, a ideia de um projeto com a de uma doutrina, o que fatalmente não encontraremos em Cioran: um programa, como nomeou o seu ilustre ensaísta brasileiro Walter Benevides², é a expressão

¹ Cf. BERGSON, 2006, p. 123-149.

² Walter Benevides, sob o “pseudônimo” de Correia de Sá, escreveu um dos principais ensaios de recepção para a obra de Emil Cioran no Brasil, *E. M. Cioran, pessimista quase perfeito* (1968). Sobre a ideia de programa, o brasileiro escreveu: “Com pouco menos de sessenta anos, relativamente escassa tem sido a sua obra, publicada a

formal de uma tendência multifacetada, mas que conserva em si parâmetros e sentidos monoliticamente estabelecidos. Gostaríamos de demonstrar como a multiplicidade de assuntos abordados nas obras cioranianas recorrem e retornam a aportes mais profundos que denunciam a existência de uma direção comum. Finalmente, intentamos evidenciar como há a persistência de um sentido muito mais simples e primevo, o qual percorre os escritos do filósofo romeno, ao menos em sua primeira fase.

Devemos esclarecer, desde já, que a nossa tarefa no presente trabalho se refere a um objetivo teórico principal, do qual se depreende um segundo, o qual subjaz numa espécie de “plano de fundo” epistêmico. O aludido objetivo é (1) apresentar o conceito de transfiguração como um anti-ceticismo metodológico na obra de Cioran. Este é um empreendimento complexo porque, de um lado, pressupõe a ideia de transfiguração como um conceito proeminente na filosofia cioraniana e, por outro, expõe a hipótese da existência de uma “estrutura” metodológica presente e constante em sua obra. Até o momento, mesmo com as investigações de Liliana Nicorescu (2006), Vasilica Cotofleac (2003) e Horia Patrascu (2013), nem a definição do conceito de transfiguração, nem a sua dimensão enquanto projeto antagônico ao ceticismo parecem ter sido esgotadas. Isto em razão de ainda não se ter desenvolvido suficientemente um estudo que, partindo da ordem geral da transfiguração, relacione seus fundamentos a uma oposição substancial à postura cética.

Neste ínterim, observamos o segundo objetivo ao qual nos referimos, a saber, (2) analisar o aporte teórico de Cioran durante sua juventude, naquilo que diz respeito à direção e consolidação do seu programa filosófico. Acreditamos que só se pode escrutinar o conceito de transfiguração quando o situarmos dentro de um quadro mais vasto e geral do pensamento cioraniano, ao mesmo tempo em que compreendemos o quanto a noção contribuiu na sedimentação e na continuidade de um mesmo e único sentido, orientação constante de suas produções.

1.1. Nota biográfica

Antes de seguirmos com as justificativas e desenvolvimentos acerca das variáveis que compõem a presente pesquisa, dedicaremos-nos a uma breve exposição biográfica de Cioran.

partir de 1949, e subdividida em cinco livros compactos de pensamento e angústia, com uma riqueza de poesia nos títulos que já representa a constância de um programa: ‘Précis de Décomposition’ (1949), ‘Syllogismes de L’Amertume’ (1952), ‘La Tentation d’Exister’ (1956), ‘Histoire et Utopie’ (1960) e ‘La Chute dans le Temps’ (1964). Mas programa não quer dizer doutrina. O que há nessas páginas, não muito abundantes no todo, é o rastro de uma horrorizada descoberta, a verificação do irremediável na existência. Poeta como os maiores, injetando no francês uma tremenda selva de virilidade verbal e sintática, o que ele vê e o que ele mostra se reveste permanentemente da força da frieza e do frenesi da crueldade” (BENEVIDES, 1968, p. 34).

Ao nosso ver, o empreendimento caracteriza importante avanço metodológico, uma vez que a vida do autor, como pretendemos demonstrar, exprime modulações que se refletem na sua filosofia. Ao mesmo tempo, o esforço deste item contribui na apresentação do próprio personagem ao público brasileiro, ainda pouco familiarizado não apenas com suas obras, mas igualmente com a vida que as engendrou e animou.

O progresso desta biografia não está resumido nesta introdução, uma vez que, como já alertado, gostaríamos de unir em um caminho narrativo os acontecimentos da história do homem Cioran ao intercurso de suas produções espirituais.

As informações mais essenciais sobre a cronologia de Cioran são as seguintes: nasceu no ano de 1911 em Rășinari, na Transilvânia, lugar que na época não pertencia ao território da Romênia, mas sim ao Império austro-húngaro. Apenas em 1920, aquela região seria anexada à Romênia junto às outras duas grandes porções do país, quais sejam, a Moldávia e a Valáquia. Como podemos ler na obra de uma das biografistas mais importantes do autor, Ilinca Zarifopol-Johnston (autora de um *Searching for Cioran*, de 2009), a Rășinari daqueles anos era uma vila povoada por pessoas de diversas origens e etnias. Filho de um padre da igreja ortodoxa romena, de origem bizantina, e de uma mãe descendente de uma família relativamente nobre na Transilvânia, Cioran sempre contou ter vivido uma infância feliz nos Cárpatos³, ao contrário do que experimentou durante o restante de sua vida.

Em 1921, quando da idade de 10 anos, mudou-se para Sibiu (ou ainda *Hermannstadt*). À época, o município era algo como a capital daquela região transilvana. Viajou primeiramente sozinho, passando a morar numa casa de educação alemã junto a outros jovens da classe média romena. O hábito era comum entre as famílias locais, fato que permitiria ao adolescente Cioran ter contato com os primeiros livros em língua germânica. Estudou entre 1921 e 1928 na escola “Gheorghe Lazăr”, até passar para a universidade em București. Titus Lates (2011a), pesquisador romeno, realizou um grande trabalho em favor dos estudos sobre o filósofo ao catalogar e relacionar a maior parte das leituras do jovem Cioran no decorrer de sua fase romena. De acordo com o comentador: “manteve-se um caderno de anotações de 10 de dezembro de 1926, ‘Para a transcrição de trechos de livros’, contendo citações de: Mircea Florian, Diderot, Eminescu, Balzac, Tagore, Paulsen, Soloviov, Lichtenberg, Dostoiévski, Flaubert, Schopenhauer, Nietzsche” (LATES, 2011a, p. 88). Sabemos, também por meio do pesquisador, que no período como estudante escolar Cioran esteve obcecado pela literatura e filosofia russas, além de se demonstrar muito afeito ao vitalismo alemão: “As leituras de

³ Cf. CIORAN, 1995a, p. 33.

filosofia que começaram aos quinze anos provam, além da diversidade desconcertante, uma certa predileção pelo vitalismo alemão e pelo niilismo russo⁴ (Ibid., p. 88-89). Escreveu, em 1927, um de seus primeiros ensaios de que temos registro, *O que posso fazer em um dia* (texto analisado em capítulo subsequente).

Em Sibiu, provavelmente entre os anos de 1926 e 1927, teve início um de seus maiores motivadores filosóficos, o acometimento da insônia. Tema que perpassa a vida do autor e que ganha corpo também em seus trabalhos, vide a sua importância como mote e introdução a sua experiência genuína como filósofo. Em um prefácio ao seu primeiro livro publicado, *Nos cumes do desespero*, de 1934, escreveu:

O fenômeno capital, o desastre por excelência, foi a vigília ininterrupta, esse Nada sem trégua. [...] A insônia é uma lucidez vertiginosa que poderia converter o paraíso num centro de tortura. Qualquer coisa é preferível à vigília permanente, essa ausência criminosa do esquecimento. Naquelas noites infernais eu passei a compreender a inutilidade da filosofia. As horas de vigília constituem, no fundo, uma rejeição contínua do pensamento pelo pensamento, a consciência exasperada por ela mesma, uma declaração de guerra, um ultimato infernal do espírito dirigido contra si próprio. [...] Eis em que estado de espírito concebi este livro, que para mim foi uma espécie de libertação, uma explosão salutar. Se não o houvesse escrito, eu com certeza teria posto fim às minhas noites (CIORAN, 2012, p.15).

O estado doentio cioraniano representa sempre uma dupla ocasião. Por um lado, é um enclausuramento, uma tortura limitante cuja fatalidade o impede de um absolvição. Por outro, é uma sorte de libertação: uma via para a edificação de si, um caminho sobre escombros em que as obras mais urgentes se lhe sobressaem. Em um primeiro momento, acreditamos que a insônia, como fenômeno capital no trajeto filosófico de Cioran, foi o ponto de partida para o pensamento sobre a transfiguração, exercício que aponta para uma vitória sobre os estados mais débeis da vitalidade. Não há diferença entre o Cioran insone e o Cioran filósofo, figuras que se insurgem de uma mesma perturbação íntima fundamental⁵.

⁴ Sobre a influência da literatura russa, Cioran ainda diria, anos mais tarde, em uma entrevista concedida a Jean-François Duval em 1979: "Eu me senti muito próximo do romantismo, principalmente do alemão, na minha juventude. E mesmo atualmente não posso dizer que me separei completamente dele. Do sentimento fundamental em mim — o *Weltschmerz*, o tédio romântico — não fui curado. Minha paixão pela literatura russa se deve em grande parte a isso. É a literatura que mais me marcou na minha vida e, acima de tudo, o que as histórias da literatura chamam de byronismo russo. Porque, na minha opinião, Byron seria mais interessante na Rússia do que na Inglaterra, por causa de suas influências. É desses byronianos da Rússia que me sinto mais próximo e é por isso que não me sinto nem um pouco europeu ocidental: no entanto, existem fenômenos geográficos, de origem, que intervêm. Há uma parte da verdade nisso. De todos os personagens de Dostoiévski, Stavróguin é o que mais admiro e entendo. No fundo, ele é um personagem romântico, que sofre de tédio" (CIORAN, 1997b, p. 43).

⁵ A insônia em Cioran não é apenas um tema recorrente, mas uma mazela "físio-psicológica" que se transfigura em metafísica. Podemos perceber uma sugestão desta associação através de uma análise que o romeno, já na fase francesa, fez de Pascal: "Entre os moralistas somente Pascal se debruçou sobre a dimensão metafísica da existência humana (também não consta que ele tenha reparado em algum autor de retratos). Ao lado dele, todos os outros, sem exceção, parecem fúteis porque não perceberam nossa miséria, e sim nossas misérias, esta soma de

Após a conclusão de sua formação escolar, o romeno se mudou em 1928 para a capital de seu país, onde iniciou o curso de Letras com especialização em Filosofia pela Universidade Nacional de București. A instrução universitária aconteceu entre 1928 e 1932. Podemos dizer que houve, neste íterim, ao menos três “etapas” produtivas: uma primeira (entre 1928 e 1930), de pequenos ensaios e seminários, tais quais *O teísmo como solução ao problema cosmológico* (1928-1929), *Sobre o protestantismo* (1929), *Imperialismo dinâmico da vida* (1929), *Seminário sobre Max Stirner* (1929-1930) e *Em margem de uma poesia de Verlaine* (1929-1930); uma segunda (entre 1931 e janeiro de 1932), em que Cioran começou a publicar artigos em jornais e revistas; além de uma terceira (entre 1932 e 1933), em que, desde nosso prisma de análise, consolida-se a sua visão intuicionista particular por meio do contato com a obra de Georg Simmel, experiência que culminou na sua visita à Alemanha, ao fim de 1933, já formado. Deste período, é importante, sobretudo, evidenciar a centralidade de sua dissertação final, *O intuicionismo contemporâneo* (1932), na qual está explícita quase a totalidade de sua abordagem intuicionista. Nela podemos encontrar ao menos dois dos três grandes pilares da filosofia cioraniana durante a fase romena: Henri Bergson e Georg Simmel (a eles ainda podemos somar Nietzsche). O texto é dedicado a uma análise crítica do bergsonismo, refutado, preponderantemente, pelo vitalismo trágico simmeliano, o qual é integralmente absorvido por Cioran. A dissertação é crucial para compreendermos em que contexto filosófico o próprio autor romeno pensava se inserir, além de apresentar alguns de seus alicerces epistêmicos.

Como dissemos, ao fim de 1933 Cioran viajou para a Alemanha por meio de uma bolsa de estudos concedida pela *Humboldt-Forschungsstipendium* (ou *Humboldt Research Fellowship*), organização alemã para fomento de pesquisadores de talento. Já havia escrito a sua primeira obra, *Nos cumes do desespero*⁶, cuja publicação só aconteceu no ano seguinte, em solo romeno, graças a um concurso⁷ vencido pelo autor. Em 1933, contudo, teve início um dos períodos mais contraditórios da vida do jovem romeno. Como se sabe, no início daquele ano, Adolf Hitler havia subido ao poder naquele país. Entre outubro e novembro, provavelmente os

insuficiências, de enfermidades inevitáveis e insignificantes, que exprimem apenas um aspecto de nossa natureza. [...] Concebidos nas noites de vigília, sem nada de incomodamente luminoso, os *Pensamentos*, rumações de um insone contumaz, de um espírito que se revolve e se crispa no obscuro, não serão nunca, não digo compreendidos, mas *sentidos*, por aqueles que não veem claro senão em pleno dia" (CIORAN, 1998, p. 14). Ainda na juventude, em um aforismo nomeado “Homem, animal insone”, o filósofo escreveu: "Não existe, porém, em todo o espectro da vida animal, além do homem, um só animal que *queira* dormir e não possa. O sono nos faz esquecer o drama da nossa vida, suas complicações e as obsessões, de maneira que cada despertar é um novo início de vida, uma nova esperança. A vida conserva, assim uma prazerosa discontinuidade que dá a impressão de uma contínua regeneração, de um permanente renascer. A insônia, por outro lado, gera uma sensação de agonia, uma tristeza eterna e irremediável, um desespero absoluto" (CIORAN, 2012, p. 102).

⁶ Traduzido diretamente do romeno por Fernando Klabin, pela editora Hedra em 2012.

⁷ Concurso da fundação Rei Carlos II, vencido por Cioran em 1934.

meses em que Cioran acabara de chegar em solo germânico, as ações do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães eram o centro da maior parte das discussões locais. Já nos primeiros meses, escreveu cinco artigos: *Aspectos Alemães* (novembro de 1933), *Na Universidade de Berlim* (novembro de 1933), *A Alemanha e a França ou a ilusão da paz* (dezembro de 1933), *A tentação do político e do sacrifício* (janeiro de 1934), e *A problemática ética na Alemanha* (janeiro de 1934). Foi aluno nos seminários de Ludwig Klages, filósofo vitalista (autor de *Der Geist als Widersacher der Seele*) que causou uma grande impressão no jovem romeno. Os textos de Cioran apresentavam uma análise profunda da fisionomia espiritual dos alemães à época, mas igualmente um entusiasmo e até mesmo uma admiração latentes, os quais passaram gradativamente a se explicitar.

Entre 1934 e 1935, redigiu os seus ensaios mais controversos, a saber, *Hitler na consciência alemã* (julho de 1934), *A revolta dos saciados* (julho de 1934), *A ditadura e o problema da juventude* (outubro de 1934), *O que se pode fazer na Romênia* (janeiro de 1935), *A propósito de uma outra Romênia* (fevereiro de 1935), além de *O adanismo romeno* (1935). Neles, diagnosticou, por meio de uma persistência de sua perspectiva intuicionista-vitalista, o fenômeno anímico que se desenrolava na Alemanha, tentando encontrar neste exemplo uma via revolucionária para o seu próprio país. O tema de sua relação com a ideologia nazista é polêmico e será melhor desenvolvido em capítulo posterior⁸.

Em 1936, quando da sua volta à Romênia, Cioran publicou dois livros, provavelmente escritos em solo alemão, quais sejam, *O livro das ilusões*⁹ e *Transfiguração da Romênia*. As duas obras encerram a fase mais exaltada da filosofia cioraniana o que, coincidentemente ou não, favoreceu o aparecimento mais frequente da ideia de transfiguração. São textos com tons de obstinação e fanatismo, o que não nos impede, contudo, a observação de um desenvolvimento muito peculiar de seu pensamento, desocultando alguns dos principais traços de seu vitalismo e de sua visão estética do mundo. Também neste ano, trabalhou brevemente como professor em um liceu na cidade transilvana de Braşov. Como contou seu antigo aluno Stefan Baciu (1950), Cioran passava tardes inteiras discutindo sobre algumas de suas principais leituras do período, tais quais Kleist, Gérard de Nerval, Stirner, Paul Valéry, Kierkegaard, Hölderlin e Unamuno. Também nesta etapa de sua vida, o filósofo se dedicou avidamente aos textos de hagiografia e aos místicos, como Mestre Eckhart, Ignácio de Loyola, Santa Teresa

⁸ Cf. capítulo 4. *O período alemão*.

⁹ Traduzido no Brasil por José Thomaz Brum em 2014 através da editora Rocco. O filósofo brasileiro ainda traduziu obras da fase francesa de Cioran e que também saíram pelo selo da Rocco, tais quais: *Exercícios de admiração* (1988), *História e Utopia* (1994), *Breviário de Decomposição* (1989) e *Silogismos da Amargura* (1991).

D'Ávila, Margarete de Cortona, Tomás de Aquino, São João da Cruz, entre outros. Não por acaso, em 1936 escreveu o seu livro *Lágrimas e Santos*, cuja publicação só aconteceria no ano seguinte, 1937, quando já havia se mudado para Paris.

Gostaríamos de finalizar a presente nota biográfica com o evento da mudança de Cioran para a França, ainda que seu trajeto como filósofo só tenha começado a ser relevante internacionalmente depois de suas obras francesas. O autor ainda escreveria mais um livro em romeno, *O ocaso do pensamento* (1940), o qual, por motivos a serem explorados no tópico subsequente, não deveremos abordar nesta ocasião. Cioran passou a viver em Paris, a despeito de uma tese de doutorado que nunca foi desenvolvida, a qual versaria sobre o problema da consciência e da vida em Nietzsche. Uma grande reviravolta filosófica aconteceu, então, durante sua vida francesa. O romeno resolveu deixar de escrever em sua língua materna, adotando o uso integral do francês. Seu primeiro trabalho após o abandono de seu primeiro idioma só seria publicado em 1949, um verdadeiro marco na sua filosofia, *Breviário de Decomposição*. Os pesquisadores de Cioran devem esclarecer minuciosamente as alterações radicais no pensamento do autor, as quais, em hipótese aqui lançada, vão muito além do ponto de vista estético.

Desde a nossa perspectiva, e tornando nossas as palavras do principal tradutor francês de Cioran, Alain Paruit, devemos conhecer o Cioran de antes para compreender melhor o Cioran de depois. Esta é uma das máximas da presente pesquisa. Por meio dela, escolhemos nos dedicar exclusivamente a traçar um programa que correspondesse somente ao período romeno do filósofo. A aposta está pautada em uma estratégia metodológica: nesta fase, na qual o pensador se encontrava ainda muito ligado ao que chamou de “jargão filosófico”, é notório como as referências e estudos de outros autores que compuseram sua identidade intelectual estão muito mais manifestos que no período francês. Nela, podemos encontrar seminários que fez na universidade, estudos direcionados, ensaios, dissertação, dissecações conceituais, entre outros processos e procedimentos que nos denunciam a germinação de uma abordagem e de uma visão. Contudo, antes de partirmos mais apropriadamente ao corpo das investigações, ainda precisamos esclarecer alguns embaraços de método, o que procuramos apaziguar nos próximos pontos que se seguem.

1.2. Questões metodológicas

A primeira questão que se nos impõe quando assentimos em desenvolver um trabalho investigativo é a de dar forma a um incômodo que nos “choca” quando do contato com o nosso

objeto de pesquisa. A experiência com a obra nos acomete com sobressaltos que apenas artificialmente defendemos se referir a um ou mais pontos específicos do objeto, os quais seriam a origem e o lugar por onde prosperaria a nossa inquietude. Aí então decidimos resolver o embaraço auto-diagnosticado: um problema que é, antes de tudo, nosso. Decantamos um desarranjo subjetivo sobre as letras alheias, e dali lhe damos corpo e objetividade, trazendo os traços daquele autor de volta ao presente, atualizando seu lastro criador em uma nova vivência, na integralidade do momento que já, agora, se consolida. Projetar-se sobre o curso decorrido de um filósofo é o modo vivaz de abalar, ainda que fugazmente, a inefabilidade semântica e, sobretudo, objetiva, do passado.

Tal fato, porém, não nos priva, mas ao contrário, obriga-nos a um nível rigoroso de desempenho hermenêutico. A experiência simpática com uma obra só se ostenta acima de uma fortaleza, cujo amparo é técnico, dinâmico e plástico. A necessidade de uma experiência filosófica genuína, a qual se sobressai diante de uma mera atividade especulativa, está sustentada na capacidade de acesso mínimo aos incursos e elucubrações de um outro espírito cuja erudição pode sim dificultar e até mesmo impedir nossas investidas imprudentes.

Assim nos apareceu o problema da transfiguração: alguma coisa inquietante (porque não perfeitamente demonstrada) e que, paralelamente, atravessava toda a obra romena de Cioran com importância e notoriedade. Não é preciso procurar muito, a ideia de transfiguração está explícita e implicitamente presente em todas as obras publicadas durante a juventude do romeno. Um de seus livros inclusive leva o conceito no nome: *Transfiguração da Romênia*, de 1936. A partir das primeiras investigações, iniciadas no ano de 2017, ainda durante a graduação, percebemos a riqueza que a noção adquiria na obra do autor: virtudes estéticas, vitalistas e terapêuticas, como veremos nos capítulos posteriores. Todos estes aspectos encerram centralidade fundamental na filosofia cioraniana, sobretudo o último deles, como bem ressaltou o próprio filósofo: “considerava – e ainda considero – o ato de escrever como uma sorte de terapêutica. Este é o sentido profundo de tudo o que já escrevi” (CIORAN, 1995a, p.47). Uma terapêutica se eleva diante de uma doença, de um mal contra o qual seus esforços se edificam. E então, cabe-nos apresentá-la como um “tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo” (CIORAN, 2014, p. 175).

Por compreendermos a principalidade da transfiguração durante o período romeno de Cioran, gostaríamos de fazer deste presente trabalho uma exposição do quadro geral de seu programa filosófico, demonstrando como o anti-ceticismo metodológico encerrado naquele conceito nos serve como corolário epistêmico.

No que diz respeito ao método, desde um ponto de vista investigativo, é importante que façamos algumas considerações preliminares. Pretendemos aplicar sobre a obra romena de Cioran o mesmo tipo de abordagem com a qual o filósofo se familiarizou. Ela é, segundo nossas hipóteses, o resultado de uma experiência original de aproximações e afastamento paulatino em relação ao intuicionismo bergsoniano. Intentamos efetuar uma abordagem intuitiva ao estilo de Cioran. O que isso significa? Uma modalidade de inquirição que visa evidenciar a direção condutora de um pensamento, e que, indo ainda mais longe, só o faz na medida em que revela igualmente as características do temperamento do autor, ou como quis Cioran, o seu arranjo subjetivo. Esta natureza de tarefa requer, por um lado, ferramentas epistêmicas, sem as quais não poderíamos dissecar as características conceituais e argumentativas do pensamento de Cioran, e, por outro, ferramentas sensíveis ou intuitivas. As últimas são mais complexas e obscuras, mas nem por isso se provam menos importantes. Pelo contrário, sem elas, estaríamos inabilitados a exercer a aproximação segundo o modo cioraniano. Elas apontam para a capacidade unificante de compreender a raiz orgânica comum de um complexo de produções, manifestações, obras e realizações.

A ligação entre toda a multiplicidade está na orientação de um determinado destino individual. Parte do pressuposto de que os indivíduos se conduzem em um ritmo e direção próprias que são passíveis de serem intuídos, ainda que pobremente expressados, mas que confeririam às obras a possibilidade de serem retornadas a uma mesma origem vital. As produções, assim se pensa nesta abordagem, são demonstrações da persistência do individual contra o devir que o torna efêmero. São realizações da vida, para acréscimo desta mesma vida. Traçar o itinerário filosófico de Cioran, portanto, não se resume apenas a esboçar as influências e ineditismos em seu pensamento, mas também as suas estratégias terapêuticas através da escrita, suas formas de apresentação dos temperamentos, seus retratos de si e dos contemporâneos, suas intenções conflituosas em busca de soluções para sua própria vida.

Destarte, buscaremos nos assemelhar, em se tratando dos procedimentos para a empresa, a Spengler, o qual — sabiamente, ao nosso ver — retornou a Goethe para dele decantar um método. Segundo aquele filósofo alemão, suas questões vieram de Nietzsche, mas a metodologia proveio do poeta. Está evidenciada nesta asserção um ensinamento ainda a ser dissecado: sobre o poder intuitivo do lirismo, o qual subjuga a visão tétrica e mecânica da realidade em proveito e benefício da vida. Alinhada ao desembaraço epistêmico, a abordagem lírica recupera os traços de vitalidade que impedem a dissolução de um programa filosófico num mero aparato sistêmico. A filosofia então se abrilhanta como coisa da vida.

Dividimos o presente trabalho em períodos da fase romena, por meio dos quais poderemos apresentar a totalidade do que defendemos ser o programa cioraniano à época. Os períodos procuram corresponder a eventos da biografia do autor, marcos importantes que acompanham o desenvolvimento daquele programa e o expõem em seus diversos aspectos. Tendo em vista o problema de pesquisa, qual seja, a demonstração de um anti-ceticismo metodológico na filosofia de Cioran, através do seu conceito de transfiguração, pretendemos realizar a tarefa ao exibir o modo pelo qual o romeno consolidou tal empresa, a partir do que encaramos como seu motivo fundamental: o problema da individualidade. Os períodos contemplados são:

A primeira parte é (a) “Por uma filosofia do individual (1927 - janeiro de 1932)”. Ao considerarmos toda a fase universitária de Cioran, gostaríamos de revelar a importância metodológica de sua formação intelectual, ao mesmo tempo em que discutiremos o que admitimos ser a questão central da filosofia cioraniana, a saber, o problema da individualidade. Neste ponto, introduzimos o motivo fundamental que sustenta a necessidade filosófica de uma ideia como a da transfiguração. Portanto, é nesta primeira ocasião do trabalho que apresentamos nosso escrutínio sobre a postura filosófica do romeno e suas consequências analíticas, como a sua peculiar visão sobre o ceticismo;

Continuamos com (b) “O intuicionismo cioraniano (1932 - outubro de 1933)”, capítulo que está centralizado na dissertação escrita por Cioran — *O intuicionismo contemporâneo* — ao fim de sua formação acadêmica e que visa demonstrar como a filosofia do romeno pode ser compreendida como uma modalidade particular de intuicionismo. Aqui, consolidamos o intento de situar a obra cioraniana em relação aos seus principais influenciadores (Nietzsche, Bergson e Simmel), além de termos encerrado o plano de fundo epistêmico por meio do qual podemos vislumbrar com clareza o projeto da transfiguração;

O intervalo seguinte é (c) “O período alemão (outubro de 1933 - 1936)”. Esta passagem trata do período em que o romeno viveu na Alemanha e em que aplicou sua abordagem intuicionista em variadas considerações sobre o espírito alemão da época. Gostaríamos de demonstrar como os desenvolvimentos intelectuais de Cioran não constituem uma teoria política, senão uma estética. Persistimos calcados pelo pensamento do próprio autor, como expôs em uma entrevista datada de 1986, também acerca do tema de suas relações com a Alemanha nazista: “meu ponto de vista sempre foi estético, não político” (1995a, p. 180). Aqui encontramos uma aplicação precisa da abordagem intuicionista cioraniana e a formação de seu projeto de transfiguração para a Romênia. Foi uma etapa crucial para a idealização sistemática da ideia de transfiguração e a materialização de sua analítica das culturas;

Depois, consideramos (d) “A transfiguração como conceito e método (1936 - 1937)”. Após sua viagem para a Alemanha, Cioran produziu seus dois principais livros romenos desde o ponto de vista da ideia de transfiguração: *O livro das ilusões* e *Transfiguração da Romênia*, ambos no mesmo ano de 1936. Apesar do conceito já ter sido usado anteriormente, e de já estar devidamente alocado em seu programa filosófico por meio do problema da individualidade, só neste ano foi aplicado com tanta clareza e recorrência, o que demonstra a principalidade adquirida na ocasião. Nosso objetivo foi o de o dissecar e apresentar em sua integralidade, considerando todos os desenvolvimentos manifestados pelo jovem Cioran. Gostaríamos de consolidar nesta oportunidade o empreendimento metodológico da transfiguração em oposição ao ceticismo cioraniano. Pretendemos, igualmente, investigar o lugar dos escritos cioranianos sobre o fenômeno religioso, sobretudo a santidade, com especial atenção ao livro *Lágrimas e Santos*, última obra em romeno do nosso recorte neste trabalho. Intentamos escrutinar a relação entre santidade e transfiguração, ligação que deve expor, ao nosso ver, características peculiares do intuicionismo cioraniano, ampliando a percepção sobre sua filosofia e sobre seu vitalismo;

Finalmente, (e) “O ocaso do romeno: uma conclusão”. Após a sua ida para a França, Cioran enfrentou uma experiência de estrangeiridade a qual se demonstrou, desde o prisma de sua filosofia, reveladora. O formalismo radical da cultura francesa constrangeu a “romenidade” do jovem Cioran até um embaraço inapelável. Gostaríamos de apresentar neste tópico as nossas conclusões sobre o projeto geral da fase romena de Cioran, ao mesmo tempo em que o confrontamos brevemente com as dificuldades filosóficas e orgânicas que tal projeto experimentou quando da retirada do seu autor para o território francês. Esta discussão procura não apenas demonstrar a importância da distância entre as duas fases da filosofia cioraniana, mas igualmente considerar as razões da alteração e revisão do seu programa.

2. Por uma filosofia do individual (1921- janeiro de 1932)

Após uma infância coroada pela quietude e liberdade no interior dos Balcãs, Cioran se mudou em 1921 (portanto, com a idade de 10 anos) para Sibiu, capital daquela região transilvana, onde passou a viver em uma casa de educação alemã. A intenção de seus pais era a de lhe oferecer a imersão na língua germânica, situação comum para as famílias romenas da época. Entre 1921 e 1928 se manteve estabelecido nesta cidade, em que não apenas se iniciou na leitura dos literatos e filósofos alemães, mas conheceu o início de um dos seus maiores dramas, infortúnio que o acompanharia pela vida: a insônia. O tema da insônia no pensamento de Cioran se insurge não apenas como uma confissão, mas como um problema filosófico, um exercício terapêutico e, no limite, uma revelação metafísica. Foi em Sibiu, entre 16 e 17 anos, que o romeno conheceu sua principal mazela: “Foi lá que experienciei o maior drama da minha vida, um drama que durou muitos anos e que me marcou para sempre” (CIORAN, 1995a, p. 287).

Assim como Sextus Empiricus indicou em suas *Hipotiposes Pirrônicas*, o trajeto de um filósofo se inicia com uma perturbação diante do mundo (Cf. 1997, p. 107), e dela se desencadeia a busca por resoluções dos problemas que a realidade se lhe impõe. Sem dúvidas, a insônia foi a conturbação que lançou Cioran na atividade filosófica, fenômeno sem o qual certamente a sua obra não adquiriria a mesma dimensão e profundidade, como sugerem suas próprias elucubrações sobre o assunto. Destarte, o principal marco que nos permite compreender e caminhar segundo o itinerário filosófico de Cioran é a insônia, como já mencionamos no capítulo introdutório, alvo de grande parte das suas reflexões e ponto vital da sua atividade terapêutica pela escrita.

Nomeamos esta primeira parte de "por uma filosofia do individual" porque gostaríamos de destacar de que forma o pensamento de Cioran se constituiu, desde os primórdios, como uma espécie de ‘ocupação consigo mesmo’, ou melhor, uma sorte de análise dos conflitos e características da vida individual confrontada com a realidade a qual pertence. Pretendemos demonstrar como a ideia de ‘individual’ se estabelece sob parâmetros diversos do que se entende contemporaneamente como ‘individualismo’, ‘egocentrismo’ e ‘egoísmo’, por meio do que podemos vislumbrar um “rastros” délfico (“conhece-te a ti mesmo”), ainda que atualizado em problemas particulares da filosofia cioraniana. O pensamento orgânico de Cioran englobaria, como gostaríamos de expor, a antítese entre si mesmo e o mundo, sem recair no mero solipsismo, mas reconduzindo o “ti mesmo” antigo em uma busca pela edificação de si. Encararemos esta parte como o período de consolidação da análise “psicológica” de Cioran,

em que se estabelecem a origem da preocupação filosófica de um indivíduo e as suas motivações orgânicas para tal. O limite posterior, de acordo com nosso itinerário, tem como marco a sua dissertação para licença em filosofia, datada de 1932, em que assentimos encontrar o ponto no qual a sua preocupação com uma metafísica vitalista e trágica está melhor e primeiramente demonstrada.

A partir deste ensejo, caso nos perguntássemos, fazendo valer aquela assertiva de Bergson, sobre o tema único que permearia toda a filosofia cioraniana, de que forma responderíamos? Não é possível expressar corretamente o sentido de uma orientação, pois nenhum enunciado é tão simples ao ponto de o precisar perfeitamente. Contudo, desde os mais primevos escritos do então jovem romeno, somos capazes de destacar um certo problema que nos fornece a conjuntura para persistirmos na investigação. Em um manuscrito antigo do pensador, *Ce pot învăța în timp de o zi* (O que posso aprender em um dia), de 30 de março de 1927 (portanto, alguns dias antes de Cioran completar 16 anos), encontramos quase que uma tentativa, um ensaio de expressão. Ao tratar das grandes disparidades da vida, as quais, ao seu ver, dificultam a possibilidade de se encontrar harmonia, perguntou-se onde poderia descobrir as suas fontes. Escreveu: “a resposta parece dissipar-se dos nossos lábios e expressar-se em palavras: I - temperamento humano; II - a organização social” (2011c, p. 10). A resposta anuncia duas possíveis causas que indicam uma relação de oposição. A disparidade não é evidente, pois ele assim não a constrói, mas os dois elementos são mostrados como nascedouros dos contrastes da vida humana. Destarte, haveria uma tensão que se insurge a partir de I e II confrontados.

O desenvolvimento do texto é vago e incipiente, o que não nos permite tirar grandes conclusões do que ali está expresso. Contudo, há de se notar ainda o possível sentido atribuído àqueles elementos, sobretudo ao primeiro, o qual não é perfeitamente preciso. O *temperament* romeno tem basicamente o mesmo significado do temperamento português, talvez com uma ideia mais clara de conjunto das características e atividades psíquicas, e menos uma espécie de compleição ou disposição fisiológica. Entretanto, estas duas maneiras de o pensar não são contrárias, mas se unem num sentido ainda mais abrangente e que está presente tanto no romeno como no português: como energia vital, vivacidade e impetuosidade. Sem dúvidas, em se pensando na totalidade do breve ensaio cioraniano, temos como seu centro fundamental o movimento de opor a ‘energia vital individual’ ao ‘meio social’. O jovem autor escreveu: “gostaria de romper qualquer fronteira que esteja entre mim e a perfeição, o que ao mesmo tempo significa uma incompatibilidade com o ser humano. Mas — veja você — esse momento

é quebrado pelas exigências estreitas da vida” (2011c, p. 9). Cioran adversa uma sorte de “entusiasmo criativo”, o qual o permitiria vislumbrar uma ascendência qualitativa tão brutal que o aproximaria de um ideal de perfeição, contra uma “estreiteza do cotidiano”, que o submeteria à mediocridade da vida em sociedade.

O filósofo antecipa neste escrito diversos temas que serão melhor desenvolvidos no futuro, mas não devemos ser anacrônicos nem demasiado ávidos por respostas ao ponto de encontrar nele um problema fundamental de toda obra. Há aqui, não obstante, a possibilidade de entrevermos algumas “chaves” do pensamento cioraniano, tendências com as quais nos tornaremos habilitados a dissecar melhor a escrita e o método do romeno.

Sem nos comprometermos a concluir a matéria de uma análise hermenêutica do escrito, intentamos elencar ao menos quatro daquelas chaves do pensamento com as quais articularemos nosso trabalho. Temos, em primeiro lugar, (a) um esforço terapêutico que pode ou não se transfigurar numa espécie de auto-exortação, movimento para superação de si e das limitações que o impedem de atingir os mais altos patamares qualitativos. A percepção de sua própria efemeridade e a perturbação que tal compreensão o provoca, leva-o a um encargo ontológico. O aludido compromisso se encadeia de acordo com a seguinte orientação: se o que sou é efêmero e transitório, se meu fim irremediável é a morte e estou condenado ao esquecimento, devo modificar radicalmente o meu ser em função de uma forma mais perfeita, uma forma que participe da eternidade e subjuguie minha insuficiência. Esta linha de pensamento é notória na obra de Cioran, e explora o esforço do indivíduo de se manter como tal e de se acrescer mesmo diante da falência evidente.

Em segundo lugar, temos (b) uma oposição conflituosa, por meio da qual a experiência subjetiva cioraniana se torna sempre agônica. Nossa segunda chave é a ambientação geral dos escritos de Cioran, em que um problema específico se sugere em cada ensaio particularmente, contudo decantado do problema mais original de um antagonismo íntimo. Tal ambientação se observa na discriminação entre um modo de vida espontâneo e assimilado, e um outro apartado e desassossegado. A importância do cenário de uma oposição conflituosa é a de demonstrar a necessidade de que um problema tenha uma natureza originária e profunda, o que quer dizer que ele deve provir de uma inquietação pessoal. Não há, no pensamento cioraniano, nenhum desenvolvimento intelectual que não reflita um abalo ou uma aflição própria, sem os quais o autor jamais viria a escrever. Portanto, a atmosfera de oposição materializa no texto o clima da vivência mesma do pensador, disposição crucial para o exercício do filosofar. Ao mesmo tempo, é uma crítica à atividade intelectual como operação meramente especulativa ou

metódica, processo para o qual o tipo de postura cioraniana (uma postura em que os problemas refletem conflitos orgânicos) não atribui valor algum.

Terceiramente, notamos (c) uma causa subjetiva, a qual retira de toda a exterioridade o mérito pela existência de diferentes temperamentos humanos. Aqui está depositada grande parte da fatalidade cioraniana, segundo a qual não se pode dizer exatamente por quê um indivíduo se sente separado da vida e a razão para um outro participar dela vigorosamente, sempre se atribuindo a isto uma causa interior, uma discrepância entre ‘arranjos’ ou configurações subjetivas. Aquilo que chamamos de “causa subjetiva” é a raiz de uma ideia muito mais complexa que se manifesta como um pensamento integral sobre o indivíduo e as condições de sua individualidade. Tal pensamento não está esboçado naquele escrito de juventude, mas podemos notar a adoção, mesmo que rudimentar, dos mesmos princípios que porventura virão a se desenrolar na questão da individuação. A conturbação de um temperamento que se quer sobrepujante em relação a suas próprias limitações, e que encontra na organização social uma espécie de antinomia da banalidade são pequenas insinuações que poderiam nos apontar para o caminho seguido por Cioran.

Por último, evidenciamos aquilo que faz convergir e operar as outras três chaves, a saber, (d) o seu método antitético. Com isso, pretendemos nos referir ao modo pelo qual Cioran relaciona em seus textos elementos que se constroem como forma de os apresentar integralmente, e ainda como possibilidade de resolução para um conflito iminente. A metodologia serve, por um lado, para discriminar a globalidade dos elementos em antítese e, por outro, para vislumbrar uma solução. A particularidade deste recurso é mais profunda: Cioran delimita as fronteiras epistêmicas da questão e as ultrapassa desde um ponto de vista “orgânico”. O seu procedimento é o de determinar a equipolência e insolubilidade de determinadas questões, ao mesmo tempo em que insinua um caminho não epistêmico que as excede: ocupa-se da transição entre os limites epistêmicos da razão e a dinâmica subjetiva do indivíduo que os concebe. Diante da paridade entre problemas, o que separa um cético de um dogmático? O que separa um agônico de um aquietado? Ou um místico de um pessimista? Para todas estas perguntas, o filósofo romeno prescreveria uma aproximação desde o ponto de vista ‘físio-psicológico’: ou seja, de que formas todos aqueles indivíduos manifestam seus arranjos íntimos em uma relação — agônica, espontânea ou indiferente — com o mundo. O método antitético cioraniano se ocupa de definir “fisionomias espirituais”, além de suas implicações e terapêuticas.

Todas estas quatro chaves apresentadas ainda não são tão breves e precisas ao ponto de poderem contemplar a orientação intuitiva de Cioran. São delineamentos introdutórios, os quais

se deslocam de um escrito muito ignorado e prematuro, mas que sugerem a existência de uma visão peculiar do filósofo, segundo a qual ele teria conduzido o seu pensamento. A possibilidade ou não deste gênero de visão ainda será confrontada aos textos subsequentes, o que não aparta, contudo, a persistência de uma postura filosófica específica, através da qual tentamos entrever a direção condutora de suas ideias.

2.1. A individualidade como problema vital

Mesmo diante de todas as chaves de pensamento que podemos elencar para melhor operar as interpretações dos textos cioranianos, ainda persiste e se sobrepõe um ponto mais contínuo, mais capital. Desejamos evidenciar como a filosofia de Cioran deve ser sempre pensada como uma filosofia do individual. Aqui estabelecemos o princípio a partir do qual o apreciado desdobramento a que destinamos o presente trabalho, a saber, a ideia de transfiguração, inscreve-se: o problema do indivíduo cioraniano. Não existe programa, método, análise ou elucubração em qualquer parte da obra de Cioran que não retorne ao seio de sua questão fundamental, a qual estamos nomeando artificialmente de 'problema do indivíduo'¹⁰.

Qual a razão de toda essa centralidade e como ela se manifesta na obra de Cioran? Em primeiro lugar, o indivíduo é um problema concreto, orgânico, vital. O filósofo romeno se preocupou com a substância agônica do homem vivo que se descobre individuado, afastado de uma participação espontânea com o mundo e a sociedade¹¹. Nesse sentido, a pessoa é principal

¹⁰ Gostaríamos de arriscar a hipótese de que mesmo suas avaliações cosmológicas, ontológicas, estéticas, políticas, antropológicas, estruturam-se basicamente a partir do seu pensamento sobre o indivíduo, o que origina aquilo que mais tarde perscrutaremos sob a alcunha de 'intuicionismo cioraniano'.

¹¹ O pensamento sobre o individual se percebe ainda mais evidentemente neste período da vida de Cioran. Em 1928, ele se muda para a capital romena para iniciar seus estudos em Letras, com especialização em Filosofia, pela Universidade Nacional de Bucareste. Provavelmente em 1929, escreveu e apresentou um seminário nesta universidade sobre Max Stirner. Na ocasião, Cioran se dedicou especificamente à ideia de individualidade na obra do autor de *O Único e sua propriedade*. Pelo tom e a cadência da escrita, somos levados a crer que o romeno estava mobilizado, em seus estudos, pela ideia quase solipsista de um "subjetivismo radical" em Stirner. Isso possivelmente pode demonstrar a preocupação por uma análise do que é o fenômeno do individualismo moderno, em suas características e debilidades.

Cioran observou que o egoísmo de Stirner apareceu como contraponto do anti-individualismo hegeliano, no qual o Estado, como condição ontológica da sociedade, sobrepunha-se às vontades particulares. Stirner se consolidou, ao contrário, como um anarquista e individualista radical, segundo a premissa de que só nos tornamos nós mesmos na medida em que exercemos plenamente nossos próprios desejos. No lugar de uma sociedade, deve-se impor uma associação de egoístas. Não deve existir verdade que se eleve sobre si mesmo, pois não deve haver algo mais importante do que o eu.

O encanto e a discordância de Cioran sobre o individualismo de Stirner convergem para um mesmo ponto: a radicalidade. Por um lado, o mérito que o romeno atribuiu ao alemão foi o de ter dado materialidade e concretude ao "ego" abstrato de origem kantiana. Não há divisão entre 'ego sensível' e 'ego inteligível' no individualismo radical. Há apenas um "eu" que quer e que subjuga a realidade de acordo com sua vontade, sem diferenças qualitativas entre pretensas etapas ou partes de seu si mesmo.

como tema porque é o sujeito do conflito anímico que permite o aparecimento dos problemas do espírito, tais quais os filosóficos. O indivíduo agônico de Cioran escancara a face do homem sem ídolos, e que por isso se encontra esvaziado, sem razões para expectativas, ainda que ferozmente atormentado por seus dilemas. Portanto, a primeira dimensão que podemos examinar acerca do problema do indivíduo na filosofia cioraniana é o seu ceticismo orgânico, ou melhor, a experiência de um completo impasse como postura diante da vida, o que o impede de assentir em qualquer direção. Cioran é um cético por condição somática (Cf. 2.2.1 *O estranho ceticismo cioraniano*).

Há um ensaio publicado em 1931, intitulado *Uma forma da vida interior*, no qual o romeno dissertou sobre a peculiaridade do tipo de intelectual atormentado pelos seus próprios conflitos internos, demonstrando a sua diferença em relação aos “homens comuns” e aos eruditos de temperamento sereno. No texto, Cioran defendeu a ideia de que o aspecto qualitativo da experiência de um problema se sobrepõe ao quantitativo. Isso significa, basicamente, que a variedade de questões com as quais uma pessoa se confronta não diz nada necessariamente sobre seu comprometimento com elas. Apenas a intensidade de sua vivência do impasse pode revelar o nível de envolvimento e participação, além de manifestar o vértice de sua vida interior.

Para o filósofo, a incapacidade de viver intensamente um problema resulta de uma debilidade anímica. Portanto, a erudição não implica em um envolvimento profundo com qualquer questão. A profundidade de um engajamento não corresponde primeiramente às capacidades intelectivas, mas à dinâmica vital e interior. Os “Idealistas”, aqueles que vivem sob a orientação de uma ideia cuja ilustração deveria justificar suas próprias existências, são homens “ingênuos”, sem capacidades metafísicas e que têm por característica “não poder ir além da individualização da coisa dada” (CIORAN, 2004, p.25). Ao contrário, o “homem problemático” cioraniano está atormentado por um impasse que precisa resolver, pois a resolução de tal embaraço lhe é uma urgência “orgânica”. Para ele, o problema se constitui como um tema central, um grande propósito, e não meramente um estorvo teórico. A teoria, aliás, submete-se ao propósito fundamental da resolução agonística. Para Cioran (2004) ele é

A concretude indivisível estabelecida por Stirner agradou aos ouvidos “organicistas” de Cioran, pensador que rejeitava veementemente os jargões especulativos. Por outro lado, o radicalismo egoísta do filósofo alemão inviabiliza a conexão simpática do indivíduo com a realidade. O mundo, para Stirner, só é importante na medida em que serve e é devorado pelo ego. Com isso, vê-se que o pensamento de Cioran é de um subjetivismo não-radical, ainda que profundamente calcado na individualidade e no conflito entre sociedade e pessoa. Esses são, sem dúvidas, os dois elementos principais que Cioran observava em Stirner (características ilustrativas, portanto, de seu próprio pensamento sobre a individualidade): a antítese necessária entre eu e sociedade, e o concretismo/indivisibilidade do si mesmo.

o intelectual para o qual “é vital resolver um problema, o que integra os seus elementos no cotidiano e que, por isso mesmo, elimina o falso dualismo estrutural que opõe as exigências do homem problemático às do indivíduo biológico” (CIORAN, 2004, p. 25).

Há uma clara intenção em eliminar os vestígios de uma separação artificial entre atividade especulativa e necessidade orgânica, além de atestar a percepção metafísica como parte importante da vida anímica, explorando uma sorte de empirismo metafísico, ou uma metafísica da imanência. O homem problemático cioraniano complexifica os fatos dados da realidade, observa em cada faceta da vida um aparato simbólico, e portanto as retira de qualquer naturalidade. Não há vida natural para o atormentado de Cioran. O intelectual conturbado confere uma profundidade singular aos fenômenos, atividade proveniente de sua própria pujança criadora em busca de uma resolução singular e fundamental. O paroxismo anímico faz de sua postura diante da vida um verdadeiro exercício lírico. E o mais importante: o seu arranjo subjetivo acentuado se manifesta em um problema central, em relação ao qual todos os outros temas são apenas derivações.

O problema central é aquele cuja urgência representa a necessidade orgânica de uma resolução do impasse íntimo. Podemos observar a principalidade, para Cioran, do arranjo da vida interior, percebido como o fator decisivo para a qualidade das manifestações culturais e intelectuais. O problema sempre será o indivíduo e sua individuação, como em um conflito contra si mesmo e a favor de uma nova forma de ser: “só o regresso a si mesmo confere valor à vida interior” (CIORAN, 2004, p. 26). Trata-se constantemente de uma matéria anímica, a saber, a da capacidade de sustentar sua própria unicidade diante de um mundo que abate a singularidade com a tentação do “quantitativismo”. Portanto, é crucial à filosofia cioraniana o princípio da individualidade como trabalho para edificação de si, sem o que o homem permanece alienado na vulgaridade cotidiana.

Em um aforismo de seu primeiro livro publicado, *Nos cumes do desespero* (1934), corpúsculo nomeado de “A degradação produzida pelo trabalho”, Cioran tratou especificamente do deslocamento da dedicação humana contínua para realizações exteriores, sobre como esse fato “idiotiza, trivializa e impersonaliza” (CIORAN, 2012, p. 123). Há, apontou o romeno, um erro fundamental no feitiço moderno, pois “o verdadeiro trabalho, que deveria ser uma atividade de contínua transfiguração, tornou-se uma atividade de exteriorização, de abandono do centro do ser” (CIORAN, 2012, p. 123-124). O homem moderno está objetificado, sem condições anímicas de sustentar sua existência como sujeito de si. “Em vez de tender na direção de uma presença brilhante no mundo, de uma existência solar e cintilante, em vez de viver para ele mesmo — não no sentido de egoísmo, mas de crescimento

interior — o homem tornou-se um servo pecador e impotente da realidade exterior” (CIORAN, 2012, p. 124).

A ponderação entre travessões feita pelo pensador revela a nuance mais relevante para a compreensão da totalidade da sua ideia sobre o indivíduo: a individualidade cioraniana não implica em egoísmo, mas em crescimento e edificação de si. Gostaríamos de propor algo ainda mais contundente, qual seja, a individualidade em Cioran não pode jamais ser egoísmo, porque se o for, recairá exatamente no feitiço moderno que pretendeu criticar. O mero egoísmo tem a mesma natureza exteriorizante e vulgar do trabalho impersonalizante, já que enumera interesses utilitaristas — e, portanto, extrínsecos ao indivíduo — e ofusca o caráter abnegador da dedicação edificadora de si.

O egoísmo, sendo uma forma de oposição da abnegação, não permite observar a importância de uma transcendência do si mesmo, o que representa um entrave à experiência metafísica de superação da condição individualizante das coisas. O trabalho interno, atividade transfiguradora, pressupõe a capacidade de abandono de si para que uma nova forma aprimorada de ser possa surgir. Destarte, sem abnegação, sem a saída momentânea de si num movimento transfigurador, não há, desde o ponto de vista cioraniano, possibilidade de grandes realizações internas.

Contamos ainda com uma breve anotação não datada, deixada por Cioran em algum ponto de sua juventude romena, em que o autor elencou dois elementos como compondo o “papel do indivíduo”:

1) Devem haver valores no indivíduo que o elevem acima da massa; esses valores são embrionários na multidão, que apenas os expressa. Para ela, eles flutuam no ar — ela os sente tremulando, sem perceber sua essência.

2) A massa sente a vida como algo sério — não percebe seu caráter eminentemente trágico.

Este é o papel do indivíduo (CIORAN, 2011c, p. 15).

Gostaríamos de destacar momentaneamente a importância da visão antitética indivíduo x massa, o que nos revela a oposição geral da luta interior já aludida na obra cioraniana, em que a transfiguração de si pressupõe o afastamento e a superação de tudo o que é banal, vulgar e comum.

O problema orgânico do indivíduo, seu agonismo íntimo, manifesta-se em sua forma exteriorizada por meio da contraposição frente a tudo o que lhe pareça ordinário. Mais profundamente, o conflito contra as massas demonstra um retorno simbólico a si, um abandono do ordinário em si mesmo. Toda restrição à vulgaridade não é, nem pode ser, uma negação à existência real-material das massas, mas é antes de tudo uma apologia da unicidade própria da

pessoa, além de uma perscrutação em contrariedade a tudo o que lhe compõe de impersonalidade. As massas, simbolicamente, representam a banalização, a desfiguração. A pessoa, ao contrário, é aquilo de mais único e genuíno. Dentro deste paradigma, insere-se a ideia de individualidade como uma preocupação somática consigo mesmo¹².

2.2. A individualidade como problema terapêutico

Em segundo lugar, o problema da individualidade é uma questão terapêutica. Mais tarde, na maturidade, Cioran revelou que “considerava – e ainda considero – o ato de escrever como uma sorte de terapêutica. Este é o sentido profundo de tudo o que já escrevi” (CIORAN, 1995a, p.47). Para além do exercício mesmo da escrita como ato terapêutico, há, sobretudo, o desenvolvimento de algo como um programa para superação dos estados doentios e negativos (como o ceticismo e o pessimismo). A terapêutica cioraniana é o paralelo necessário da condição agônica do indivíduo.

O homem problemático de Cioran precisa não apenas de um amparo ao seu impasse, mas de uma saída que o movimente sem que se acomode em um completo fatalismo. O agonista

¹² Variados pontos podem demonstrar o aspecto 'individual' do pensamento cioraniano. Dentre eles certamente está a dedicação de Cioran para com a leitura, desde a adolescência, da literatura russa. O melhor sentido de 'individualidade' para o pensador romeno aqui se expõe e enriquece: nas letras russas, lidas em romeno ou alemão, Cioran resgatou o esforço e o conflito íntimo que se desdobram em demasiada preocupação com a cultura geral de um povo. A teia latente que constitui o “si mesmo” se volta ao âmbito cultural, e a busca e aprimoramento de si se tornam avaliação e crítica da civilização, do espírito de uma época e dos seus costumes. Por isso, o filósofo leu Dmitry Sergheievici Merejkovski obcecadamente, o qual tentou mapear as origens do que chamou de “decadência da cultura russa”, por meio de retratos e intuições de alguns grandes literatos modernos. Cioran também se encantou pelo agonismo de Dostoiévski, vislumbrando ali a profundidade da experiência antitética e pessoal, sem a qual não se pode entender jamais as suas personagens:

Um livro oriental lido e recitado com paixão pelo adolescente Cioran foi o volume de escritores russos de Dmitry Sergheievici Merejkovski (trad. Por C. Săteanu, Iasi, tipografia “Albina”, 1925). O livro foi mantido por Simion Timariu, um amigo de infância do filósofo, e ficou em posse de Ion Vartic, que o apresenta nos volumes “Cioran: 12 cartas dos cumes do desespero” e “Cioran, ingênuo e sentimental”. No livro aparecem sublinhados nervosos, com linhas horizontais, e igualmente espessados em linhas laterais e verticais: “Após a violência com que foram impressas nas páginas, percebemos a participação emocional-intelectual com a qual o adolescente e o jovem Cioran leu os ensaios sobre Pushkin, Goncharov, Turgenyev, Tolstoi, Dostoiévski e Rozanov”. Significativa também é uma passagem enfatizada em várias linhas por Cioran: “Os livros de Dostoiévski não podem ser lidos: você precisa vivê-los, experimentá-los, para poder entendê-los”. (2011a, LATES, p. 89)

Portanto, quando nos referimos a uma ‘individualidade cioraniana’, falamos de uma necessidade originária de transformar a experiência vivida em centro e fonte do discurso filosófico. A atividade intelectual, desta forma, refletiria e se voltaria ao decurso da própria individuação. Ela mesma é uma operação individuada. A filosofia se confunde com uma terapêutica, mas igualmente com a ostentação da exuberância de seu próprio agonismo. O pensamento se sustenta, aqui, pela égide da necessidade e da urgência orgânicas, afastando o caráter especulativo do intelectualismo.

sai de si para vislumbrar formas aprimoradas de viver, apartando-se momentaneamente da dor de sua própria individuação. O pessimismo e ceticismo somáticos se abalam diante do regozijo de uma superação pontual de si.

Para que se faça possível a experimentação de uma verdadeira transfiguração, é necessária a transformação da percepção acerca das condições limitantes da vida. A dor, o sofrimento e a doença — tudo aquilo visto como caráter negativo do viver, não pode ser para o homem motivo de resignação. Todos os fardos vividos precisam funcionar, segundo Cioran, como uma espécie de oportunidade através da qual se possa alcançar estados que se sobrepõem às limitações (Cf. CIORAN, 2014, p. 67).

A transformação do negativo em positivo é o que Cioran chama de triunfo do heroísmo (Cf. CIORAN, 2014, p. 43). A disposição heroica se caracteriza pela sua oposição a todo fator de debilidade para a vida, pela objeção de toda evidência e certeza que provenham do conhecimento da morte. Através do heroísmo, o homem deve se sentir dotado de uma força infinita, apta a lhe impor um ritmo psicológico que o afaste da esterilidade de algumas condições: “O ritmo como reação voluntária não deveria faltar nunca no tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo” (CIORAN, 2014, p. 175). O homem heróico deve conseguir movimentar “uma energia interior através da qual podemos nos erguer acima dos pontos débeis da vitalidade” (CIORAN, 2014, p. 176), mesmo que a transparência do fim para o qual decorre a vida permaneça inabalada.

Destarte, o heroísmo se realiza apesar da verdade, da sabedoria e do conhecimento (CIORAN, 2014, p. 43-44). À vista disso, a sua valentia compreende a transfiguração do ímpeto por viver em uma super vontade, uma vontade heroica, a qual se emancipa do simples desejo de permanecer vivo para se estabelecer como aspiração ao ilimitado, ânsia limite que tangencia os cumes do que pode ser realizado através da vontade.

A transfiguração em Cioran é uma espécie de método pelo qual se combate alguns estados psicológicos, sobretudo o ceticismo, já que se coadunam neste o distanciamento e o impasse em assentir grandes parcelas das experiências da vida. O que chamamos, portanto, de anti-ceticismo metodológico, refere-se ao conjunto de processos englobados pela transfiguração que pretendem contrariar a postura cética e superá-la, na medida em que a determinam como estado da mesma ordem da doença (Cf. CIORAN, 2014, p. 175).

Contudo, diante da complexidade de uma crítica ao ceticismo como doutrina filosófica, gostaríamos de esclarecer como o tema se insere no pensamento cioraniano, demonstrando as

diferenças e aproximações fundamentais entre os usos do romeno e de alguns adeptos do pirronismo, na antiguidade e no contemporâneo.

2.2.1. O estranho ceticismo cioraniano

O filósofo britânico Myles Burnyeat (2010) escreveu um importante artigo para desenvolver um tema peculiar: pode o cético viver o seu ceticismo? O ensejo, aparentemente despertado por Hume (2014) em sua *Investigação acerca do entendimento humano*, o qual reprovou a possibilidade de uma vida radicalmente cética para o homem, prolonga-se em uma robusta análise das características e saídas práticas fundamentais para a postura pirrônica. Um caminho possível, por meio de uma vida sem opiniões, sem crenças (ao menos sem crenças dogmáticas), guiada meramente pelas aparências enquanto fenômenos aos quais o cético é obrigado a assentir, revela a tendência, mas sobretudo a dificuldade de uma conciliação entre princípio e facticidade. Adiantando-nos até as conclusões do artigo, temos que Burnyeat acaba por retornar ao veredito humeano, o qual declarara a impossibilidade de uma vida cética em seu sentido radical. Contudo, ao contrário de Hume, o filósofo contemporâneo descartou a hipótese de uma vida verdadeiramente cética ser sinônimo de uma letargia continuada, ou ainda de um horizonte afásico. De modo mais minucioso, sua crítica se direcionou à complicação do desprendimento cético de si, ao embaraço e ao obstáculo de uma vida acima e além dos elementos “perturbadores” da humanidade, os quais incessantemente abalam a possibilidade de tranquilidade (*ataraxia*), fim último do exercício cético.

Por outro lado, o filósofo brasileiro Oswaldo Porchat (2007), em seu artigo nomeado *Sobre o que aparece*, defendeu, contra as conclusões de Burnyeat e Hume, a total viabilidade do estilo de vida cético. Para Porchat (2007), Hume e seus sucessores ignoraram a congruência entre a *epokhé*, a suspensão do juízo pirrônica, e o “naturalismo” que englobaria desde crenças involuntárias (como a ideia de individualidade dos corpos) a decisões baseadas em vontades do corpo (tais quais comer, dormir, excretar, etc.): “Hume não percebeu que não somente não havia incompatibilidade entre um tal ‘naturalismo’ e a *epokhé* pirrônica, mas que ele é da *epokhé* o necessário complemento” (PORCHAT, 2007, p. 30). Com isso, o pensador pretendeu esclarecer a forma como a suspensão do juízo não acarreta uma dificuldade prática para a vida cotidiana do cético, tendo em vista o total assentimento deste último às coisas dadas tais quais elas se lhe aparecem. O desafio do ceticismo se direcionaria apenas aos assuntos transformados em temas a se provar, adicionando a eles, portanto, uma especificidade epistêmica que os

elevariam à necessidade de inquirição. Destarte, a possibilidade do cético viver de acordo com o seu ceticismo estaria preservada, na medida em que o critério das aparências, ou seja, a viabilidade da vida prática comum, permanece garantindo a adesão daquele indivíduo a uma tradição social, a uma arte para o ofício, e ainda à lida cotidiana com as coisas do mundo tais quais se lhe aparecem.

Em uma orientação inversa a dos debates supracitados, com a intenção de também apresentar a visão cioraniana do ceticismo, gostaríamos de propor uma investigação desde o ponto de vista da involuntariedade inerente ao ceticismo e não mais das condições de possibilidade que determinariam a sua aplicabilidade enquanto conjunto de princípios: de quais fenômenos vitais o ceticismo seria a consequência manifesta?

Se nos atentamos a um dos textos, dentre aqueles que temos acesso nos dias atuais, mais importantes — se não o mais importante — do ceticismo antigo, as *Hipotiposes Pirrônicas* de Sextus Empiricus, percebemos, talvez com alguma notoriedade, a passividade da postura cética em relação às condições a ela impostas. É possível dizer que o ceticismo é quase todo ele uma postura involuntária, aparecida por um conjunto de contingências que se acumulam sobre um perfil e temperamento específicos. É bem verdade que, ao definir o ceticismo, Sextus Empiricus o qualificou como uma « habilidade » de opor coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis, resultando numa paridade na oposição, e portanto na suspensão do juízo no que tange ao tema, seguido pela tranquilidade. Entretanto, não seria possível encarar com ainda mais verossimilhança a ideia de que um ceticismo profundo e radical seja, na verdade, fruto de uma inabilidade, resultado de uma imposição sobre a qual o assujeitado cético não possa fazer nada mais além de assentir o que se lhe aparece?

Um passo mais prudente que se nos antecede ao prosseguirmos em nossa investigação é o de tentar desenvolver melhor em que termos se daria aquela passividade característica da postura cética. De acordo com Sextus Empiricus, a motivação mais fundamental para o ceticismo é a tranquilidade. Escreveu que “homens de talento, perturbados pelas contradições nas coisas e em dúvida sobre que alternativa adotar, foram levados a indagar sobre as coisas verdadeiras e sobre as falsas, esperando encontrar a tranquilidade ao resolver esta questão” (1997, p. 107). O que podemos até então admitir é que o cético seria, ao menos inicialmente, uma pessoa perturbada. Isto no sentido de que a realidade e as coisas do mundo muito o incomodam e lhe aparecem, assim se sugere, como anomalias, como acontecimentos para os quais deveríamos buscar uma justificativa ou mesmo uma forma de acesso plausível que nos

conduza a qualquer verdade velada. É fundamental denunciar como a perturbação pode ser o marco sensível que desencadearia a tarefa e a postura investigativas do cético, sem as quais ele jamais poderia viver a sua filosofia. O que isso tudo pode nos comunicar? Talvez uma inversão na ordem do entendimento: o cético não tentaria adaptar a sua vivência aos seus próprios princípios filosóficos, como numa antítese entre teoria e facticidade, mas despertaria, na vivência da perturbação, um encargo, um compromisso, uma imposição a ser involuntariamente assentida, tal qual os fenômenos sensíveis da natureza. A aludida obrigação é a necessidade de uma resolução para seu conflito íntimo. O ceticismo aqui se transforma. Deixa de ser um exercício de “não-dogmatização” para se tornar uma incapacidade de assentimento ou adesão a coisas não aparentes.

A passividade cética pode ser compreendida como uma necessidade para que os próprios princípios céticos se apliquem. O filósofo pirrônico é movido por uma conturbação preliminar, a qual lhe é involuntária, despertada por uma espécie de angústia e desassossego acerca das coisas da realidade, por uma sorte de carência da verdade frente a um mundo que não se define. A pessoa cética seria, sob tal prisma, uma inconformada, uma investigadora, mas igualmente uma incapaz, desde o ponto de vista de todas as outras as quais, mesmo em dogmatismo, integram-se vivamente à realidade por meio da habilidade — pouco ponderada — de afrontar o mundo com asserções. Em segundo lugar, partindo de um absoluto constrangimento, o cético buscaria a segurança através da inquirição pela verdade. Não a encontra, e por isso persiste. Entretanto, em meio ao caminho, adquire o vislumbre de um aporte seguro: o exercício de suspensão do juízo. A suspensão, que se pode evidentemente pensar como uma atividade, ao contrário, parece-nos ainda mais o desenvolvimento daquela mesma passividade.

Ora, a percepção da equipolência entre enunciados e afirmações, apesar da inteligência que se exige para a operação, não revela ainda uma tendência que antecede o seu exercício mesmo. O conflito íntimo do cético promove uma tendência contrária à dogmática, segundo a qual há uma orientação quase orgânica à persuasão. O cético está, de certa forma, privado de qualquer persuasão uma vez que sua conturbação o impossibilita a assentir sem antes opor asserções numa atitude inquiridora. Destarte, mesmo no exercício de suspensão do juízo, o qual, aparentemente, demonstraria sua natureza de ocupação sob a posse da autoridade racional do cético, manifesta, opostamente, a condição por meio da qual o pirrônico está desde já inabilitado à adesão a coisas não evidentes. O cético estaria como que organicamente impedido

ao dogmatismo por conta de seu desarranjo subjetivo. Antes de tudo, o ceticismo apareceria aqui como uma vivência original, a partir da qual os seus princípios se descendem. A pergunta mais apropriada, tendo confrontado tal perspectiva, seria: como o cético não viveria seu ceticismo, uma vez que este último é, ele mesmo, uma vivência, e não meramente um conjunto de princípios?

O terceiro ponto a ser discutido para que mais uma vez desenvolvamos o tema da passividade cética é o da tranquilidade. A tranquilidade, como corolário do processo aporético do ceticismo, deveria inicialmente ser alcançada apenas através da descoberta da verdade (pelo menos assim nos ensina Sextus Empiricus). Entretanto, bem como demonstrou o filósofo antigo, a equipolência das oposições, seguida pela suspensão do juízo, acabou por revelar o mesmo efeito que a descoberta mesma da verdade: o desencargo da tensão que perturbava o cético antes de sua investigação. Portanto, a tranquilidade se acharia mesmo na não resolução dos problemas. Ela estaria numa outra sorte de descoberta, a da impossibilidade aparente de qualquer resposta, o que, por sua vez, desobrigaria o cético a se orientar a qualquer asserção.

Pelo contrário, gostaríamos de ressaltar quanto a suspensão do juízo não desobriga o cético a nada, mas sim o compele a assentir pela indeterminação. Ora, como já sugerimos anteriormente, ao cético está vedada a adesão a coisas não aparentes, uma vez que sua própria compleição o impede de integrar organicamente posturas dogmáticas. Inquietado com a incoerência, o filósofo pirrônico se vê obrigado a opor asserções. Este último movimento se lhe perpassa organicamente, como forma quase terapêutica de resolução do conflito que lhe abala. Tendo averiguado a paridade na contradição, não pode lhe restar outra alternativa senão assentir a insolubilidade. Mas disto simplesmente decorre a tranquilidade? A tranquilidade se encontra necessariamente a partir do assentimento da insolubilidade? Reservaremos estas questões por hora, pois ainda devemos inquirir alguns pontos, a começar pelo critério cético das aparências, princípio que dá sustentação a toda passividade desta postura.

De acordo com Sextus Empiricus, o critério de ação dos céticos é a aparência, ou seja, “as impressões sensíveis, uma vez que estas consistem em sensações e afecções involuntárias e logo não estão sujeitas ao questionamento” (p. 120). É notório como o próprio critério para atividade prática do cético manifesta e nos reconduz a uma tendência à passividade. Incapacitado de impor arbitrariamente asserções em relação às quais não poderia jamais aderir, o cético reduz seu “território” de ação àquilo sobre o que não pode lutar ou negar, que são as aparências, as coisas como elas se lhe aparecem. Constrangido à involuntariedade, o filósofo

pirrônico encontra um campo livre dos problemas que sua má consciência despertaria por meio de questionamentos, já que as aparências lhe são sempre evidentes.

Coroadada por este critério, a postura cética se nos revela como uma passividade exemplar segundo a qual uma pessoa conduz espontaneamente seu conflito íntimo, por meio de uma motivação terapêutica na busca por tranquilidade. Entretanto, mesmo desenvolvendo algumas das matérias supracitadas, o tema mais caro dos fenômenos vitais dos quais o ceticismo é consequência ainda nos parece pouco explorado. O que fizemos até aqui, aproveitando o ensejo despertado por Hume e Burnyeat com a pergunta “é possível ao cético viver seu ceticismo?”, foi reorientar nossa perspectiva rumo a uma visão inversa, a de como seria possível ao cético não viver o seu ceticismo, na medida em que entendamos este último não meramente como conjunto de princípios teóricos, mas como uma experiência original de vida. Só por meio de tal inversão é que poderemos nos ater melhor ao tema dos efeitos, prolongados ou não, do ceticismo.

Há ao menos um representante do prisma de análise que até agora apresentamos: Emil Cioran. Em 1933, escreveu e publicou um artigo na revista romena *Calendarul* intitulado *Uma estranha forma de ceticismo*, no qual expôs a particularidade de se pensar a postura cética a partir da vivência de uma tensão íntima que se constituiria como causa originária da hesitação. Para tanto, estabeleceu como que uma diferença de naturezas entre experiências de incerteza, discriminando a qualidade de posturas céticas sob o crivo daquela mesma conturbação interior de que falamos aqui já com alguma recorrência. Por um lado, uma dúvida metódica, cuja substância, sendo meramente especulativa, revelaria apenas uma preocupação sistêmica e pontual, sem nenhuma consequência desde o ponto de vista subjetivo de quem a sustenta. Por outro, uma dúvida orgânica, resultado de uma inquietação essencial, por meio da qual qualquer ordem de asserção se torna inviável e em que a própria vida do filósofo estaria implicada.

A diferença estabelecida entre as dúvidas nos indica sobretudo a radicalidade da separação que Cioran pretendeu consolidar. Isto em razão da perspectiva que se deve assumir para só então chegar a compreender o que quis o romeno: uma dissociação fundamental entre a filosofia ora como exercício intelectual e ora como necessidade orgânica. A atividade filosófica, por meio deste entendimento, é um encargo terapêutico, uma primordialidade vital que se opõe à contingência da mera reflexão. Há uma clara antítese na proposta cioraniana, a qual se constitui ao confrontar vivência e especulação. Não existe aqui a possibilidade de uma pergunta sobre a viabilidade prática de uma postura filosófica, na medida em que qualquer

postura deve ser sempre uma experiência, e portanto algo que já existe permanentemente na vida. Não existem princípios abstratos que se antecederiam ao exercício mesmo do que estipula uma corrente intelectual. Pelo contrário, para Cioran (2009a), uma corrente filosófica original surge e se fundamenta a partir de uma vivência primária dotada de certo ineditismo. Só então se articulam princípios condutores que contribuem na manifestação e objetificação daquele modo de vida (Cf. 2009a, p. 223-242; Cf. 3.1. *Da autenticidade*).

A crítica à filosofia como atividade meramente especulativa está então previamente estruturada. De acordo com o romeno, o principal ponto demonstrativo da natureza deste tipo de filosofia é a ausência de um comprometimento subjetivo por parte de quem a pratica. O que isso quer dizer? O ceticismo especulativo provém de uma dúvida que não atormenta, ou seja, que não promove nenhuma perturbação, causa suficiente elencada desde a Antiguidade por Sextus Empiricus. É uma dúvida puramente formal e efêmera, escreveu Cioran (2004), “pois ela não impede nossos filósofos de ter a digestão fácil e o sono leve” (p. 200). Não há, nesta constatação, nenhuma novidade quando comparada à própria definição de Sextus Empiricus em suas *Hipotiposes Pirrônicas* no que diz respeito ao perfil do pensador cético. O exercício de Cioran foi apenas o de evidenciar uma necessidade óbvia para a atividade apropriada do ceticismo a qual, ao que parece, esteve latente. Não existe cético sem uma perturbação originária que o motive até a tranquilidade. Destarte, ou não são cétricos os pensadores especulativos, ou o ceticismo se tornou algo em relação ao que esta proposta cioraniana se transforma, como sugere o nome do próprio artigo, em uma estranha forma de ceticismo.

Podemos agora, então, retornar às questões que levantamos quando tratamos anteriormente da ideia de tranquilidade. Perguntamo-nos se o assentimento da insolubilidade das questões levaria necessariamente à tranquilidade ou se não haveria algo mais complicado a lhe favorecer o advento. Ora, ao que nos parece, a suspensão do juízo conduziria à tranquilidade por meio do seguinte processo: há uma perturbação inicial sobre determinada questão; desta perturbação, e motivados pela possibilidade de sua resolução, somos levados a investigar sobre o problema; ao percebermos que diferentes asserções têm igual força persuasiva no intuito resolutivo, assentimos a insolubilidade da questão; por meio desta insolubilidade, temos aliviado o encargo que nos abatia, uma vez que não estamos habilitados a resolver um problema que a própria inquirição demonstrou insolúvel; chegamos à tranquilidade.

Contudo, uma vez que a incoerência entre as coisas do mundo foi, assim nos parece, o que inicialmente havia nos provocado aquela perturbação, sem o que nenhum incômodo capital jamais nos abateria, o que nos levaria a crer que agora a conturbação interior cessaria, vide a persistência daquela mesma incoerência? Qual a relação necessária entre assentimento do insolúvel e uma razoabilidade qualquer, a qual dissolveria a sensação de incoerência que uma vez nos provocou distúrbios? Aparentemente, nenhuma. Isto porque a relação necessária correspondente seria assentimento-tranquilidade, e não assentimento-razoabilidade, como propusemos acima. Entretanto, se consideramos que a incoerência do mundo é causa da perturbação, a qual assola a pessoa cética, deveríamos ponderar sobre a necessidade da resolução desta incoerência como passo anterior ao advento da tranquilidade. Não obstante, retornaríamos mais uma vez à insolubilidade das questões, ponto sobre o qual já temos conhecimento e que só nos levaria a progredirmos em um ciclo vicioso.

Caso assumamos, como tem se nos demonstrado o problema, que a relação entre assentimento do insolúvel e tranquilidade não é necessária, o que portanto descartaria a obrigatoriedade da suspensão do juízo levar à *ataraxia*, temos de nos confrontar com uma nova possibilidade: haveria algum elemento ainda não esclarecido que permitiria (como de fato permitiu na Antiguidade) uma continuidade orgânica, espontânea, entre aqueles dois fenômenos do ceticismo. Em uma pergunta: o que permitiu a sensação de uma relação necessária entre *epokhé* e *ataraxia*? Para que avancemos neste intuito, gostaríamos de propor um esboço do que seria a perturbação, a partir do qual poderemos avaliar mais apropriadamente o desenvolvimento daquela sensação.

A dúvida orgânica de Cioran é, antes de tudo, uma perturbação. Como tal, ela estabelece uma relação conflituosa entre as coisas, desestabiliza seu portador no seio mesmo da realidade em que antes participava espontaneamente. É um impasse que ecoa desde a experiência mais íntima: é uma “antinomia nas raízes do ser” (CIORAN, 2004, p. 201). Cioran desloca a origem da conturbação para o interior subjetivo. Não há motivo aparente, assim sugere a sua abordagem, para que alguns hesitem pela dúvida e outros não. Esta “razão” retorna à intimidade. É um arranjo (ou desarranjo), uma configuração subjetiva particular que, em uma experiência antitética, produz por reação a dúvida. A antítese é a perturbação, e também a incerteza. Alguns detêm este arranjo, outros não. Nenhuma causa exterior justifica o nascimento de uma dúvida orgânica, a qual é capaz de apartar um indivíduo de sua participação espontânea no mundo em que vivia. A suspeita a qual se submete não é fruto de sua decisão,

mas pelo contrário, é resultado e expressão de sua própria dinâmica antitética subjetiva. A contradição e incoerência que observa na realidade, ressaltam-se de si mesmo. Por que a incerteza abala a uns e não a outros? Por que a incoerência leva uns ao ceticismo e outros ao dogmatismo? Por qual razão a suspensão do juízo levaria à tranquilidade e não a uma angústia ainda mais acrescida?

Gostaríamos de apontar como a perturbação poderia se constituir como o principal fenômeno vital do qual o ceticismo é uma consequência. Além disso, tencionamos demonstrar como a conturbação é muito mais preponderante na postura cética do que a tranquilidade.

Em seu ensaio sobre o ceticismo, Cioran (2004) fez um importante exercício do pensamento, ao comparar o valor daquela escola na antiguidade e na sua contemporaneidade: “O valor do ceticismo na Antiguidade era medir a calma de sua alma e a equanimidade de seu humor. Por que não criaríamos nós, que vivemos a agonia da modernidade, uma moral trágica, na qual a dúvida e o desespero se casariam com a paixão, com uma flama interior, em um jogo estranho e paradoxal?” (CIORAN, 2004, p. 204). O ensinamento que podemos tirar desta passagem se alinha à investigação acerca daquela sensação de continuidade entre o assentimento do insolúvel e a tranquilidade. Como supusemos, não há uma relação necessária entre os dois elementos, necessidade que só se impõe a partir de uma sensação cujo componente nos é desconhecido. O que se sugere do escrito cioraniano é que um certo *zeitgeist* “empresta” àquela relação artificial uma sensação de naturalidade. Melhor dizendo: na Antiguidade, a suspensão do juízo levava mesmo à tranquilidade, e isto era portado de todo sentido na medida em que o espírito daquele tempo favorecia esta orientação. Contudo, a modernidade (ou ao menos a modernidade) não conseguiria atravessar tão organicamente esta conexão específica entre causa e efeito. A ela, ao que nos parece, é muito mais apreensível uma passagem entre insolubilidade e angústia do que entre *epokhé* e *ataraxia*.

Por que razão pensamos agora em angústia? Como dizíamos, mesmo no sistema pirrônico, a incoerência inicial que incitava o cético a encontrar a tranquilidade não se resolvia ao final do processo de suspensão do juízo. Portanto, dissemos, com a persistência da incoerência, não pode haver relação necessária entre insolubilidade e tranquilidade. Outra perspectiva se impõe neste caso: uma inquietação ainda mais acentuada, vide a tenacidade do contrassenso nas coisas do mundo. Fomos ainda mais longe. Sugerimos a possibilidade, ao apresentarmos o pensamento de Cioran, da perturbação preliminar do cético ser uma espécie de expressão de uma antinomia interior, e que portanto se caracterizaria como fenômeno

independente dos acontecimentos exteriores. Não seria, portanto, um estímulo estrangeiro a conturbar o cético, mas um conflito íntimo a lhe desencadear a dúvida. A angústia se nos apareceria, destarte, como condição proeminente no ceticismo. Uma vez no modelo antigo, o pirrônico a abateria pela tranquilidade. No modelo moderno, ou melhor, no “estranho ceticismo” cioraniano, o qual buscamos esclarecer ao demonstrar a contingência da relação assentimento-tranquilidade, a angústia está antes e depois do assentimento do insolúvel. Angústia dupla, perturbação aumentada. Mas, tendo percorrido todo este caminho, qual seria a relevância de um tal ceticismo, o qual não nos oferece nada além de uma espécie de “metaconturbação”?

O filósofo Richard Bett publicou em 2019 um artigo cujo tema, o qual está bem apresentado no nome dado ao texto (“o dilema do pirrônico: o que escrever se não se tem nada para dizer”), contribui em nosso empreendimento. Quais as possíveis pretensões de um cético, ao menos de um pirrônico, ao deixar um escrito para a posteridade? Como bem desenvolveu Bett (2019), utilizando-se do exemplo de Sextus Empiricus, as *Hipotiposes* não constituem meramente um exercício espiritual do filósofo antigo, elas são notoriamente construídas para comunicar e ensinar coisas sobre a escola cética e sobre seu método de suspensão do juízo (Cf. 2019, p. 23-28). Diferentemente de algumas das obras de Marco Aurélio ou de Sêneca, o texto de Sextus Empiricus tem fins claramente didáticos, expandindo-se do horizonte específico da busca pela tranquilidade por meio da atividade da escrita. Entretanto, por que teria se dedicado a tal empresa? Apesar de apontar para a importância do esclarecimento promovido pelas *Hipotiposes* acerca do modo de vida cético, Bett (2019) não é conclusivo sobre a possível coerência entre esta postura e a intenção de educar contemporâneos e as futuras gerações de filósofos. Neste ínterim, gostaríamos de sugerir como não somente tal coerência não existiria, mas também como esta inconsistência faria parte de um embaraço próprio ao tipo cético.

O ceticismo cioraniano evidencia esta espécie de conflito vital, contenda que se desenrola como drama interior e se expressa na impossibilidade de adesão espontânea e de vida dogmática. É uma antítese íntima em que se opõem elementos negativos, os quais são responsáveis pela hesitação e pela constante suspeita do cético, e outros positivos, gênero de revelia contra o vazio despertado pelo abalo da incerteza.

A negatividade da postura cética se observa pela vigência da suspeita. Ora, como já se levantou anteriormente, os pirrônicos poderiam se conservar segundo o critério das aparências

e se integrar vivamente a uma tradição. Contudo, a linha que separaria a vida cotidiana na sociedade e o patamar epistêmico próprio aos dogmáticos é notoriamente tênue, como bem observou Richard Bett (2019) ao citar a relação do cético, por exemplo, com a religião. A hesitação que o impede de dogmatizar, inibe-o igualmente de participar intensamente das teias mais profundas da realidade de sua tradição. Como pensar em um cético que viva genuinamente um ritual, uma liturgia, um culto ou uma cerimônia qualquer? De certa forma, ele está apartado de toda uma camada de experiências as quais — não sejamos ingênuos — são como que o tecido íntimo de uma tradição, de uma sociabilidade e mesmo de uma identidade nacional.

Para Cioran (2004), contudo, existe uma outra natureza de força que persiste em reação ao fundo negativo do temperamento cético. O romeno observou um paradoxo no seio daquela antinomia subjetiva: “todo o charme deste gênero de dúvida reside em um paradoxo bizarro, o qual faz que um indivíduo, não crendo em nada, preconize, contudo, atitudes, convicções, ideias, pronuncie-se sobre todas as questões, lute contra adversários, adira a um movimento político” (2004, p. 201-202). Neste sentido, poderíamos verificar uma sorte de contraponto positivo que se suscitaria em meio aos constrangimentos céticos, assertividade que se apresenta objetivamente como um absoluto contrassenso. O que tal incoerência denunciaria? Segundo o autor, nada menos do que uma reatividade vital. Cioran (2004) julgou que uma experiência cética profunda feriria tão gravemente as raízes orgânicas do homem e suas possibilidades de vida, que apenas uma contrapartida radical da vitalidade a poderia combater. Portanto, o embate antitético que abala a intimidade da pessoa cética seria um conflito destas duas naturezas de forças: por um lado, a negatividade da hesitação frente ao mundo e, por outro, a positividade reativa da própria vida em revelia ao “vazio” despertado pela dúvida orgânica.

Destarte, retornamos ao ponto daquela “metaconturbação” e à questão de tentar expressar qual seria a sua “vantagem” para o indivíduo que se demanda uma alternativa terapêutica. A angústia acrescida, demonstrada pelo ceticismo orgânico de Cioran, pode ela ser benéfica? Que tipo de benefício esperamos? Em primeiro lugar, e recuperando a discussão sobre o espírito do tempo que permitiu aos antigos experimentar a sensação de uma continuidade entre *epokhé* e *ataraxia*, devemos ressaltar como a leitura do contemporâneo tecida por Cioran sugere que o desafio atual é o de sustentar uma espécie de heroísmo que se sobressaia à conturbação. Desta forma, o seu ceticismo é como que uma indicação de um caminho para fora da dúvida através da persistência da vitalidade sobre o negativismo duplicado e agônico. O romeno o chama de “radicalismo” que sobrevive ao seio do sentimento

de nada provindo da postura cética. Tal radicalismo é o que se lhe permite o que chamou de “transfiguração da dúvida”, ou seja, um estado incongruente de asseveração que fortalece o sentimento de certeza e identidade sobressaltados da aparente neutralidade em que o indivíduo se encontrava: “ainda que deprecie o real, o ceticismo, se se combina com alguma coisa de trágico, de demoníaco e heroico, termina por transfigurar a dúvida graças a uma flama interior benéfica ao indivíduo” (2004, p. 203). O que se decorre desta asserção é a defesa de uma espécie de moral trágica segundo a qual o embaraço cético pode encontrar uma saída positiva.

O intuito neste ensejo não é o mesmo, como bem se observa, que o da Antiguidade: não se busca uma tranquilidade ao fim das operações do intelecto. Pelo contrário, encaminha-se uma sorte de pujança e bravura — portanto, valores e horizontes diferentes — que desocultam o *télos* das possibilidades terapêuticas e espirituais do ceticismo no contemporâneo.

Nosso esforço neste capítulo foi o de efetivar a formalização do que chamamos de ‘problema fundamental do indivíduo’, através da oposição entre “urgência orgânica” e “especulação”. Nossa principal tarefa foi a de demonstrar como Cioran admitia a centralidade do indivíduo na filosofia porque a atividade filosófica só se desencadearia por uma necessidade cuja fonte é a perturbação subjetiva. Recorremos às contribuições de Sextus Empiricus para considerar que o trajeto de um filósofo se inicia com uma perturbação diante do mundo (Cf. 1997, p. 107), e dela se desencadeia a busca por resoluções dos problemas que a realidade se lhe impõe. Anunciamos a diferença qualitativa entre as posturas filosóficas elencadas pelo autor, trazendo à tona a sua contrariedade a um “ceticismo vulgar”, especulativo, metódico. A dualidade entre urgência e futilidade é um eixo metodológico da oposição filosófica de Cioran, o que submete o esforço intelectual a uma antecedência orgânica, mas também “metafísica”. A perturbação cioraniana, a qual desperta a virtude filosófica no indivíduo, não é meramente um embaraço biológico ou um desarranjo subjetivo, mas uma complicação metafísica por meio da qual o ente reconhece um abalo na individuação. É o surgimento da ideia de ‘tremor da individuação’, segundo a qual o homem metafisicamente instável vive a persistência da desfiguração e da morte. Estão dados, destarte, os termos da conflagração agônica do indivíduo cioraniano, exaltação responsável pelo anseio filosófico e pela tarefa fundamental de conhecer e edificar a si mesmo, contra a fatalidade de uma resignação no seio de uma angústia virtualmente irreparável.

3. O intuicionismo cioraniano (1932 - outubro de 1933)

O intuicionismo é um tipo de pensamento filosófico o qual confere à intuição o patamar de acesso imediato à realidade e até mesmo a sustenta como forma privilegiada para o conhecimento¹³. O seu principal representante é Henri Bergson, filósofo cuja influência foi das mais notórias e relevantes durante a juventude de Cioran. A ideia de um intuicionismo cioraniano nos parece não apenas possível como verossímil, vide os estudos realizados pelo próprio autor romeno, assim como suas análises específicas do bergsonismo. Existe uma forte coincidência, assim pensamos, entre os princípios intuicionistas e a postura filosófica de Cioran durante seu primeiro período.

Ainda assim, apenas a conformidade entre o bergsonismo e a filosofia cioraniana não é suficiente para sustentar a hipótese de que existiu um intuicionismo particular do romeno. A exigência é mais contundente: precisamos apontar como os princípios intuicionistas estão presentes no programa cioraniano e, ainda mais, como o próprio Cioran fez um uso metodológico do ideário intuicionista para suas próprias elucubrações. Além disso, é necessário expor a particularidade do intuicionismo ao modo de Cioran, o que o faria deixar de ser um mero seguidor da corrente bergsoniana para atingir o escalão de uma visão filosófica singular. Para tanto, devemos retomar o tema das influências que se sobressaíram durante a vida do jovem pensador, ao mesmo tempo em que esclarecemos as disparidades entre ele e suas fontes.

O filósofo romeno Ciprian Valcăn, em livro dedicado às influências alemãs e francesas sobre a obra de Cioran, destinou um de seus capítulos aos prováveis pontos de presença do nietzschianismo nos textos de juventude do autor de *Nos cumes do desespero*. O trabalho do comentador demonstra a excelência de sua pesquisa, abrangendo com segurança a rede complexa das interferências que se valeram sobre o jovem Cioran. Além disso, conta com a exposição do contexto cultural romeno, em que os modos de vida alemães e franceses entram em tensão e produzem fenômenos particulares de rivalidade¹⁴. Pretendemos demonstrar como a diversidade dos elementos apontada pelo analista é crucial para o tema da filosofia cioraniana, mas como, igualmente, apresenta algumas insuficiências as quais tentaremos indicar e até mesmo sanar quando nos for possível ou relevante.

O livro ostenta, de imediato, um grande acerto do ponto de vista metodológico: ao comparar influências alemãs e francesas, expõe quais são as duas principais fontes culturais da

¹³ “Intuição, segundo Bergson, é um ato de reflexão profunda que, descendo em direção à ação e à realidade atual, antes de qualquer apelo às faculdades da razão e para além da linguagem, apreende diretamente a realidade por um esforço de tensão do espírito” (SAYEGH, 1998, p. 25).

¹⁴ Cf. VALCĂN, 2016, p. 23-113.

filosofia cioraniana. Notoriamente, aos familiarizados com o pensamento do romeno, a rede não se encerra na dualidade cultural. Cioran tem alicerces claros na identidade russa, na espanhola e ainda mais na romena. Estas considerações são indispensáveis, vide o fato de que sua filosofia poderia ser interpretada como um desenvolvimento contemporâneo do vitalismo alemão (na juventude), somada e aprimorada esteticamente aos motivos filosóficos franceses do século XX (na maturidade). Tal síntese, caso feita, estaria rudemente equivocada, sobretudo quando desvelássemos os pontos de contradição que algumas produções do autor (cujas motivações não se encontram na tradição daquelas duas primeiras culturas) a levariam a admitir. Contudo, concordamos com a hipótese de que filosofias francesas e alemãs constituíram o plano epistêmico sobre o qual Cioran produziu seu próprio programa, mesmo naquilo que o levaria a receber mais apropriadamente as interferências dos pensamentos russos, espanhóis e até os romenos.

A grande insuficiência de Valcăn na obra é, sem dúvidas, a falta de um capítulo dedicado a Bergson. O nome do filósofo francês aparece apenas sete vezes em todo o texto, cujo volume é de quase quinhentas páginas. Consideramos esta a principal falta do escrito, pois a influência de Bergson sobre a filosofia de juventude de Cioran é, além de notória, capital para o entendimento tanto metodológico quanto epistêmico de suas produções. O exemplo que mais se destaca da relação entre os dois pensadores é a dissertação de Cioran sobre o intuicionismo bergsoniano, texto escrito para sua licença em filosofia, no ano de 1932 (*O intuicionismo contemporâneo*). Acreditamos que, devido a essa proeminente carência analítica, Valcăn recaiu em algumas inexatidões quando do escrutínio das influências nietzschianas sobre a obra de Cioran.

Gostaríamos de revisar os motes de análise do comentador romeno quando de sua associação entre Nietzsche e Cioran, ao mesmo tempo em que os contrapomos ao próprio estudo cioraniano sobre Bergson. Nossa intenção é demonstrar um parâmetro mais completo do horizonte de interferências sobre o filósofo, além de complexificar as correntes aproximações entre estes pensamentos diversos. Valcăn (2016) considerou sobretudo três aspectos principais os quais manifestam os termos da influência de Nietzsche sobre Cioran, quais sejam, a ontologia, a gnoseologia e um quadro geral sobre moral e religião. Tencionamos expor como os três pontos podem ser inseridos em categorias desenvolvidas pelo próprio filósofo romeno em seus estudos, ampliando as perspectivas de qualquer análise posterior.

Ao fim de seu período como universitário, Cioran investigou com profundidade o bergsonismo, cuja perspectiva de um acesso direto, não intelectual, à realidade, somada à ideia de vida como fluxo total, irracional e contínuo, contemplava perfeitamente seu próprio

pensamento de uma filosofia orgânica, rival de qualquer determinação idealista ou meramente abstrata. O romeno já lia Bergson desde muito antes do ano de 1932, inclusive já havia produzido um ensaio em referência ao filósofo francês nomeado *O teísmo como solução ao problema cosmológico*, entre 1928 e 1929. Entretanto, apesar da admiração e dedicação ao pensamento bergsoniano, um fato capital ocorreu em janeiro de seu último ano na universidade de București: o contato com a obra de Georg Simmel.

Em um dos seus manuscritos resguardados pela biblioteca literária Jacques Doucet, em Paris, nomeado *De Vaugelas à Heidegger*, Cioran elegeu o achado de Georg Simmel como um dos eventos responsáveis por sua considerável transformação do ponto de vista intelectual e filosófico ainda na juventude: “o segundo evento foi a descoberta de Simmel, cuja clareza me curou para sempre do jargão filosófico” (2009a, p. 153). Georg Simmel (1858-1918) foi um filósofo e sociólogo alemão, criador de teorias sobre o dinheiro, a obra de arte e a história, as quais circundam o seu pensamento mais fundamental sobre a vida desde uma perspectiva metafísica e unitária. Seu vitalismo guarda grandes influências dos estudos de Schopenhauer e Nietzsche. De acordo com o que somos levados a crer a partir da ideia de intuicionismo desenvolvida por Cioran, Simmel pode ser considerado como um dos representantes deste tipo de visão filosófica, sobretudo por suas extensas considerações metodológicas acerca do uso e a natureza da intuição para se chegar a um tipo de conhecimento mais aproximado da vida.

Como já aludido, o contato de Cioran com a filosofia simmeliana remonta ao fim do período em que o romeno cursava filosofia em București. Há duas referências ao pensador alemão em textos cioranianos de 1932, ano da conclusão e obtenção de sua licença em filosofia: uma no artigo *Para onde vão os jovens?*, publicado originalmente pela revista *Calendarul*, e outra na sua dissertação final em filosofia, chamada *O intuicionismo contemporâneo*. Este último texto é especialmente importante porque expõe a conexão entre a noção de intuicionismo e a filosofia de Simmel para o jovem Cioran.

Mais tarde, já na sua maturidade, Cioran nos revelou alguns pontos de sua relação com a obra do alemão através de trechos escritos em seus *Cadernos (1957-1972)*. Em 1963, relatou que Simmel era, à época da juventude, o seu filósofo predileto¹⁵. Em 1968, revelou que foi apresentado ao *Rembrandt* de Simmel por Anton Golopentia (1909-1951), sociólogo e estatístico romeno, seu amigo pessoal¹⁶. Já em 1971, recuperou uma passagem específica de um texto simmeliano que o influenciara decisivamente: “Minha orientação filosófica foi

¹⁵ Cf. CIORAN, 1997a, p. 196.

¹⁶ Cf. CIORAN, 1997a, p. 617.

marcada por esta palavra de Simmel em seu pequeno ensaio sobre Bergson e que li por volta de 1931: ‘Bergson não viu o caráter trágico da vida que, para se manter, deve se destruir’” (CIORAN, 1997a, p. 947). O conjunto destes sucintos excertos nos serve principalmente para assegurar a relevância do pensamento de Simmel na formação intelectual de Cioran, sobretudo no que diz respeito ao esclarecimento dos pressupostos teóricos do autor romeno, matéria ainda a ser elucidada pelos comentadores.

Nossa pretensão é de apresentar a avaliação de Cioran sobre o intuicionismo e o bergsonismo, inserindo, neste ínterim, as ressalvas e contraposições necessárias para que acessemos em profundidade o núcleo das confluências epistêmicas associadas pelo pensador¹⁷. O objetivo deste capítulo é demonstrar como a filosofia de Cioran pode ser pensada como um intuicionismo a partir dos próprios elementos fornecidos pelo autor em sua dissertação *O intuicionismo contemporâneo*. Desta dissertação retiramos as indicações que nomeiam os tópicos do presente capítulo, com exceção de *Da religiosidade*.

Cioran considerou o intuicionismo a partir da discriminação e exposição de três elementos principais, quais sejam, o nominalismo, o vitalismo e o irracionalismo. Por outro lado, a análise do intuicionismo enquanto movimento intelectual deve ser pensado paralelamente desde o ponto de vista da filosofia da cultura, ou seja, como evento simbólico relacionado a um quadro/estrutura geral da cultura em que se inscreve. Para o romeno, a corrente é uma manifestação da decadência dos valores modernos e do advento da cultura contemporânea: “O movimento intuicionista é uma tentativa de ruptura com a tradição intelectual da cultura moderna” (CIORAN, 2009a, p. 135).

¹⁷ A intenção de explorar as possíveis influências que incidiram sobre Cioran é problemática porque o filósofo a recusava. Traçar aquelas influências esbarra constantemente na ideia cioraniana de *Lebensgefühl* (sentimento, atitude ou consciência da vida) a qual submete os temas e o modo da sua filosofia a uma orientação interior: “Não sou influenciado por ninguém. Falo a meu respeito. É ridículo citar Schopenhauer ou Nietzsche ou quem quer que seja para definir o meu *Lebensgefühl*, que me vem dos meus antepassados e da minha propensão para converter os meus infortúnios em desgraças e desgraças em calamidades” (CIORAN, 1997a, p. 690-691). A ideia de *Lebensgefühl* transforma os influenciadores em “tradutores” de uma visão íntima, ao contrário do que se poderia supor. Portanto, esse fato sugere que o sentido principal da filosofia cioraniana não pode ser encontrado em temas exteriores a ela mesma e a sua orientação latente. Apesar de só ter desenvolvido a ideia de *Lebensgefühl* na maturidade, o conceito é importante para fazer notar como o pensador tinha a filosofia como obra (ou como reflexo) de uma vivência íntima. O conceito ainda merece ser plenamente considerado pois oferece o ensejo para a exploração das características fundamentais da filosofia cioraniana. Aponto aqui dois exemplos:

“*Lebensgefühl*

Meu sentimento de vida: *ein völlig unbrauchbarer Mensch* [um homem completamente inútil]” (CIORAN, 1995, p. 756);

“Meu *Lebensgefühl* está muito mais próximo dos pagãos, dos gregos do que dos cristãos. No cristianismo, só me agradam alguns excessos, e a histeria que daí deriva.

Diante de todas as formas de infortúnio, reajo como o coro na tragédia. Não preciso da Providência” (CIORAN, 1995, p. 812).

O projeto de se pensar, portanto, o intuicionismo contemporâneo, sugere mais do que a atividade de se refletir sobre o presente, mas a de se encontrar os sintomas de uma contraposição (e, sendo assim, de uma certa novidade) em relação aos valores modernos nascente no seio desta mesma cultura. Desta feita, temos que o intuicionismo é contemporâneo na medida em que representa, guardada as proporções, o declínio do espírito moderno e a singularidade de uma inovação.

Segundo Cioran, o historicismo, ou seja, a necessidade de situar um fenômeno em relação a um todo que o contextualiza, constituiria a excelência do método histórico¹⁸. Além disso, esta exigência de inscrição contextual excluiria implicitamente toda (ou grande parte) dos posicionamentos pessoais, uma vez que o conhecimento extenso acerca das correntes espirituais comprometeria a sustentação de uma postura construtiva e sistemática. Na esteira de Nicolai Hartmann, o autor romeno opõe a aporética (enquanto produto da historicização da consciência) à sistemática. Nestes termos, o ceticismo aporético estaria intimamente ligado ao historicismo do espírito moderno.

A justificação histórica, subjacente à toda inscrição contextual, exclui em grande parte as posições pessoais, pois a compreensão profunda dos fenômenos e das correntes espirituais compromete o espírito construtivo e sistemático. A historicização da consciência tem conduzido à *aporética* que um Nicolai Hartmann opõe à sistemática e que, em suas intenções metodológicas, não é outra coisa que uma expressão do ceticismo proveniente do historicismo. Contudo, alguém pode colocar diferentemente o problema da incompatibilidade entre posição pessoal e historicismo: não teria sido a incapacidade de sustentar uma atitude pessoal que teria conduzido ao historicismo, e não o inverso? Esta explicação parece ser a mais verosímil. Em todo caso, um fato permanece: a compreensão histórica e o espírito construtivo não são elementos correlativos (CIORAN, 2009a, p. 134).

A oposição “pessoalidade-historicismo” tem a lógica de sua proveniência invertida. Não teria sido a historicização a desautorizar o posicionamento pessoal, senão que o contrário:

¹⁸ O filósofo espanhol Fernando Savater, em seu livro *Ensayo sobre Cioran*, escreveu sobre o tema da tendência “historicista” contemporânea: “Ninguém resiste a iluminar cada pedra de tropeço de sua vida com a luz da filosofia histórica: os eventos, opacos, perigosos, incompreensíveis em sua gratuidade, recebem um banho de racionalidade quando submersos na torrente viva da história. Lá, tudo responde a uma lógica, eventualmente enterrada, mas que acaba vindo à tona. No fundo, qualquer um é um 'Hegel de bolso', sempre pronto para construir uma teoria de urgência sobre o devir da humanidade a partir de uma obstrução no banheiro.” (SAVATER, 1974, n.p.). Também a escritora estadunidense Susan Sontag, em seu ensaio “*Pensar contra si próprio*”: *Reflexões sobre Cioran*, desenvolveu o tema do historicismo desde os primeiros parágrafos: “O nosso é um tempo em que todo acontecimento intelectual, ou artístico, ou moral, é absorvido por um abraço predatório da consciência: a historicização. Todo ato ou afirmação pode ser considerado como um “desenvolvimento” necessariamente transitório ou, num nível menor, pode ser menosprezado como mero “modismo”. A mente humana possui agora, quase como uma segunda natureza, uma perspectiva de suas próprias realizações que fatalmente mina seu valor e sua reivindicação à verdade. Por mais de um século, essa perspectiva historicizante tem estado no centro de nossa capacidade para entender. Talvez o que no início fosse um tique de consciência é agora um gesto gigantesco e incontrolável, o gesto por meio do qual o homem infatigavelmente patrocina a si próprio” (SONTAG, 1987, n.p.).

a incapacidade de sustentar uma atitude pessoalizada teria conduzido ao historicismo. Esta inversão denuncia a alteração radical de um ponto de vista analítico. Ora, não mais uma contingência exterior teria dirigido o pensamento à aporética histórica, mas uma modificação, ou melhor, uma debilidade subjetiva (ou anímica). Está latente nesta forma de ver a aproximação entre ceticismo/historicismo e a ideia de uma incapacidade anímica, fraqueza que guiaria até a aporética. Nem todos, entretanto, afiliariam-se ao historicismo. A razão deste fato também se direcionaria à questão anímica: por efeito de um determinante original, devido a uma certa organização subjetiva, a afinidade pode se dirigir a algum sistema filosófico e nos dificultar a imparcialidade aporética.

Na radicalidade da alteração analítica, ao se investigar as características subjetivas que sustentam ou deixam de sustentar determinadas posturas no mundo, o pressuposto intuicionista apresentado por Cioran se constitui como um princípio da organização subjetiva/anímica. A afinidade a tal ou qual postura filosófica recorreria incessantemente àquele princípio, demonstrando o quanto, de acordo com o intuicionismo exposto pelo romeno, a objetividade e a coerência teóricas são importantes apenas secundariamente para a simpatia individual. Intimamente, liga-se com o que mais se afina a uma determinada organização subjetiva e não ao que certamente é mais coerente, robusto ou inteligível.

Para logarmos o intento de uma apresentação integral do intuicionismo como o pensou Cioran, dividimos o estudo em pequenos temas, em acordo com a exposição cioraniana em sua dissertação *O intuicionismo contemporâneo*, mas explorando pontos que nos pareceram relevantes ao desenvolvimento do projeto.

3.1. Da autenticidade

A busca pela originalidade do intuicionismo enquanto movimento autêntico, e não como subgrupo ou subestudo de uma outra corrente mais abrangente, aponta para a questão da autenticidade mesma de qualquer grupo singular. O que faz de um movimento original? Para Cioran, e desde um ponto de vista intuicionista, a resposta desta pergunta não se direciona a um conjunto de particularidades objetivas, senão que a uma espécie de vivência originária. Uma corrente espiritual deve decorrer de um conteúdo de vida anterior que determina as formas que se manifestam objetivamente em elaborações conceituais. A partir de então, por analogia, aquela corrente se utilizará de outras escolas e pensamentos os quais se afinam a sua organização subjetiva, sem contudo se afastar de sua originalidade.

Se é autêntico, um movimento espiritual provém de um sentimento profundo, de uma vivência originária. Existe, anteriormente à toda elaboração conceitual, um conteúdo de vida irracional e irreduzível. Acontece que as ideias promovidas por um movimento apresentam analogias com aquelas de um outro movimento. Imediatamente há um condicionamento necessário de umas pelas outras? Certamente que não. As analogias se revelam apenas em seguida. É sabido que uma época aprecia, dentre aquelas que a precedem, aquilo pelo que tem mais afinidade. Mas esse julgamento não ocorre senão quando sua vida espiritual está cristalizada (CIORAN, 2009a, p. 134).

Esta ideia provavelmente bergsoniana¹⁹, a de que uma unidade ou conteúdo de vida, seja de um movimento ou de um indivíduo, detém em si uma originalidade que coloca em segundo plano as objetividades que dela derivam, expõe uma das tarefas intuicionistas que é a de se observar a força e as potencialidades anímicas de uma forma de vida. Por meio disto, Cioran apreciou a autenticidade do intuicionismo mesmo em relação a outra corrente da qual certamente conserva congruências, o romantismo, ao sustentar que o primeiro constitui com ineditismo uma tentativa de ruptura com a tradição intelectual da cultura moderna, enquanto o segundo se integrou a ela vivamente, tendo seu maior exemplo em Hegel. A contemporaneidade do intuicionismo (e de qualquer filosofia que compartilhe desta natureza antagônica no que concerne à modernidade) está na sua reatividade implacável: na capacidade de manifestar a impossibilidade da cultura moderna de manter e produzir novos valores que a sustentem enquanto hegemonia.

Segundo Cioran, a filosofia contemporânea, posterior a Hegel, é uma expressão da decadência da cultura moderna: “A filosofia contemporânea é uma expressão da decadência da cultura; não em um sentido moral, evidentemente, mas nisso que representa a impossibilidade, no quadro da cultura moderna, de produzir novos valores. O intuicionismo não é mais do que uma forma, uma expressão desta decadência” (CIORAN, 2009a, p. 135). O conceito de decadência é especialmente importante, porque não se refere a um declínio desde a perspectiva moral, mas, como já evidenciamos, desde a capacidade produtiva da modernidade no que diz respeito a seus valores. A degeneração moderna não se deveria, por tal prisma, a uma lacuna notória que agora passa a ser alteada. Ao contrário, a modernidade encontrou, por assim dizer, os seus limites valorativos: ela já não é mais capaz de se sustentar e impor como predomínio. Uma cultura se manteria, para o romeno, em sua unidade interna, na medida em que seus valores participam e se orientam a partir dos pressupostos que compõem tal unidade. Quando o arranjo que garantia a participação quase monolítica daqueles valores se desintegra, toda a cultura perde sua capacidade de hegemonia. A desintegração, entretanto, é uma espécie de

¹⁹ Cf. BERGSON, 2006, p. 123-148

fenômeno anímico, portanto interno e indiferente aos esforços exteriores de contraposição. A contraposição exterior só se manifesta, inversamente, a partir do espaço aberto já pelo processo de decadência de uma cultura, pela sua força anímica que se esgota.

Uma cultura se mantém em sua unidade interna enquanto os valores que produziu participam desta unidade, enquanto são elaborados sobre a base das mesmas pressuposições. Quando, portanto, esta participação não mais existe, os valores se constituem em regiões à parte desta cultura. A causa deste processo de desintegração é, em todo caso, de natureza interna, e depende da estrutura mesma da cultura. Por consequência, o intuicionismo acha precisamente sua justificação no desequilíbrio interior da cultura moderna (CIORAN, 2009a, p. 135).

Assim se apresenta a essência mesma da investida intuicionista enquanto movimento filosófico: “nisso que o intuicionismo se define por sua vontade de deferir um golpe mortal no racionalismo, expressão sintética do espírito da cultura moderna” (CIORAN, 2009a, p. 135). A deficiência de uma forma de espírito, desenvolveu Cioran, não se refere a nenhum golpe ou investida exterior a ela mesma, mas está nisto que é como um princípio de finitude e limitação das formas. Todas elas são insuficientes, limitadas e fechadas, o que significa dizer que também todas não podem ser eternas, na medida em que invariavelmente alcançam sua própria fronteira.

Com o tempo, a insuficiência das formas do espírito, consideradas nelas mesmas, não é mais digna de interesse; um motivo de ordem antropológica intervém igualmente aqui: ele consiste no fato de que o homem tem assumido certas formas, chegando um momento em que elas não mais o satisfazem, em que elas se constituem exteriormente à ele, em que, do desenvolvimento orgânico e vivo, elas se tornam esquemas inorgânicos e mortos, os quais se opõem a sua espontaneidade. O processo de objetivação das formas que ele tira de sua vivência irracional e subjetiva revela assim tanto da natureza destas formas quanto da natureza do homem que as vive (CIORAN, 2009a, p. 135).

Tal razão antropológica, ou seja, o fato de que o homem tem assumido certas formas, objetivadas a partir de sua vivência irracional, mas que em determinado momento delas se afasta quando não mais o satisfazem, quando não mais correspondem a um desenvolvimento orgânico e vivo, a sua espontaneidade, teria sido a razão da captura do racionalismo, expressão sintética da modernidade²⁰. O intuicionismo apareceria como manifestação daquela recusa,

²⁰ Como bem demonstrou o comentador Van Itterbeek em seu ensaio *Cioran, lecteur de Spengler*, o romeno provavelmente já havia lido o filósofo alemão quando escreveu a sua dissertação *O intuicionismo contemporâneo*: “É difícil de dizer com precisão em qual ano Emil Cioran leu *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler, sem dúvidas no início dos anos '30, quando foi estudante de filosofia na Universidade de Bucarest” (ITTERBEEK, 2002, p. 11). Para o estudioso, “comparadas às outras notas de leitura, salvo aquelas, mais numerosas ainda, consagradas a Bergson, as notas sobre Spengler estão entre as mais amplas, precisas, sistemáticas que Cioran nos deixou” (Ibid.), o que expõe a dedicação que o jovem Cioran direcionou aos estudos

daquele afastamento que caracterizariam a distância do homem em relação às formas que um dia traduziram a sua mais pura naturalidade. Portanto, a ideia de autenticidade de uma corrente de pensamento deve corresponder, como já comentamos, a uma unidade ou conteúdo de vida, seja de um movimento ou de um indivíduo, que detém em si uma originalidade que coloca em segundo plano as objetividades que dela derivam.

3.2. Do nominalismo

O intuicionismo, segundo nos indicou Cioran, pensa o caráter da experiência, do dado sensível, como irracional e específico. Isso significa dizer que a apreensão experiencial se orienta para uma direção dual: particularidade total e irreducibilidade do dado. Tal orientação se dirigiria em uma tendência notoriamente oposta ao que nos propicia a atividade intelectual. Os conceitos, acrescentou o filósofo romeno, não nos dão acesso senão a generalidades, categorias, elementos os quais muito mais se interpõem à experiência do que a ela abrem caminho.

O conhecimento racional trabalha a partir da generalização e da admissão de um pressuposto fundamental, qual seja, a redutibilidade do dado. Pelo contrário, a filosofia, enquanto dimensão independente do conhecimento quando comparada à ciência ou à arte, deve adotar, como tarefas indispensáveis, a compreensão da realidade e o entendimento integral do dado. Destarte, necessita se servir de um instrumento, de uma sorte de visão especial, que a permita penetrar na estrutura íntima do dado sem que esta atividade a conduza para longe das características mais fundamentais da experiência.

Neste íterim de uma crítica ao conhecimento baseado nas formas da razão é que se associa o intuicionismo ao nominalismo. Para Cioran, o intuicionismo é correlativo do nominalismo na proporção em que este último “dissipou a ilusão das formas constitutivas do espírito, ao mostrar sua gênese empírica e seu processo de constituição” (CIORAN, 2009a, p. 137). Atribuído muitas vezes a Roscelino, teólogo e filósofo francês do século XI, o nominalismo se opõe à universalidade das coisas para além das dos nomes mesmos, já que as coisas as quais os conceitos visam representar são todas singulares e individuais. Segundo esta

spenglerianos. O fato é que a análise cioraniana das culturas faz lembrar fortemente do pensamento de Spengler como também parece concordar a filósofa romena Marta Petreu no prefácio que escreveu para a edição francesa de *Transfiguração da Romênia*, especialmente em um tópico nomeado “Filosofias paralelas: Spengler e Cioran” (Cf. CIORAN, 2009b, p. 25-32). As afirmações dos dois comentadores também ajudam a demonstrar como a influência de Spengler percorreu praticamente toda a fase romena de Cioran. Voltaremos a comparar mais sistematicamente as duas filosofias no subtópico *Do irracionalismo* em que também pretendemos expor o conceito chave para a aproximação: a ideia de destino.

corrente, os nomes têm valor meramente classificatório, comunicativo, linguístico. Portanto, por meio desta perspectiva, as formas racionais se sustentariam apenas como reguladoras do real inteligível, sem estarem dotadas da capacidade de relevar o dado em sua integralidade. O conceito, desse modo, subsume a experiência individual sob uma forma derivada da totalidade dos dados homogeneizados, tratando-a como uma parte desta totalidade generalizante.

Valcăn (2016) estipulou que Cioran “abraça com entusiasmo o que poderíamos chamar da gnoseologia nietzschiana, a teoria do filósofo alemão sobre o modo por meio do qual nosso aparato de conhecimento falsifica as estruturas da realidade e intenta oferecer uma imagem estável do mundo” (VALCĂN, 2016, p. 157). Aqui podemos notar pela primeira vez a insuficiência em que recaiu a obra do comentador romeno, decorrente da ausência de uma análise do bergsonismo. Sem dúvidas, isto a que ele está nomeando “gnoseologia nietzschiana”, no sentido de uma teoria da verdade (ou melhor, de uma teoria das mentiras necessárias²¹), é algo que está presente na filosofia cioraniana, bem como demonstrou satisfatoriamente em seu trabalho. Contudo, a ideia de um caráter meramente utilitário para os conceitos, portanto, de um uso descrente da linguagem, apresentando a distância entre os nomes e a vida, não pode ser simplesmente atribuída a Nietzsche, pois é um postulado nominalista que caracteriza igualmente a filosofia bergsoniana²². Assim escreveu Bergson em *O Pensamento e o Movente*: “Bastará dizer que se convencionou chamar ideia geral uma representação que agrupa um número indefinido de coisas sob o mesmo nome: as palavras, na sua parte, corresponderão assim a uma ideia geral” (BERGSON, 1999, p. 56).

Além disso, a crítica da separação da realidade entre essências e fenômenos²³, ideia que se sugere da censura nominalista à importância dada aos conceitos, existe igualmente no intuicionismo. Sobre o ponto de vista nominalista do intuicionismo, o próprio Cioran escreveu o seguinte: “As formas da inteligência são vazias, já que, com a possibilidade de subsumir todas as coisas individuais, elas perdem naturalmente o contato com o concreto e o vivo” (CIORAN, 2009a, p. 137). O conceitualismo representa, portanto, uma espécie de afastamento da vida, em Nietzsche e também em Bergson.

²¹ “É, portanto, necessário que existam coisas *tidas por verdadeiras*, não *coisas verdadeiras*” (NIETZSCHE. *La volonté de puissance*, I., 1995b, p. 85).

²² Esta opinião não é apenas de Cioran, Kolakowski (2001) também vê Bergson como um nominalista moderno, como retratado em seu livro *Bergson*.

²³ A crítica da separação entre aparência e essência é uma característica permanente da fase romena de Cioran. Podemos notar este fato, por exemplo, em uma consideração feita sobre Schopenhauer em seu livro *Lágrimas e Santos*: “Schopenhauer tem razão ao afirmar que a vida é um sonho. Mas cai em grave incoerência quando, em vez de fomentar ilusões, as desmascara, dando-nos a entender que há algo mais além delas”. (CIORAN, 2017f, p. 165). Se pensarmos em um nominalismo cioraniano, devemos atribuí-lo pelo menos a todo o seu primeiro período filosófico.

O fato dos mesmos motivos estarem presentes tanto no pensamento nietzschiano quanto bergsoniano, ainda que em termos e proporções diferentes, impede-nos de assegurar com veemência a origem, se é que ela realmente existe, desta influência. O que podemos apontar, reservando-nos de possíveis extravagâncias, é que a leitura cioraniana da crítica ao conceitualismo acolhe consideráveis elementos das duas fontes, de um lado porque Nietzsche²⁴ representou uma centralidade teórica e orgânica ao autor, e, de outro, porque Bergson se constituiu como um referencial preponderante do ponto de vista metodológico. Na impossibilidade de assentirmos a qualquer uma das alternativas, optamos por suspender o juízo e dar visibilidade ao complexo particular das leituras do filósofo romeno, o que, ao nosso ver, não pode ser perfeitamente subsumido, sobretudo num tema tão crucial de seu programa.

²⁴ A relação filosófica entre Cioran e Nietzsche se transformou bastante entre as duas fases do pensador romeno. As divergências a Nietzsche, como faz notar José Thomaz Brum em seu artigo *Notas sobre Cioran e Nietzsche* (2014), destacam investidas de Cioran contra si mesmo: "Gostaria de dizer finalmente que Cioran considera Nietzsche como um espelho, como uma referência para si próprio" (BRUM, 2014, p. 253). Portanto, a crítica cioraniana ao pensamento do alemão pode significar o afastamento de suas próprias tendências, sobretudo aquelas consolidadas na sua obra romena. O Cioran francês achava Nietzsche um ingênuo. Ingenuidade a qual se traduzia pela consequência de sua teoria da vontade de poder e da transvaloração: o além-do-homem/super-homem. Cioran viu na apologia do super-homem um "aspecto adolescente", um desconhecimento risível do homem. A crítica se consolida por duas frentes: contra a "fantasia" do super-homem, portanto, crítica da antropologia nietzschiana, e contra a "falsa iconoclastia" do alemão, ou seja, crítica da sua contraproposta moral:

"Respondi, a um estudante que queria saber o que eu pensava acerca do autor de Zaratustra, que deixara há muito de o frequentar. Porquê?, perguntou-me ele. - Porque o acho demasiado ingênuo...

Censuro-lhe os seus entusiasmos, e até mesmo os seus fervores. Apenas demoliu ídolos para os substituir por outros. Um falso iconoclasta, com aspectos adolescentes, e uma qualquer virgindade, uma qualquer inocência, inerentes à sua carreira de solitário. Limitou-se a observar de longe os homens. Se os tivesse olhado de mais perto, nunca teria podido conceber nem louvar o super-homem, visão bizarra, risível, para não dizer grotesca, quimera ou fantasia que só poderia surgir no espírito de alguém que não teve tempo de envelhecer, de conhecer o desprendimento, o longo e sereno fastio.

É-me muito mais próximo um Marco Aurélio. Não há qualquer hesitação da minha parte entre o lirismo do delírio e a prosa da aceitação: encontro mais reconforto, e até mais esperança, junto de um imperador fatigado do que de um profeta fulgurante." (CIORAN, 2010, p. 79).

O tema do distanciamento de Cioran em relação a Nietzsche precisaria de uma atenção muito mais demorada, mas gostaríamos apenas de destacar a ideia central ao nosso ver, que é o apontamento de que se o alemão 'conhecesse melhor os homens' não pensaria em algo como o super-homem. Por que? Porque, para Cioran, não há nada "além-do-homem". Com exceção dos santos, cujo ascetismo mutila a própria humanidade até um afastamento completo, não existiria esse 'ser' que como que "usufrui" da moral. Cioran sugere que a Nietzsche faltaria uma última visão antropológica, talvez uma última decepção. Como "profeta fulgurante", Nietzsche se demonstrou um "estrategista imprudente", para usar a expressão do ensaísta brasileiro Walter Benevides. A comentadora Catherine Sylvestre escreveu inclusive que a persistência de Cioran no ceticismo seria a constante diferenciadora de sua filosofia em relação a Schopenhauer e Nietzsche. Entre as constantes temáticas do "conhecimento como queda", do "gnosticismo/pessimismo", e da "integração com o mundo" (ou com a vida), "é somente com a última constante, o ceticismo, que a especificidade de Cioran aparece definitivamente. [...] Ele não ultrapassa seu momento cético. Ao contrário, sua dúvida é concentrada e sistematizada" (SYLVESTRE, 2017, p. 56-57).

3.3. Da intuição

Até chegar à conclusão de que a intuição é o sentido principal para obtenção de conhecimento, o intuicionismo precisou antes produzir algumas distinções conceituais. Cioran iniciou tal desenvolvimento por meio, primeiramente, de uma reprimenda à faculdade da inteligência. Para o autor, o intuicionismo avalia a inteligência como uma espécie de aptidão para decomposição e recomposição dos dados da realidade, conformando-os a algum sistema que se lhe pareça cognoscível. Assim escreveu Bergson na sua obra *A evolução criadora*: “A inteligência é caracterizada pela pulsão indefinida de decompor segundo não importa qual lei e de recompor em não importa qual sistema” (BERGSON, 1948, p. 158).

Destarte, a inteligência se distancia do caráter fluido da vida, a qual se movimenta como devir contínuo e não como uma sequência ordenada de estados, como aquela faculdade faz supor²⁵. De acordo com Cioran, “a inteligência não admite o imprevisível” (CIORAN, 2009a, p. 137), o que a faz insuficiente desde o ponto de vista da sua tarefa investigativa, pois ela sempre será surpreendida pela inapreensibilidade do viver.

Por outro lado, o instinto humano é uma faculdade que está “familiarizada” com a dinâmica da vida. É através dele e de seu caráter simpático que podemos acessar e participar das coisas da realidade concreta. O instinto, contudo, só poderia nos revelar “a intimidade da vida [...] se a consciência adormecida em instinto se despertasse, se ela se interiorizasse no conhecimento, no lugar de se objetificar em manifestações exteriores” (CIORAN, 2009a, p. 138). Só aí, então, podemos falar de intuição. Ela nada mais é do que o instinto despertado pela inteligência²⁶. Uma interpenetração entre as duas faculdades, uma com capacidades simpáticas e outra com aptidões formais, permite a ascensão da intuição: “o instinto, o qual é simpático, tornado conteúdo, transforma-se em intuição²⁷” (CIORAN, 2009a, p. 138).

²⁵ Sobre a diferença entre intuição e inteligência Bergson ainda afirmou: “A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade. A inteligência brinda-se ordinariamente com coisas, entendendo com isso algo estável, e faz da mudança um acidente que lhe viria por acréscimo. Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto” (BERGSON, 2006, p. 32).

²⁶ Sobre o papel da inteligência para a intuição: “A intuição, por outro lado, só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que ideia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar ideias. Pelo menos se endereçará de preferência às ideias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir” (BERGSON, 2006, p. 45).

²⁷ Cioran utilizou diversas vezes a ideia de intuição durante sua fase romena. Para ele, apenas a intuição corresponderia à dinâmica da vida e a poderia compreender: “O conceito é uma forma que transcende o que está vivo. A intuição é moldada no elemento vivo, dinâmico e irracional. [...] A intuição busca o conhecimento definitivo, o que explica o sentimento de certeza que a acompanha” (CIORAN, 2009a, p. 69). Além disso, Cioran via na intuição o único caminho para apreender profundamente as estruturas, as orientações e os destinos das formas de vida: “as expressões históricas de uma cultura não devem ser julgadas pelo seu caráter externo e superficial, mas, pelo contrário, pela sua configuração interna, que se revela a uma abordagem intuitiva,

Nesta altura, devemos observar do que trata a ideia de Bergson. A intuição revela a intimidade da vida, sendo, portanto, uma revelação do tipo metafísica. Cioran anuncia a especificidade do intuicionismo: ele estipula uma espécie de intuição metafísica, capaz de pressentir a orientação e o movimento da vida em sua totalidade²⁸. O instinto se direciona em um sentido particular, cuja unicidade não transcende o acontecimento. A intuição, pela sua qualidade inteligível, pode se sobrepor ao mero dado e investigar as direções contínuas do viver.

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado no presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é o espaço e a outra é a linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. – É, em segundo lugar, consciência alargada, premendo contra os bordos de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma: através de alternâncias rápidas de obscuridade e de luz faz-nos constatar que o inconsciente está aí (BERGSON, 2006, p. 29).

Apesar da diferença fundamental, no que diz respeito à dimensão de análise, há uma forte analogia entre a intuição metafísica de Bergson e a intuição estética, o que contribui na elucidação da primeira. Na arte, a intuição estética funciona como que para consolidar a experiência, num esforço individualizante. A obra artística acompanha uma vivência original a qual as formas, por elas mesmas, não encerram. O mais importante, o que há de mais valioso na experiência estética não é exatamente o produto que se declinou de um gênio artístico, mas a individuação da obra que denota o empenho pela expressão de uma vida íntima e única.

A arte se baseia sobre um supremo esforço de individualização e de especificação da experiência; a visão artística tenta surpreender o caráter irredutível do dado. Daí o abandono das formas intelectuais, abandono que é específico da visão artística. O absoluto na arte não é apresentado nas formas, ele é vivido. Aqui se realiza uma relação imanente com a experiência, a qual é vivida em sua pureza, para além da transcendência ou da idealidade das formas (CIORAN, 2009a, p. 138).

a uma penetração em profundidade” (CIORAN, 2009a, p. 74). A intuição, desta forma, acaba se consolidando como uma via para a experiência metafísica.

²⁸ Sobre a apreensão da unidade do fluxo vital: “Decerto, a ciência há de nos dar de forma cada vez melhor a físico-química da matéria organizada; mas a causa profunda da organização, com relação à qual vemos perfeitamente que não entra nem no quadro do puro mecanicismo nem no da finalidade propriamente dita, que não é nem unidade pura nem multiplicidade distinta, que nosso entendimento, enfim, sempre caracterizará por simples negações, será que não a atingiremos ao recuperar pela consciência o elã da vida que está em nós?” (BERGSON, 2006, p. 30).

Assim se pensa também a intuição metafísica, a qual manifesta a persistência para uma apreensão total da vida em sua unidade. Enquanto esforço unificante, é uma espécie de retorno aos dados originais, mas que está contido pelas dificuldades de expressão inteligível. Portanto, a apresentação dos dados originais alcançados pela intuição metafísica deve sobrepujar o caráter abstrato da manifestação inteligível, expondo com vivacidade a dinâmica própria da unidade do real²⁹. De acordo com Cioran “a intuição representa mesmo a transcendência dos símbolos. Ela é assim um conhecimento absoluto e direto” (CIORAN, 2009a, p. 139).

A diferença radical entre o intuicionismo e o que podemos nomear de “intelectualismo”, é que lidam de formas muito distintas com um mesmo pressuposto. Em se considerando a irracionalidade dos objetos, ou seja, a irreducibilidade das coisas do mundo no que tange a abstração, o segundo movimento admite a incognoscibilidade (o pressuposto de que não poderíamos conhecer as coisas tais como são), enquanto o primeiro não enxerga neste fato um problema relevante. O intuicionismo não pretende exprimir o conhecimento absoluto obtido no fluxo irracional da vida, porque sua importância não tem valor de expressão, mas de vivência. A filosofia intuitiva é uma postura com vistas para a experiência metafísica da vida, vivência filosófica que faz da disciplina uma prática individual e orgânica. Seu objetivo é um retorno experiencial aos dados originais da vida.

3.4. Do vitalismo

O vitalismo bergsoniano é o ponto principal onde Cioran se distancia de seu influenciador. Precisamos entender em que parte se aproximam e em qual outra se afastam. É importante destacar que o jovem Cioran admitia o anti-mecanicismo bergsoniano, segundo o qual a vida é um *elã* ininterrupto e irreducível. O romeno descreveu a ideia de “vida” do filósofo francês como uma força que se sobrepõe à mera matéria: “A diferença fundamental que estabeleceu entre a matéria morta e a vida se deve, em grande parte, ao fato de que ele se interessa pelo aspecto novo e criador que a vida apresenta, e não ao que se repete” (CIORAN, 2009a, p. 139).

²⁹ Sobre a metafísica intuicionista, Bergson escreveu: “Bem menos cômoda será a posição da metafísica verdadeira [em relação à ciência]. Ela também começará por expulsar os conceitos já prontos; ela também se confiará à experiência. Mas a experiência interior não encontrará em parte alguma linguagem estritamente apropriada. Por força terá que voltar ao conceito, acrescentando-lhe no máximo a imagem. Mas então será preciso que alargue o conceito, que o flexibilize e que anuncie, pela franja colorida com a qual o envolverá, que ele não contém a experiência inteira. Nem por isso é menos verdade que a metafísica terá realizado em seu domínio a reforma que a física moderna efetuou no seu” (BERGSON, 2006, p. 48).

O mecanicismo estipula uma lógica e uma variedade finitas de combinações para a realidade, o que o intuicionismo veementemente despreza por considerar uma espécie de auto-engano do intelecto, o qual, no lugar de dar verossimilhança aos sistemas por meio de seus postulados, consolida uma realidade abstrata e paralela, cujas normas não dependem e, por vezes, contradizem a dinâmica da vida. Ao contrário, o vitalismo de Bergson dá primazia aos aspectos inovador e imprevisível do devir.

Qual é a natureza das explicações mecanicistas? Elas consideram a totalidade do real como dado de toda eternidade, com uma possibilidade reduzida de combinações, excluindo assim o imprevisível e o novo. Segundo Bergson, entretanto, a vida não pode ser compreendida através de explicações mecânicas. Ela é um *elã* que percorre a matéria bruta, uma consciência que percorre as combinações físico-químicas (CIORAN, 2009a, p. 139).

De maneira geral, Cioran comporta esta dualidade (mecanicismo x vitalismo bergsoniano) em seu projeto filosófico. Em um ensaio publicado no mesmo ano da sua dissertação (1932), chamado *O sentido da cultura contemporânea*, o filósofo romeno escreveu que o desenvolvimento mecânico da vida vige “sem significação para a menor ideia de produtividade, a criação estando excluída *a priori*” (CIORAN, 2004, p. 75), o que demonstra a sua aprovação da ideia de Bergson.

As diferenças começam a aparecer a partir da introdução ao tema da individuação. De acordo com Cioran (2009a), Bergson encarou a vida como um fluxo que age sobre a matéria bruta. Ao encontrar resistência, acaba, na tensão entre devir e cristalização, conformando-se razoavelmente em indivíduos e espécies particulares. Portanto, o motivo bergsoniano da individuação é uma sorte de conflito entre o movimento contínuo da vida e a resistência paralizante da matéria bruta. Também a necessidade de reprodução simbolizaria a antinomia entre movimento e imobilidade. Tal heterogeneidade entre os dois pólos é o alvo das críticas cioranianas. A matéria não é algo em relação ao que a vida se diferencia plenamente.

Em primeiro lugar, Cioran encarava a vida como “uma objetividade que nos transcende” (CIORAN, 2009a, p. 140), o que nos impede de uma expressão plausível sobre o tema. Em segundo lugar, o romeno a enxergava como uma antítese imanente, uma contínua auto-superação. Aqui a influência simmeliana se demonstra mais fortemente, conduzindo nossos esforços ao seu esclarecimento.

O empreendimento que se segue pretende contribuir neste sentido, o de uma retomada dos sustentáculos filosóficos do pensamento cioraniano, a partir, para o caso, de uma revisão breve da teoria simmeliana da vida. Por meio do aludido objetivo, intentamos deslindar os

princípios que justificariam a visão de Simmel desde um ponto de vista intuicionista, e quais seriam as continuidades de seus fundamentos nas obras de Cioran durante a década de 1930, época de suas primeiras publicações.

Georg Simmel estruturou sua teoria vitalista (sua *Lebensanschauung*, ou visão da vida) a partir de um conceito metafísico de vida. Estamos persuadidos de que tal concepção permitiu que o jovem Cioran pudesse desenvolver plenamente sua ideia de transfiguração, tal qual temos acesso ao longo de seu programa filosófico. Investigaremos posteriormente³⁰ não apenas esse mérito, como toda a complexidade do conceito, ponto fundamental do presente trabalho. A metafísica vitalista simmeliana sintetizou pela primeira vez a noção de vida, na esteira do vitalismo alemão personificado em Schopenhauer e Nietzsche, e em diálogo/oposição ao francês Bergson. A sistematização filosófica de Simmel provavelmente foi, arriscadamente, a principal fonte cioraniana de sua juventude no que diz respeito a um amparo epistêmico contundente acerca da condição trágica da existência. O vitalismo de Simmel segue princípios até a constatação daquele conceito, tais quais o princípio dos limites, da superação e da vida como ‘mais-vida’ e ‘mais-que-vida’.

Primeiramente, temos que a realidade humana é caracterizada pela finitude, mais apropriadamente, pela persistência de limites que se impõem acima e abaixo de todos: ao menos dois critérios discriminativos que se contrastam num horizonte referencial (acima/abaixo, esquerda/direita, melhor/pior). Os limites revelam uma estrutura formal da existência humana, ao mesmo tempo em que são, eles mesmos, partes dessa existência. Toda atividade vital tem intensidade, unicidade ordinal, direção, mas igualmente divisas que são como que seus pólos determinantes. A experiência da insuficiência é um dos grandes fatores que permitem conhecer um indivíduo como sendo ele mesmo.

Conjuntamente, nenhum de seus limites específicos são acabados, apesar da sua finitude permanecer absoluta. Suas fronteiras podem ser rebaixadas, desafiadas, modificadas. O ato vital, em sua integralidade, configura-se diversamente na medida em que uma criatura se individua. A realidade do princípio dos limites é, por assim dizer, paradoxal: sempre estamos demarcados por alguma disposição individualizante, contudo, a dinâmica da experiência com os limites, que os impedem de qualquer sorte de cristalização, conduzem o sentido da individuação a uma total indeterminação. É como se tivéssemos e não tivéssemos

³⁰ Cf. 5. *A transfiguração como conceito e método.*

absolutamente um extremo ou uma antípoda. O ato unitário da vida³¹, apenas artificialmente decomposto para o escrutínio, abarca toda essa contradição e a realiza: consolida concomitantemente o ‘estar-limitado’ e o ‘rebaixar-o-limite’, num fluxo contínuo o qual ignora a plena fixação.

Simmel pensou o espírito como uma dimensão superior em que a vida, tornando-se mais abstrata, caminhando mais além da imediatez e concretude, pode alargar seus limites e passar por cima deles por meio da atividade consciente. Conhecer suas divisas proporciona um avanço sobre elas. Portanto, o homem, cuja vida espiritual é proeminente, adquire capacidades ainda mais pungentes de superação de si. A individuação humana detém, no espírito, o corolário da sobrelevação e transfiguração da vida sobre si mesma. Sobre esta dinâmica do plano do espírito, Simmel escreveu que

Com este movimento na transcendência de si mesmo, mostra-se pela primeira vez o setor ético com a ideia (que reaparece sempre nas mais diversas formas) de que a superação de si mesmo é a missão moral do homem, desde a forma totalmente individualista: ‘Do poder que une a todos os seres, emancipa-se o homem que se supera a si mesmo’, até a histórico-filosófica: ‘O homem é algo que há de ser superado’. Também isto é uma contradição se se considera logicamente: o que se supera a si mesmo é, sim, o superador, mas também o superado. O eu sucumbe, pois, ao vencer, e vence ao sucumbir. Mas a contradição não se apresenta até se consolidar em organizações opostas, as quais propriamente se excluem entre si. É precisamente o processo totalmente unitário da vida moral, a qual supera, rebaixa todo estado inferior por outro mais alto e este, por sua vez, por outro mais alto ainda (SIMMEL, 1950, p. 15).

O pensador alemão claramente oferece aos seus leitores a ideia de uma moral humana trágica, ou seja, de uma moral baseada numa eterna luta contra si, em uma busca contínua por elevação e aperfeiçoamento. Sem dúvidas, a contradição entre o caráter auto-destrutivo da vida e sua pujança por permanência eterna, contínua, é o núcleo duro daquilo que mais apeteceu à Cioran quando de seus estudos simmelianos. A vida como movimento de superação de si mesma é o ponto capital o qual revelou ao jovem romeno um solo fecundo para o desenvolvimento de seu programa sobre o indivíduo. O conceito de vida, portanto, adquire intrinsecamente características metafísicas. Ela é sempre mais do que o dado sensível, mais do que a realidade individuada, mais do que as formas consolidadas. Ela se desenvolve num fluxo, alimentando-se de si mesma e se sobrepondo às próprias raízes mortas. A “metalinguagem” (ou “autofagia”) da vida é o princípio básico por onde Cioran vislumbrou o complexo conceitual e metodológico da sua transfiguração.

³¹ Cf. SIMMEL, 1950, p. 12.

Que a vida seja um fluir sem interrupção e ao mesmo tempo algo fechado em seus portadores e conteúdos, e, portanto, visto em outra direção, uma configuração sempre limitada, que constantemente rebaixa sua limitação — isto é a constituição que forma sua essência. [...] Em verdade, ela até agora só foi designada esquemática e abstratamente, oferecendo desta sorte apenas o modelo ou a forma para a vida concretamente cumprida, posto que sua essência é (não algo que se incorpora ao seu ser, mas que constitui seu ser) que a transcendência lhe é imanente (SIMMEL, 1950, p. 20).

Outra contribuição de Simmel foi a sua síntese dos vitalismos schopenhaueriano e nietzschiano. Por meio dos conceitos complementares de vida como mais-vida e como mais-que-vida, o pensador alemão demonstrou o ponto culminante em que a ideia metafísica de vida pôde se sobrepôr a qualquer nível de separação entre o plano biológico (volitivo) e o do espírito. De certa forma, o vitalismo simmeliano estipula uma totalidade da vida, em que mesmo suas ‘oposições’ são partes dela mesma, em uma dinâmica autofágica.

A vida como mais-vida “resume” o schopenhauerismo, naquilo que tange ao aspecto dialético-criativo da realidade. Isso significa dizer que, nessa dimensão do conceito de vida, ela representa o movimento que engloba morte e nascimento, alcançando uma direção e um sentido de busca por mais de si mesma, ainda que ao custo da extinção de suas antigas formas.

A autoconservação da vida não é, por assim dizer, “conservadora”, ou seja, não cristaliza seus elementos para se perpetuar. A manutenção da vida, e que a faz deter o caráter de mais-vida, acontece por meio de uma mudança e inovação contínuas. O limite, a morte, a obsolescência, a desfiguração são fenômenos necessários à perpetuação da vida, pois ela se sustenta por meio de uma orientação produtiva e avassaladora. Não amplia a matéria, mas a renova. Constitui-se em formas, mas infinitamente as supera. Assim se estabelece uma sorte de infabilidade, segundo a qual o viver jamais se estanca plenamente, seguindo um fluxo contínuo.

A vida como mais-que-vida pretende “sintetizar” o vitalismo nietzscheano. De acordo com Simmel (1950), este aspecto revela a possibilidade da criação de unidades autônomas por meio do plano do espírito, unidades as quais, mesmo em suas autonomias, são ainda fatos vitais. Bem como a procriação é um fenômeno biológico e imanente, no qual indivíduos produzem outros portados, eles também, de independência vital, as criações do espírito são produtos da vida, mas em uma dimensão superior, que se desprende da vida criadora e como que dela se emancipa. Portanto, a possibilidade de uma transcendência dos conteúdos objetivos da realidade, da estipulação de um sentido lógico autônomo, e não mais vital, totalmente separado do ser vivente que o estruturou, é a essência do mais-que-viver.

Aqui também se encontra a evidente relação antitética que caracteriza toda vivência real para Simmel, ou seja, o aparente conflito da vida contra si mesma: o ser vivente dá forma a algo que passa a vigir fora e independentemente dele, um auto-alheamento que se mantém para além da vida que o estruturou. Assim se observa a persistência do que o autor alemão encarou como definição e essência do viver: a transcendência como fenômeno imanente da vida. Este ponto, o da ‘essencialidade’ da transcendência, foi o fator crucial que permitiu o afastamento de Cioran em relação a Bergson: “Minha orientação filosófica foi marcada por esta palavra de Simmel em seu pequeno ensaio sobre Bergson e que li por volta de 1931: ‘Bergson não viu o caráter trágico da vida que, para se manter, deve se destruir’” (CIORAN, 1997a, p. 947).

Após termos dissecado brevemente o vitalismo simmeliano, tendo em vista, sobretudo, a sua divergência com o vitalismo bergsoniano, somos levados a encarar ainda um outro problema inserido neste tema: aquilo que o comentador romeno Ciprian Valcăn chamou de ontologia nietzschiana e sua influência sobre Cioran. Para Valcăn (2016), Nietzsche sustentou uma visão do mundo como caos e conflito constante de forças, solo para a “esquemática da vontade de poder, o caos que não faz outra coisa que nomear todas as forças brutas da natureza, animadas ou inanimadas, que ela submete a seu imperialismo irresistível” (p. 151). Cioran, por sua vez, apesar de repudiar o conceito de vontade de poder, aceitaria aquela visão de mundo como sustentáculo geral das antinomias individuais. “Com isto demonstra ser, em seus textos de juventude, um nietzschiano quase ortodoxo que aplica de maneira específica as teses de seu mestre” (VALCĂN, 2016, p. 155-156).

Desde o nosso ponto de vista, a relação cioraniana com a “ontologia” de Nietzsche — na verdade, com a totalidade da filosofia do alemão — apresenta um tom um pouco mais brando. Apesar de sua “veia” nietzschiana declarada, Cioran esteve, como tentamos demonstrar passadamente, especificamente influenciado por pelo menos mais duas fortalezas “ontológicas”, a saber, Bergson e Simmel. Apesar do vitalismo comum entre os três influenciadores, a ideia de “Vida” cioraniana está embebida das particularidades de cada um. Não é possível, por meio de nosso prisma de análise, pensar Cioran como “um nietzschiano quase ortodoxo”, porque quando o romeno escrevia “vida”, “tragédia”, “devir”, não estava se referindo puramente a Nietzsche, muito menos aos outros dois mestres de sua filosofia. A “Vida” cioraniana, como exemplo da ontologia abordada por Valcăn, não é meramente o mesmo conceito nietzschiano, vide a persistência da filosofia de Simmel no imaginário do romeno.

Além disso, acreditamos ser uma imprecisão a ideia de que Cioran aplicou “de maneira específica as teses de seu mestre”. Obviamente, a filosofia de juventude do romeno continha motivos nietzschianos, sobretudo por ter sido a fase da mais volumosa familiaridade com o autor de *Zarathustra*. Entretanto, as características gerais do que estamos tentando demonstrar como o intuicionismo cioraniano não se encontram, em sua totalidade, em Nietzsche, e muito menos se acham exclusivamente no pensamento do alemão.

O que gostaríamos de sustentar como sua principal herança a Cioran, não são exatamente motivos ou temas, mas uma postura filosófica, a qual se manifesta muito mais do que estética ou epistemologicamente, mas, sobretudo, metodologicamente. O exemplo filosófico de Nietzsche foi principal para a consolidação da postura agonística de Cioran, com o que o romeno pôde vislumbrar um caminho filosófico-terapêutico para seus conflitos íntimos. Daí a asserção cioraniana, exaltando a unicidade da obra de seu mestre: “podeis ler todos os filósofos que quereis, nunca sentireis que vos tornastes um outro homem. Naturalmente, dentre os filósofos excludo Nietzsche, que é muito mais que um filósofo” (CIORAN, 2014, p. 164). Um filósofo que é mais que filósofo, postura capaz de mexer verdadeiramente com a vida íntima de si e de outra pessoa. Esse é, em resumo, o modo nietzschiano ao qual Cioran se apegou e que, ao que nos parece, permaneceu como critério metodológico de sua conduta intelectual.

Em verdade, são três os principais pilares do vitalismo cioraniano que permitem a ascensão não só do seu problema fundamental do indivíduo, mas sobretudo de todo o programa da transfiguração. Cioran os cita significativamente num relatório escrito em 1939, quando prestava contas de uma pretensa tese (nunca terminada) sobre Nietzsche a ser concluída em solo francês (algo especificamente sobre o conflito entre consciência e vida em Nietzsche). Na ocasião, o romeno revelou planejar, para um dos capítulos da sua tese, um texto sobre ‘os valores da vida e os valores do espírito’, cujo resumo seria: “O mundo do espírito que emana da vida e que se volta contra ela. A dialética que resulta disto e suas expressões em Nietzsche, Bergson e Simmel — Kierkegaard³² como predecessor” (CIORAN, 2009a, p. 143).

³² Kierkegaard foi certamente o menos analisado por Cioran dentre os quatro filósofos citados. Durante sua fase romena, Cioran se utilizou explicitamente de Kierkegaard em basicamente dois sentidos. O primeiro tratou da dialética da existência, como quando comentou o livro *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers: “Há um elemento kierkegaardiano muito impressionante no livro de Jaspers: sua ideia da estrutura antinômica da existência (CIORAN, 2004, p. 161)” ou quando comparou o dinamarquês com Nietzsche: “Kierkegaard e Nietzsche, que tiveram uma experiência muito original da problemática da existência, são os maiores psicólogos das concepções de mundo. O que lhes interessa não é colocá-las na história, é a ‘existência’, a individualidade, a dialética de qualquer ser subjetivo” (CIORAN, 2004, p. 160). A ideia de dialética da vida que se volta contra si foi indicada por Cioran através da expressão “estrutura antinômica da existência”. No segundo sentido, o romeno

As importâncias metodológica e hermenêutica desta citação são enormes. Não apenas por atestarmos a raiz do que Cioran considerava o mais relevante no tema da oposição entre vida e espírito, além de estar evidenciada a concordância com a ideia metafísica de Simmel, mas sim pela escolha das comparações: Nietzsche como centro, tanto da sua tese como do seu problema fundamental; Bergson com o projeto intuicionista e sua importância metodológica para uma abordagem em profundidade das questões, além de toda a elucubração sobre a vida como fluxo indiscriminável; Simmel como coroação e sistematização do conceito de vida, sendo, portanto, o ápice do ambiente trágico cioraniano, ao unir o vitalismo de Nietzsche com as discussões intuicionistas de Bergson. Fora todo esse caminho fornecido, ainda nos sobra um solo geral dos três pilares supracitados, a saber, a presença predecessora da filosofia de Kierkegaard, como que a introduzir um tipo de pensamento trágico-vitalista.

3.5. Do irracionalismo

Como já abordado, Cioran considerou o intuicionismo como uma expressão do processo de desintegração dos valores da cultura moderna. Ao seu ver, os fundamentos desta realidade são de ordem irracional³³. Em primeiro lugar, os princípios são irracionais porque não podem ser contrapostos por esforços exteriores, retornando à discussão sobre a decadência cultural: uma cultura se desintegra por conta de uma insuficiência na dinâmica da sua própria

se referiu a Kierkegaard para expor a afinidade entre a sua ideia de salto histórico (em que uma cultura 'pequena' pode se tornar uma 'grande cultura', ativa e forte diante da disputa política global) e a de salto qualitativo do pensador dinamarquês: “O conceito de salto histórico tem afinidades com a ideia de salto qualitativo presente na problemática dos estados em Kierkegaard. A passagem do estado estético ao estado ético e deste para o estado religioso não se efetua por uma transição, mas por um salto qualitativo. Depois da experiência estética, imediata e direta, os saltos na ética e na interioridade religiosa não se dão sem provocar soluções de continuidade substancial” (CIORAN, 2009b, p. 107). A ideia de um salto qualitativo guarda perfeito paralelismo com a transfiguração cioraniana, sobretudo no que diz respeito ao sentido de ascensão substancial e radical de um estado para o outro.

³³ Cioran usou diversas expressões para falar da irracionalidade imanente da vida, o que demonstra sua total concordância com o pressuposto irracionalista. “Fundo orgânico e irracional da vida” (CIORAN, 2004, p.10), “o devir histórico e seu núcleo irracional” (Ibid. p. 48), “fluxo irracional da existência” (Ibid. p. 58), “devir irracional” (Ibid. p. 63), “quadros irracionais” (Ibid.), “o elemento vivo, dinâmico e irracional” (Ibid. p. 69), “mundo bestial, demoníaco e irracional” (Ibid. p. 136), “caráter irracional da vida” (Ibid. p. 137), para ficar apenas em alguns exemplos. Em *Nos cumes do desespero*, chegou a escrever que: “O caráter irracional da vida se apresenta num duplo aspecto: irracional como dinamismo cego que recusa toda hierarquia de valores [demonismo] e o irracional como realidade em cuja assimilação vivemos ingênuos, satisfeitos e equilibrados [assimilação]. Essa dupla acepção do irracional explica por que podemos dizer que a vida não tem sentido, ela sendo irracional em essência, como também por que apoiamos a possibilidade de salvação só por meio da experiência ingênua do irracional” (CIORAN, 2012, p. 148). O fato é que além de associar essa compreensão essencial ao intuicionismo, Cioran a ligava aos pensadores que tiveram a capacidade de, a partir dela, chegar à visão trágica da existência, tais quais Kierkegaard, Simmel e Nietzsche. Apesar de desenvolver a sua filosofia a partir de seus próprios conflitos, os quais partiam de uma antinomia psicológica até uma metafísica, é na esteira dos pensadores com aquela percepção trágica que o romeno provavelmente se via filosoficamente amparado.

vida interior. Apenas pela sua debilidade é que se produzem novidades do ponto de vista dos valores, os quais se contrapõem ao sistema frágil. Destarte, temos que os fundamentos intuicionistas estão neste ínterim, constituindo uma postura antagônica à moderna desde a dimensão mais interior.

Em segundo lugar, o intuicionismo, enquanto corrente filosófica e não meramente como vanguarda de valores, dá especial atenção ao “elemento irracional, sob todos seus aspectos, sob todas as formas que toma na objetividade. Irracional é aquilo que é refratário à redutibilidade, ou, em sentido muito geral, aquilo que, na vida, é histórico” (CIORAN, 2009a, p. 141). A definição de “irracional” para Cioran adquire então uma complicação notável sob o critério do conceito de história. Assim como Simmel, o autor romeno pensava que “o devir histórico transcende a irracionalidade elementar do dinamismo concreto da vida” (CIORAN, 2004, p. 106) e que a história “é a vida desintegrada, arrancada aos seus quadros irracionais, a vida que se conhece a si mesma” (CIORAN, 2004, p. 108). Portanto, como o irracional poderia ser, mesmo “em sentido muito geral”, aquilo que é histórico? Para Simmel (2011), a história destaca e reduz os acontecimentos vividos num movimento contra a vida, mas que é, também ele, uma forma de vida. Expõe o esforço da história em decantar a totalidade da experiência um conjunto de estados, os quais, quando apropriadamente arranjados, cuidam de dar inteligibilidade a uma narrativa.

Apesar da contradição, a assertiva cioraniana provavelmente se refere ao seu pessimismo histórico. Nele, a história adquire um patamar “ontológico”, como que equivalente ao de “devir”, mas naquilo que se refere especificamente à existência humana. A história, enquanto vida que se conhece a si mesma, deve fazer avivar o seu caráter trágico, sem mais se abandonar às ilusões teleológicas do progressismo. Diante do *télos* harmonioso das abordagens otimistas, Cioran propôs a moral trágica como resposta pessimista, a qual se consolida na ideia de irracionalidade medular da vida, por meio do que a irredutibilidade das experiências não pode ser resumida em função de nenhum horizonte: “A natureza complexa da história é simplificada se eliminarmos o trágico, se um entusiasmo fútil antecipa ou atribui finalidades inexistentes. A nossa época deve desenvolver o sentido do trágico na vida e na história” (CIORAN, 2004, p. 104-105). Destarte, destacamos o profundo simmelianismo da visão cioraniana da história.

A vida apresenta um elemento irracional que se manifesta na sua irredutibilidade, bem como na sua desrazoabilidade: não há um sentido que a transcenda ou defina. O irracionalismo, cujas origens remontam, de acordo com Lukács (1968), a Schelling, Fichte e Kierkegaard, foi um movimento filosófico caracterizado pela desautorização da razão no que diz respeito a um

contato privilegiado ou imediato com a realidade. Cioran leu os três autores e, como já mencionamos, associava o vitalismo de suas principais referências teóricas (Nietzsche, Bergson e Simmel) a uma fonte comum, a saber, Kierkegaard.

O problema da irredutibilidade no irracionalismo retorna para a questão da unicidade, portanto, da individualidade como contradição à generalidade e à igualdade do racionalismo. Existe, ao nosso ver, uma diferença fundamental entre o indivíduo racionalista e o irracionalista. O primeiro, é uma unidade com aptidões gerais, faculdades intelectivas comuns, representação imaterial do ente humano. Tem-se, assim, que se constitui como abstração e despersonalização. O segundo é qualitativamente único, irredutível e como que uma concretude total. É o conjunto não fixado de seus próprios conflitos e animado por uma vida íntima, figurada e portentosa.

É preciso discernir claramente entre o individualismo da Ilustração, que afirma (em tese) o valor absoluto da razão, idêntica em todos os homens, e o individualismo do *Sturm und Drang* e dos românticos, que salienta o valor da singularidade e unicidade de todo indivíduo. Só essa última concepção é irracionalista, porque o indivíduo, entendido não como portador de valores idênticos em todos os homens, mas como entidade singular e totalidade indivisível, não se presta à análise e não pode ser captado nas malhas do conceito abstrato. (ROSENFELD, 2007, p. 65)

Destarte, temos que a característica irracionalista do intuicionismo apresenta raízes muito mais complexas sobre a filosofia cioraniana do que a mera contribuição para o conceito de “Vida”. Com isso, podemos notar que o elemento irracional que subjaz no devir é também a matéria que compõe a unicidade radical a que se direciona Cioran, quando de sua apologia ao exercício filosófico enquanto reflexo de um conflito íntimo. Além disso, expõe com clareza o mesmo tipo de postura existencial que a do romeno: a de uma sustentação total da personalidade diante das perspectivas generalizantes e impersonalizantes, contra o que se estabelece o historicismo e o otimismo filosóficos. A personalidade (ou o individualismo irracionalista), por sua vez, nasceu como resposta ao individualismo racionalista:

as tendências irracionalistas surgem com frequência como resultado de um individualismo extremado. Levando o individualismo às últimas consequências, envolvendo-se na dialética de todo individualismo, procuram finalmente superá-lo. Neste sentido, o irracionalismo pode ser expressão de um legítimo anseio de comunhão (de indivíduos, de indivíduo e sociedade, de indivíduo e natureza, cosmos e entidades divinas). Segue daí que o irracionalismo é resultado de estruturas sociais muito desenvolvidas e já em vias de degeneração — estruturas que dificultam a integração do indivíduo, aumentam o sentimento da solidão, insatisfação e angústia, bem como a marginalidade de certos grupos e classes (ROSENFELD, 2007, p. 65).

Cioran sinalizou para a emergência do intuicionismo como uma sorte de decadência. Decadência cultural, contudo, apenas desde o ponto de vista da modernidade. O intuicionismo se insurge como oposição total do ideário moderno, ao mesmo tempo em que expõe o declínio da força de seus valores e crenças. Para o romeno, a modernidade sustentou um antagonismo irreduzível entre cultura e vida, como se a primeira fosse exterior e transcendente ao homem, sistema de valores com caráter formal, ponto fixo de referência para o guiar em suas atividades. Pelo contrário, o intuicionismo entende a cultura como um conjunto de valores derivados da vida, cuja cristalização denota a perda de seu caráter vital. Portanto, a exteriorização e formalização dos elementos de uma cultura não significam mais do que o afastamento, em relação a eles, do homem e de sua vida: “a cultura, no que tem de específico e criativo, não tem este sistema esquelético e morto (que encontramos formando a estrutura da moral normativa *in genere*, quando quer considerar a vida em uma perspectiva totalmente estrangeira a ela), mas ela é alguma coisa viva, sendo ela mesma tão relativa quanto a vida” (CIORAN, 2009a, p. 141).

A analítica cioraniana da história e das culturas tenta fixar a irracionalidade que baseia a vida íntima de toda individualidade como tema principal de seu trabalho, o que a leva a se aproximar de um tipo de abordagem que acolhe o seu caráter irreduzível. É desta forma que a intuição é apresentada como via para a apreensão integral da vida individual, graças às suas características não-formais (ou supra-formais). Assim, encontramos finalmente o grande ponto da aproximação cioraniana para uma analítica da individualidade, qual seja, a ideia de destino.

Em um dos textos mais importantes escritos em sua juventude, *O sentido da cultura contemporânea*, de 1932, Cioran revelou a estrutura epistêmico-metodológica de seu intuicionismo, ostentando um conceito de destino proveniente, desde o nosso prisma de análise, de um alinhamento entre as ideias de Oswald Spengler e Georg Simmel. Como se sabe, Cioran já havia lido Spengler por volta de 1930, ou até mesmo antes³⁴. Provavelmente, ao que nos parece, em janeiro de 1932, teve contato com a obra *Rembrandt*, de Simmel. Os dois autores, nos quais a perspectiva intuicionista é notória, desenvolvem a ideia de destino explicitamente em seus livros.

O destino spengleriano é uma direção interior, mas sobretudo um fundo da vida íntima que se movimenta num ser, elemento irreduzível e ininteligível o qual não pode jamais ser descrito, e cujo vislumbre se nos aparece a partir da arte, da música, da religião ou da poesia. O filósofo desenvolveu a ideia de destino a partir de uma oposição com o princípio de

³⁴ Cf. ITTERBECK, 2002, p. 11-16.

causalidade. Em primeiro lugar, essa ideia requer a centralidade da vivência não intelectual, da intuição, em termos que já discutimos, no sentido de uma relação total e não abstrata com a realidade. Spengler (1976) nomeou esse exercício intuitivo de “tato fisionômico”, o que, ao seu ver, “permite extrair de uma visão, uma vida inteira, da imagem de uma época, a destinação de povos inteiros, sem arbitrariedade, sem <<sistema>>, está muito longe de toda causa e de todo efeito” (p. 122).

A centralidade do destino deve ser somente experimentada, tal a sua natureza avessa ao escrutínio intelectual. Podemos nos remeter, nesta ocasião, à ideia já exposta de intuição metafísica, em que a unidade vital se poderia vislumbrar por meio de um acesso para além da própria individuação limitada. O destino spengleriano representa a totalidade da vida anímica, cuja direção é passível de ser observada em uma experiência intuitiva.

A ideia de destino requer a experiência da vida, não a experiência científica; a faculdade de intuição, não de combinação; a profundidade, não o espírito. Há uma lógica orgânica de todo ser, instintiva e certa como uma visão de sonho, e, por oposição, uma lógica do inorgânico, do entendimento, do entendido (SPENGLER, 1976, p. 121).

Não devemos analisar a ideia de destino spengleriana como uma teleologia, assim como não deveremos fazê-lo ao pensarmos o conceito em Simmel e mesmo em Cioran. O destino em Spengler é um elemento central de irredutibilidade (vide a sua natureza irracional) que compreende a vida anímica de um indivíduo. O indivíduo aqui não designa necessariamente uma pessoa, mas uma forma individuada qualquer, fato que permite a referência a culturas, principal alvo das análises spenglerianas. A vida anímica de uma pessoa ou de uma cultura aponta suas próprias tendências e direções por meio das quais poderá concretizar manifestações na realidade externa. Ela não é em si nenhum conteúdo, virtude ou aptidão. Contudo, indica limites, faculdades, nuances as quais submetem os acontecimentos exteriores a sua própria “lógica” de apreensão e transformação.

O destino é o nome de uma certeza interior que não se deve descrever. Explica-se a natureza do causal por um sistema de física ou do conhecimento crítico, pelos números, pelas análises de conceitos. Só se ensina a ideia de um destino pela arte, por uma pintura, uma tragédia, pela música. A primeira demanda uma discriminação, portanto uma destruição; a outra é, de parte a parte, criação. Daí a relação do destino com a vida e da causalidade com a morte. (SPENGLER, 1976, p. 121).

Torna-se claro como o destino spengleriano é uma radicalização da irracionalidade como força central da vida, contrariando as reduções da lógica mecanicista, cuja causalidade

vem representar. O destino, destarte, opõe-se à causalidade vide o imperativo de sua inefabilidade intelectual, encobrimento que se rebela essencialmente contra a autoridade da razão. Ao mesmo tempo, submete o exercício intelectual aos direcionamentos e tendências movimentados pela própria vida anímica, fato que, mesmo não representando a substância de uma teleologia, transforma as realizações do espírito em meras justificativas, expressões e ecos de uma dinâmica subjetiva cuja capacidade de manipulação está como que privada ao homem.

Simmel (1950), por sua vez, escancarou o caráter não teleológico do destino. Para o sociólogo alemão, os acontecimentos são sempre contingentes e não estão de nenhuma forma condicionados pelas tendências anímicas de uma individualidade, contudo, na medida em que lhe afetam e que se lhe chocam, adquirem um sentido dentro de sua vida subjetiva. Tal sentido não é racional, não é apreensível ou redutível por qualquer ideia, posto que pode se expressar de forma indignante, destrutiva, incompreensível, sem nenhuma necessária imposição exterior. Os acontecimentos, tomados por um sujeito, são animados por sua própria diretiva interna, cuja lógica não se pode determinar objetivamente.

O destino simmeliano é, antes de tudo, uma categoria da vida. A filosofia de Simmel, ao que nos parece, retorna constantemente ao seu vitalismo. A vida de um indivíduo é seu modo de relação anímica com o mundo, e esse modo se estabelece na consolidação da categoria vital do destino. Para o filósofo alemão, nem tudo o que nos acontece se encaixa como nosso destino. O critério desta determinação é o que nos faz perceber a direção de uma vida anímica: só constitui destino aquela relação com um acontecimento que afete, choque ou contrarie a tendência individual e íntima. Assim escreveu o autor: “só nos pode chegar a ser destino o que pode ser acolhido por nossa mais própria determinação da vida e elaborado em forma de destino” (SIMMEL, 1950, p. 121).

Ontologicamente, o destino simmeliano se estabelece aprioristicamente como faculdade de formação da vida individual, sem o que não seria possível qualquer unicidade. Por ele, a mera contingência do objeto adquire significado através da direção da vida individual. A relação anímica com o mundo, o destino, consolida-se na tensão entre o sem-sentido da contingência e a força acolhedora da própria atividade anímica, energia capaz de dar grau e aspecto de personalidade a fatos que podem prescindir completamente da existência individual do homem.

Assim como o mundo determina o que deve ser o conteúdo do nosso conhecimento, mas só porque o conhecimento determinou previamente o que pode ser mundo para nós, assim o destino determina a vida do indivíduo; mas só porque esta elege, mediante certa afinidade,

aqueles acontecimentos aos quais pode se atribuir o sentido em virtude do qual podem chegar a ser o destino dela (SIMMEL, 1950, p. 121).

Destarte, não há qualquer natureza teleológica no conceito de destino simmeliano, contrariamente, os conteúdos do que a vida subjetiva de um indivíduo virá a elaborar, com vistas a compor significativamente seu destino, são dados pela total contingência dos acontecimentos externos. Tal composição só é possível pela capacidade simpática da vida anímica, a qual expressa sua própria tendência ao ser afetada pelas experiências as mais diversas.

3.5.1. O conceito de destino como uma visão intuicionista geral do contemporâneo

Desde o ponto de vista cioraniano, o destino representa o aspecto central do pessimismo histórico³⁵. O conceito abarca tanto o fatalismo quanto o irracionalismo, elementos os quais expressam o aspecto ‘necessário’ do desenvolvimento de uma cultura, e a irreducibilidade do sentido que a determina. Primeiramente, o destino cioraniano é uma necessidade profunda. Devemos observar, portanto, que o critério da necessidade se sobressai em relação ao da autoridade da razão e da liberdade humanas. Uma forma histórica segue uma tendência porque ela é uma urgência da sua própria vida anímica. A sua noção da fatalidade e da fortuna se serve, ao que nos parece, tanto de Spengler quanto de Simmel, como gostaríamos de demonstrar. A análise de Cioran da história e das culturas cuida de altear essas influências.

Os momentos históricos são manifestações particulares de uma cultura, as quais participam de um fundo originário e específico em que reside o caráter simbólico e unitário de cada povo. Uma abordagem filosófica intuitiva descobre o sentido das expressões individuais e sua relação com uma totalidade que as transcende. Não é uma relação causal de ordem mecânica. As realizações históricas colocam os valores do substrato original da cultura num

³⁵ Além de *Transfiguração da Romênia*, alguns ensaios de Cioran são especialmente importantes para compreender sua visão da história durante a juventude: *Indivíduo e Cultura*, *O sentido da cultura contemporânea*, *O irracional na vida*, *A perspectiva pessimista da história*, *Um aspecto da irracionalidade da vida*, *Para onde vão os jovens?*, *Tempo e Relativismo*, *Contra a história e os historiadores*, para ficar apenas em alguns exemplos. Além deles, gostaríamos de destacar também os artigos produzidos durante o período de Cioran na Alemanha, tema de nosso capítulo 4. *O período alemão*, os chamados *Escritos políticos*. De modo geral, apesar do manifesto tom de exortação de sua fase romena, sua visão da história é uma crítica geral ao fundamento do progresso e à teleologia, como bem fez notar Rossano Pecoraro: “Não se trata de demolir, banal e abruptamente, as especulações filosóficas mais refinadas sobre história e política através da sua redução a uma forma de utopia religiosa, mais ou menos disfarçada. O que Cioran enfatiza — radicalizando, estendendo e relançando um dos processos mais singulares e explosivos da modernidade: o da secularização — é o entrelaçamento, ou melhor: a fusão irremediável e ineludível, entre expectativas, remédios, soluções, consolações, enganos, necessidades, escapatórias, vias de fuga, isto é, entre teologia, utopia, esperança, progresso, escatologia, crença, filosofia, religião, messianismo, razão esclarecida” (PECORARO, 2004, p. 181).

plano atual. A potência produtiva de um povo reside na capacidade de tornar o seu círculo valorativo atual, de viver profundamente o presente sem que crie um distanciamento qualquer entre si e suas próprias expressões: “Uma compreensão intuitiva dos processos internos revela no fenômeno da Renascença ou da Reforma a predeterminação de todo o caráter da cultura moderna. A multiplicidade de formas não impede uma visão essencial da necessidade profunda da cultura, de seu destino” (CIORAN, 2004, p. 75-76).

O elemento irreduzível presente na ideia de destino faz com que todas as diversas formas de expressões de uma cultura se refiram a um mesmo fundo comum, uma direção e uma tendência encerradas na vida interior que a anima. Em contrapartida, o seu fatalismo faz com que todas aquelas expressões estejam limitadas a um ‘marco de possibilidade’, uma espécie de limitação vital que faz das manifestações possíveis de uma cultura algo finito: “Toda cultura é definida por expressões limitadas. A criação é possível apenas sob esta condição” (CIORAN, 2004, p. 78). Portanto, uma tendência e um limite comportam os modos possíveis do desenvolvimento de uma cultura, o que consolidará seu destino em uma tensão com a natureza contingente da realidade externa.

Uma abordagem intuitiva representa o esforço por fazer revelar a tendência de uma forma de vida em sua unicidade, desvelando, neste ínterim, o sentido de suas próprias limitações, elementos os quais se coadunam na integralidade viva de um corpo histórico.

Cioran (2004) estabeleceu uma oposição geral entre épocas de vivência ingênua e épocas de labilidade e perspectivismo, contraposição que expõe a diferença de tendência entre culturas. De um lado, um período criativo em que o homem está limitado ao seu círculo de valores. De outro, um período senil, em que a afasia valorativa permite a comparação generalista entre modos de vida. Tal oposição, uma alusão clara à filosofia de Spengler, pretendeu demonstrar como a modernidade encontrava o seu fim, desde o ponto de vista dos valores, e como o homem contemporâneo está como que fadado a atravessar as consequências vitais e históricas de um modo de vida proeminentemente perspectivista.

Há uma sorte de dinâmica valorativa na cultura humana, decantada, de acordo com Cioran, de um fundo antropológico subjetivo. Os valores, numa época ingênua, não são ideais e não se desprendem da vivência orgânica da sociedade. A modulação valorativa acontece na experiência e pela experiência. Neste contexto, os valores mantêm um caráter vivo. A noção de transcendência dos princípios e das crenças só faz sentido em um tipo de cultura que afasta a valoração da sua experiência orgânica mais original, num movimento abstratizante. É nesta ocasião em que podemos observar o nascimento do mundo histórico. O homem passa a considerar os valores em sua autonomia e exterioridade.

Com o advento do mundo histórico e da autonomia dos valores, o homem vem a experimentar o fenômeno do ecletismo moral: “A reivindicação de universalidade que prevalece na cultura de hoje revela seu ecletismo” (CIORAN, 2004, p. 78). O ecletismo é a combinação de valores e expressões culturais diversos numa articulação formal, expondo a falta de aderência que se constitui entre as vivências na atualidade e suas próprias crenças. Todas as expressões culturais da história se igualam num mesmo patamar de abstração. Por ele, o homem enxerga a vida desde uma consciência histórica.

O ecletismo expressa, por oposição, a existência de um princípio geral da analítica cioraniana: viver sem consciência histórica é experimentar a eternidade do momento. É vivenciar a universalidade de seu círculo de valores. Ingenuidade e espontaneidade que encerram a experiência humana em um ritmo orgânico.

A intensificação paroxística da consciência levou o homem moderno à incapacidade de se determinar a favor de uma categoria ou sistema, insuficiência que o impediu de se posicionar pessoalmente diante dos valores culturais. Não há mais uma participação fecunda e produtiva nas formas do espírito, e uma reflexão cética é a característica essencial dos espíritos superiores.

As disciplinas (os campos do conhecimento) representam, destarte, formas espirituais autônomas e irredutíveis, manifestação da falta de convergência dos elementos da cultura para uma atualidade. Apenas uma abordagem intuitiva seria capaz de derrubar as barreiras distintivas formais para restaurar uma unidade valorativa entre todas as matérias.

Somente a filosofia intuitiva revela o trágico do homem contemporâneo, qual seja, o paradoxo de buscar uma orientação consciente rumo ao ingênuo e ao irracional. Desta forma, observamos como o intuicionismo é, ele mesmo, uma demonstração da decadência da cultura e uma expressão genuína do contemporâneo para Cioran. Outra demonstração daquela decadência é o advento e sucesso da psicanálise. O romeno a considerou desde a sua impulsão por tornar cada indivíduo um espectador de si mesmo, escancarando o fim da ingenuidade de si, em um movimento exacerbador da consciência: “Na verdade, o homem nunca foi menos ingênuo do que é hoje. Como poderia ser diferente em uma época ainda dominada pelo historicismo e onde a psicanálise é dominante? Isso destruiu em grande parte a fé na cultura e seu progresso” (CIORAN, 2004, p. 82-83).

Eis, portanto, o caráter geral do homem contemporâneo para Cioran: um espírito problemático, o qual afasta de si a possibilidade de uma vivência ingênua. Executa um movimento desenraizante, o qual retira da vida toda a sua naturalidade. A ideia de natureza aparece para ilustrar a espontaneidade genuína de quem vive sob a universalidade de seus

próprios valores. A ilusão da naturalidade é um critério básico para a existência de um modo de vida criativo e pujante.

O destino de uma cultura deve se desenvolver num dinamismo que só é abalado quando os valores dela mesma são consumidos. O homem é uma criatura histórica, fatalmente prisioneiro das formas valorativas de sua cultura. Enquanto vige a sua direção, o homem se estabelece em uma relação a ela imanente. Com a labilidade valorativa e o afastamento do fundo antropológico, a humanidade passa a contemplar as formas históricas, em uma atitude investigativa.

Para Cioran (2004), o esgotamento do individualismo e do liberalismo, enquanto marcadores valorativos principais da cultura moderna, refletem o enfraquecimento da sua substância mesma. A atomização social expôs o rompimento dos laços orgânicos que unem uma comunidade, destruição do espírito de solidariedade.

A abordagem intuitiva destrói a crença na validade intemporal das ideias ao revelar sua raiz vital e sua incapacidade de modificar efetivamente a essência irracional do ser. Encerra, portanto, a vigência das ideias no círculo dos próprios valores de uma forma de vida histórica, depois da qual seus sentidos só podem ser retomados por apropriação e atualização, passando a dizer, destarte, da dinâmica vital do presente, e não mais do passado.

A insuficiência antropológica, ou seja, a finitude da capacidade valorativa do homem, é um limitante para a pretensão universalista de análise das culturas. Cada cultura deve ser analisada como uma unidade específica de vida anímica. Não há uma convergência ou uma finalidade que supera a pluralidade das culturas, como numa espécie de acumulação supra histórica dos valores, há apenas o seguimento e a destruição ocasionados pelo devir.

Por fim, devemos compreender como se consolida o declínio de uma forma de vida histórica. O que a leva à decadência é o cumprimento do seu destino. Ou seja, a imposição de um ritmo e de uma direção que cessa na vida anímica, demonstrando sua limitação e debilidade, o que representa a culminância de sua destinação enquanto forma de vida. A noção de destino é a grande expressão do fatalismo cioraniano. O fatalismo estipula que o destino do homem contemporâneo é levar a cabo a tarefa para a qual se inclina: expor sua tendência e os valores que o circunscrevem. De maneira geral, o fatalismo é o princípio segundo o qual o sentido de uma forma de vida histórica irá se desenvolver até que sua força anímica entre em debilidade e se enfraqueça até o ocaso. Os modos como essa decadência se manifesta na realidade devem ser analisados pela filosofia e relacionados com o movimento vital interior daquela cultura.

3.6. Da religiosidade

O último elemento, o qual gostaríamos de ilustrar, mesmo não tendo sido citado durante a dissertação de Cioran, é especialmente importante para compreendermos a unicidade do intuicionismo cioraniano: a religiosidade³⁶. O romeno situou tal elemento dentro de um quadro intuicionista mais vasto. Escreveu que “o conhecimento religioso, que é um tipo de conhecimento entre outros, é ao mesmo tempo uma forma particular da estrutura mais complexa que constitui o intuicionismo, o qual representa, por sua vez, um quadro mais vasto no conjunto dos modos de conhecimento” (CIORAN, 2004, p. 66). Em verdade, Cioran dedicou um número considerável de textos ao tema da religiosidade (e a assuntos que se lhe circulam) durante sua juventude³⁷.

O ensaio mais relevante, no que diz respeito ao envolvimento entre religiosidade e intuicionismo, chama-se *A estrutura do conhecimento religioso*, publicado em março de 1932. Nesta ocasião, Cioran pretendeu estabelecer as principais diferenças entre a intuição “comum” e a intuição religiosa, além de especificar a importância da religião para a filosofia intuitiva.

O texto levanta discussões cruciais. A primeira delas é (a) a classificação do conhecimento religioso como uma forma de conhecimento intuitivo. Para Cioran (2004), a compreensão religiosa faz parte do complexo intuicionista porque é por meio da intuição que o homem pode experimentar um conhecimento direto do objeto. A experiência da religião acontece por meio de uma relação imediata com o sagrado, a qual assume conteúdos distintos dentro da variedade de culturas. O conhecimento intuitivo não é progressivo nem sintético, opondo-se, portanto, à dialética. Ele tem por característica fundamental a peremptoriedade, o

³⁶ Sobre o aspecto religioso da filosofia de Cioran, o comentador brasileiro Rodrigo Menezes fez as seguintes considerações: “Eu sou um descrente que só lê pensadores religiosos. A razão profunda disto é que apenas eles tocaram certos abismos. Os ‘laicos’ são refratários ou inaptos a eles.” Cioran se refere a autores como Meister Eckhart, Teresa d’Ávila, Pascal, Dostoiévski, Chestov, Kierkegaard, Unamuno, Berdiaev, Fondane, Simone Weil, Edith Stein, para citar alguns dos mais conhecidos da ‘tradição de pensamento humilhado’, no dizer de Camus. Cioran é cúmplice desses abismos que só os pensadores religiosos teriam chegado a tocar com o pensamento, e que insiste em fazer a razão ‘humilhar’ a si mesma. No fundo ele se considera, mesmo sem a fé, e justamente por essa carência trágica, um pensador religioso como aqueles (MENEZES, 2016, p. 219). Já o filósofo Clément Rosset vê no pensamento de Cioran justamente o distanciamento mais perfeito da religiosidade latente nas filosofias dogmáticas: “Ele é assim um dos únicos filósofos de nossa época, se não o único, que não pode ser suspeito de religiosidade; precisamente por ter percebido a dose de religiosidade que se esconde na maioria das ideologias modernas, as quais reintroduzem a religião que pretendem combater sob as espécies novas do sentido da história ou da cientificidade” (ROSSET, p. 97, 2000). De qualquer sorte, o elemento de religiosidade é um tema crucial sobre o qual o romeno se debruçou também na tentativa de demonstrar uma condição antropológica: “Criador de valores, o homem é o ser delirante por excelência, vítima da crença de que algo existe” (CIORAN, 1989, p.22).

³⁷ Alguns exemplos: entre 1928 e 1929 escreveu *O teísmo como solução ao problema cosmológico*; em fevereiro de 1929, *Sobre o protestantismo*; em fevereiro de 1931, *A vontade de crer*; em dezembro de 1931, *Simon Frank: Forma e liberdade na ortodoxia grega*; também em dezembro de 1931, *Erwin Reisner e a concepção religiosa da história*; em março de 1932, *A estrutura do conhecimento religioso*; e ainda tantos outros, os quais se avançam para além do nosso itinerário até o momento.

que o faz contrário a qualquer natureza de conceituação, intelectualismo ou esforço sintético. Daí a perfeita confluência entre o movimento da apreensão intuitiva religiosa e a do quadro geral do intuicionismo filosófico.

A segunda discussão é (b) sobre a diferença entre intuição religiosa (intuição ontológica) e intuição comum. Como já discutimos anteriormente no tópico sobre a ideia de intuição, temos que ela representa uma faculdade de acesso imediato ao núcleo substancial de uma forma anímica, sem o que estaríamos fadados às reduções conceitualistas da representação formal. Contudo, a intuição religiosa empreende um movimento ainda mais radical: para além até mesmo da intuição metafísica bergsoniana, a qual expressa a ideia de uma experiência integral de unidade da vida, a religiosidade pretende alcançar um absoluto ontológico que se transcende de toda concretude do devir, ou do desenrolar da história.

a propósito do objeto, a intuição religiosa não visa a simples objetividade tal como ela se apresenta diante de nós; nem mesmo o núcleo substancial que se mantém por detrás da diversidade de formas fenomênicas e que constitui o centro produtivo e imanente. Ela visa o absoluto que transcende a objetividade sensível. Evidentemente, não se trata aí da existência ou da inexistência do objeto vislumbrado, pois fazemos uma crítica do conhecimento e não da metafísica religiosa. O que nos interessa aqui é a intencionalidade da intuição religiosa; seu objeto intencionado, e não a estrutura essencial desse objeto. Sua realidade pode mesmo ser colocado em questão, sem que isso exclua a problemática do conhecimento religioso (CIORAN, 2004, p. 68).

Portanto, o intuicionismo religioso é uma espécie de forma drástica e profunda do intuicionismo mais geral, mesmo naquilo que tange à metafísica. A intencionalidade ontológica da intuição religiosa a transforma em um direcionamento para fora de toda realidade objetiva.

O terceiro ponto é (c) a intuição ontológica como uma superação da relatividade da vida e da inconsistência das formas. Nesta matéria podemos começar a vislumbrar as razões para o interesse profundo de Cioran acerca dos problemas da santidade e da mística³⁸. Por um lado, as duas questões retornam a um lugar comum, qual seja, a intuição religiosa e a sua característica supra-estética. A religiosidade representa uma ‘vontade-ontológica’ que pretende se sobrepor à natureza intermitente da vida, o que sugere a forma de seu vitalismo. O intuicionismo, em sua modalidade religiosa, é a substância da mística enquanto exercício para

³⁸ “Exceto a poesia, a metafísica e a mística, nada tem valor” (CIORAN, 1995c, p. 43-44). José Thomaz Brum também fez referência à questão da santidade para o romeno: “A ‘questão da santidade’, em Cioran, pode ser colocada, a meu ver, do ponto de vista da ‘anormalidade’. O texto importante sobre Guido Ceronetti, incluído em Exercícios de admiração (1986), nos adverte: ‘Salvo no essencial, a santidade é do domínio das aberrações dos órgãos, de uma série de anomalias, de uma inesgotável combinação de disfunções, e isto é verdadeiro para tudo o que é profundo, intenso e único’. Mas mesmo antes dessa fórmula lapidar, Cioran já havia indicado que ‘não há santidade sem volúpia do sofrimento e sem um refinamento suspeito. A santidade é uma perversão sem igual, um vício do céu’” (BRUM, 2015, p. 105). Voltaremos a esse ponto em capítulo posterior (Cf. 5.1.10. *Santidade*).

acesso direto do sagrado em uma experiência transcendental.: “A intuição religiosa, que se encontra em todos os grandes místicos, é uma tentativa de ultrapassar as relatividades da vida e a inconsistência das formas. Nas religiões, o absoluto não é histórico, não se desdobra no processo histórico; em todo caso, o devir histórico não é uma categoria constitutiva do absoluto” (CIORAN, 2004, p. 69-70). Por outro lado, a santidade também pode espelhar o grau máximo de abnegação e afastamento da vida, de uma maneira ainda mais contundente que o intelectualismo. Por meio desta oposição, discutiremos, em um capítulo posterior, a importância da religiosidade na filosofia cioraniana e no seu programa geral.

Finalmente, o quarto debate é (d) a intuição ontológica como elemento fundamental da experiência religiosa, componente sem o qual ela se torna submetida ao espírito construtivo do conhecimento racional e não representa mais do que um sistema, permanecendo afastada da vivência propriamente dita. Com este problema, Cioran pretendeu expor o quanto, mesmo o desenvolvimento teórico no plano religioso, com exemplo na dogmática, deve estar vinculado a uma experiência de vida genuína.

Tal fato exhibe a religiosidade como fenômeno circunscrito na plasticidade valorativa de uma cultura, mesmo que seu movimento intuitivo seja o de uma transcendência geral do caráter imanente que lhe dá materialidade. Paralelamente, apresenta a experiência do sagrado como núcleo essencial da religião, o que, conseqüentemente, acaba por submeter os desenvolvimentos teóricos às direções vislumbradas por meio da vivência da sacralidade.

Como um todo, a unidade da experiência religiosa contribui para se pensar sobre a natureza da intuição enquanto faculdade orgânica, bem como se nos auxiliam a experiência estética e a metafísica. Entretanto, a religiosidade retrata, sobretudo, o “mistério” da intencionalidade ontológica. Isso significa dizer que, em Cioran, o escrutínio das figuras religiosas (como santos e místicos) representa uma investigação da intuição ontológica desde o ponto de vista da ‘fisionomia espiritual’ do indivíduo que a exerce até o de uma análise vitalista (com pontos antropológicos) sobre o sentido profundo de uma intencionalidade que se dirige para fora da história e da vida. O desenvolvimento desse tema, tarefa para a qual o auxílio oferecido pela ideia de transfiguração será fundamental, acontecerá em capítulo posterior³⁹.

Como se pode notar, nossa intenção durante este capítulo foi a de demonstrar como a filosofia romena de Cioran constitui um intuicionismo. Fizemos isso a partir da enumeração e discussão dos elementos que compõem uma filosofia intuicionista (nominalismo,

³⁹ Cf. 5.1.10. *Santidade*.

irracionalismo, vitalismo, etc.), elementos indicados pelo próprio romeno em sua dissertação para licença em filosofia *O intuicionismo contemporâneo*. O principal objetivo foi tornar patente a incidência daqueles temas filosóficos na obra de Cioran. Além disso, quisemos evidenciar as três principais influências teóricas sobre o autor, quais sejam, Nietzsche, Bergson e Simmel⁴⁰. Buscamos demonstrar como cada elemento da sua filosofia recorria a uma ou mais influências diretas daqueles pensadores, expondo a constituição de um verdadeiro tripé epistêmico sobre o qual o romeno edificou a sua obra.

Ainda um terceiro objetivo subjaz ao fim de nosso desenvolvimento, horizonte que liga o capítulo ao restante do trabalho. Tivemos de apontar essas nuances para entendermos as influências teóricas do autor, a sua posição na tradição, seus recursos terminológicos e o quadro

⁴⁰ No que diz respeito à influência de Schopenhauer sobre o jovem Cioran, devemos fazer notar que o romeno assumiu preponderantemente uma postura crítica em relação ao alemão. Concordamos, portanto, com o comentador Ciprian Valcan, o qual vê na filosofia romena de Cioran uma verdadeira oposição ao pessimismo schopenhaueriano: “Cioran não hesita em criticar o pessimismo sobre a existência; ele considera isso uma espécie de covardia, uma capitulação às vicissitudes da vida, uma incapacidade de responder às provocações do fluxo tumultuoso do ser. Para ele, adotar uma atitude pessimista significa dar a prova de um déficit de vitalidade, a prova da impossibilidade de propor uma visão heroica, a única capaz de viver à altura da tragédia da existência. Nem pessimista nem otimista, Cioran adere à solução grandiosa de Nietzsche de sempre dizer sim à vida, recebendo criativamente a fatalidade do devir por meio de um enérgico *amor fati*, tentando superar a oposição estéril entre otimismo e pessimismo por meio de uma intensificação quase insuportável da experiência” (VALCAN, 2016, p. 197). O comentador ainda continua a exposição, demonstrando a divergência entre os filósofos no que diz respeito ao tema da individuação (o que temos chamado neste trabalho de problema fundamental do indivíduo): “Para Cioran, a individuação não é uma prisão temporária, uma ilusão que deve nos conduzir à espiral infernal da dor; pelo contrário, é a única possibilidade de sair da armadilha da não diferenciação, do murmúrio sombrio do ser, para alcançar a clareza da consciência e subir na escala do que existe, introduzindo uma nuance particular no catálogo do ser por invenção de si mesmo” (VALCAN, 2016, p. 205).

A posição do comentador romeno é ainda confirmada pelo estudioso brasileiro José Thomaz Brum: “A principal razão da oposição de Ciprian Valcan a um suposto schopenhauerismo do jovem Cioran é a ideia de que este seria ‘um adepto do *pathos*, das transformações radicais... um adorador do vivido, ao qual a ideia da renúncia, do afastamento dos sentidos, da expulsão da subjetividade não pode de forma alguma parecer mobilizadora’. De acordo com essa visão, o jovem Cioran parece estar mais próximo do entusiasmo nietzschiano do que das consolações schopenhauerianas” (BRUM, 2012, p. 104).

Gostaríamos de destacar, desta forma, como o jovem Cioran era crítico do pessimismo schopenhaueriano, ao menos em dois níveis. No primeiro nível ele repudiava a dualidade entre aparência e essência sugerida pela teoria da Vontade de Schopenhauer: “Schopenhauer tem razão ao afirmar que a vida é um sonho. Mas cai em grave incoerência quando, em vez de fomentar ilusões, as desmascara, dando-nos a entender que há algo mais além delas”. (CIORAN, 2017f, p. 165). No segundo nível, via no pessimismo uma espécie de doença, de diminuição e enfraquecimento da vitalidade: “O ritmo como reação voluntária não deveria faltar nunca no tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo” (CIORAN, 2014, p. 175). Sendo assim, a visão filosófica de Cioran durante seu período romeno se manteve mais próxima da crítica nietzschiana ao pessimismo do que a uma filiação à doutrina schopenhaueriana.

Mais tarde, em sua fase francesa, Cioran voltou a se reportar a Schopenhauer, sobretudo em seus cadernos pessoais postumamente publicados. Nesta ocasião, relatou o seu gosto pelo filósofo alemão especialmente em seu lado “menos filosófico”: “O que eu gosto em Schopenhauer são suas peculiaridades, seus caprichos, suas piadas, suas extravagâncias e essa mistura de seriedade e má-fé, criada pelo humor, que o torna o maior dos moralistas alemães depois de Nietzsche”. (CIORAN, 1997a, p. 767). Esse tipo de consideração levou o comentador Ciprian Valcan a atestar que na maturidade “Cioran está cativado pelo Schopenhauer escritor e não pelo Schopenhauer filósofo” (VALCAN, 2016, p. 194). O pesquisador romeno ainda desenvolveu o tema de uma retomada cioraniana tardia dos temas do pessimismo de Schopenhauer, o que não desenvolveremos no presente trabalho mas que poderá ser investigado em uma oportunidade ulterior.

geral de seu pensamento, o qual oferece a oportunidade da emergência precisa da ideia de transfiguração. A nossa intenção foi a de reproduzir as condições de possibilidade para a compreensão integral da transfiguração, passando do problema do indivíduo até o corolário da via transcendental protagonizada pelo conceito. Apenas por meio das características somadas, quais sejam, intuição, nominalismo, autenticidade, vitalismo, irracionalismo e religiosidade, é que poderíamos retratar o parâmetro de uma filosofia a qual pretendeu contrapor o sentido moderno da inteligibilidade do real (racionalismo), do progresso como horizonte humano (teleologia) e da história como atmosfera epistêmica geral (historicismo). Apenas no intuicionismo cioraniano as relações entre intuição filosófica e experiência metafísica, vitalismo e espírito trágico, e, sobretudo, individuação e transfiguração, estão devidamente demonstradas. Pudemos oferecer, portanto, o quadro geral da sua filosofia, platô inerente aos seus estudos de Bergson, Simmel, Kierkegaard e Nietzsche.

4. O período alemão (outubro de 1933 - 1935)

Todas as obras romenas do filósofo Emil Cioran, como se sabe, foram escritas e publicadas durante a década de 1930, mais precisamente entre 1932 e 1940. O continente europeu vivia então um de seus momentos de maior turbulência política, fato que não deixou a Romênia incólume. Às vésperas da segunda guerra mundial, o período foi o estrado sobre o qual Cioran produziu alguns dos escritos que marcariam para sempre o seu caminho como filósofo: artigos sobre o hitlerismo e um livro de narrativa notadamente exaltada, o seu *Schimbarea la față a României* (Transfiguração da Romênia), de 1936.

Mais tarde, já radicado em Paris desde 1937 e escrevendo em francês, um Cioran amadurecido e distanciado do seu país começou a obter notoriedade continental. Ganhou os prêmios de literatura Rivarol (1950) e Combat (1960), pelos livros *Précis de Décomposition* e *Histoire et Utopie* respectivamente, além de conseguir um relativo sucesso em vendas com a versão de bolso de seu *Syllogisme de L'amertume*. Iniciam-se as investigações sobre sua obra e seu passado na Romênia. Logo surgem as primeiras indagações sobre o posicionamento político do autor: teria sido Cioran um fascista, um jovem pensador da extrema-direita, ou até mesmo um hitleriano desertor?

Alguns dos estudos que se desenvolveram sobre o tema exprimiram um perfil específico de análise, qual seja, o de uma investigação afirmativa acerca do engajamento político de Cioran, relacionando-o ao seu contato com a Alemanha hitleriana. É o caso da filósofa romena Marta Petreu, a qual distinguiu um Cioran “apolítico” (2009c, p.13), anterior a sua viagem de estudos para a Alemanha (1933-1935), e um outro convertido ao entusiasmo nazista, cuja datação pode ser precisada entre o fim de outubro e o início de novembro de 1933 (Cf. 2009c, p. 15). Também de uma pesquisadora romena vem uma conclusão semelhante à de Marta Petreu. Liliana Nicorescu, cuja tese sobre *Transfiguração da Romênia* é uma das maiores referências sobre a obra, reafirmou a ideia de que o clima alemão da época levou Cioran a um engajamento político acelerado (Cf. 2009a, p. 94). A filósofa francesa Alexandra Laignel-Lavastine interpretou igualmente a ocasião como uma sorte de conversão pela qual passou o autor romeno em favor da ideologia fascista (Cf. 1997, p. 103).

A questão de uma possível cooptação de Cioran pelo nazismo, ou mesmo de uma admissão de seus preceitos, não deve ser estudada em separado do conjunto dos seus escritos no período. O escrutínio dos elementos que nos ajudariam nesta empresa deveria estar amparado pela preocupação em não recaírmos numa constatação apressada, motivada pela gravidade do tema. Portanto, se nos pareceria que a evidente atração do romeno pelo hitlerismo

alemão corresponderia a uma conversão, tal qual a opinião de algumas das estudiosas supracitadas, colocaremos em suspenso a conclusão ao admitirmos a magnitude de uma consideração nesses termos. Diversamente, pretendemos confrontar as inclinações de Cioran com a soma de seus escritos, processo em que se revelaria a importância e o lugar de suas afirmações dentro do complexo de sua filosofia do período.

Outrossim, o pesquisador romeno Horia Pătrașcu diagnosticou algumas insuficiências nas interpretações da filósofa Marta Petreu sobre *Transfiguração da Romênia* e a ideia mesma de transfiguração utilizada por Cioran. Demonstrou que no estudo da autora haviam faltas tanto investigativas, tais como erros no número de ocorrências de termos e conceitos somados a lapsos sobre conteúdos notórios de escritos cioranianos (Cf. 2013, p. 72-73); quanto interpretativas, tais quais a omissão de sentenças completas que mudariam a possibilidade crítica de seu comentário (Cf. 2013, p. 75-76). Consequentemente, somos levados a retomar a análise do tema, buscando manter um nível rigoroso de inferências e ponderando sobre os trabalhos já realizados.

Nosso objetivo pode ser descrito, portanto, como a tentativa de uma inquirição apropriada acerca dos escritos cioranianos relativos à Alemanha da década de 1930, confrontando-os à totalidade de seus trabalhos à época. Entendemos que apenas colocando os aludidos escritos dentro da variedade de conceitos e temas utilizados pelo autor no período é que teremos a possibilidade de avaliar suas relevâncias. A nossa hipótese é de que, durante o período alemão, Cioran aplicou mais apropriadamente e pela primeira vez, a sua abordagem intuitiva recém “forjada” no ano anterior (1932), aproximação cujos aspectos podem ser observados com ineditismo quando comparada aos seus ensaios passados. O nosso intuito não é o de amenizar as considerações do autor ou de tornar menos grave a consequência objetiva do nazi-fascismo europeu, evento cruel e nefasto da história humana, mas fazer aparecer o modo mais verossímil da abordagem cioraniana, sem o que não poderemos compreender as formas de observação prática de seu intuicionismo. Além disso, gostaríamos de expor como, nesta ocasião, o filósofo constituiu uma peculiaridade no método da transfiguração. O conceito se transformou, adquiriu um corpo específico pela analítica das culturas, por meio do que a alcunha de uma moral trágica — processo já previsto na originalidade da noção — estabeleceu a via para uma metamorfose radical, qualitativa e “ontológica” da romenidade.

4.1. A ideia de uma conversão política

Como já expusemos, Marta Petreu distinguiu duas fases do jovem Cioran em relação a seu engajamento político, tendo como marco separador o seu contato com a Alemanha nazista em 1933. A primeira fase mostraria um Cioran apolítico, como escreveu a autora: “Cioran foi, primeiramente, apolítico” (2009c, p.13). De acordo com ela, esse estado teria se prolongado até o fim de 1933. Para a pesquisadora, tal fato se evidenciaria por declarações em que Cioran expõe sua aversão a todos os sistemas políticos e sociais. Diferentemente, seus temas principais durante esta fase seriam a condição trágica do homem no universo, a cultura e a história, tendo o autor dispensado a aderir a qualquer corrente política (Cf. 2009c, p. 13-15). Entretanto, será que a postura de não adesão do romeno poderia ser chamada de apolitismo? Ainda mais: será que poderíamos chamar qualquer exaltação ou apologia de Cioran como uma forma de afiliação?

Gostaríamos de demonstrar como os desenvolvimentos intelectuais de Cioran não constituem uma teoria política, senão uma estética. Persistimos calcados pelo pensamento do próprio autor, como expôs em uma entrevista datada de 1986, também acerca do tema de suas relações com a Alemanha nazista: “meu ponto de vista sempre foi estético, não político” (1995a, p. 180). Admitimos que há uma continuidade no estilo e no conteúdo de suas produções romenas, e que mesmo a sua admiração ao hitlerismo foi uma consequência de um feito filosófico que já lhe caracterizava desde o início.

Horia Pătrașcu mais uma vez nos recorda de que há uma forte interação conceitual entre as obras do filósofo através do que chamou de “conceito chave do pensamento de Cioran” (2013, p. 73), a transfiguração⁴¹. Esta é uma noção extremamente complexa e ainda não suficientemente estimada nos escritos cioranianos, mas que foi resumidamente definida por Pătrașcu como “salto qualitativo e, portanto, ex-tático (para outro nível ontológico, de negativo para positivo, de desespero para beatitude, de uma atitude teórica para uma heroica, da morte para a vida)” (Ibid.). De acordo com o pesquisador, a transfiguração só pode ser alcançada por um processo introduzido por Cioran em seu primeiro livro *Nos cumes do desespero* como método da agonia, o qual “poderia ser reduzido ao esquema de morte-renascimento, a morte do velho homem e o nascimento do novo” (2013, p. 74).

De fato, Cioran apresentou seu método da agonia em *Nos cumes do desespero* (Cf. 2012, p. 26-28) em que o estado agônico de um conflito constante entre vida e morte é transformado em metodologia para a ascensão subjetiva. O valor antitético da oposição vida-

⁴¹ Sobre o conceito de transfiguração em Cioran: Cf. 2009a, p. 95; Cf. 2014, p. 119-126; Cf. 2012, p. 119-121.

morte, cujo benefício é a elevação de uma transformação em novo, o aludido salto da transfiguração, habilita Cioran a uma apologia dos sobressaltos, um manifesto contra qualquer mediocridade: “só os medíocres vivem na temperatura normal da vida” (2012, p. 27). É importante localizar esta obra dentro do conjunto cioraniano. Estamos tratando de algo que antecedeu a viagem de Cioran para a Alemanha, apesar de só ter sido publicado quando o autor lá estava. Portanto, foi um escrito da sua fase “apolítica”, tal como distinguiu Petreu.

Podemos observar, contudo, que mesmo nessa obra já há o tipo de entusiasmo, por um lado, e a constelação conceitual, por outro, os quais compuseram também os escritos posteriores de Cioran (da sua suposta “fase política”). Escreveu o filósofo: “se pudesse, eu infringiria a agonia ao mundo inteiro, a fim de produzir uma purificação da vida desde as suas raízes” (CIORAN, 2012, p. 27). Flagrante do tipo de paixão que seria ainda acentuado em seu segundo livro *O livro das ilusões* (1936), e sistematizado em *Transfiguração da Romênia*: “atearia chamas ardentes e insinuantes a essas raízes — não para as destruir, mas para dar-lhes outra seiva e outro calor. O fogo que eu atearia a este mundo não provocaria ruínas, mas uma transfiguração cósmica, essencial” (Ibid.).

A partir do método da agonia, abandona-se a mediocridade e a banalidade para que se possa atingir a transfiguração: “a banalidade tem de ser superada para que se atinja a transfiguração, que nada mais é que o triunfo da expressividade absoluta” (CIORAN, 2012, p. 119). O clima de exortação à transfiguração é apresentado no primeiro livro e mantido nos mesmos termos nas obras posteriores. Em *O livro das ilusões*, publicado no mesmo ano de *Transfiguração da Romênia*, Cioran escreveu: “só o desespero muda o curso de uma vida, porque o desespero é a auréola da dor. A transfiguração é um salto a partir da dor, um salto a partir dos limites da dor, quer dizer, do desespero. O desespero é o sentimento mais fecundo; dele emana tudo” (2014, p. 100) e, como uma convocação, “explodi em fecundações, irmãos!” (2014, p. 77). Do modo semelhante, o romeno diagnosticou o espírito antitético dos grandes povos em *Transfiguração da Romênia*: “os únicos povos que tiveram um significado na história universal são aqueles que se destruíram para afirmar seus instintos e suas ideias, que sofreram por seu senso no mundo, que sacrificaram tudo a uma glória, precipitando sua agonia” (2009c, p. 340).

Admitimos que se pode afirmar, no mínimo, uma continuidade temática nos três primeiros livros de Cioran, ocupados, sobretudo, na exploração das “fisionomias espirituais” (Cf. CIORAN, 2004, p. 13) do homem e balizados numa mesma proposta metodológica, encerrada na ideia antitética da transfiguração. A partir dessa admissão, começamos a demonstrar como a noção de uma conversão, ao menos no sentido de uma modificação

filosófica relevante, não pode ter acontecido no pensamento cioraniano da época⁴². Há, como exposto, persistência temática e metodológica em ambas as pressupostas “fases” do autor.

A ideia de uma conversão só é possível a partir da observação de uma mudança de visão, costumes, ideias, sentido ou direção. Portanto, haveria de se constatar uma ou mais alterações no modo de pensar cioraniano durante a sua referida viagem à Alemanha que o fizesse, ao menos, assimilar, quando não os preceitos e temas, o estilo nazista de análise dos fenômenos, mais notadamente a política. Ora, gostaríamos de demonstrar como isso é não somente inviável do ponto de vista filosófico, mas como também se configura como uma sorte de omissão de elementos notórios do período. Inviável, primeiramente, porque não há nenhuma novidade na perspectiva de análise de Cioran em relação à cultura, ao indivíduo, à história e à política; omissão, por outro lado, porque ignora o aspecto crítico e diagnosticador das análises do filósofo direcionadas ao nazismo.

Para bem observarmos suas relações com a Alemanha nazista, devemos retornar aos textos e recompor seu método analítico. Em um escrito de 1932 (*O intelectual romeno*), portanto um ano antes dos seus artigos “políticos”, Cioran assim descreveu a sua empreitada crítica de, na ocasião, escrutinar o perfil do intelectual romeno: “vou tentar esboçar a fisionomia espiritual do intelectual romeno” (2004, p. 13). Já em 1933, em seu *Aspectos Alemães*, o filósofo inicia a análise do caráter alemão nos seguintes termos: “para compreender o espírito da Alemanha de hoje é indispensável apreciar tudo o que é exagerado, tudo o que é proveniente de uma paixão excessiva e transbordante” (2009a, p. 19).

A busca pela compreensão e delineamento de diferentes “espíritos” foi uma das grandes tarefas de Cioran durante a sua fase romena. Com essa noção, o pensador se referiu a uma organização subjetiva cuja lógica e ordenamento só se percebem a partir de seu estilo de vida, ou seja, de como se manifestam no real. Não apenas diagnosticar, mas conceber a dinâmica que caracterizaria a vida subjetiva da multiplicidade de perfis humanos foi uma de suas principais empresas. Não à toa, dedicou especial atenção aos excessos: por meio deles melhor se compreenderia os movimentos anímicos e as grandes experiências do sublime e do grotesco que deles se desencadeiam. Disto resulta o trabalho do filósofo em explorar o fenômeno

⁴² Divergimos, portanto, de uma das conclusões de Sylvère Lotringer em seu texto *Portrait d'un jeune écrivain dans le délire hitlérien*, no qual escreveu: “Cioran se tornou hitlerista arrastando seu delírio atrás de si. Com o passar dos anos, não cessou de lhe dar uma forma mais singular, divergindo dos modelos de pensamento de que se apropriara. É isso que ‘delírio’ significa: sair dos trilhos” (2009, p. 60). Pelo contrário, sustentamos a ideia de que, apesar da notória exaltação do filósofo à época, suas produções do período alemão correspondem ao desenvolvimento de seu programa e ao conjunto de seus trabalhos romenos, não constituindo, desta forma, uma “divergência” do ponto de vista filosófico.

estético da transfiguração, sobretudo em *O livro das ilusões*, já que nele se atesta o princípio pelo qual se efetivariam os feitos mais grandiosos. A antítese, mais uma vez, entre a individuação de um certo estilo de vida e a sua possibilidade de transfiguração substancial foi o grande “objeto”, se assim pudéssemos nomear, das análises de Cioran. Desta forma, se nos direcionamos ao conjunto de escritos cioranianos da sua época romena, percebemos o desenvolvimento de um método caracterológico em que se esboça a fisionomia espiritual de diversos tipos de personalidades e culturas humanas.

Ainda seguindo os *Aspectos Alemães*, temos a apresentação de uma ideia crucial para que entendamos a abordagem de Cioran sobre o fenômeno alemão: “Eu sempre apreciei a Alemanha por sua *Formlosigkeit*, à qual, ainda que tenha, às vezes, afundado no grotesco, devemos uma parte dos valores e das realizações sublimes que nos tiram provisoriamente da vulgaridade do cotidiano” (CIORAN, 2009a, p. 19). A *Formlosigkeit*, ou seja, a “informidade” alemã, relaciona-se ao mesmo tempo com o grotesco e com o sublime. É a característica de uma vida subjetiva sem forma definida, mas que movimenta forças com grande vigor para alavancar sua própria individuação. Os alemães da época eram bárbaros e desmesurados. Seu entusiasmo surgia de uma “admirável efervescência” que lhes permitiam o culto do heroísmo, a “coragem de uma liquidação”, a capacidade de “arriscar infinitamente” e o desenvolvimento de um “messianismo” incompreensível aos estrangeiros (Cf. CIORAN, 2009a, p. 19-21). O poder de *Formlosigkeit* estava justamente na sua barbaridade: o espantoso, ao mesmo tempo desumano, cruel, admirável e sublime. A força de uma barbaridade cujo vigor criativo elevaria ao estatuto de “missão” a individuação nacional foi, sobretudo, a maior razão da apreciação cioraniana. Está pela primeira vez demonstrada a sua via de análise.

A intenção de Cioran foi a de verificar se o aludido messianismo “recém-nascido” na Alemanha pertencia ao sentido imanente da história alemã. Neste tipo de afirmação está implícito o perfil de análise do filósofo, o qual se caracteriza pela pressuposição de um destino, de uma fatalidade para cada forma de vida histórica. O valor do seu diagnóstico se avalia pela agudeza em que corresponde ao sentido profundo dessa forma de vida, seu ordenamento e movimento subjetivo: “nenhum fenômeno histórico de grandes proporções é inteligível se não se aborda sob o signo da fatalidade, de um destino imanente, fruto da estrutura e da substância de uma forma de vida histórica” (CIORAN, 2009a, p. 19). A substância é algo, portanto, que determina o potencial que certa forma de vida pode alcançar. Temos, destarte, apresentado o caráter total da fatalidade: toda organização de vida detém em sua substância íntima a aptidão segundo a qual sua individuação pode se desenvolver. São os limites de um destino em que

cada corpo só pode se tornar o que “já era”, de certa forma, desde o princípio. A fatalidade cioraniana é uma espécie de diagnóstico da virtualidade vital de uma forma de vida histórica.

Só mais tarde, com a exploração do conceito de transfiguração, é que Cioran deixou claro como funciona, em seu pensamento, a tensão entre a determinação do destino e uma transformação radical do espírito. Com a transfiguração, o filósofo expôs a possibilidade de um salto substancial em que há uma espécie de alargamento da virtualidade de uma forma de vida histórica. Nesta possibilidade, sedimentou as bases de sua *Transfiguração da Romênia*, em que a alternativa de uma renovação total na subjetividade romena é apresentada.

No que diz respeito especificamente às interpretações da Alemanha nazista por parte de Cioran, precisamos delinear os limites entre admiração, diagnóstico e espírito crítico. Os escritos sobre o tema se encarregam, como um todo, de fazer evidenciar um clima de efervescência entre os alemães que sustentou a exploração da dinâmica da transfiguração cioraniana. Entretanto, os diagnósticos do filósofo não estavam embebidos de puro encantamento, como se houvesse encontrado ali a experiência exata a qual suas expectativas já anunciavam. Igualmente, como já dissemos, não se entregou a um novo pensamento ou modo de filosofar, de forma que parecesse cooptado ou rendido. Pelo contrário, sua tentativa foi a de demonstrar toda a morfologia dos aspectos espirituais alemães daquele período, traduzindo a complexidade da experiência que se arquitetava na ocasião.

Em seus *Aspectos Alemães*, Cioran escreveu que o povo alemão é caracterizado, em diferentes níveis, pelo sentimento de “solenidade da existência”. Esse sentimento, que é “ter a todo momento consciência do caráter simbólico do vosso gesto, viver a todo instante como se vossa existência fosse uma sucessão de escolhas decisivas, vossa elaboração íntima vos elevando sem cessar rumo ao vosso tipo ideal” (CIORAN, 2009a, p. 20), exprimia o dinamismo absoluto do espírito germânico. Ao mesmo tempo, identificou que o alemão é um tipo humano que “vive seus estados de ânimo em função das normas e dos valores que deles derivam ou a eles relacionados” (Ibid.) e que disso decorre o seu “excesso de pedagogia e de moral, seu normativismo escandaloso, sua concepção do dever” (Ibid.). Afirmou que eles têm a tendência de levar a vida a sério, e, portanto, que lhes falta “o sentido da realidade”, justamente por essa “seriedade permanente”. Por fim, destacou: “mais de três quartos dos aspectos da vida não merecem ser levados a sério. E se alguém o faz, torna-se fatalmente errático, ridículo, pueril ou santo” (Ibid.). Entretanto, “não nos é chegada a hora de excedermos os alemães...” (Ibid.).

Essas considerações do romeno são indispensáveis para compreendermos como pensava a fisionomia espiritual alemã e como a ela se relacionava. Primeiramente, há a

constatação da tendência messiânica do povo germânico, contida no seu sentimento de solenidade. Nele se manifestam o excesso e a desmesura subjetiva, já anunciada por Cioran através da *Formlosigkeit*. O dinamismo absoluto referente ao ânimo solene, desencadeia um exagero da atividade simbólica em que toda ação adquire um patamar decisivo. O tipo alemão se movimenta em favor do seu ideal de grandeza. Concomitantemente, demarcou o caráter funcionalista deste perfil, normativismo que o condena a sempre tomar a vida a sério. É o dualismo de seu vigor irracional: por um lado extremamente audacioso, por outro, exageradamente submisso aos princípios de um dever, de uma moral. A manifestação antitética da *Formlosigkeit* decorre de sua energia bruta, absurda, insensata.

Temos apresentadas as forças que, ao mesmo tempo, mobilizam a seriedade alemã para a ação (solenidade) e para o normativismo. A irracionalidade se estabelece como uma incapacidade de ironia: levando a vida tão a sério, jamais satirizariam suas próprias normas fundadoras. Contudo, encerra seu comentário com uma retificação, segundo a qual ainda não se poderia “superar os alemães”, como se se devesse primeiro alcançar a sua dinâmica subjetiva para só então a exceder. É nesta última ressalva que está contida o entendimento de Cioran em como acolher o diagnóstico do aspecto alemão. Tomar, como fez em *Transfiguração da Romênia*, a *Formlosigkeit* como projeto, é encarar a sua necessidade como etapa para um destino “superior”.

O interesse de Cioran pela Alemanha nazista foi motivado pela *Formlosigkeit*, ou seja, pela infirmitade do espírito alemão que os permitia realizar um estilo de vida baseado em excessos e exageros. O filósofo nomeou o estilo hitleriano de “retorno ao elementar”, uma espécie de frenesi irracionalista que submeteria o senso crítico à expansão da virilidade e à exaltação da vitalidade, culto que se oporia às tendências contemplativas e perspectivistas da cultura moderna (Cf. CIORAN, 2009b, p. 24-25). Assim sintetizou sua admiração: “se aprecio alguma coisa nos hitlerianos é o culto do irracional, a exaltação da vitalidade enquanto tal, a expansão viril das forças, sem espírito crítico, sem reserva e sem controle” (2009b, CIORAN, p. 24).

Ora, a precedência deste tipo de argumento na filosofia de Cioran é notória, e inclusive já a observamos no presente trabalho em capítulos anteriores (Cf. 3.5 *Do irracionalismo*). Desde antes da publicação de seu primeiro livro, *Nos cumes do desespero*, em seus artigos romenos lançados entre 1931 e 1933, o autor expunha o complexo de características que compõem a fisionomia dos espíritos criativos na história: “a vivência ingênua, própria às épocas criativas da história, às épocas em que o homem não se sente de fora da vida e da cultura,

em que não se contentaria em contemplar, realiza uma inserção na existência que não é nada além de uma crença fanática a um círculo de valores, crença fundamentada sobre a ilusão de sua universalidade” (CIORAN, 2004, p.77). Na totalidade do pensamento de Cioran há uma conexão, assim explicitada, entre força, vitalidade, irracionalidade e fanatismo. Do outro lado, compondo a antítese, uma ligação entre fraqueza, languidez, consciência e ceticismo. O fundo da análise do filósofo acerca da Alemanha é esta aludida oposição em que se desenvolveu seu pensamento da dinâmica das formas de vida históricas.

4.2. O estético antes do político

Cioran analisou o fenômeno alemão do início da década de 1930 a partir de uma abordagem “estética”, e não política. Esse é o resumo de nosso esforço para o presente tópico, encarando a tarefa como essencial para a compreensão da analítica cioraniana geral e para a introdução de sua ideia de transfiguração. Mas, em primeiro lugar, como se teceu essa pretensa diferença entre ordens estética e política na obra do romeno? Os textos do período alemão não mascararam, mas escancaram, desde o nosso prisma de observação, a natureza da investigação cioraniana.

Inicialmente, podemos fazer evidenciar a desimportância e fraqueza que a ideia mesma de política adquire nos ensaios de Cioran. O autor geralmente fez usos despreocupados do termo, mas quando não o fez, ou melhor, quando pretendeu dar atenção específica ao termo e seus sentidos circundantes, expôs suas características de insuficiência e de afastamento das raízes irracionais da vida. Portanto, destacou que “o político desvinculou-se, dissociou-se da fonte dos elementos irracionais, de uma soma de irredutibilidades místicas, no entanto muito necessárias à unificação de todos os aspectos da vida nacional” (CIORAN, 2009a, p. 35). O político como matéria, disciplina e unidade autônoma significa para o filósofo romeno uma desvinculação vital da unicidade individual de um povo. É a mesma sorte de abstração da divisão entre cultura e vida, sobre a qual já desenvolvemos uma discussão (Cf. 3.5. *Do irracionalismo*). A dimensão política, por meio destas características de abstração e afastamento, consolida-se como doutrina. Em Cioran, a aliança entre doutrina e política produzem apenas conteúdos insignificantes, insuficientes, os quais não têm, por si, capacidades para despertar os conflitos mais íntimos dos homens.

Por um lado, a doutrina é exígua, limitação que a impede de abater os problemas mais fundamentais do homem: “Ao constatar que a miséria está intimamente ligada à existência

humana, não consigo mais aderir a nenhuma teoria ou a nenhuma doutrina de reforma social. Todas me parecem igualmente estúpidas e inúteis” (CIORAN, 2012, p. 111). Por outro, ela é desimportante, já que, no que tange a uma organização ou movimento políticos, o crucial é a intensidade anímica que os sustenta: “No fundo, a doutrina tem pouca importância. Se eu visse uma juventude comunista tão dinamizada como a juventude alemã, não deixaria de expressar a minha admiração. As ideias têm pouco valor em si” (CIORAN, 2009a, p. 38). Este último trecho, inclusive, foi escrito enquanto Cioran estava em solo alemão, em janeiro de 1935, *À propósito de uma outra Romênia*. Portanto, temos evidenciada a ideia de que uma doutrina política significa pouco, ou mesmo nada, a partir do ponto de vista cioraniano.

Os aspectos exteriores, ou seja, os conteúdos objetivos de uma doutrina são apenas elementos secundários, como que reflexos de uma dinâmica íntima, esta sim, forte ou fraca, lânguida ou rija, instigante ou enfasiante. Gostaríamos de escorar essa evidência sobre o plano de fundo intuicionista que subjaz nas análises do filósofo.

A abordagem intuitiva é uma análise “estética”. Ela pretende superar o dado exterior que se lhe apresenta uma forma de vida histórica, decantando desta experiência uma sorte de “morfologia” da subjetividade. Diante da impossibilidade de uma objetificação da vivência intuitiva, essa filosofia intenta expressar somente o elemento mais crítico, o qual denuncia uma orientação geral da vida que anima. Ao mesmo tempo, reconhece nas experiências não-intelectuais a ocasião máxima de uma aproximação plena da irracionalidade vital. Como se consolidou a transposição entre a abordagem intuicionista dentro do problema cioraniano do indivíduo e a de uma investigação desde a ordem das culturas?

É, portanto, necessário compreender como a questão do indivíduo persiste em Cioran mesmo enquanto uma analítica da cultura, conclusão a qual evidencia a continuidade de seu motivo fundamental. O indivíduo participa do centro irracional e irreduzível de uma unidade histórica, fatalidade a qual determina seu próprio marco valorativo. O problema cioraniano da individualidade é, destarte, necessariamente uma questão cultural no que diz respeito ao seu caráter fatalista. A ideia de transfiguração como superação de si se insurge neste contexto, em que o embate ‘indivíduo x cultura’ expressa o conflito fundamental de uma forma de vida contra si mesma, em busca de rebaixamento e superação de seus limites. A cultura é uma individualidade determinante contra a qual o indivíduo-pessoa se tenciona.

O intuicionismo cioraniano encara as expressões históricas de uma cultura como suas próprias vias de autoconhecimento. A individuação acontece por meio desse movimento da cultura sobre si mesma, essa espécie de metalinguagem em que, como forma de vida histórica, ela elabora sua dinâmica anímica em manifestações exteriores. A “fisionomia” de uma cultura

expressa, ainda que com certa latência, as experiências mais fundamentais de sua dinâmica interna, a sua morfologia subjetiva (Cf. CIORAN, 2009a, p. 28). O autoconhecimento, desta forma, é uma fatalidade antropológica, categoria que não se consolida como sistema, mas como conjunto de valores, os quais estão latentes nas produções genuínas de uma determinada cultura.

Podemos notar que se sugere na particularidade do intuicionismo cioraniano uma retomada orientadora do “conhece-te a ti mesmo” délfico (γνώθι σεαυτόν), expressão da tenacidade de sua filosofia do individual mesmo numa analítica das conjunturas sociais. As formas de vida espirituais se individualizam por meio do aprofundamento de seu autoconhecimento. E esse exercício se expressa nos modos de elaboração de si, manifestos de auto-ordenamento. O ‘conhece-te a ti mesmo’ cioraniano, se se pode falar nestes termos, configura-se como condição antropológica, determinação que abrange o conflito “indivíduo x cultura” e aponta para a tendência da vida anímica como sobreposição de si mesma (semelhante à tragédia simmeliana) e como força produtora de valores.

Paralelamente, a forma de vida histórica apresenta uma “morfologia” que revela o modo como o indivíduo compreende o mundo. Este ponto é crucial para que entendamos como Cioran pensou a dinâmica das culturas e o próprio problema do conhecimento. O filósofo, amparado pela noção intuicionista de irreducibilidade de cada forma de vida, defendeu uma sorte de impossibilidade hermenêutica segundo a qual culturas diferentes não poderiam consolidar uma compreensão mútua apropriadamente.

A individualidade das culturas apenas permite uma interpretação plural do processo histórico da humanidade. A história em geral torna-se uma tragédia, não só pelas antinomias essenciais que estão na base da vida, mas também pela irreducibilidade das diferentes estruturas de valores nas quais se realizam as diversas culturas. Daí uma incapacidade orgânica de compreensão mútua (CIORAN, 2009a, p. 23).

Para Cioran (2009a), a *Verstehen* (compreensão) de Dilthey, Troeltsch e Spranger, esbarra na falsidade do ‘mecanismo antropológico’ ao qual tais autores faziam alusão, a saber, um fundo psicológico quase comum aos homens, o que permitiria a compreensão simpática entre eles, mesmo pertencendo a culturas diferentes. Contrariamente, o romeno escreveu que “os estrangeiros compreendem apenas esquemas de outras culturas, estruturas mortas de seus valores” (2009a, p. 23). Isso significa dizer, basicamente, que a compreensão entre estrangeiros acontece sobretudo por uma via intelectual, por meio da qual a dinâmica íntima da cultura é reduzida (apesar de sua irreducibilidade própria) a um esquema, para só assim ser de alguma

forma entendida. Através de um tal aminguamento, o estrangeiro só chega a ter acesso a estruturas mortas que já não tangenciam a unidade de uma vida histórica.

Destarte, a tarefa de Cioran de uma analítica da cultura alemã só poderia ser realizada a partir de um exercício da intuição, por meio do que os impedimentos de sua própria individualidade são como que abatidos pela simpatia orgânica desta faculdade. Transcendendo a necessidade simbólica do intelecto, a intuição proporciona uma vivência aproximada e profunda de uma dinâmica vital estrangeira, ainda que tal experiência não alcance um patamar absoluto, nem muito menos o expresse.

Como já aludimos em tópico anterior, Cioran elegeu a *Formlosigkeit* (informidade) como ponto crucial da substância anímica no caso específico da Alemanha. Deste ponto crucial decorrem todas as outras características que transformam o fenômeno alemão em um caso exponencial dentro da dinâmica das culturas. Por um lado, podemos falar da barbaridade alemã e de sua ética do sacrifício. Por outro, da sua incapacidade de ironia e seu sentimento de constante solenidade. As duas perspectivas descendem da “informidade” subjetiva porque apontam ora para uma aplicação exagerada de força, ora para um esforço e disciplina gerais para a materialização de uma formalidade, a qual, ausente desde o ponto de vista íntimo, só pode ser conquistada por meio de uma radical contenção exterior, experiência que beiraria o ascetismo.

A barbaridade alemã, segundo Cioran, representava, ela mesma, um dualismo. Como conceito, é uma elevação geral do vitalismo enquanto culto do elemento irracional da vida. Ao mesmo tempo, apologia da intrepidez, da coragem desmesurada, da valentia que se sustenta sobre uma satisfação geral com o sacrifício. A barbaridade é uma noção que expressa a partícula positiva da informidade alemã, portanto, sintetiza tudo aquilo em que é pujança, força e vigor. É o gosto pelo destino, é o *Amor fati* em sua mais afirmativa manifestação (Cf. CIORAN, 2009a, p. 34-35). Tudo de culto, exortação e heroísmo. Elemento asseverativo que compõe o caráter antitético da tragédia: o desejo, a vontade de rebaixar os próprios limites, a confusão pela desestabilidade de seus próprios marcos valorativos.

O alemão desconhecia o horizonte de sua produtividade de valores, sonhava em transcender vigorosamente qualquer marcador moral. O paradoxo hitleriano, de acordo com o pensador romeno, estava expresso na associação entre *Volk* (povo) e *Adel* (nobreza), contradição que escoraria o espírito fulgurante da Alemanha à época, disposição que teceu o mais crucial messianismo da investida nazista. Essa barbaridade que aparece como frenezi, força capaz de associar caracteres historicamente opostos, foi o elemento positivo ao qual Cioran mais se afeiçoou.

Reconheço de bom grado que a literatura hitleriana é ilegível, que o nível espiritual da Alemanha atual é bastante baixo, que no plano artístico é, por enquanto, desinteressante, que em muitos aspectos o nacional-socialismo é um atentado contra a cultura; mas que me seja permitido concordar também que a formidável organização da juventude pode desculpar um vazio cultural e que a participação ativa da nação no seu destino político preenche uma lacuna temporal do espírito moderno. Se tenho uma simpatia pela Alemanha, ela não diz respeito aos homens nem às ideias, mas ao frenesim que invadiu um país inteiro. (CIORAN, 2009a, p. 38-39)

Contudo, a oposição negativa da barbárie tem igual preponderância dentro dos aspectos morfológicos do espírito alemão. O exagero ético e o sacrifício são disciplinas que impõem aos indivíduos um ritmo peculiar de experiência social. Para Cioran, o alemão se sentia encarregado do destino do mundo, protagonista no teatro da história, papel em proveito do qual todo sacrifício poderia ser realizado. A guerra, a volúpia pela educação moral, a ditadura, o condicionamento dos jovens, tudo representava um preço baixo diante da preponderância colossal do destino alemão. Vê-se aqui como a ideia de sacrifício adquire em Cioran um caráter de contrariedade em relação à resignação. O heroísmo germânico é formado pela abdicação: só obtém profundidade porque está disposto a tudo dispensar em benefício de uma tarefa que como que lhe transcende. A absurdidade da volúpia alemã compreende o bárbaro e o ético, o desejo desenfreado e a necessidade de uma unificação quase universal. Cioran assim analisou tal dualidade:

Penso apenas que há homens que, vivendo para além da moral, podem realizar no plano humano mais do que os prisioneiros da moral; e não vejo verdadeiramente por que razão a forma ética da vida deveria constituir uma finalidade essencial e última, como acontece na Alemanha de hoje. No entanto, quando fui forçado a comparar os estilos de vida romeno e alemão, não pude reprimir um sentimento de admiração. Encontrei aqui, em quase todas as pessoas com quem falei, uma consciência, desenvolvida e por vezes até exagerada, da sua responsabilidade pelo destino dos outros. Não é a consciência da responsabilidade no sentido universal que lhe conferiu o cristianismo, mas não é menos verdade que esta preocupação representa o primeiro grau do amor. (CIORAN, 2009, p. 31).

A partir da oposição entre os aspectos alemães e os romenos podemos identificar o gérmen da proporção que a ideia de transfiguração adquiriria na filosofia cioraniana. A analítica da *Formlosigkeit* germânica promoveu a concepção de um programa mais profundo de escrutínio do espírito romeno, tarefa a qual Cioran apenas havia esboçado em textos anteriores⁴³.

⁴³ *O intelectual romeno* (Cf. CIORAN, 2009a, p. 13-20).

4.3. Cioran contra a romenidade

Os ensaios do período alemão dedicados à Romênia são os seguintes: *O que se pode fazer na Romênia*, *À propósito de uma outra Romênia* e *O adanismo romeno*, publicados em 1935. Todos estes textos, dentro de um quadro mais vasto da primeira fase do autor, são como que introduções ao livro *Transfiguração da Romênia*, surgido apenas um ano mais tarde, em 1936. Não pretendemos antecipar agora a discussão mais pormenorizada sobre toda a estrutura do conceito de transfiguração, objetivo do capítulo que se segue (Cf. 5. *A transfiguração como conceito e método*), mas sim estabelecer uma conexão entre a analítica intuicionista da Alemanha e o nascedouro do programa de transformação estético-ontológica constituído por Cioran para seu próprio país.

Apesar da produção dos aludidos ensaios, o problema da Romênia enquanto espírito e nação, contraposta à iniciativa revolucionária alemã, insurgiu-se formalmente, ao que que nos parece, ainda no início de 1934, já no texto intitulado *A problemática ética na Alemanha*. Na ocasião, o filósofo opôs a capacidade de abdicação germânica à resignação e à mesquinharia da forma de vida romena, elementos que denunciariam a passividade e a indiferença características da romenidade, o que a torna inabilitada a mobilizar a participação humana. Como raiz, esta é a oposição fundamental que deu sustentação aos desenvolvimentos posteriores de Cioran. Por meio da Alemanha, o pensador diagnosticou a pequenez do espírito romeno, em que todos os seus valores mais prezados como que esconderiam uma mais substancial corrupção: “o capricho é chamado de individualismo; a superficialidade, inteligência; o ceticismo vulgar, humanismo; o desleixo indolente, bondade” (CIORAN, 2009a, p. 31).

Diante da barbaridade alemã, Cioran alteou a inaptidão romena, insuficiência que a impediria de sustentar e de defender um destino. A Romênia não podia se comprometer com um destino porque todos os seus elementos mais íntimos revelam incapacidade e apequenamento. “A Romênia é um país desprovido de *ethos* heróico, desprovido da vontade absurda de vencer uma fatalidade, um país entristecido” (CIORAN, 2009, p. 31). Devemos perceber aqui o quanto a orientação desta crítica cioraniana retorna ao seu problema fundamental da individualidade. O seu país, por todas as características de mesquinharia e resignação, é inapto a sustentar sua própria individualidade no mundo. Sua dinâmica subjetiva não apresenta a consistência, tal qual os pensadores especulativos e os historiadores (Cf. 2.2.1 *O estranho ceticismo cioraniano*), para afirmar a sua unicidade diante da variedade de valores e culturas.

Ao mesmo tempo, a desaprovação cioraniana é uma investida terapêutica contra a romenidade que o compõe. “Romenidade”, portanto, deve ser compreendida como um conceito, em que se coadunam resignação, mesquinhez, ceticismo vulgar e superficialidade, contra o que o filósofo propõe uma transformação radical por meio da transfiguração. Os termos desta transformação também já estão antecipados nos ensaios introdutórios ao qual fazemos alusão neste tópico. Resume-se, em geral, a um abandono total dos elementos que compõem o presente estado da individualidade romena, em vistas de se alcançar um outro formato e modo de estar na vida. Conseqüentemente, trata-se de um sacrifício integral da tradição e da história romenas, feito que só se faz possível por meio de uma extremada volúpia. “Penso que, na Romênia, só pode haver um nacionalismo fecundo, criativo e vitalizante, aquele que ignora a tradição e, além disso, a nega e vence” (CIORAN, 2009a, p. 31).

A negação da tradição é uma rejeição, não meramente uma desaprovação, porque não se refere a nada desde o ponto de vista intelectual, mas de uma recusa orgânica, valorativa e estética, já que a romenidade enquanto modo de ser é um sinônimo do apequenamento pessoal, tendo de ser, assim, derrotada: “pois querer basear o futuro de uma cultura numa tradição infinitamente vergonhosa, insignificante, fortemente comprometida, equivale a decompor-se numa podridão histórica e a confessar que se deseja isso” (CIORAN, 2009a, p. 31).

Em parte, o escrutínio do espírito romeno é uma análise de si, horizonte terapêutico que se insinua por toda obra de Cioran. Alternativamente, por meio de todo um lastro intuicionista, a analítica das culturas cioraniana é a consolidação de seu pensamento geral sobre o problema do indivíduo, consistência que só seria apropriadamente superada pela ideia de santidade⁴⁴.

Aqueles que acusam o pensamento cioraniano do período alemão de ter sido submetido a uma cooptação nacional-socialista provavelmente não alcançaram a importante separação construída pelo filósofo entre uma crítica à ideocracia e uma apologia do nacionalismo. Uma ideocracia, que etimologicamente é um regime ideológico, designa qualquer forma de organização política onde o poder é exercido em nome de uma ideologia. A crítica do romeno a essa categoria política retoma a sua via de análise intuicionista, em que as questões de ordem intelectual-teórica pertencem apenas em segundo plano ao problema fundamental do indivíduo. A aposta fanática na ideologia como sistema explicativo geral denuncia apenas o enfraquecimento subjetivo de uma forma de vida, fato que ajuda a consolidar a discrepância entre planos político e estético dentro do pensamento cioraniano.

⁴⁴ O que corresponde, contudo, a um fenômeno paralelo ao tema central do nosso atual período, qual seja, a relação entre o problema do indivíduo e a história.

Por um lado, o político tenta privilegiar alguma constelação conceitual, cujos axiomas se sobressaem à experiência e como que a subsumem. Portanto, ele tem como caráter principal o de ser uma justificação esquemática da pluralidade da interação humana. O político é uma matéria descolada, em sua autonomia, da unidade experiencial. Por outro, a estética intuicionista percebe na formulação teórica apenas um quesito do aspecto total de uma forma de vida histórica complexa. Ela está interessada sobretudo nas forças subjetivas que possibilitam a insurgência das expressões singulares, considerando estas últimas como consequências do trabalho de uma individualidade sobre si mesma. O intuicionismo se dirige à capacidade de uma vida mobilizar forças em proveito de si, consolidando a trajetória de seu próprio destino. A analítica das formas que essa vida toma em sua história é meramente uma das etapas das considerações estéticas da individuação, escrutínio que acompanha o movimento principal de uma aproximação em profundidade, na busca fundamental de uma experiência intuitiva reveladora da orientação e do ritmo que se lhe impõe o indivíduo. Assim comentou Cioran sobre a tendência ideocrática de seu contemporâneo:

A ideocracia nunca foi tão amaldiçoada como hoje. Foram encontradas algumas ideias comparativas, colocadas num sistema e declaradas obrigatórias. O terror das ideias é uma verdadeira camisa-de-forças. A forma artificial como se consolida o sistema e o carácter relativo de certas visões políticas — análises transcendentais ou simples olhares subterrâneos — revoltam e convidam à exploração de tudo o que a história oferece, à renúncia a qualquer ideia de valor. As anomalias do nacional-socialismo alemão nascem da necessidade de identificar uma constante que, também ela, não tem qualquer ligação com a vida. [...] Pensem na facilidade vergonhosa com que todos os fanáticos de esquerda declaram reacionário qualquer ideia que ultrapasse as ciências econômicas. Qualquer homem que não duvide em segredo do sistema que aceita é digno de desprezo. Esta dúvida deve ser uma descontinuidade na via do fanatismo. Poder acreditar como um louco em algo — ainda mais, morrer por esse ideal sem recusar a si mesmo uma luz, uma lucidez bizarra que revela realidades ainda mais essenciais pelas quais valeria a pena morrer. Um sacrifício é tanto maior quanto é o seu último consentimento. Sacrificar-se por uma ideia é perceber que ela não é a mais importante (CIORAN, 2009a, p. 36).

Concomitantemente, percebemos a natureza irracionalista do nacionalismo cioraniano, o que o contrapõe fundamentalmente à ideocracia. Para o romeno, o nacionalismo deve representar uma sorte de exortação. É uma apologia de si, uma vontade de afirmação, uma exuberância a qual demarca o ímpeto para a realização de um destino. Não corresponde a um código, a um modo específico de conduta ou a um conjunto de valores objetivos, mas é a intensidade que permite a principalidade do sentimento nacional sobre o espectro das formas estrangeiras. A raiz do nacionalismo é o messianismo, conceito segundo o qual um país autodetermina o seu protagonismo no destino histórico da humanidade. Toma para si não apenas o desejo imperialista de regência dos fatos humanos, mas a necessidade ética de

condução do futuro global, o dever moral pela excelência do homem e a imposição orgânica da realização de si mesmo. Está implícita no nacionalismo cioraniano a substância de uma conflagração anímica, cuja materialização se insere na esteira do processo de individuação, retornando a analítica da cultura ao problema primevo do indivíduo.

Destarte, observamos o nascedouro da exploração formal da particularidade da transfiguração nacionalista de Cioran. Tratou-se, primeiramente, de uma identificação do nacionalismo como apreciação de si — ou seja, como uma atenção e cuidado sobre si mesmo, naquilo que representa de orgulho, compromisso e dever. Segundamente, foi um patriotismo como emancipação radical e expansividade da responsabilidade diante da humanidade. Disto resulta a seriedade de um comprometimento total com seu próprio destino e com o protagonismo messiânico para com a integralidade da raça humana. De acordo com essa concepção de nacionalismo cioraniana, a experiência romena não significava mais do que um sub-patriotismo ou um nacionalismo razo, medíocre: “O nacionalismo romeno, tal como foi concebido até agora e tal como se encontra na consciência pública, não ultrapassa a ilusão de uma conservação territorial e, eticamente, de uma moralização coletiva” (CIORAN, 2009a, p. 37).

O problema, portanto, arquitetou-se como uma necessidade de alteração radical da natureza mesma do nacionalismo romeno. A questão do indivíduo aqui se renovou: transformou-se na urgência de uma afirmação e sustentação da individualidade nacional dentro de um plano histórico. O quadro vastíssimo da história humana representa, destarte, o patamar máximo em que as nações demonstram as próprias capacidades de alargar seu círculo de valores e de os impor diante da variedade cultural dos povos. O ponto, ainda que elevado ao identitarismo nacional, permanece incólume, qual seja, a consolidação de uma substância subjetiva cuja aptidão permita a sustentação do “si mesmo” em meio à generalidade, em termos de valores, orientação e destino. “O problema essencial do nacionalismo romeno reside na seguinte questão: como a Romênia pode fazer história? [...] O que interessa é a capacidade de afirmação, a vontade de potência e o orgulho de ter um destino histórico” (CIORAN, 2009a, p. 37).

Se nos aplicamos aos conteúdos anteriores do presente trabalho, notamos uma preliminar contradição já na colocação do aludido problema cioraniano do nacionalismo romeno. Estudamos que, pelo prisma de análise intuicionista, cujo pessimismo histórico é notório, nenhum esforço exterior pode produzir efeitos desde o ponto de vista subjetivo, naquilo que diz respeito a sua dinâmica, vitalidade ou orientação (Cf. 3. *O intuicionismo cioraniano*). Portanto, a fatalidade da vida anímica se sobrepõe aos empenhos externos, o que

destitui qualquer ordem de autoridade para as realizações derivadas da inteligência e da razão. Não existe a possibilidade de se autoimpor deliberadamente um ritmo que determine uma transformação substancial de sua própria configuração subjetiva. Como, contudo, Cioran se colocou a questão de pensar os meios para que a Romênia fizesse história?

A resposta para a pergunta é complexa. A aparente inconsistência teórica se baseia na alternativa encontrada pelo autor para a transformação romena. “A Romênia deve ser posta sob pressão” (CIORAN, 2009a, p. 37). Cioran defendeu a instalação de um regime ditatorial, o qual conduziria o povo à explorar o desejo de mudança radical, em contradição aos ideais de comodidade e tranquilidade. Um regime, portanto, que partisse de um ímpeto interior, de um assentimento coletivo.

É importante demarcar aqui o horizonte da exortação cioraniana, sem o que ele jamais viria a escrever sobre uma possível revolução romena. Não houve total “incongruência” na sua análise justamente pela sutileza deste ponto: o filósofo não propôs uma intervenção “exteriorizante”, mas anunciou a possibilidade de um desejo latente, o qual talvez estivesse ocultado na aparente passividade espiritual romena, e que então poderia se desvelar por meio das suas próprias expectativas. Cioran, via-se ele mesmo como o exemplo manifesto da capacidade “radicalizante” da subjetividade romena, vide a sua própria expressão como fruto dos valores locais daquele país. Destarte, o fundo psicológico da Romênia talvez não estivesse completamente comprometido pela pequenez, o que uma revolta total, uma transfiguração substancial cuidaria de altear e elevar como destino nacional.

Devemos, portanto, investigar a ideia de transfiguração em sua integralidade, aproveitando o ensejo das introduções escritas pelo autor durante seu período alemão, mas admitindo toda a complexidade do conceito como importância notória na primeira fase da sua filosofia.

5. A transfiguração como conceito e método (1935 - 1937)

Após retornar da Alemanha para a Romênia, em 1935, Cioran assumiu o posto como professor em um liceu na cidade transilvana de Braşov (antes, contudo, serviu ao exército entre o outono de 1935 até a primavera de 1936)⁴⁵. Lecionou durante o ano de 1936, período o qual seria marcado como o último vivido integralmente em solo romeno. Jamais pretendeu, entretanto, consolidar uma carreira como acadêmico. Posição que lhe despertava os mais diversos sentimentos negativos, a docência representou um agravamento de suas mazelas íntimas. Em uma carta de 1938, ao se referir a este momento, o filósofo, já vivendo em Paris, escreveu que “Estou disposto a aceitar qualquer coisa, exceto ser professor. Sempre que penso em Braşov, fico enjoado, e acredito que nunca teria escrito páginas tão amargas quanto as do meu último livro se eu não estivesse exasperado com uma profissão tão impossível” (CIORAN apud ZARIFOPOL-JOHNSTON, Ilinca, 2009, p. 106). A relação entre modulação do humor e obra aparece mais uma vez explícita nas palavras do autor. A produção acompanhou o horizonte terapêutico do modo de vida do homem Cioran. Sentido último autodeclarado para seus escritos, a terapêutica significa não apenas o apaziguamento de um mal psíquico, mas a perspectiva, a efetivação de uma reabilitação e de um retorno a si. A transfiguração aparece neste ínterim, elevando-se sobre a fulminante experiência do período alemão unida ao temperamento anárquico e radical do filósofo romeno. Os livros apareceram quase que sequencialmente: *O livro das ilusões e Transfiguração da Romênia* no mesmo ano (1936). Logo depois, no ano seguinte, *Lágrimas e Santos*, quando Cioran já vivia na França. Precisamos entender a notoriedade do conceito em meio ao surgimento das obras, além de sua consolidação como método.

É necessário que façamos algumas considerações preliminares. Gostaríamos de propor, antes de mais nada, uma introdução ao problema da transfiguração. Todo o desenvolvimento do presente trabalho até o atual capítulo nos serve de material introdutório para o que consideramos ser o corolário do programa romeno cioraniano: a transfiguração. Noção principal, o importante comentador Horia Pătraşcu a elegeu como “conceito chave do pensamento de Cioran” (PĂTRAŞCU, 2013, p. 73). Assim igualmente a identificamos, atribuindo ainda mais peso a sua gravidade, como uma sorte de eixo medular da estética cioraniana e como oposição geral ao negativismo epistêmico, protagonizado pelo ceticismo.

⁴⁵ Cf. ZARIFOPOL-JOHNSTON, Ilinca, 2009, p. 91.

Para compreendermos a integral importância do conceito, precisamos destacar a sua natureza metafísica (e de uma certa tensão entre estética e metafísica⁴⁶). Como já fizemos notar, consideramos que a filosofia cioraniana expõe uma espécie de “ambição metafísica” (VALCAN, 2016, p. 281) em que Cioran propõe constantemente um abandono dos problemas “intermediários” ou das “banalidades” em função do problema existencial fundamental: “E me pergunto se a verdadeira sensação metafísica da existência seria possível sem essa eliminação das camadas superficiais e das formas individuais. Somente por meio de uma purificação da existência, em que se eliminem seus elementos contingentes e casuais, é possível atingir uma zona essencial” (CIORAN, 2012, p. 51). Essa “purificação” acontece por meio do que gostaríamos de apresentar aqui como a transfiguração.

Naquilo que diz respeito à gênese do termo, encontramos um entrave metodológico. Determinar a origem de algo é se esforçar para dar inteligibilidade ao que assentimentos ter sido a realidade passada, ainda que a sua irreduzibilidade prevaleça incólume. Não podemos discriminar asseguradamente o início da acepção cioraniana, muito menos o momento em que um conjunto mais ou menos esparso de sentidos se consolidou num conceito. Cioran não nos ofereceu alternativas textuais desenvolvidas para que pudéssemos estabelecer a substância de um sistema baseado na transfiguração. Contudo, consideramos ser possível revelar um aparato geral da ideia, distinguindo sua função ora como conceito, ora como método.

Na altura em que nos encontramos neste trabalho, já estamos habilitados a apontar uma certa variedade de influências sobre o filósofo romeno, as quais representam um quadro intelectual mais vasto que lhe engloba numa determinada tradição. Referimo-nos, sobretudo, ao vitalismo e ao intuicionismo. Portanto, quando imaginamos o nascedouro de um problema no pensamento do autor, devemos recorrer a esse quadro na expectativa de vislumbrar como a sua postura pode ter dado a oportunidade, dentro da constelação de temas e noções que se

⁴⁶ Dentro do lastro filosófico no qual o autor romeno está inserido, devemos entender a estética como a dimensão geral da realidade e a metafísica como um movimento da aparência sobre si mesma. A metafísica não se consolida como disciplina filosófica mas como ordem de experiência, a qual se manifesta tanto na filosofia quanto na arte. Não à toa, a ideia de transfiguração em Nietzsche se relaciona muito intensamente com a de arte trágica, em que se observa o heroísmo transfigurador do artista ao superar o negativismo da vida por meio de suas obras. A metafísica, dentro do quadro vitalista, segue, grosso modo, o esquema nietzschiano das forças dionisíacas e apolíneas, por meio do qual a contradição entre as intensidades estabelece uma tensão, caráter trágico do real, em cujo jogo de claro-escuro as formas do mundo ascendem e decaem pelas mesmas vias. A transfiguração, neste ínterim, é morte e renascimento do apolíneo — superação e refinamento das formas —, também irrupção e afiguração do dionisíaco — rebaixamento e ascensão dos limites das aparências. Como vimos, também o bergsonismo explora a experiência metafísica como o evento filosófico por excelência (Cf. 3.3. *Da intuição*). Apenas a superação momentânea de sua própria individualidade pode proporcionar a vivência integral de uma percepção metafísica. A transfiguração se arquiteta pela capacidade intuitiva. A intuição artística, bem como a filosófica, são vias transfiguradoras por meio das quais uma espécie de revolução estética se consolida.

encerram naquele espectro, ao surgimento de um novo ponto. A tarefa hermenêutica pressupõe, nesta circunstância, um elemento simpático, o qual, associado ao conhecimento prévio do conjunto epistêmico que formaliza a atmosfera conceitual do pensador, pode fazer altear a orientação do ensejo que deu partida ao problema inédito.

O conceito cioraniano não é exatamente original. Apesar da dimensão e do contexto inovadores do ponto de vista filosófico, a teologia, a estética e o vitalismo já haviam cuidado de dar a sua sustentação teórica. Elegemos duas principais origens do termo em que se teria baseado Cioran, quais sejam, a “crística” e a nietzschiana: (a) a transfiguração de proveniência crística, nomeadamente, *metamorphóomai* (transformar, transfigurar)⁴⁷; e (b) a transfiguração

⁴⁷ Sobre a expressão, pode-se ler alguns estudos contemporâneos, tais quais *A exortação 'Vita consecrata' e transformação dos crentes pelo Espírito Santo* de Mieczysław Lubomirski, *O Mistério da Transfiguração* de Raniero Cantalamessa e *Em forma de deus, em forma de escravo: a propósito da tradução de MORPHÉ, -ÉS, em FL2,6-7 nas edições da Bíblia no Brasil* de Cláudio Vianney Malzoni. No primeiro dos textos, vemos: “Para ajudar a compreender a mensagem e o dinamismo do conceito de transfiguração como verdadeira chave interpretativa da vida consagrada de hoje, vamos nos concentrar no termo central que é o termo *metamorphóomai*. Do ponto de vista semântico, *metamorphóomai* significa mudar de aparência, transformar. Na passagem que se refere à glória de Jesus na montanha, esse termo é traduzido em italiano como transfiguração” (LUBOMIRSKI, 1997, p. 547).

Naturalmente, por meio do lastro milenar do cristianismo, a ideia de transfiguração não pode ser dissociada do evento bíblico que ela nomeia. O mistério da Transfiguração de Cristo, o qual foi relatado em alguns textos das sagradas escrituras, compreende a narrativa em que Jesus teria subido a um monte não nomeado (historicamente assentido como Monte Tabor) na companhia de Tiago, Pedro e João. No alto da montanha, Cristo teria se transfigurado e se revelado em sua majestade, circunstância na qual dois profetas do passado histórico do judaico-cristianismo também se manifestaram: Elias e Moisés. De acordo com os textos bíblicos, Jesus brilhava e resplandecia, sublimidade que impunha medo e reverência aos seus discípulos, os quais se prostraram em saudação integral. Das nuvens, a voz do Criador afirmava a natureza divina do Cristo, confirmando a substância epifânica do evento.

O significado epifânico da transfiguração é um fato notório. De certa forma, todo uso do termo deverá retornar ao sentido mais manifesto de uma ‘revelação da real natureza’. Por analogia, temos a figuração da experiência transfiguradora como uma ascensão exibidora, ostentação de algo em sua mais essencial pureza. O sentido epifânico é fundamental porque expõe a circunstância aparentemente contraditória da transfiguração. Por um lado, *metamorphóomai* aponta para uma transformação e, por outro, para uma espécie de retorno a si. A revelação essencial não indica uma mudança em sua radicalidade, mas antes um regresso profundamente efetivo: “O Deus homem se revela realmente Filho nas suas duas naturezas e essa plenitude do 'verdadeiro Deus e verdadeiro Homem' será reafirmada na Transfiguração como um ato já manifestado no Batismo: 'Este é o meu Filho bem amado.' É por isso que o Batismo se chama Theofania, Epifania, manifestação das três Pessoas no seu testemunho unânime. Se o tropário da Transfiguração diz: 'Tu te transfigurou... para mostrar aos teus discípulos tua glória', o tropário do Batismo anuncia: 'Desde o momento de teu Batismo no Jordão ó Cristo... a voz do Pai te prestou testemunho te dando o nome de Filho bem amado e o Espírito, sob forma de pomba confirmou a irrecusável verdade desta palavra...’” (Evdokimov, 2014, p. 109). Ao mesmo tempo, é, sem dúvidas, uma alteração. Variação que se justifica pela exuberância de um estado que antes não se podia apreciar. O Cristo já era o Messias antes de subir ao Tabor. Contudo, apenas no alto do monte apresentou, por meio de uma reviravolta estética, a sua mais essencial aparência.

A *metamorphóomai*, em sua peculiaridade epifânica, demonstra a dualidade perfeita da transfiguração. A metáfora com Cristo é implacável, já que, as duas naturezas que convivem em sua figura representam também o duplo aspecto do conceito: limitação e demiurgia. A humanidade do Messias é a limitação figurativa que consentiu assumir em sua tarefa salvífica. A demiurgia é a força para rebaixar a limitação e manifestar a essência de sua mais pura natureza. A tensão humano-divino do Cristo é a pressão que condensa a semântica da transfiguração, revelando sua face trágica e, ao mesmo tempo, irracionalista. A ideia que subjaz na *metamorphóomai* (transfiguração crística) é logicamente contraditória, a de um ser imortal que morre, de um Deus figurativamente limitado, um demiurgo que se crucifica. Idêntica contradição da noção daí depreendida, a da tensão superação-

de proveniência nietzschiana, qual seja, *Verklärung*⁴⁸ (transfiguração). A transfiguração cioraniana não as exclui, mas as condensa por tensão, estado que prevalece nos desenvolvimentos intelectuais do autor e que o permite utilizar a ideia em muitos pontos de naturezas aparentemente distintas. Nossa intenção também é a de demonstrar essa união aplicada por toda a obra do filósofo.

Considerando as razões apresentadas até aqui, afirmamos que o objetivo deste capítulo é apresentar a ideia de transfiguração em duas dimensões: como conceito e como método. Para realizar a tarefa, ofereceremos uma análise do desenvolvimento e dos usos dados por Cioran à expressão durante toda a fase romena.

5.1. A transfiguração cioraniana

O problema da transfiguração em Cioran não pertence meramente à dimensão semântica ou às questões que envolvem o desenvolvimento de sua filosofia. Ele se impõe como um desafio aos pesquisadores porque, além de provavelmente nunca ter sido demonstrado em sua integralidade, tem como plano de fundo uma diversidade desde o ponto de vista linguístico: a transfiguração romena pode ser expressada por ao menos quatro modos. O estudioso Horia Pătrașcu, ao tratar das possíveis insuficiências interpretativas cometidas pela filósofa romena Marta Petreu, autora de um livro crítico acerca da obra cioraniana, elegeu alguns sinônimos para a manifestação do conceito: temos, portanto, *al transfigurării* (literalmente “da transfiguração”), *al metamorfozei*, *al schimbării la față* (“da mudança de face”, sinônimo cujo sentido é precisamente o da transfiguração) e *al transformării*⁴⁹ (Cf. PĂTRAȘCU, 2012, p. 67).

limitação que consolida a atmosfera geral do vitalismo cioraniano. Portanto, a epifania talvez seja a propriedade mais medular para o conceito.

⁴⁸ O filósofo Paul van Tongeren escreveu um ensaio intitulado *A arte da transfiguração* no qual interpretou o sentido da transfiguração para Nietzsche, sobretudo a partir de suas alusões à pintura de Rafael (*A Transfiguração*). No texto, Tongeren expôs como a transfiguração em Nietzsche representa uma transposição de estados na “realidade” da aparência, ou como o autor continuamente retomou: uma “despotenciação da aparência na aparência”. O pesquisador fez notar que a transfiguração nietzschiana se mostra, por um lado, como sublimação e superação de estados de dor, sofrimento e doença e, por outro, como “reflexão da contradição eterna”, como correspondência entre o estado “sublimado” (da produção filosófica ou artística) e aquele “negativo/pueril” (da dor e da doença), manifestando a “necessidade recíproca” entre ambos e, por fim, a unidade geral de toda a realidade como aparência. A transfiguração demonstraria que a ascensão estética das formas artísticas ou filosóficas, ainda que surgidas pela “vitória” sobre os estados doentios, não representaria o advento de uma substância superior às aparências mesmas, mas pelo contrário, o seu aspecto “trágico” (no sentido simmeliano), uma “vitória” das aparências sobre elas mesmas: “Tudo que antes fora considerado com desconfiança é acolhido novamente. A desconfiança desmascarou como formas da aparência tudo aquilo que se fazia passar por verdade, beleza, amizade e vida; mas não como formas da aparência por trás das quais pudessem ser descobertas a verdade, a beleza, a amizade e a vida genuínas. A aparência não é vencida, a aparência vence” (TONGEREN, 2014, p. 270).

⁴⁹ A transfiguração, etimologicamente, tem origem no latim *transfiguratio*, que significa a mudança para uma nova forma, transformação (Oxford Latin Dictionary, p. 1964). De acordo com o *Dicționarul explicativ al limbii*

A variedade de termos se demonstra, igualmente, como um notório embaraço aos tradutores e comentadores. Sem o conhecimento prévio da importância conceitual da transfiguração, algumas das aludidas expressões podem ser traduzidas despreocupadamente. Gostaríamos de explorar pormenorizadamente o processo de desdobramento da noção dentro da filosofia cioraniana desde algumas dimensões, as quais comportam a totalidade de uma investida hermenêutica. Dentre elas, pretendemos apresentar uma breve figuração estatística, a qual traz à tona perfis latentes de alguns períodos produtivos do autor.

O ensejo nos foi oferecido pelo importante “debate” intelectual dos dois comentadores aos quais fizemos referência neste tópico, Horia Pătrașcu e Marta Petreu, os quais discordaram sobre a relevância e a recorrência do conceito de transfiguração na obra cioraniana. Procuramos, deste modo, recuperar alguns dados estatísticos na expectativa de sanar a disparidade entre as duas afirmações.

Por um lado, Petreu apontou para uma suposta ínfima recorrência do termo transfiguração na obra do romeno, tendo sempre sido vinculado ao limite semântico imposto pela composição ‘transfiguração da Romênia’⁵⁰. Por outro, Pătrașcu distinguiu a noção como conceito chave do pensamento cioraniano, tendo feito inclusive um levantamento do uso do termo no primeiro dos livros publicados pelo autor, *Nos cumes do desespero*, contando com 18 aparições, sendo uma delas, inclusive, no título de um marcante aforismo, ‘Banalidade e Transfiguração’⁵¹. Percebe-se que as duas colocações são radicalmente díspares, o que representa uma grave incoerência dentro dos estudos sobre o filósofo. Nossa intenção é avançar um pouco mais no tema da discussão, iniciando os argumentos a partir de uma outra realidade estatística: a da totalidade dos escritos cioranianos da fase romena.

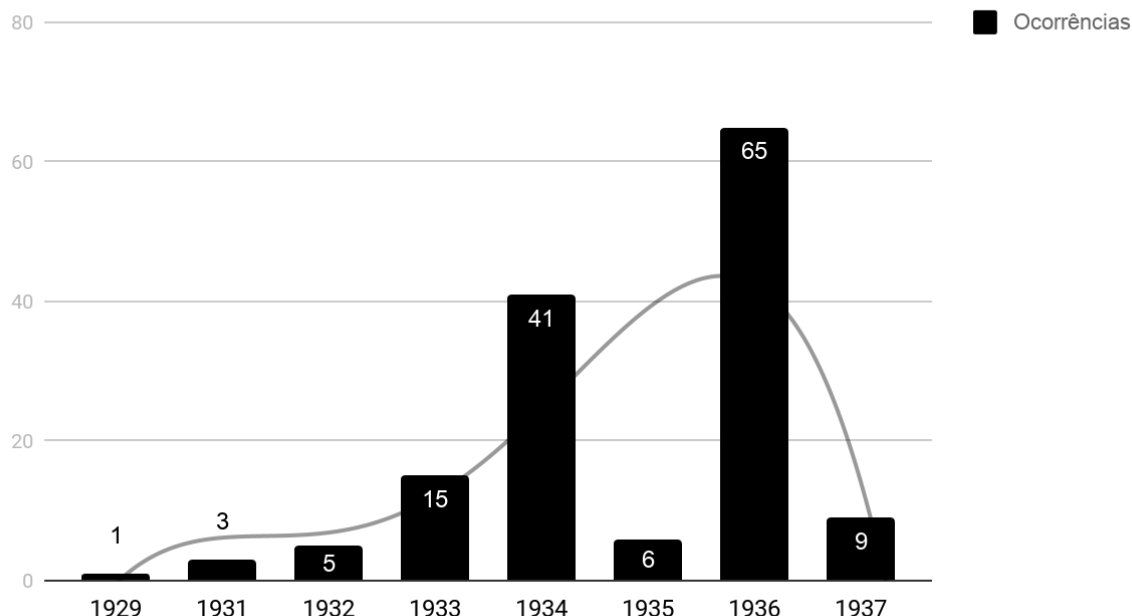
Dentro deste universo, recuperamos a utilização do termo pelo número de 145 oportunidades, dentro de um espectro de 10 anos (entre 1927 e 1937, espaço do que assentimos ser a primeira fase produtiva do filósofo). No gráfico abaixo, podemos visualizar a crescente de sua aplicação:

române (DEX’ 09, *Dicionário explicativo da língua romena*), transfigurar (*transfigura*) tem o sentido de “alterar (essencialmente) a expressão da face, a aparência, o estado da mente”.

⁵⁰ Cf. PETREU, Marta. *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*. Chicago: Ivan R. Dee, 2005.

⁵¹ Cf. PĂTRAȘCU, 2013, p. 73.

O uso do termo "transfiguração" ao longo do período romeno



Vale notar que nos anos de 1934 e 1936, em que os números de ocorrências parecem ser destacadamente os maiores, há a publicação de três dos quatro livros da primeira fase. Apesar de lançado apenas em 1934, *Nos cumes do desespero*, o qual conta com 30 ocorrências⁵², já estava escrito em 1933. Também os textos *O livro das ilusões* e *Transfiguração da Romênia*, ambos lançados em 1936, provavelmente já estavam bastante adiantados no ano anterior, em 1935, o que explica a discrepância entre os números nas duas datas.

Quando analisamos a linha de tendência do gráfico, observamos a crescente até 1936. Esse fenômeno pode ser explicado pela centralidade que o tema foi adquirindo na filosofia cioraniana, cujo cume está, realmente, quando da publicação de *Livro das Ilusões*. Temos a hipótese de que a orientação vitalista do pensamento de Cioran, paradigma que funda a sua filosofia por meio do problema do indivíduo, percebeu na transfiguração um campo semântico suficiente para compreender a complexidade de sua via estética e terapêutica, o que, durante o passar do tempo e o desenvolvimento dos trabalhos, contribuiu na consolidação do conceito. As produções de 1936 podem ser encaradas, destarte, como desenlace deste processo orgânico de crescimento da perspectiva vitalista do autor, cuja problemática da individualidade encontrou seu termo apoteótico por meio daquela noção.

⁵² Dado que discorda do levantamento de Pătrașcu, de apenas 18 ocorrências.

Há, entretanto, uma real queda das ocorrências na passagem entre 1936 e 1937, período da aparição de *Lágrimas e Santos*. Aparentemente, a diminuição se demonstra contraditória, vide que o tema da santidade, alvo principal do livro em questão, envolve com notoriedade o conceito de transfiguração. Contudo, como ainda pretendemos investigar mais profundamente (Cf. 5.1.10. *Santidade*), o estudo de *Lágrimas e Santos* se referiu, sobretudo, à intuição religiosa e à intencionalidade ontológica, temas que esquadrinham a relação entre abnegação/ascetismo e vontade, e apenas em segundo plano remetem à transfiguração, ainda que como corolário programático da filosofia cioraniana.

Nossa hipótese é de que, neste livro, o ponto central das elucubrações do autor não era mais a transfiguração, assunto amplamente investigado nas suas três obras anteriores, mas a idiosincrasia da experiência metafísica da santidade e do perfil psicológico do abnegador, motivos que despertavam as mais profundas contradições no pensamento orgânico de Cioran. A nem tão diminuta quantidade de ocorrências do termo no escrito não deve significar, como parece, a ausência do debate que ele suscita. O tema da transfiguração retorna continuamente por meio de outras analogias: transcendência de si, auto-superação, abnegação, perfeição, revolução estética, transformação radical, metamorfose, entre outras. A falta da citação literal não resulta de uma lacuna no debate, mas de uma variabilidade linguística, em primeiro lugar, e de centralidade em outros aspectos do vitalismo cioraniano. O seu intuicionismo já havia estabelecido, como discutimos anteriormente (Cf. 3.6. *Da religiosidade*), a proeminência da intuição religiosa como intencionalidade ontológica.

Encontramos, durante nossas pesquisas, uma certa quantidade de pontos problemáticos acerca de algumas versões dos escritos. As traduções francesa e americana de, respectivamente, André Vornic e Ilinca Zarifopol-Johnston, dissolvem 11 das 30 aparições da expressão literal “transfiguração” em *Nos cumes do desespero* (insuficiência em que também incorreu o comentador Pătrașcu ao levantar dados de ocorrências). Isto não acontece nas traduções italiana e brasileira, as quais contam com o mesmo número de recorrências do original romeno. As traduções francesa e espanhola apresentam 46 registros da expressão em *Livro das Ilusões*, em comparação a 51 na brasileira. O diferencial se dá, provavelmente, pela variedade de termos em romeno, fato cuja relevância já anunciamos. Os usos somados na língua original dão por volta de 50 (o número não pode ser exato porque, em algumas circunstâncias, a expressão não é usada literalmente, mas por meio de sinônimos ou semelhantes), em coincidência com a versão do Brasil, traduzida do francês por José Thomaz Brum, mas em que certamente houve consultas ao original (vide a diferença no número de ocorrências do termo entre as duas versões, francesa e brasileira). Em 1986, quando do lançamento francês de *Des larmes et de*

saints, o filósofo romeno retirou uma parte considerável das passagens e textos primários. A versão corrigida por Cioran de *Lágrimas e Santos* conta apenas com 4 aparições da expressão, enquanto que a original apresenta 9 ocorrências.

A partir da evidência revelada pelos números recolhidos, devemos recolocar os termos daquele debate entre os comentadores. Temos reafirmada a insuficiência dos apontamentos de Marta Petreu. Contudo, observamos igualmente o agravamento da constatação de Pătrașcu. A transfiguração apresenta uma ocorrência muito maior do que supunha o próprio revisor romeno, em tom otimista⁵³. Ela se demonstra, se não como um conceito chave — algo que a

⁵³ A particularidade dos estudos de Pătrașcu envolve o seu entendimento da complementaridade entre a experiência extática e um método que a desencadeia, o que ele distingue como “método da agonia”, inspirado pela expressão de Cioran em *Nos cumes do desespero*. O comentador realizou um trabalho fundamental, porque pretendeu escrutinar o processo da vivência metafísica por meio do problema cioraniano da subjetividade, o qual dá total centralidade ao indivíduo. Destarte, em Pătrașcu (2012) vamos encontrar a peculiaridade da transfiguração na obra romena de Cioran a partir de três grandes frentes, as quais pretendemos destacar resumidamente como:

(1) Do vitalismo extático, ou seja, daquilo que o filósofo elegera como as vias para a vivência metafísica, em que os limites experienciais são explorados ao máximo até a sensação de demiurgia. A transfiguração está inserida nesse contexto, como salto qualitativo entre humanidade e divindade. Tal característica representa uma observação perspicaz, presente nas duas formas anteriores da transfiguração as quais demonstramos nos tópicos passados: *Metamorphóomai* e *Verklärung*. “A transfiguração é o salto qualitativo e, portanto, exático (para outro nível ontológico, de negativo para positivo, de desespero para bem-aventurança, de uma atitude teórica para uma heróica, da morte para a vida)” (PĂTRAȘCU, 2013, p. 73). Para Pătrașcu, o aspecto demiúrgico do êxtase é sempre enfatizado por Cioran em seus primeiros livros. Entrar em êxtase é ascender à divindade em um sentido diferente: não para realizar uma união divina, mas para se tornar Deus a si mesmo. Tornar-se Deus é ir além do Deus deste mundo, deixá-lo para trás. Como este mundo é apenas um dos mundos possíveis, o Deus deste mundo é apenas uma possibilidade de Deus.

O êxtase demiúrgico de Cioran apregoa o acesso para aquela área de possibilidade de vida onde se pode operar não só no nível deste mundo, mas criar mundos novos, desconhecidos, não iniciados. Ele poderia abolir a morte, curar doenças, confortar o sofrimento. Ou então, simplesmente, poderia destruir e recriar a realidade. Para tanto, o mundo deve ser trazido para o mesmo estado de agonia e êxtase, para que a vida nele entre em erupção em sua plenitude e pureza. Colocar fogo nas fundações do mundo é fazer as pessoas viverem ‘nas alturas’, levar seus sentimentos à beira da morte e de uma nova vida (a morte estando num patamar claro de imanência à vida). Trazer o homem para a agonia prova ser um método eficaz não só individualmente, mas também coletivamente: “A transfiguração pode ser alcançada apenas por meio do chamado ‘método da agonia’, introduzido por Cioran em *Nos cumes do desespero*, retomado em *Livro das ilusões*, para que seja proposto como ‘política de estado’ na *Transfiguração da Romênia*” (PĂTRAȘCU, 2013, p. 73-74).

Não por coincidência, o *Livro das Ilusões* e a *Transfiguração da Romênia* são publicados no mesmo ano (1936): no primeiro o “método agônico” é aplicado ao indivíduo, no segundo a uma nação inteira. “A agonia de que Cioran fala é, de fato, uma morte da ‘morte’ da vida, consistindo em uma excitação de suas formas desvitalizadas, reificadas, alienadas e automatizadas e na remodelação do vínculo com o núcleo vivo da vida” (PĂTRAȘCU, 2013, p. 74). *Solo dolore*, a expressão cioraniana (Cf. CIORAN, 2014, p. 126), é uma adição de transfiguração para indivíduos e coletividades.

Qualquer experiência, desde que vivenciada com intensidade máxima, pode empurrar para além da “vida”, ou pelo menos além do que é comumente compreendido ao longo dela. Sente-se, como o próprio Cioran diz, que se ‘morre por causa da vida’, que se está morrendo ‘de muita vida’. A própria morte tem um significado bidirecional: morrer é ir além do aspecto ‘fenomenal’ da vida em direção ao que ela é em sua essência, fluindo rumo a sua dimensão inefável e não manifesta. Além desse significado metafísico da morte, Cioran colocou em jogo a explicação biológica do perigo de uma morte ocorrendo no contexto de experiências muito intensas que de repente consomem toda a energia vital.

Sumariamente, podemos registrar os seguintes significados da morte em Cioran: Como (a) endurecimento, retirada da vida, primeiro no sentido adequado do ato físico da morte, do fim da vida, da ‘morte fria’ contra a qual Cioran opõe a ‘morte quente, em chamas’, depois no sentido figurado de sabedoria, banalidade, mecânica, desprendimento como neutralidade, indiferença afetiva, e até ‘filosofia’; ou como (b) o limiar máximo da intensidade dos humores, um verdadeiro ‘salto metafísico’, um mergulho na essência da vida.

avaliação estatística não daria conta de demonstrar, vide a urgência qualitativa de uma tal análise —, ao menos como um tema constante na literatura cioraniana do período. Paralelamente ao escrutínio da realidade estatística do conceito, fato que nos serve de preâmbulo hermenêutico ao problema central, gostaríamos de introduzir as discussões de

Nessa espécie de dialética cioraniana estruturada por Pătrașcu, a morte quente, neste seu segundo sentido, de paroxismo da vida, é diretamente oposta à morte, em seu primeiro sentido, como presunção ou resfriamento da vida. A morte quente não é apenas uma alternativa à morte — como costumamos compreender —, mas também uma vitória sobre ela, um triunfo da vida. A morte ‘quente’ é o mais alto nível de vida e, portanto, morrer assim significa tanto derrotar a finitude fria quanto, acima de tudo, superar a dicotomia da vida-morte e o conflito entre os dois ‘pólos’ da existência.

(2) Da condição antropológica. Para introduzirmos o ponto, precisamos trazer à tona algumas das noções da antropologia filosófica cioraniana, as quais, de acordo com Pătrașcu (2013), deve muito às ideias de Ludwig Klages. De acordo com essa antropologia, manifestando-se, o homem conhece um processo de afastamento contínuo da vida. Na medida em que ele se torna consciente da vida, o homem se separa dela. Os dois elementos (consciência e vida) não são irreduzíveis, mas podem se comunicar e, assim, até se encontrar novamente. O ‘espírito’ nasceu da vida, mais precisamente a partir de sua diminuição, das suas objetivações, de suas deficiências. No estado ingênuo – estado que ainda podemos encontrar na imagem da criança e do primitivo – o homem está imerso nos conteúdos irracionais da vida, está como que assimilado à existência.

A ideia de ‘assimilação à existência’ deixa cada vez mais clara a dualização cioraniana. Por causa de uma ‘deficiência vital’ entre o humanidade e a vida, um vazio aparece e se desenvolve cada vez mais na subjetividade, obrigando o homem a tentar explorar todos os tipos de meios para sua sobrevivência e, ainda mais, superar aquela carência por meio de um ‘salto’. De um lado técnica, do outro metafísica. Ambos, no entanto, nos dizem que o homem é um ‘animal indireto’. Transcendência mas também expressão da vida, em cujo conteúdo irracional ainda gostaria de se reintegrar. O homem consciente é um ser trágico, um ser que sofre. Sua condição ontológica é o sofrimento. O signo sob o qual se inscreve é o de uma tragédia. Este apontamento de Pătrașcu, ainda que não tenha sido discernido pelo comentarista, apresenta a latência da influência simmeliana sobre o vitalismo e também no interior disso que o romeno chamou de ‘antropologia filosófica cioraniana’.

(3) Do sofrimento como experiência total da subjetividade. O sofrimento torna possível uma experiência subjetiva tão profunda que equivale a uma experiência de Ser. O “eu” torna-se então a própria epifania do ser, a única maneira de acessar as essências finais da realidade. Dessa forma, o amor à vida se reconcilia na filosofia cioraniana com aquele imperativo *solo dolore*. Isso explica porque o êxtase só pode ser alcançado através do sofrimento, e não através de experiências afetivas positivas. Qualquer tipo de sofrimento pode se tornar uma experiência metafísica se atingir uma intensidade máxima de experiência, o “limiar da morte” (a morte quente). É só a partir desse limiar que pode se insurgir uma questão original de serenidade ou felicidade. Os picos de desespero são convertidos em cumes de felicidade. Alguns exemplos de sofrimento ocuparão constantemente a atenção do filósofo: insônia, infelicidade no amor, doença, loucura, tristeza, insatisfação total e o desespero. Outros serão rejeitados como incapazes de equivaler ao status de experiência metafísica, o sofrimento sendo nestes casos baixo ou vago: dúvida, melancolia, fé. Serão considerados não metafísicos e não trágicos: graça, entusiasmo, sensibilidade mágica, porque o sofrimento aqui é totalmente ausente; aqueles que vivem sob o signo dessas disposições afetivas provam contato ininterrupto com a vida, são os próprios expoentes da ingenuidade da vida. Sinteticamente, o que podemos apreender de Pătrașcu se divide entre a sua tripla separação epistêmica da atmosfera cioraniana da transfiguração: vitalismo (extático), antropologia filosófica e uma sorte de metafísica do sofrimento; e a sua dupla segmentação hermenêutica: a experiência metafísica e o método da agonia. Devemos perceber como nessa segunda divisão os dois elementos contribuem uma para o outro e são como que complementares (técnica e metafísica) na direção de uma “vitória da vida” sobre a finitude da morte. Há um acerto fundamental acerca da experiência total da subjetividade, a qual recupera o sentido epifânico da transfiguração como uma sorte de descoberta de Ser. O patamar ontológico da experiência transfiguradora se atinge por meio de trabalho de vitória sobre si, em que a essência metafísica da vida está como que exposta: transcendência contínua de si mesma. A magnitude ontológica do processo está então subsumido pelo seu “retorno” essencial. Entretanto, a integralidade do conceito jamais pretendeu ser sistematizada pelo comentarista. A sua importância metodológica unida à totalidade de seus aspectos como conceito (tópicos terapêuticos, estéticos e metafísicos) não foi apresentada. Como representa o corolário epistêmico da filosofia cioraniana? Como chegou a ser a sua chave filosófica? Em contraposição a qual realidade a noção se insurge? Em quais parâmetros está estabelecida metodologicamente? Pontos os quais gostaríamos de explorar pormenorizadamente.

ordem qualitativa. Por meio desta ocasião, tornaremos-nos habilitados para analisar particularmente as ocorrências do termo e a consistência que adquiriu ao longo das produções do filósofo.

O pensamento sobre a transfiguração não se inaugurou em nenhuma ocasião especial nas obras de Cioran. Pela relevância estatística e pela notoriedade qualitativa, como pretendemos demonstrar em seguida, admitimos o *Livro das Ilusões* como o texto da transfiguração por excelência. Contudo, as nuances de cada aplicação do conceito podem nos revelar não apenas as suas peculiaridades mas a persistência de uma orientação. Sem tal percepção, talvez não conseguiríamos avaliar a dualidade complementar da noção, ora como expressão de um salto qualitativo, ora como método. Gostaríamos, portanto, de realizar a substância de uma análise geral das ocorrências do termo ao longo do período romeno, temporalidade à qual nos dedicamos no presente trabalho. O escrutínio pretende se demorar sobre o recorte de cada ano em questão, dentro do intervalo entre 1929 até 1937, como aludido no gráfico apresentado no início do tópico.

A tarefa expõe um embaraço metodológico, qual seja, o de retomar anos anteriores à faixa temporal estabelecida para o presente capítulo, os quais pretensamente já haviam sido examinados nas partes antecessoras. Contudo, para além do recorte cronológico, fizemos claramente uma redução temática com objetivo de altear a principalidade de alguns conteúdos mais fundamentais para a exploração do contexto filosófico do autor. Além disso, em se considerando a complexidade do presente tópico, a saber, o de demonstrar uma suposta integralidade do conceito de transfiguração, vimo-nos obrigados a ampliar a entrevisão da análise. Retornamos aos períodos anteriores com a expectativa de revelar um desenvolvimento conceitual e metodológico da expressão, com vistas a fazer do período destacado no nome do presente capítulo (1935-1937) o cume da sua centralidade filosófica. Com este intuito, pretendemos apresentar as próximas notas.

5.1.1. O acréscimo do individual (1929)

A única ocorrência da transfiguração a que tivemos acesso do ano de 1929 está registrada no texto *Sobre o protestantismo*, escrito em período universitário. Na circunstância, Cioran estava definindo o perfil do sujeito que vivencia reais experiências religiosas (o fenômeno religioso). A descrição atendeu ao caráter fatalista e personificante de sua filosofia. Para o autor, apenas “eleitos” são capazes do drama metafísico em que incorre a vivência religiosa: “Por ‘eleito’ devemos entender aquele que acredita que tem o direito de viver na

metafísica, transfigurando o real e adaptando-o às suas estruturas espirituais” (CIORAN, 2020a, p. 1). Qual a principal relevância desta passagem? Assentimos que a centralidade da asserção está na ideia de transfiguração como adaptação às estruturas espirituais. Isso significa uma espécie de aumento do individual sobre a realidade do mundo. A transfiguração é uma sorte de extensão da sua própria estrutura subjetiva sobre a devassidão irracional do real. Impor as estruturas espirituais particulares, é, de alguma forma, submeter a realidade a sua própria fisionomia. A transfiguração se evidencia na força de uma consistência subjetiva, somada ao desprendimento que inflama a capacidade metafísica. Neste ponto, precisamos entender como subjetividade e metafísica se unem no pensamento cioraniano.

Seguiremos por etapas. Primeiramente, para Cioran (2020a), o drama de uma consciência individual é “um turbilhão interno da consciência em que diferentes tendências interferem, com um caráter antinômico” (CIORAN, 2020a, p. 1). Aqui devemos retomar a discussão do estranho ceticismo cioraniano (Cf. 2.2.1 *O estranho ceticismo cioraniano*) em que ressaltamos a importância da experiência antitética como impulsionador filosófico e, ainda mais, como sintoma do caráter cético no contemporâneo⁵⁴. O turbilhão antinômico pode ser um drama interior benéfico ao indivíduo quando representa a transfiguração do impasse. A transfiguração é, por ela mesma, uma expressão da antinomia superada, de uma afirmação do indivíduo que se consolida a partir de um rebaixamento de si. Na desrazão de um conflito subjetivo que não se sintetiza, a resolução é a radicalização de uma tendência. A transfiguração representa a vitória, na vida íntima, de uma força sobre as outras.

Em segundo lugar, o caráter metafísico do drama interior é condição necessária da experiência para que ela chegue a ser uma transfiguração. O filósofo escreveu que “o metafísico é um atributo do drama espiritual” (CIORAN, 2020a, p. 1). Portanto, manifesta-se por uma intencionalidade que transcende as mazelas diminutas da individualidade comum, alcançando vias ascensionais tais quais o destino da humanidade, no ideário histórico-político, ou a busca por Deus, no fenômeno religioso. A ideia fundamental do filósofo nesta ocasião é, destarte, a de

⁵⁴ Para Cioran (2004) existe uma natureza de força que persiste em reação ao fundo negativo do temperamento cético. O romeno observou um paradoxo no seio da antinomia subjetiva que subjaz na verdadeira dúvida: “todo o charme deste gênero de dúvida reside em um paradoxo bizarro, o qual faz que um indivíduo, não crendo em nada, preconize, contudo, atitudes, convicções, ideias, pronuncie-se sobre todas as questões, lute contra adversários, adira a um movimento político” (2004, p. 201-202). Neste sentido, poderíamos verificar uma sorte de contraponto positivo que se suscitaria em meio aos constrangimentos céticos, assertividade que se apresenta objetivamente como um absoluto contrassenso. O que tal incoerência denunciaria? Segundo o autor, nada menos do que uma reatividade vital. Cioran (2004) julgou que uma experiência cética profunda feriria tão gravemente as raízes orgânicas do homem e suas possibilidades de vida, que apenas uma contrapartida radical da vitalidade a poderia combater. Portanto, o embate antitético que abala a intimidade da pessoa cética seria um conflito destas duas naturezas de forças: por um lado, a negatividade da hesitação frente ao mundo e, por outro, a positividade reativa da própria vida em revelia ao “vazio” despertado pela dúvida orgânica.

que os fatalmente “eleitos” vivem experiências metafísicas segundo as quais podem transformar o real de acordo com seu próprio espírito. O eleito cioraniano adquire uma ‘vontade de poder’ capaz de traduzir simbolicamente a realidade ao modo de seu feitiço particular. É uma característica de filósofos, religiosos ou artistas, mas representa, sinteticamente, a vivência genuína de uma mazela interior.

5.1.2. Mistério e solução antinômica (1931)

No que diz respeito a 1931⁵⁵, Cioran escreveu um ensaio dedicado ao livro do filósofo compatriota Lucian Blaga, qual seja, *Lucian Blaga: O Éon dogmático*. Na ocasião, analisou a ideia de dogma do autor romeno, fato que o conduziu ao pensamento acerca da transfiguração. É muito importante que nos atentemos à possível influência de Blaga sobre Cioran, porque há um uso muito específico do conceito em questão que o eleva ao patamar de resolução metafísica das antinomias, caráter fundamental da transfiguração cioraniana⁵⁶. Blaga (2013) afirmou que “dogmas são antinomias transfiguradas” (BLAGA, 2013, p. 163), o que significa dizer que são expressões das soluções postuladas para os elementos contraditórios que as constituem, ainda que tais soluções não sejam compreensíveis ao intelecto. Para o autor, o dogma salvaguarda, por meio de uma ínfima parcela de inteligibilidade, um mistério metafísico, o qual a antinomia transfigurada expressa de forma latente em seu aspecto de “antilógica”.

Em verdade, Cioran apreendeu a ideia de ‘mistério metafísico’ como literalmente um “fundo de irracionalidade na existência” (CIORAN, 2004, p. 65), termos muito mais apropriados para a ontologia vitalista (Cf. 3.5. *Do irracionalismo*) com a qual estava familiarizado naquele período: “A solidariedade lógica inerente à estrutura dos conceitos é atacada em seu mecanismo íntimo. O dogma não modifica o próprio significado dos conceitos, mas seus relacionamentos, de modo que eles parecem, fora de sua função lógica, tender a um

⁵⁵ Não identificamos ocorrências em 1930.

⁵⁶ É importante notar que a escolha pela expressão “transfiguração” possa ter sido realmente “retirada” da obra de Blaga. Com isso não queremos contradizer justamente o que já havíamos apontado, ou seja, a origem por um lado crística e por outro filosófica (sobretudo por influência nietzschiana) do termo, mas apenas sugerir o empréstimo, digamos, “semântico” que Cioran talvez tenha realizado a partir da obra de seu conterrâneo. Isto pode se evidenciar quando analisamos temas filosóficos coincidentes entre Blaga e Cioran (tais quais mística, religião, valores e cultura), além da escolha intercambiável das expressões para transfiguração, como no caso de *schimbarea la față* (literalmente “mudar o rosto”) no lugar de *transfigurare* (literalmente “transfiguração”). No segundo tomo da sua *Trilogia dos Valores*, Lucian Blaga escreveu: “Os místicos atônitos comparam a luz que sentem lhes invadir com a aura que Jesus estava cercado no monte Tabor no momento de sua transfiguração” (BLAGA, 1996, p. 296-297), em que transfiguração está escrita na forma conjugada *schimbării la față* (literalmente “mudança de rosto”), modo recorrente na obra cioraniana.

‘qualquer coisa’ transcendente” (CIORAN, 2004, p. 67). Lucian Blaga formou uma noção peculiar de transfiguração: uma espécie, grosso modo, de horizonte hermenêutico.

O entendimento de que nos servimos aqui para dar conteúdo à ideia de ‘horizonte hermenêutico’ é da mesma ordem do conhecimento intuitivo bergsoniano, ou seja, uma experiência metafísica. A transfiguração em Blaga é um apontamento ascensional para uma solução real das antinomias que compõem um dogma. É rigorosamente a mesma “fórmula” da superação do antitetismo cético de Cioran. A transfiguração da dúvida se manifesta, por outro lado, como consolidação dogmática. Na contradição se experimenta o limite da lógica, o que, por sua vez, é ultrapassado pela transfiguração. Como isso é possível? Por meio de uma formalização da antinomia em que não se esteja expressada meramente uma oposição de perfil dialético, mas uma antítese cuja intencionalidade manifeste um patamar “metalógico”, de inacessibilidade intelectual que busque preservar o fundo de irracionalidade que permite a experiência metafísica.

A “Transfiguração” não é uma solução, mas tem um lugar de solução. O que significa que a “Transfiguração” deve ser entendida em termos de uma solução inacessível, mas postulada. Considerando a solução positiva, embora inacessível, que o dogma postula, o atributo de antilógico, devido ao seu conteúdo, é substituído pelo atributo de “metalógico”. A monstruosa deformidade dogmática é vista, em sua falta de sentido, cheia de outro significado, com o qual não podemos ter contato mental. Uma antinomia (transposta ou não), embora logicamente um zero, um nada, às vezes pode desempenhar nas operações do intelecto um papel que não seja o de nada; uma antinomia também pode representar o equivalente intelectual de um mistério. Isso primeiro adivinhou a filosofia patrística em toda a sua profundidade, e deve ser ressuscitado novamente na consciência filosófica do nosso tempo (BLAGA, 2013, p. 166).

A oposição entre contradição dialética e dogmática foi inclusive um dos alvos da exploração cioraniana. Ela ajuda a compreender em que termos o autor se preocupou em altear expressões as quais, mais tarde, consolidaria por meio de seu intuicionismo através do conceito mesmo de intuição. As diferenças entre processo dialético e dogmático são da mesma ordem da oposição entre mecânica e metafísica, o que já desenvolvemos anteriormente⁵⁷. A dialética compreende as antinomias da realidade concreta, por meio do que Blaga nomeou de um intelecto “estático”. Para Cioran (2004), também a disciplina filosófica da metafísica dos últimos séculos foi produzida por esse tipo de percepção. Ao contrário, a antinomia dogmática, entendida apenas por um intelecto “extático”, transcende o concreto em um movimento enriquecedor no qual a lógica alcança o limite dos seus domínios.

⁵⁷ Cf. 3. *O intuicionismo cioraniano*.

Está explícita a concepção do êxtase como via privilegiada da experiência metafísica. Também está aí a primeira — ou a principal — relação entre percepção filosófica e mística. A qualidade extática da mística, não é, ela também, um dos elementos centrais da experiência unificadora? A ‘metafísica intuicionista’, expressão que pretende englobar variedades filosóficas distantes, mas as quais povoavam a atmosfera intelectual de Cioran, não se assemelharia demasiadamente à intuição religiosa ascensional dos santos, místicos e ascetas?

5.1.3. Imanência e Transcendência (1932)

Quando nos atentamos ao ano de 1932, notamos novos aspectos para o conceito. O primeiro deles é o da transfiguração como união entre imanência e transcendência⁵⁸. Aqui cabe um retorno ao sentido de *Metamorphóomai* por meio da figura crística de conciliação entre divindade e humanidade. A transfiguração crística representa precisamente a união entre transcendência e imanência, uma ‘reviravolta’ metafísica. Guardada a via teológica de interpretação da dualidade de sua natureza, o exemplo do Cristo é fundamental para expor a qualidade metafísica do fenômeno. A dualidade antinômica que comporta é uma espécie de união, de ponte entre a concretude das aparências figuradas e da transcendência metafísica que as excede. Em se pensando no vitalismo cioraniano, a demiurgia crística cede espaço para a condição extática de superação de si. A metafísica se consolida na capacidade de um aprofundamento intuitivo em um movimento de supra-individualidade. A ontologia estética está aí vislumbrada: a transfiguração representa a reconciliação entre forças apolíneas e dionisíacas, em uma realização ‘meta-estética’.

Outro aspecto observado em 1932 é o que envolve a contradição entre tempo e eternidade. Em seu texto *Considerações não filosóficas*, Cioran escreveu que “negar o tempo significa negar a vida. Ora, o que define a embriaguez da eternidade, embriaguez que transfigura o caráter dionisíaco pelo êxtase metafísico, é que tem uma perspectiva exterior ao tempo e combate-o como se fosse uma realidade estrangeira” (CIORAN, 2004, p. 132). Devemos notar como o papel da transfiguração demonstra a disparidade entre as naturezas das expressões. Por um lado, temos a negação do tempo como uma negação da vida, destacando a ‘embriaguez da eternidade’ da imanência. Por outro, observamos como o ‘êxtase metafísico’ é

⁵⁸ Cf. CIORAN, 2004, p. 231. No texto *Estilo e Escatologia*, Cioran utiliza o pensamento hegeliano para estabelecer o que chamou de ‘sentimento escatológico’, expressão de uma experiência imanente de eternidade: “Obviamente, não estamos pensando na escatologia cristã, que só é concebível na transfiguração do mundo imanente, na aproximação da realidade transcendente; estamos pensando em uma visão escatológica em um plano imanente. É nesse sentido que poderíamos falar de uma escatologia hegeliana”.

uma via transfiguradora a qual pode surpreender o ‘caráter dionisíaco’ — temos, então, evidenciada a força dionisíaca como uma dimensão do vitalismo cioraniano, caráter do ‘não figurado’, em oposição ao apolíneo, o ‘figurado’, os dois aspectos imanentes — e o fazer transformar ascensionalmente a uma condição postulada de eternidade.

O embate ‘transcendência x imanência’ aqui adquire consistência pela contraposição ‘tempo x eternidade’, na qual a metafísica se confirma como uma espécie de elo. O mesmo ‘êxtase metafísico’ que promove a supra-individualidade da experimentação dionisíaca é também o salto pelo qual um postulado de eternidade se vislumbra, contra a temporalidade e a imanência da vida. A experiência extática da metafísica é, ao mesmo tempo, ápice da atividade vital e apontamento ascensional para uma (embriaguez de) eternidade postulada. Cioran inclusive associou o vislumbre da eternidade com a consciência da fatalidade e a percepção do destino. Para além da variabilidade das formas, a percepção metafísica permite uma experiência de integralidade da vida a qual estabelece o paradoxo fundamental do espírito trágico cioraniano: “a irracionalidade do mundo tem sua lógica, ou seja, o núcleo irracional do mundo tem uma produtividade inevitável e determinações imanentes fatais” (CIORAN, 2004, p. 122).

Como terceira perspectiva deste ano, temos a importância do conceito de transfiguração como uma característica do contemporâneo. É notório como a filosofia cioraniana se desenvolveu como um pensamento sobre os aspectos de sua atualidade. A ‘morfologia da cultura’ contemporânea é uma constante do período romeno. Em 1932, no texto *Para onde vão os jovens?*, o autor utilizou a transfiguração no sentido de uma descontinuidade valorativa. O que isso representa? Pensamos que o uso caracteriza o fulminante espírito de perspectivismo do contemporâneo, o qual opera como uma espécie de devorador das circularidades de valores. Cioran escreveu que:

As épocas clássicas da humanidade conheceram apenas o processo gradual, desprovido de tensão, descontinuidade e transfiguração; toda a sua existência mal foi suficiente para o homem internalizar os elementos de um estilo de vida limitado. Hoje em dia, os jovens mantêm em si um braseiro insano e devorador, cujo calor e chamas queimam e charriseram toda a vida que antes era consistente ou permanente, um braseiro absurdo que calcina as raízes ingênuas da vitalidade. A metamorfose interior elimina todos os estilos de vida específicos, tanto que não é paradoxal dizer que os jovens têm no estilo de vida a negação de qualquer estilo (CIORAN, 2004, p. 155).

O tema é complexo e insinua para a transfiguração novamente o sentido de uma vitória sobre a cristalização da individualidade. O desenvolvimento do filósofo representa a caracterização da transfiguração como oposição geral à moral, ou seja, como uma via de escape

ao círculo fechado de valores da moral. Para Cioran, o contemporâneo não apresentava afinidades com o espírito clássico, cuja proeminência da vivência valorativa não correspondia à efemeridade que a substância moral passava a traduzir.

O perspectivismo encontrava, então, nesse braseiro íntimo da juventude contemporânea, a contraposição pelo radicalismo estético, em que, de repente, não mais a virtude dos valores, mas a intensidade das vivências adquiria centralidade total na experiência subjetiva. A transfiguração se insere, neste ínterim, como elemento figurativo da fisionomia espiritual contemporânea, unida ao arcabouço temático do intuicionismo.

Como discutimos anteriormente⁵⁹, Cioran admitia que a postura filosófica intuicionista se adequava (na verdade, era um sintoma) ao perfil decadente da cultura moderna. O florescimento de uma filosofia como a intuicionista era a demonstração da falência do sistema moderno, o qual perdia a sua intensidade valorativa. A peculiaridade do intuicionismo, contudo, estava nisso que pode ser descrito como a centralidade do “fundo irracional da existência”, o que torna secundária a objetivação formal de um sistema moral. Portanto, é típico do perfil intuicionista — perfil ao qual o autor está expandindo para “o espírito da juventude”, um verdadeiro *zeitgeist* — dar principalidade às experiências subjetivas por meio do critério de intensidade, vide a desqualificação geral dos conteúdos formais para dar qualquer nível de inteligibilidade fundamental à vida.

O fato é que, à altura do contemporâneo cioraniano, a vida se desprende da ideia de inteligibilidade. Graças ao seu “núcleo” irracional, o exercício transfigurador, ou seja, de superação constante das figurações objetivas, elevou-se ao patamar de vivência autêntica por excelência. A radicalidade contraposta ao perspectivismo seria a saída diante da fugacidade dos conteúdos morais. A transfiguração é a total depuração do espírito em meio a uma realidade dessubstancializada.

5.1.4. O desespero como método, parte 1 (1933)

O ano de 1933 é o momento de maior ocorrência do termo em textos esparsos, ou seja, ensaios os quais não constituem a substância de uma obra. O fato também corresponde ao intervalo ter sido um período muito produtivo quando comparado aos outros: muitos artigos publicados, sem contar a escrita de *Nos cumes do desespero*, livro que só apareceria no ano seguinte. É um ano decisivo para o conceito de transfiguração e que marca, desde o nosso

⁵⁹ Cf. 3. *O intuicionismo cioraniano*.

prisma de análise, o aparecimento de uma oposição metodológica ao ceticismo resignante e especulativo. Na ocasião, veio à tona o seu *Uma estranha forma de ceticismo*, texto já discutido⁶⁰ em que pela primeira vez vemos apontada uma via terapêutica/resolutiva contra a negatividade dos estados de desprezo da vida.

Em um trecho que já trouxemos algumas vezes durante o presente trabalho, Cioran escreveu que “embora menospreze a realidade, o ceticismo, se combinado com algo trágico, demoníaco e heróico, acaba transfigurando a dúvida, graças a uma chama interior benéfica para o indivíduo” (CIORAN, 2004, p. 93). A característica “desfigurante” dos estados de inaniidade e negatividade vitais é apaziguada e verdadeiramente ultrapassada pela união com um elemento trágico. Este pretense ‘elemento’ é, de fato, uma modalidade de vivência a qual corresponderia a uma intensidade positiva contrária ao negativismo cético. Cioran apontava, neste tema, a urgência da composição de uma antinomia, protagonizada, de um lado, pelo ‘menosprezo da realidade’, e, de outro, pela radicalidade de uma conflagração afirmadora. O filósofo romeno estabelecia então a necessidade do desespero para a transfiguração.

Há toda uma nuance na ideia cioraniana de desespero, a qual investigaremos com mais propriedade ao analisarmos o primeiro livro do autor, mas a sua importância como condição transfiguradora teve sua emergência já nos escritos de 1933. Quanto estabelecemos a pretensão de expor o desespero cioraniano como um método, já encontramos de antemão um conflito evidente: como pensar uma metodologia diante do plano de fundo fatalista prenunciado? Ou seja: como estabelecer uma disciplina para a transfiguração, uma vez que a sua via está acessível apenas aos ‘eleitos’ (para ficarmos com um termo utilizado pelo pensador em oportunidades anteriores)? De fato, o fatalismo da filosofia de Cioran não é radicalmente alterado no decorrer do período romeno, o que significa dizer que a elaboração metodológica pelo desespero se referia apenas aos sujeitos ‘capazes’ deste estado.

Como já anunciamos no início desta pesquisa⁶¹, Cioran opunha gravemente o sujeito que se afirma em sua individualidade e a massa, a sociedade, o povo, em toda a sua característica de quantitatividade e desfiguração. Portanto, a capacidade para a transfiguração é um elemento chave do ideário cioraniano. O autor não escreveu para ‘todos’, nem assim pretendia. Ao dar máxima centralidade ao aspecto qualitativo da existência, produziu sua obra

⁶⁰ Cf. 2.2.1 *O estranho ceticismo cioraniano*.

⁶¹ Cf. 2. *Por uma filosofia do individual*. Cioran escreveu que:

“1) Devem haver valores no indivíduo que o elevem acima da massa; esses valores são embrionários na multidão, que apenas os expressa. Para ela, eles flutuam no ar — ela os sente tremulando, sem perceber sua essência.

2) A massa sente a vida como algo sério — não percebe seu caráter eminentemente trágico. Este é o papel do indivíduo” (CIORAN, 2011c, p. 15).

em função dos que poderiam acompanhar a intensidade das experiências ali relatadas. De que serve, então, um método pelo desespero? A resposta para a pergunta retorna ao dever délfico de “conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σεαυτόν). Mesmo diante da fatalidade de uma orientação, a qual determina a essência da possibilidade figurativa de uma forma de vida, o trabalho interno para o aperfeiçoamento e epifania de si permanece por fazer. Esse é, portanto, o caminho do “conhece-te a ti mesmo”, o qual prefigura a matéria de um destino, mas não consolida a realidade de sua demonstração. Apenas o exercício de retorno a si é capaz de fazer aparecer o “si mesmo” intencionado.

Em Cioran, a tarefa délfica se realiza pela tríade “trágico-metafísica”: desespero-êxtase-transfiguração. “Ninguém entrou nas regiões profundas do ser sem ter sofrido a combustão interna e a dolorosa purificação provocada pelo desespero, que acompanha a sensação de estar preso no nada, o que leva a uma transfiguração orgânica e essencial” (CIORAN, 2004, p. 123). Neste período, o autor consolidou o manifesto para um pensamento orgânico, tendência que, apesar de indicada, estava muito mais latente do que exposta. “Vivendo totalmente, fazendo a carne participar do pensamento e, assim, transfigurando-o, arriscamos tudo a todo momento” (CIORAN, 2004, p. 135). O desespero é fundamental porque dá o poder orgânico ao sujeito. A filosofia assim produzida é um pensamento transfigurado, uma ideia a qual exhibe a mais elevada intensidade experiencial.

A exasperação é um exercício contra o vazio da hesitação cética e da inabilidade perspectivista. Ela promove a emergência de uma radicalidade vital benéfica ao indivíduo. Aqui vislumbramos a dualidade do desespero como método: purificação e epifania. Percebemos um “retorno” crucial a *Metamorphóomai*. O desespero aperfeiçoa, purifica e revela “ser”. A epifania da transfiguração cioraniana é uma revelação estético-ontológica⁶². Demonstra a orientação íntima de uma forma de vida e, ao mesmo tempo, a tendência recôndita da vida mesma. A experiência metafísica da transfiguração é um regozijo vital, uma meta-estética da vida sobre ela mesma, o que, por outro lado, expõe características do seu ser. É a recomposição da premissa simmeliana, cuja síntese é de que essência da vida é a sua própria

⁶² Cioran escrevia constantemente sobre uma “estrutura” interna que poderia se referir ao “ser”, à “cultura” ou mesmo à “individualidade” (são mais de 100 ocorrências apenas em *Solidão e Destino*). O fato é que a ideia de estrutura em Cioran resguarda o que chamamos de aspecto estético-ontológico porque trata da determinação “essencial” de uma individualidade (“constituição e possibilidades íntimas”) bem como a forma como ela se apresenta ou pode, virtualmente, se apresentar no mundo. A transfiguração cioraniana expõe a “estrutura interior” de uma forma de vida na medida em que é “o triunfo da expressividade absoluta” (CIORAN, 2012, p. 119), ou seja, a revelação total das virtualidades do ser.

transcendência. Vida é meta-vida, em termos simmelianos; transfiguração como meta-lógica, em Blaga; transfiguração como entrada nas profundezas do ser, em Cioran⁶³.

O desespero como método se desenvolve como o trabalho de condução das próprias antinomias. Tarefa a qual reconduz as energias de uma mazela íntima para uma orientação ascensional. O exercício filosófico é uma elaboração de si, uma via transfiguradora em que o êxtase se afirma como elemento medular. Em Cioran, não apenas a dimensão afetiva do desespero é fundante, mas a transfiguração do pensamento por meio da afecção orgânica. É necessário destilar um programa da dor, porque ela é capaz de revelar a essência do viver. Está expressa a obrigatoriedade biológica da filosofia cioraniana: “Nossa biologia é uma biologia transfigurada, escurecida e aprofundada por noites, mistérios e tormentos, iluminada por êxtase, bem-aventuranças e sonhos. Nosso destino nasce dessa confusão primordial, desse caos inicial” (CIORAN, 2004, p. 91).

5.1.5. O desespero como método, parte 2 (1934-1)

A transfiguração em Cioran representa uma negação afirmadora. Talvez, nesta evidente contradição, possamos encontrar a grande chave do pensamento cioraniano, ao menos da sua filosofia romena. Essa filosofia, esse programa de um pensamento que se complexifica seguindo um lastro dos vitalismos alemão e francês, o que ensina? A publicação em 1934 de *Nos cumes do desespero* fundou oficialmente o projeto cioraniano. Obra que anuncia a ‘paixão pelo absurdo’, o ‘método da agonia’, a ‘experiência da eternidade’ e a ‘luta contra si’. Todos os temas circundam e se adequam ao ‘novelo’ semântico da transfiguração: a perda de tudo, o sacrifício de si, o esvaziamento da vida, o afastamento da ingenuidade, todos como pontos comuns do negativismo; ao mesmo tempo, purificação, extremada paixão, salto, embriaguez, destino, superação da moral, união de elementos os quais constituem a atmosfera afirmadora da antinomia cioraniana. É a filosofia orgânica, momento de instauração do principal critério de seu pensamento, a saber, a necessidade⁶⁴. Uma filosofia só é autêntica quando urge de uma

⁶³ “Gostaria de escrever uma vez uma análise da inquietação do existir ou da existência que parece inquietação. A mistura de mistério, vibração e clareza torna a inquietação um complexo muito estranho. O que quero dizer é que essas coisas me interessam não apenas como fenômenos psicológicos, mas sobretudo por seu significado metafísico; porque eles revelam não apenas aspectos do conhecimento, mas a própria estrutura da existência. Nesse sentido, podemos falar de uma tristeza de ser que ultrapassa em muito um significado puramente psicológico” (CIORAN, 2013, n.p.).

⁶⁴ “Não sei qual é a melhor atitude para com a vida e qual é a pior, pois estabelecer uma hierarquia é quase impossível nesta matéria. Se há uma que eu prefiro, não é por causa de um cálculo racional ou de uma especulação prévia, é por causa de uma necessidade subjetiva e de um impulso interno a que não posso resistir, assim como não posso resistir serenamente às contradições demoníacas e às incertezas íntimas” (CIORAN, 2009a, p. 195).

necessidade orgânica, como resposta, elaboração, terapêutica a uma mazela íntima. Contraposta a ela, apenas um regozijo intelectual, um prazer acadêmico dos onanistas da forma. “É evidente que, diante de questões puramente formais, por mais difíceis que sejam, não se pode exigir uma seriedade infinita, pois elas são exclusivamente produzidas por incertezas da inteligência, sem despontar da estrutura orgânica e total do nosso ser” (CIORAN, 2012, p. 132).

A necessidade se torna a marca de ascensão do pensamento, exercício simbólico o qual descende diretamente dos anseios vitais. O necessário se firma como o ‘sério’. A seriedade é aquilo por meio do que os problemas adquirem centralidade existencial, e não apenas importância para os jogos da inteligência. “Só o pensador orgânico e existencial é capaz desse tipo de seriedade, pois só para ele as verdades são vivas, frutos mais de uma tortura íntima e de uma afecção orgânica que de uma especulação inútil e gratuita” (Ibid.). O pensador orgânico de Cioran é o personagem da transfiguração. É o agônico, o desesperado, o débil que converte a total negatividade de seu estado autêntico em uma reverberação positiva. O positivo, nesta circunstância, nada tem a ver com uma apreciação de valor. Trata-se de uma intensidade positiva, afirmadora, expansiva, por meio da qual um anterior estado de contrição é rebaixado para a expressão de uma obra ou disposição próspera. “Diante do homem abstrato, que pensa pelo prazer de pensar, surge o homem orgânico, que pensa sob a determinação de um desequilíbrio vital que está além da ciência e além da arte” (Ibid.). A filosofia cioraniana é uma orientação terapêutica, uma revolução contra a debilidade. É, por fim, uma filosofia do débil contra si mesmo e a favor de sua autossuperação.

No contexto de uma terapêutica, a filosofia de Cioran insere a transfiguração como procedimento de superação da morte. Surge, neste ínterim, a primordialidade da exposição das nuances que a desfiguração vem representar. Há, na obra do autor romeno, uma verdadeira dissecação do desfalecimento. A teoria da morte cioraniana pode ser pensada por meio das seguintes etapas:

Temos (1) a morte é imanente à vida⁶⁵. A morte não é ontologicamente diferente da vida, não é uma realidade autônoma. A agonia, cuja importância é notória para a consolidação do método pelo desespero, apresenta-se não como uma via para uma dimensão transcendente,

⁶⁵ A morte é imanente: “O homem, como ser que pensa na morte, está suspenso no infinito, oprimido por uma solidão avassaladora, atormentado e destruído. Essa impressão de solidão no mundo não é oferecida apenas pela concepção da transcendência da morte objetivada fora da vida, concepção criticável, mas por qualquer reflexão sobre ela, independentemente dos princípios em que se baseia, pois a morte é a única ocasião em que o homem não pode assumir o papel de espectador, uma vez que não é algo externo. Por isso, me parece mais aceitável falar da imanência da morte” (CIORAN, 2020b, n.p.). A morte tem a mesma “natureza” da vida: “A morte não é algo exterior, ontologicamente diferente da vida, pois morte como realidade autônoma não existe. [...] À distinção dessas visões, o verdadeiro sentido da agonia parece-me ser a revelação da imanência da morte em vida” (CIORAN, 2012, p. 35).

mas como uma revelação da imanência da morte em vida. A metafísica da morte não é, portanto, a descoberta de seu aspecto transcendental, mas a de sua total imanência, seu sentido profundo como ‘pulsção’ do vital. A revelação metafísica só nasce quando o equilíbrio superficial do homem oscila e a experiência da agonia, a constante presença da morte, passa a vigor. A ideia da transcendência da morte (modo de entendimento comum entre os homens médios, a da separação ontológica entre vida e morte) é uma forma de sua exteriorização, denuncia a incapacidade para uma agonia íntima. O fato de que a sensação da morte só aparece quando de um desequilíbrio da espontaneidade irracional prova a imanência da morte na vida. Cioran tratou do fenômeno, por um lado, como uma persistência do sentimento de finitude (a perenidade da iminência da morte) e, por outro, desfiguração sequencial, ou seja, a constância dos abandonos de si, das auto-superações, das reinvenções. Nestes termos, a morte pode ser parte do negativismo antitético, mas, sobretudo, a oportunidade para a realização de uma presença decisiva por meio da transfiguração (a vida como uma sequência de mortes). A análise das profundezas vitais demonstra a convicção num substrato metafísico do ‘demonismo’ da vida.

Depois (2) a consciência da morte⁶⁶. O homem normal não é perturbado pela constância da morte porque não percebe a sua imanência na vida. Passa ingenuamente, na medida da diminuição de sua intensidade vital, para o fim derradeiro. Não detém nenhuma sorte de compreensão metafísica, uma vez que não é capaz de sair de si. O agônico cioraniano provém de uma autonomia em relação à vida possibilitada pela consciência. A consciência representa um elemento central na filosofia de Cioran, porque protagoniza a experiência de agonia. É por meio do espírito que apreendemos a perenidade da morte na vida. A partir de tal conhecimento, o agônico perde toda ingenuidade de uma vivência plena: perdem-se todas as ilusões, todas as projeções finalistas e teológicas do homem. Constitui, portanto, um atentado contra as próprias raízes irracionais da vida. Ao mesmo tempo, fomenta grandes efervescências interiores. É a fórmula básica da transfiguração: antinomia de uma negação radical que se converte em afirmação ainda mais enérgica. “Negação afirmadora”.

⁶⁶ “Ter a consciência de uma duradoura agonia significa obter a experiência individual a partir de um contexto de ingenuidade e de sua integração natural, a fim de desmascarar sua nulidade e sua insignificância, significa atacar as próprias raízes irracionais da vida. Observar como a morte se estende sobre este mundo como um sopro imanente e destruidor, como ela destrói uma árvore ou se insinua no sonho, como murcha uma flor ou uma civilização, como corrói o indivíduo e a cultura, significa estar acima das lágrimas e dos remorsos, acima de quaisquer formas ou categorias” (CIORAN, 2012, p. 37).

Terceiramente (3) o agonismo expõe o demonismo vital⁶⁷. O que Simmel chamaria de caráter trágico da vida, Cioran optou geralmente por nomear demonismo. O demonismo e a tragédia, em verdade, não são integralmente idênticos. O primeiro pretende representar mais do que meramente a contradição da vida sobre si mesma, um confronto metafísico, mas o caráter destruidor, raivoso, bestial, corruptor da irracionalidade essencial do viver. É uma exuberância daquela “razão antropológica”⁶⁸, segundo a qual o homem assume certas formas objetivadas a partir de sua experiência irracional, seu fundo vital, mas delas se afasta quando esgotam suas tenacidades espontâneas, quando não correspondem mais a um desenvolvimento orgânico e vivo. Exuberância porque no agonismo há como que um “impulso frenético de substituir aspectos gastos por aspectos novos” (CIORAN, 2012, p. 38), uma transvaloração incessante⁶⁹.

Em quarto lugar temos que (4) a revelação da imanência da morte se dá, autenticamente, por meio de doenças e estados depressivos⁷⁰. Aqui um ponto importante sobre a ideia de fatalidade. Doenças e estados depressivos são, para Cioran, causas interiores, e não exteriores como são as banalidades e contingências, alvos de suas críticas da mediocridade. Como pode ser assim? O filósofo pensou sempre que a debilidade orgânica pode ‘chegar a ser’ um destino, em seus termos, possibilidade que só os determinismos da fatalidade podem sustentar. Apenas certas estruturas subjetivas dão caráter de destino a uma debilidade. Mas, ao mesmo tempo, apenas por meio do advento de uma debilidade é que se pode viver a urgência filosófica do agonismo autêntico. Vejamos que, assim como já discutido em 3.5 *Do irracionalismo* e em 3.5.1. *O conceito de destino como uma visão intuicionista geral do contemporâneo*, o destino compreende o contingente da realidade a partir de uma abertura para significação interior. A contingência só se torna destino se a orientação de uma forma de vida assim elevá-la de patamar, atribuindo-a valor e significado para além da irracionalidade despropositada do devir.

⁶⁷ “O fato de que a sensação da morte só aparece quando a vida sofre um desequilíbrio ou uma interrupção de sua espontaneidade irracional, quando a vida é sacudida em suas bases e quando o ritmo vital é ativado por uma tensão total e não por uma expansão superficial e efêmera, prova, até o nível da certeza interior, a imanência da morte na vida. Uma análise de suas profundezas nos demonstra quão ilusória é a crença numa pureza vital e quão fundada é a convicção num substrato metafísico do demonismo da vida” (CIORAN, 2012, p. 36).

⁶⁸ Cf. 3. *O intuicionismo cioriano*.

⁶⁹ “Quem nunca teve a sensação daquela terrível agonia, quando a morte se alça dentro de nós e nos envolve como um fluxo de sangue, como uma força interior incontrolável que se apodera de nós até nos sufocar, ou quando nos pressiona como uma serpente, provocando pavorosas alucinações, não conhece o caráter demoníaco da vida e a efervescência interior que produzem as grandes transfigurações” (CIORAN, 2012, p. 37).

⁷⁰ “A revelação da imanência da morte na vida dá-se em geral por meio de doenças e estados depressivos. [...] Se as doenças têm uma missão filosófica neste mundo, ela não pode ser outra senão demonstrar quão ilusória é a sensação da eternidade da vida e quão frágil é a ilusão de uma definição e de um triunfo da vida. Pois, na doença, a morte está sempre presente na vida. Os estados genuinamente doentios nos conectam a realidades metafísicas que um homem normal e saudável é incapaz de entender” (Ibid, p. 38).

A debilidade é a grande porta de entrada para a experiência agônica, da constância da morte, porque ela a materializa na vida cotidiana. O débil convive, pelo seu adoecer, com a imanência das limitações e da sua própria desfiguração gradual. A condição que torna essa deficiência uma vivência metafísica não está, contudo, na debilidade por si mesma. Ela se consolida apenas por meio do processo de substancialização de um destino. Apenas uma subjetividade capaz de amparar um destino pode realizar a experiência metafísica, transfigurando a doença em uma afirmação das limitações abismais do indivíduo.

O “centro gravitacional” da ideia de transfiguração em *Nos cumes do desespero* é o aforismo ‘Banalidade e Transfiguração’, unido ao outro “subtópico” que o prossegue, qual seja, ‘A degradação produzida pelo trabalho’. Pela primeira vez na obra cioraniana, temos uma definição explícita para a transfiguração, ela “nada mais é que o triunfo da expressividade absoluta” (CIORAN, 2012, p. 119). Ela é um atentado contra a banalidade, contra os gestos diários e comuns. A superação da banalidade, insignificância que desvia da atenção ao próprio destino, que persuade para uma vida de pura superficialidade, ocorre no tensionamento constante, intensificação contínua de uma energia rumo ao centro de si. É necessária muita angústia, angústia como energia de interiorização, para só então exteriorizar uma “presença decisiva”. A transfiguração ocorre como uma reviravolta perigosa para a persistência do indivíduo. Ela é, antes de tudo, uma negação da individualidade. Negação que se torna afirmadora e benéfica. Expressividade absoluta, realização de uma presença cujo perfil epifânico retoma diretamente o sentido de *Metamorphóomai*. Parte da constatação de que uma tal presença representa uma espécie de valor em si, uma sorte de importância imediata, capacidade de se tornar o centro de uma confluência geral das energias, das vontades, dos entusiasmos, das dedicações. A magnitude da transfiguração, algo que se observa no exemplo crístico e que está como que replicado na fisionomia do agônico cioraniano, é a de se tornar horizonte de contemplação, objeto fundamental das intencionalidades, cume e caminho para o homem. A seriedade transfigurada representa a importância de um vislumbre ascensional da raça humana como um todo⁷¹. Realizar a presença decisiva, a expressividade absoluta, a

⁷¹ Cioran cultivava uma apreciação dúbia em relação a uma “ética” universal. De um lado, admirava a pretensão ascensional para a defesa de um destino. De outro, criticava o “excesso” de seriedade das culturas que apostavam em uma leitura ética do mundo (a radicalidade cioraniana eleva a metafísica sobre a ética, o que, portanto, coloca esta última em segundo plano). Em seus *Aspectos Alemães*, Cioran escreveu que o povo alemão era caracterizado, em diferentes níveis, pelo sentimento de “solenidade da existência”. Esse sentimento, que é “ter a todo momento consciência do caráter simbólico do vosso gesto, viver a todo instante como se vossa existência fosse uma sucessão de escolhas decisivas, vossa elaboração íntima vos elevando sem cessar rumo ao vosso tipo ideal” (CIORAN, 2009a, p. 20), exprimia o dinamismo absoluto do espírito germânico. Ao mesmo tempo, identificou que o alemão era um tipo humano que “vive seus estados de ânimo em função das normas e dos valores que deles derivam ou a eles relacionados” (Ibid.) e que disso decorre o seu “excesso de pedagogia e de moral, seu normativismo

transfiguração, é fazer de si uma espécie de meta-ética, demiurgia que se sobrepõe a qualquer moral, numa sorte de experiência estético-metafísica.

O total destaque da dimensão estética está naquilo que já discutimos como via de contemplação, por meio da qual a presença transfigurada torna-se igualmente objeto de intencionalidade e, portanto, meio de transfiguração. A ordem metafísica está nisso que é o resultado do agonismo mesmo, a conquista de uma vitória sobre sua própria individualidade por meio da constância da morte. A luta contra a banalidade é o conflito ante a própria conformação de si. Assim se pensa a luta contra a massa, o vulgar, o desfigurado. A epifania materializada na presença individual transfigurada constitui um movimento do homem como aperfeiçoamento de si mesmo. O transfigurado é “um” homem e “o” homem. É particularidade, mas se estende por todo território do espírito humano. É a realização de uma edificação da própria humanidade sobre si. É assim decisivo porque seu trabalho vence as fronteiras de sua própria individualidade, supera a ética, derrota a moral, confronta a embriaguez de eternidade do destino humano.

A energia de interiorização movida pelo método da agonia é o exercício de um trabalho interior. Cioran opõe radicalmente a atividade exterior ao exercício sobre si. "O verdadeiro trabalho, que deveria ser uma atividade de contínua transfiguração, tornou-se uma atividade de exteriorização, de abandono do centro do ser" (CIORAN, 2012, p. 123). Passamos a compreender, a partir de então, o papel da transfiguração na tarefa délfica de edificação de si. ‘Conhece-te a ti mesmo’ é o esforço constante na direção de um engrandecimento, de um vislumbre ascensional em que a principal obra de uma vida seja a criação superada de si mesma. O filósofo resolveu “não opor ao trabalho nem a contemplação passiva e nem o devaneio vago, mas a transfiguração intensa para a realização de uma presença” (Ibid.). Cioran pretendeu "despertar o mundo moderno para a vida" através do elogio a um retorno da orientação das energias e dedicação ao centro de si, ao destino, à consolidação de uma presença edificada e edificante: "Por isso, o verdadeiro elogio não pode ser outro senão o da transfiguração" (Ibid.).

A substância de um método se insinua da definição mesma de transfiguração. Triunfo da expressividade absoluta, negação afirmadora, interiorização para uma exteriorização. O método da agonia é a formalização de uma tendência negadora contra si, em favor de uma

escandaloso, sua concepção do dever” (Ibid.). Afirmou que eles têm a tendência de levar a vida a sério, e, portanto, que lhes falta “o sentido da realidade”, justamente por essa “seriedade permanente”. Por fim, destacou: “mais de três quartos dos aspectos da vida não merecem ser levados a sério. E se alguém o faz, torna-se fatalmente errático, ridículo, pueril ou santo” (Ibid.). Entretanto, “não nos é chegada a hora de excedermos os alemães...” (Ibid.): uma clara alusão à seriedade que pretendia impor, à época, ao povo romeno, na expectativa de que seu país realizasse o chamado “salto histórico” (Cf. 5.1.9. *Nacionalismo heroico*).

presença futura. “Tenho que lutar contra mim mesmo, explodir contra o meu destino, contra a minha sorte. Com o mais bárbaro elã, lançar ao anonimato do meu ser todos os cadáveres que bloqueiam minha ascensão, todos os obstáculos que adiam a transfiguração” (CIORAN, 2012, p. 128). O ‘pensar contra si’, condição metodológica que se consolidou apenas na fase francesa em *A Tentação de Existir*, já estava expresso no pensamento da transfiguração, necessidade de uma revolta absoluta contra a própria individualidade.

Devemos recordar, destarte, que a urgência da transfiguração se impõe em contradição aos elementos constitutivos do homem Cioran: contra a romenidade, contra a passividade, contra o pessimismo⁷², contra o ceticismo, contra a modernidade, contra a debilidade do insone. A transfiguração é uma terapêutica pela aniquilação do ‘velho homem’ em função de uma compleição epifânica. ‘O que a minha presença revela?’, eis uma questão fundamental para o intuicionismo cioraniano. A expressão, a estética é o elo de uma ontologia inefável. A metafísica é uma ponte em que a reviravolta estética se realiza e a epifania de um centro de vitalidade pode se materializar.

Lutar contra si mesmo é um método cujo sentido se observa monoliticamente ao longo de toda fase romena. Consiste em aplicar uma negativa sistemática dos elementos de sua individualidade, fomentada pela energia despreendida de uma conflagração íntima (retorno à noção de perturbação como mote filosófico e edificante), para então sustentar uma saída de si e um caminho futuro. A negativa sistemática é a expressão formal de uma negativa orgânica de si mesmo. É a objetivação da perda total e da atração antropológica pelo nada. É também a agitação do débil, é o fogo cujo incêndio quer tudo purificar: “Se eu pudesse, eu infligiria a agonia ao mundo inteiro, a fim de produzir uma purificação da vida desde as suas raízes; atearia chamas ardestes e insinuanes a essas raízes — não para as destruir, mas para dar-lhes outra seiva e outro calor” (CIORAN, 2012, p. 78). O êxtase, a saída, algo como furor meta-estético

⁷² Existe uma peculiaridade na forma como Cioran enxergava o pessimismo. Sinteticamente, ele o via como o resultado da incidência de depressões sobre uma vitalidade exuberante. Ao contrário do “cético vulgar”, resignado e mediocrementemente perspectivista, o pessimista é um agônico, alguém que sofre pelo conflito entre consciência e vida. De fato, Cioran se ocupou do problema do surgimento do pessimista em *Nos cumes do desespero*: “Qual o processo por meio do qual alguém se torna pessimista? Uma grande frequência de depressões num homem que, por ser provido de tanto elã, vive cada momento” (CIORAN, 2012, p. 146). Desta forma, vemos que, para Cioran, o pessimista foi “abatido” pelos estados depressivos e, portanto, consolida-se também como um agônico: “Não nos tornamos pessimistas — um pessimista demoníaco, elementar, bestial e orgânico — senão depois que a vida, em sua luta desesperada contra as depressões, só contou derrotas. Surge então na consciência humana o destino como forma do irreparável, daquele irreparável originado da essência do mundo como se quisesse nos mostrar, mais dolorosas e opressoras, as vanidades desta vida” (Ibid., p. 147). A superação do pessimismo em Cioran significa algo mais profundo, por assim dizer, do que o a superação do ceticismo “vulgar”. Uma vez que o primeiro representaria o desespero diante do “irreparável”, a sua transfiguração adquire a substância de uma verdadeira virada terapêutica sobre a antítese entre “consciência e vida”. A radicalidade da transfiguração consistiria, portanto, em dar um passo além da conturbação pessimista, utilizando o espírito trágico como “trampolim” para uma afirmação que a redima.

em que o fraco se regozija. A afirmação reverberada em obras, e mais do que as obras, radicalidade materializada em si mesmo. O futuro cioraniano é a previsibilidade que um grande espírito pode antecipar pelo movimento de si. A transfiguração como um golpe cênico! A tragédia incorporada numa figuração demiúrgica, uma perspectiva e um caminho.

5.1.6. Conhece-te a ti mesmo (1934-2)

Os artigos publicados em 1934 foram praticamente todos construídos com referências diretas à transfiguração. Já consolidados em solo alemão, os escritos adquiriram a particularidade da ideia de uma ‘transfiguração da vida’, ou seja, tirar dela mais do que ela oferece. O período é fundamental para que possamos compreender como a questão do destino obteve total centralidade na filosofia cioraniana por meio da transfiguração, fato que estabeleceu a importância, por um lado, da problemática da romenidade e, por outro, da consistência subjetiva do homem Cioran pela exasperação do ‘conhece-te a ti mesmo’.

Precisamos entender como o problema da transformação romena representa um desenvolvimento do projeto délfico cioraniano sobre si. Desvendar o fundo anímico da Romênia era confirmar ou desprezar a sua própria pujança e capacidade subjetiva. Assim o filósofo resumiu a tarefa, com referência ao lema de Santa Tereza D’Ávila: “*Sofrer ou morrer*, não para lembrar o que queremos fazer, mas para saber o que somos. Ou temos um destino ou não temos” (CIORAN, 2004, p. 89). A nuance da transfiguração se insurge em meio a este impasse categórico. ‘Tirar da vida mais do que ela dá’ demarca o território semântico de uma urgência, a qual é a necessidade mesma por trás da intencionalidade transfiguradora, a saber, o de aniquilar em si os vestígios e os elementos vulgares, apequenados, banais, impersonalizantes. “Sempre fui pessimista quando falava da Romênia; mas acho que a vida é irracional o suficiente para conseguir sair da rotina de uma história e de um destino tão comprometido quanto o nosso” (CIORAN, 2004, p. 201). O desejo da transfiguração expõe um embaraço complexo nas teias da morfologia subjetiva. ‘Será possível?’, ‘terei um destino?’, são manifestações literais de uma angústia perene acerca das possibilidades de sua própria individuação. No limite, ‘quais serão as fronteiras do auto-conhecer?’. “Assim que eu estiver convencido de que uma transfiguração da Romênia é uma ilusão, a questão romena não existirá mais para mim” (Ibid.), fato, inclusive, que se demonstrou durante a sua fase francesa, a negação completa da questão romena⁷³.

⁷³ Voltaremos a este ponto na conclusão: Cf. 6. *O ocaso do romeno*.

Gostaríamos de apresentar, a partir da exposição dessa atmosfera peculiar adquirida pela transfiguração durante 1934 (parte do período alemão), o modo pelo qual a noção passou a representar a centralidade da filosofia cioraniana pela sua importância para o ‘conhece-te a ti mesmo’, revigorando o problema fundamental do indivíduo. O vislumbre da transfiguração manifestou a via de um salto qualitativo por meio do qual a consistência subjetiva do homem entra em cheque: é ou não capaz dessa radicalidade?; tem ou não um destino?; é ou não um grande espírito?; questões as quais se somam na perturbação orgânica e, portanto, urgente, do homem Cioran em sua deliberação filosófica. “Tirar da vida mais do que ela pode dar, é o impossível que essa voluptuosidade de infelicidade alcança, na qual os arrebatamentos acompanham o sofrimento” (CIORAN, 2004, p. 24).

No ínterim dessa ‘sobre-extração’ da vida é que se insinua a ideia de um heroísmo, um heroísmo de conquista, segundo o princípio já repetidamente aludido da transformação dos elementos negativos em positivos. No fundo, a simplicidade deste princípio persiste: a transfiguração como um esforço para converter o nada em tudo, o pouco em muito, o sofrimento em arrebatamento. E então, outra vez, podemos perceber o quanto toda a cadeia de unidades da filosofia cioraniana convoca sempre uma ‘causa subjetiva’, uma ‘razão interior’, orientação por meio da qual as consequências de um modo de ser se depreendem. A dualidade sofrimento-arrebatamento que corresponde à transfiguração não se refere a nenhuma contingência externa em específico. “Não importa se são causados por homens, por doenças ou por uma perda irreparável; o que importa é que possamos fertilizá-los internamente, para que a vida seja enriquecida com novos brilhos e novas profundidades” (Ibid.). O método pelo desespero se baseia naquele dualismo, por meio do qual uma perturbação interior pode ser convertida em uma afirmação, em uma presença decisiva: “intensificando ao máximo a tensão organicamente presente no claro-escuro e explorando sem restrições as virtualidades dramáticas desse dualismo ou tranquilizando-nos, encontrando uma forma na confusão, impondo-nos limites através dos quais a tempestade se acalmará” (CIORAN, 2004, p. 96). E o impasse não oferece outra alternativa senão ser levado a termo pelo acirramento do método agônico, já que “as outras soluções são medíocres” (Ibid.).

Destarte, 1934 se mostrou como o ano em que mais apropriadamente a transfiguração cioraniana compreendeu a preocupação metodológica com o conhecimento e a transformação de si. Caso retornemos ao vitalismo metafísico de Simmel, seremos obrigados a admitir a notória semelhança entre a ideia de conhecimento de si, num sentido epifânico tal qual pretende a transfiguração, e a da essência da vida, a qual é sinteticamente transcendência e superação de si mesma. A transfiguração cioraniana é herdeira direta da percepção de Simmel, mas eleva até

o mais alto compromisso a tarefa orgânica de auto-exploração e auto-negação. Compreendendo o sentido cioraniano de trabalho como edificação de si (contínua transfiguração), a sua filosofia romena é um exercício perene na mesma labuta. A empresa do conhecimento de si se confunde com a consolidação metodológica da transfiguração.

5.1.7. Transfiguração radical (1935)

No ano de 1935, data em que os textos de *Livro das Ilusões e Transfiguração da Romênia* estavam sendo redigidos, os artigos de Cioran se referiram à transfiguração sempre dentro do contexto de uma alteração radical do espírito romeno. Gostaríamos de expor o avanço qualitativo do conceito por meio da comparação entre trechos do próprio filósofo. Nossa intenção é demonstrar como a transfiguração se insurgiu como uma resposta ao ceticismo e ao pessimismo diante da insolubilidade dos problemas da realidade, atacando as raízes (“ontológicas”) mesmas das formas de vida históricas.

Como já vimos, a partir de 1934, a transfiguração, no seu sentido de ‘luta contra si’ adquiriu cada vez mais centralidade na filosofia de Cioran. Temos a peculiaridade, em especial, da questão da romenidade, essa sim evoluindo numa ascensão notória em seu pensamento. Devemos, portanto, examinar a alternativa cioraniana de uma reviravolta social romena. Como a Romênia poderia superar sua condição subalterna na política mundial e, sobretudo, livrar-se de suas características as mais orgânicas, como a passividade, o ceticismo vulgar e a mesquinha (elementos elencados pelo próprio autor⁷⁴)? Cioran não apenas já havia se demonstrado desesperançoso com as vias futuras de sua nação, como também em relação ao fato mesmo da dissolução da miséria humana. Para ele “A essência da vida social é a injustiça. Portanto, como aderir a uma doutrina social e política? [...] Não admito uma revolta relativa diante das injustiças, mas apenas uma revolta eterna, pois eterna é a miséria da humanidade” (CIORAN, 2012, p. 112-113). Diante da facticidade da essência social, seu pessimismo permaneceria incólume. Mas não foi assim que se sucedeu. A ideia de uma ‘revolta eterna’ não apenas não fora abandonada por Cioran como acabou compreendida pelo domínio semântico da transfiguração. À época deste trecho, em *Nos cumes do desespero*, a ligação entre

⁷⁴ Por meio da Alemanha, o pensador diagnosticou a pequenez do espírito romeno, em que todos os seus valores mais prezados como que esconderiam uma mais substancial corrupção: “o capricho é chamado de individualismo; a superficialidade, inteligência; o ceticismo vulgar, humanismo; o desleixo indolente, bondade” (CIORAN, 2009a, p. 31). Diante da barbaridade alemã, Cioran alteou a inaptidão romena, insuficiência que a impediria de sustentar e de defender um destino. A Romênia não podia se comprometer com um destino porque todos os seus elementos mais íntimos revelam incapacidade e apequenamento. “A Romênia é um país desprovido de *ethos* heróico, desprovido da vontade absurda de vencer uma fatalidade, um país entristecido” (Ibid.).

transfiguração e revolta social não estava explícita, apesar da coincidência terminológica de todo o contexto dos temas. Além disso, o método da agonia expresso no livro já propunha, mesmo que em um tom de embriaguez lírica, a possibilidade de uma submissão universal na busca por uma elevação transfiguradora geral: “Se eu pudesse, eu infringiria a agonia ao mundo inteiro, a fim de produzir uma purificação da vida desde as suas raízes; atearia chamas ardentes e insinuantes a essas raízes — não para as destruir, mas para dar-lhes outra seiva e outro calor” (CIORAN, 2012, p. 112-113). O tema da alteração radical por meio da transfiguração é o elemento mais fundamental dessas citações. A agonia é uma sorte de acirramento do ritmo anímico em benefício de uma transformação substancial. É uma asseveração da condução de si, uma auto-disciplina, uma auto-imposição contra as suas particularidades mais constitutivas. A imponência do projeto cioraniano se demonstra como tentativa de metamorfose essencial, ontológica, e, por isso, radical. Eis a maior das contradições da transfiguração: representa uma intencionalidade de mudança radical, mas realiza, quando dessa alteração, um ‘ato de destino’. O seu aspecto trágico é o de, mesmo na sua vitória mais surpreendente, materializar o marco imposto pela sua própria fatalidade (retomada da essência da vida simmeliana, a transcendência de si).

Destarte, a partir deste plano de fundo sobre a transfiguração desde seu ponto de vista radical, observamos os seguintes desenvolvimentos por parte de Cioran, em se tratando da aplicação sobre a questão romena:

Primeiramente, (1) a transfiguração se tornou a resposta contra a insolubilidade da problemática social, medida por meio da qual a radicalização se eleva como via para fora das debilidades históricas. “A única coisa que podemos fazer, que devemos fazer, é realizar a transfiguração histórica da Romênia, na qual a nossa consciência telúrica se tornará uma consciência histórica” (CIORAN, 2009a, p. 38). A demanda determinada pela essência 'corrupta' da vida social deveria, portanto, ser atacada fundamentalmente em sua substância, e não de maneira relativa ou paliativa. Assim como no caso da alteração radical da Romênia como nação, a qual deve aniquilar a sua essência, a vida social deve se ‘refundar’. A ideia de renascimento em Cioran é realmente uma refundação ontológica de si, ou uma intenção para tal projeto. Sem essa urgência, o indivíduo está como que condenado à constância de seus próprios marcos e, por consequência, à perenidade da sua mediocridade.

E, ao mesmo tempo, (2) a transfiguração pressupõe um plano, ou melhor, a arquitetura de um método. “Concebo um regime que lançaria um plano de transfiguração da Romênia em sete anos, que lhe imporia um tal dinamismo que ninguém poderia desviar-se da sua linha ascendente, da sua espiral histórica” (CIORAN, 2009a, p. 38). A referência ao tempo de

duração metodológica para a consolidação de uma transfiguração não chegou a ser desenvolvida pelo autor, mas nos serve para visualizar a perspectiva de uma aplicação real de sua necessidade agônica. Todo o *Transfiguração da Romênia* é um prolongamento de tal urgência. A ideia de um regime, de uma disciplina, a qual deveria corresponder a um clamor orgânico do povo romeno, foi a expectativa metodológica do filósofo. O seu método, como uma imposição de um dinamismo para uma antinomia íntima (drama interior cuja pujança determinaria a capacidade psicológica do próprio povo romeno), atendeu aos vislumbres objetivos para eliminar tudo o que compromete a substância anímica de um povo.

No caso romeno, Cioran consolidou o que traduziu como “adamismo”, qualidade máxima das pequenas culturas: “O adamismo cultural significa que todo problema da vida espiritual, histórica e política se põe pela primeira vez, que tudo o que vivemos é determinado por um novo mundo de valores, por uma ordem e um estilo incomparáveis” (CIORAN, 2009a, p. 41). Uma cultura adâmica é aquela que deve tudo inventar, aquela que tem tudo a fazer dentro da perspectiva histórica. Cioran propôs, portanto, a necessidade de uma seriedade implacável como via de resolução destes problemas recém inaugurados que como que se impunham ineditamente ao espírito da nação.

De certa forma, o autor estava replicando a seriedade alemã, observada nos tempos do nazismo. Invocou a importância de uma ditadura⁷⁵ nascida dos próprios anseios romenos, motivação para o caminho ascensional. O método agônico de Cioran significava a máxima centralidade do destino histórico romeno, urgência a qual deveria se sobrepor a todos os fatores de “debilidade” cultural que impediram a nação de recuperar o sentido de si mesma, de atribuir como horizonte fundamental a sua própria edificação. Devemos perceber como há uma total coincidência entre as conclusões cioranianas da necessidade agônica social e pessoal, obrigatoriedades que se coadunam no universo semântico da transfiguração. A questão permanecia uma e a mesma, monoliticamente estabelecida como problema fundamental do indivíduo.

⁷⁵ “As épocas turbulentas, incertas, em que o homem oscila, atormentado, à procura de um fanatismo que o liga diretamente e fatalmente a algo, trazem necessariamente a ditadura, que é a ocasião de um ancorar duradouro e a consciência de uma grande estabilidade. É quando a corda vital de uma nação está prestes a ceder que a ditadura se impõe como uma necessidade. Só é fecunda e criadora quando estende ao máximo esta corda vital. A ditadura só faz sentido se revelar e explorar o que a nação tem de melhor num determinado momento da sua evolução. Eis a razão por que uma verdadeira ditadura deve colocar a nação sob pressão” (CIORAN, 2009a, p. 35).

5.1.8. Método e Metafísica (1936-1)

Em 1936, foi publicada a principal obra cioraniana sobre o conceito de transfiguração, *O livro das ilusões*. A sua importância geral é muito maior do que meramente pela grande recorrência do termo em seu conteúdo. O texto cuida de apresentar pormenorizadamente o 'feito' da transfiguração e sua aplicação metodológica contra as debilidades do espírito, coisas as quais Cioran nomeou como 'ceticismo vulgar', 'pessimismo', 'indolência' e 'imoralismo superficial'. Gostaríamos de investigar a substância dessas ocorrências por meio da exposição daquele método.

Mas o que é um método e como a transfiguração pode chegar a sê-lo? Em primeiro lugar, um método é uma coordenação, um procedimento, uma técnica, uma disciplina e um meio, elementos para a realização de alguma empresa. Pressupõe um horizonte e uma intenção. A sistemática formal de uma metodologia, amplidão objetiva a qual permite a replicação de seu esquema em diferentes contextos, está mais ou menos comprometida na investida do filósofo romeno. A transfiguração cioraniana, é, por um lado, explicitamente um método, naquilo que tem de compromisso com um objetivo, naquilo que revela de disciplina e implicação integral, e também naquilo que constitui o fundamento de um processo, via central da sua filosofia pelo método agônico. Por outro lado, dificulta qualquer sorte de esquematização pela sua preocupação amplamente qualitativa, pela sua particularidade total para cada individualidade, pela sua exposta recusa às noções de leis, programações e manifestos. A transfiguração pode ser um método apenas pelo seu caráter de praticabilidade ou ainda pela sua pretensão como *modus vivendi*. Não representa, pela via contrária, nenhum sistema, esquema ou conhecimento impessoal. Atende essencialmente à figuração e sua unicidade. Todavia, há elementos constantes que se coordenam no estabelecimento de uma cadeia substancialmente monolítica. É o que pretendemos apresentar por meio da ideia de sofrimento.

O sofrimento e o desespero fazem parte de uma mesma problemática. O primeiro é a expressão orgânica geral, dentro da qual o segundo é uma experiência psíquica. O desespero é o cume dos sofrimentos pessoais, dentre os quais estão elencados todos os tipos de aflições, dores, medos e manias. O desespero é o sentimento mais frutífero⁷⁶. Mas é o sofrimento, o sofrimento como categoria experiencial geral, aquilo que é capaz de mudar o homem. São três os blocos gerais de alusão ao sofrimento, tema que se confunde com o do desespero: (1)

⁷⁶ “só o desespero muda o curso de uma vida, porque o desespero é a auréola da dor. A transfiguração é um salto a partir da dor, um salto a partir dos limites da dor, quer dizer, do desespero. O desespero é o sentimento mais fecundo; dele emana tudo” (CIORAN, 2014, p. 100).

capacidade de modificação essencial; (2) método contra a mediocridade; e (3) perspectiva de sua aplicação universal.

O sentido epifânico da transfiguração se intensifica e se aprimora através do pensamento sobre o desespero. Deixa de ser meramente uma revelação essencial para se tornar alteração substancial e descoberta de uma natureza ainda mais profunda de si mesmo. Neste ponto podemos perceber uma nova investida da primordialidade da experiência interior em Cioran. Só o sofrimento muda o homem essencialmente, só uma vivência dolorosa pode realmente corrigir, ensinar, alterar e colidir o homem contra sua antiga imagem, fazê-lo outro com toda radicalidade. “Um homem que tem a maldição e o inesgotável privilégio de poder sofrer permanentemente [...] tem por si mesmo bastantes reservas para tornar inútil qualquer contribuição exterior” (CIORAN, 2014, p. 63). O sofrimento aponta para vias inimagináveis aos homens comuns. Apresenta mundos e regiões que jamais poderiam ser vislumbradas sem a sua experiência contínua. Para Cioran (2014), a santidade é o fenômeno que melhor expõe a radicalidade da transformação pelo sofrimento, porque foi capaz de tornar pessoas regulares em figuras particularmente peculiares, tipos que colocaram em cheque a constituição simbólica humana.

O segundo bloco circunda a afirmação de que a única arma contra a mediocridade é o sofrimento⁷⁷. Expõe o sentido de uma aplicação do infortúnio, de um uso disciplinar e pedagógico. Ele se estabelece como ferramenta anti-mediocridade. A ideia de um método pelo sofrimento só ganha a sua devida proporção por meio desse aspecto técnico, o qual estipula uma fisionomia e um horizonte ao que, em um primeiro momento, é meramente uma experiência agônica do presente que se vive. Entre a momentaneidade de uma aflição e a constância de um método demonstra-se a intencionalidade para um universo experiencial que se “descobre”. Quando, anteriormente, discutíamos sobre o ceticismo cioraniano⁷⁸ nos colocamos pela primeira vez durante o presente trabalho a questão fundamental: a de tentar conceber que benefício deve trazer a dita “metaconturbação” do método do filósofo romeno, uma angústia que agora compreendemos no seio da experiência do sofrimento e a qual se auto-impõe com vistas a estabelecer continuidade e ritmo rumo à transfiguração das banalidades de um indivíduo. Realmente, ao fundo deste inquérito está a pergunta sobre a necessidade e a urgência de uma tal disciplina sobre si, o que permitiria que a sua polêmica não se resumisse a

⁷⁷ “Não existe um meio mais eficaz de suportar a dor do que fustigar-se e torturar-se. Autotortura. A dor te corrói, te mina e te engole? Bata-te, esbofeteie-te, flagela-te até sentir as maiores e mais atrozes dores. Não vencerás assim, mas a suportarás e extrairás dela infinitamente mais do que de uma resignação medíocre” (CIORAN, 2014, p. 112); “só os medíocres vivem na temperatura normal da vida” (CIORAN, 2012, p. 27).

⁷⁸ Cf. 2.2.1. *O estranho ceticismo cioraniano*.

uma espécie de capricho filosófico, alvo geral das próprias críticas do autor em relação ao quadro do intelectualismo de seu tempo.

A importância deste ponto nos obriga a retornar para Simmel, cuja clareza favorece nossa empreitada. O alemão escreveu que "a superação de si mesmo é a missão moral do homem, desde a forma totalmente individualista: 'Do poder que une a todos os seres, emancipa-se o homem que se supera a si mesmo', até a histórico-filosófica: 'O homem é algo que há de ser superado'" (SIMMEL, 1950, p. 15). Por que? Qual a razão para justificar que a superação de si é a missão moral do homem? Em Simmel, a resposta tem termos muito evidentes, quais sejam, o homem manifesta o movimento essencial da vida. A 'superação de si' dentro do campo moral é o mais alto patamar da vida que se transforma sobre si mesma. Ao realizar-se sobre si, o homem "concretiza" um ato vital unitário e fundamental: a transfiguração como superação moral é o corolário da transcendência da vida. Nisto está explicitada, portanto, uma razão ontológica. A metafísica vitalista simmeliana compreende a tarefa humana basicamente como uma busca de transcendência sobre si mesmo. A ideia de caráter trágico da vida não é suprimida na forma humana, mais intensificada ao ápice. Em primeiro plano, a obra moral e, ademais, uma 'supra-moral', por meio da qual a consistência simbólica do homem é rebaixada, tornam-se o horizonte metafísico da humanidade.

Em Cioran, tal ideia está desenvolvida. A superação moral do homem é uma sorte de regozijo extático, um demonismo que tudo consome, tudo "queima" como a ignorar os quadros antropológicos de submissão ao círculo valorativo que produz. O indivíduo comum participa espontaneamente da diversidade dos valores que de certa forma decantaram de sua vivência mais plena, a mais orgânica. O agonístico cioraniano, pelo contrário, não para sob nenhum "teto" moral, motivado por perturbações que o distanciam da integridade psíquica que o aliará a uma simpatia valorativa geral. No fim das contas, a proposta de Cioran é a realização de uma "meta-ética" para a aniquilação do homem enquanto figuração submetida a quadros valorativos:

Temos de deixar para trás muitos rostos; tivemos muitos, nascidos de nossa mudança e da mudança do tempo. São como selos que a futilidade imprimiu em nós. Quantas caras teve o homem? Tantas quanto as sombras que eclipsaram sua nostalgia pelo divino. O homem sempre teve inveja de Deus. A transfiguração é a aniquilação suprema do homem; então ele se alcançou a si mesmo, se aniquilou na divindade. A transfiguração é uma abjuração de si mesmo; é a libertação do homem de tudo o que ele foi e de suas marcas passadas, que são seus sucessivos rostos. Entrar no êxtase interior e contemplar tua primeira e última cara! (CIORAN, 2014, p. 123)

O filósofo romeno chegou mesmo a nomear a noção de uma “ética” pelos óculos da transfiguração, a qual nomeou de ética do sacrifício. “É uma estupidez afirmar que a vida nos foi dada para vivê-la; ela nos foi dada para sacrificá-la, ou seja, para extrair dela mais do que suas condições naturais permitem. Não existe outra ética senão a do sacrifício” (CIORAN, 2014, p. 36). O aspecto de “meta-ética” se desenvolve quando a oposição representada pela ideia de sacrifício se torna um repúdio sistemático aos elementos constitutivos de sua própria individualidade. A metodologia da transfiguração compreende sobretudo uma investida terapêutica, pois se direciona ao indivíduo agônico, perturbado, o filósofo em sua mais pura forma, como assim o pensava Cioran. Só o debilitado pode se transfigurar. A alusão cioraniana aos saudáveis é explícita: “é possível lutar contra todas as pessoas, mas não contra os saudáveis, pois eles são tão insensíveis que não podem realizar em seu âmago nenhuma forma de transfiguração” (CIORAN, 2012, p. 122).

Caso recuperemos o sentido fatalista de sua filosofia, temos que o indivíduo agônico é um 'eleito'. Está essencialmente apartado da dinâmica espontânea do viver, e só lhe resta manejar sua circunstância. A disciplina da transfiguração aparece como uma tarefa de destino. “Desprenda-te de tudo para tornar-te centro metafísico, teu único ganho, teu único destino” (CIORAN, 2014, p. 34). Encontrar o centro de si é a maneira ascensional de superar a condição débil do agônico. “O sacrifício, só o sacrifício, salva a nossa morte e só ele resgata uma vida. A partir do momento em que a vida não é pura, mas infernal e torturante, não é o sacrifício uma sublime aniquilação?” (CIORAN, 2014, p. 69).

Mas sacrifício e resignação são negatividades qualitativamente diferentes para Cioran. A transfiguração é uma negação afirmadora, a contradição que determina um ganho superior a partir da perda total. Pelo contrário, quando não efetuada pelo sacrifício, “mas termina em desilusão e ceticismo, fracassou uma experiência capital” (CIORAN, 2014, p. 96). O ceticismo aqui se insurge como estado o mais repudiável, o mais fútil e banal. O ceticismo é a postura fundamental da futilidade, antônimo da necessidade e da urgência de uma filosofia com raízes vitais (não o estranho ceticismo cioraniano, cuja substância é a perturbação, essência filosófica, mas o especulativo, o da ‘dúvida metódica’⁷⁹). O estado débil do agonismo cioraniano pode,

⁷⁹ Cf. 2.2.1. *O estranho ceticismo cioraniano*. Em 1933, escreveu e publicou um artigo na revista romena *Calendarul* intitulado *Uma estranha forma de ceticismo*, no qual expôs a particularidade de se pensar a postura cética a partir da vivência de uma tensão íntima que se constituiria como causa originária da hesitação. Para tanto, estabeleceu como que uma diferença de naturezas entre experiências de incerteza, discriminando a qualidade de posturas céticas sob o crivo de uma conturbação interior. Por um lado, uma dúvida metódica, cuja substância, sendo meramente especulativa, revelaria apenas uma preocupação sistêmica e pontual, sem nenhuma consequência desde o ponto de vista subjetivo de quem a sustenta. Por outro, uma dúvida orgânica, resultado de uma inquietação essencial, por meio da qual qualquer ordem de asserção se torna inviável e em que a própria vida do filósofo estaria implicada.

portanto, levar ao ceticismo vulgar quando não potencializado pela realização do sacrifício. A doença, para ser fecunda, reclama um método.

A doença nos transporta para estados de vibrações que normalmente não temos. Mas para tornar fecunda a doença e convertê-la em mola de nosso dinamismo interno, é condição essencial intensificar as vibrações até o paroxismo. Existe um verdadeiro método de vibração total, que nos abre as vias de purificação interna, de exaltação nas vibrações íntimas. Temos que alcançar uma tensão psíquica durante a qual tudo o que vivamos implique o aumento das vibrações. As tensões íntimas têm que ser tão grandes que os atos de vontade, comparados com esse paroxismo, pareçam simples atos reflexos. Se no período em que a doença nos domina, a vontade está paralisada e apagada, no período de frutificação da doença realizamos um verdadeiro salto por cima da vontade. Esta aparece muito diminuída e vaga ante esse vulcão de vibrações que rebenta, como uma explosão e defesa da vida, desde as profundezas do ser. Nas vibrações da doença, a intensidade das vibrações vitais constitui um excesso pelo qual as tendências à desintegração que a doença contém transformam-se em outros tantos êxtases de nossa vida que resiste a ceder antes de haver conhecido a grande mudança, a transfiguração última.

A doença traz para a superfície da consciência tudo o que há de mais profundo em nós. Deste modo, só somos profundos de verdade na doença; e, quando conseguimos dominar a doença, nos tornamos mais do que somos, nos criamos a nós mesmos (CIORAN, 2014, p.32).

Temos que a doença pode representar um atentado às raízes da vitalidade, fato que pode ser utilizado, a partir de um método para intensificação rítmica da atividade psíquica, para a realização de uma transfiguração fundamental de si. A doença recoloca os centros das preocupações e das energias do indivíduo para ele mesmo. Ela reestabelece o quadro geral de sua tarefa edificante. Também escancara, por um lado, a perspectiva orgânica da transfiguração e, por outro, a sua natureza na necessidade. Não se forja ou se deseja uma doença, apenas se dela padece ou não. Na debilidade, em que a perda vital constitui quase um extravio de si mesmo, a proposta filosófica de Cioran se insinua como uma oportunidade terapêutica, por meio do que a perda se transmuta num sacrifício frutífero.

O romeno chegou mesmo a estabelecer a ideia de uma fustigação não-ascética (ou um novo ascetismo, a favor da vida e contra a morte), para intensificação do paroxismo psíquico. “Não existe um meio mais eficaz de suportar a dor do que fustigar-se e torturar-se. Autotortura” (CIORAN, 2014, p. 36). A diferença fundamental entre o seu auto-flagelo e o ascético, diz o autor, é que “o asceta se flagela para escapar às tentações da vida; e nós, para escapar às tentações da morte. Uns, o fazem pela renúncia; outros, contra a renúncia” (Ibid.). O tema é muito sensível e peculiar, refere-se diretamente ao aspecto ‘contra si mesmo’ da filosofia cioraniana. Também no mesmo contexto, escreveu que “aos que sofrem não lhes resta outra coisa senão a ofensiva contra si mesmos” (Ibid.). Tal ofensiva é o marco do pensamento de Cioran. Estabelecer uma metodologia sistemática contra a própria individualidade é uma

fórmula de ascetismo que pretende dar oportunidade às experiências de mais alto grau da vida: “É preciso estabelecer os métodos de um novo ascetismo que não nos faça voar para Deus, mas para nossas próprias alturas, das quais nos afastou o abismo de nossas tristezas” (CIORAN, 2014, p. 98). Com isto, temos que o método agônico de Cioran pretende acirrar em todos os níveis a própria inquietude individual, a partir da evidência da antinomia determinada pela fatalidade ontológica, com o horizonte de uma experiência estético-metafísica de vitória sobre as limitações, a transfiguração. O modelo dessa transfiguração é a saída para os estados doentios cuja principal figura é a do cético. Precisamos, neste ponto, recapitular todos os elementos desta oposição a qual elevamos como metodologia.

Cioran, em seu ensaio *Uma estranha forma de ceticismo*, estabeleceu uma diferenciação entre posturas céticas. Por um lado, uma advinda da ‘dúvida metódica’, cuja substância, sendo meramente especulativa, revelaria apenas uma preocupação sistêmica e pontual, sem nenhuma consequência desde o ponto de vista subjetivo de quem a sustenta. Por outro, uma cuja proveniência desvela a dúvida orgânica, resultado de uma inquietação essencial, por meio da qual qualquer ordem de asserção se torna inviável e em que a própria vida do filósofo estaria implicada. A filosofia adquire aqui uma originalidade e um custo determinados pela conturbação inicial da pessoa, centro e totalidade anímica do pensamento. A organicidade filosófica de Cioran está nisso que é a preponderância da situação psíquica, “epidérmica”, somática do indivíduo com suas mazelas concretas na experiência integral da vida. Portanto, pela fatalidade característica do viver, matéria ontológica que transcende o poder de decisão e autoridade da razão, algumas pessoas experimentam a perturbação íntima que as aparta de uma vivência plena, naquilo que o romeno chamou de ingenuidade ou espontaneidade. O homem comum é saudável e ingênuo. O agônico, débil e consciente. A dor revela e a limitação ensina. Não há aqui nenhuma espécie de novidade epistêmica, todas estas asserções são comuns nos pensamentos modernos romântico e pessimista⁸⁰. Destarte, já temos então evidenciada a parcela específica da humanidade para a qual a obra cioraniana se destina. Primeiramente, para ele mesmo, numa atitude edificante. Em segundo lugar, para os agônicos como ele, num exercício ético (ou ‘meta-ético’, como já observamos).

Diante da situação angustiante de uma perturbação íntima, a dedicação filosófica adquire a importância de uma urgência terapêutica. O plano de fundo, grosso modo, do mote cioraniano está aí apresentado: filosofia como via terapêutica. Contudo, algo ainda não está

⁸⁰ Cf. *O intuicionismo cioraniano*.

totalmente evidenciado, a saber, como terapêutica, o que ela combate? Quais as doenças para o que a filosofia se insurge como alternativa convalescente? Ela se aplica contra a perturbação ou por meio dela? A essas perguntas, respondemos que Cioran elegeu seus alvos na negação e no “apequenamento” da vida. Não se direcionou ao sofrimento em si. O autor mesmo vislumbrou “regras para vencer o pessimismo, mas não o sofrimento” (CIORAN, 2014, p. 54). Sofrer é a condição de possibilidade da exaltação da vida, pelos moldes cioranianos. A experiência estético-metafísica do êxtase só se alcança através da dor. Por isso o romeno faz a apologia do paroxismo, porque, em verdade, o seu elogio é, mais profundamente, o da transfiguração⁸¹. Aquela negação e aquele apequenamento são as características fundamentais do ceticismo vulgar ou especulativo, quadro geral do pensador sem capacidades subjetivas de comprometimento. A mensagem cioraniana é, basicamente, oposta: ‘não deveis, contra sua perturbação, recair no ceticismo vulgar, na indiferença e na impessoalidade, pois assim estaríeis criando um distanciamento covarde e resignado entre vós e a vida’:

Seria preciso fixar as regras e os exercícios necessários para cultivar uma confiança absoluta em si mesmo, para vencer e sufocar todas as dúvidas. O ceticismo só pode ser superado por meio de uma ginástica cujo ritmo saia diretamente das ilusões e das dilatações da megalomania. Cada forma de ritmo é uma arma contra o ceticismo, o desespero e o pessimismo. O ritmo como reação voluntária não deveria faltar nunca no tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo (CIORAN, 2014, p. 34).

A superação de estados doentios representa aquilo que Cioran nomeou como heroísmo. A temática heroica é preponderante para explicar o irracionalismo cioraniano diante da negação da vida, postulado cético. Em favor da irracionalidade essencial da vida, e contrariamente à hesitação cética ou às asserções meramente dogmáticas (num sentido tradicional), o filósofo propõe uma afirmação sobre os escombros da sabedoria. Os limites impostos pelo ceticismo são categóricos: o saber culmina na equipolência. Mesmo com a asseveração de tal rigor, como não recair num distanciamento orgulhoso e fútil em relação à realidade? “Toda a nossa luta não pode ser senão uma luta contra a tentação de tais certezas e todo nosso heroísmo uma explosão contra nós mesmos” (CIORAN, 2014, p. 74). Cioran estabeleceu a certeza como um sintoma da doença da resignação o que, num primeiro momento, parece uma contradição de sua crítica ao ceticismo. O ceticismo especulativo, em Cioran, é uma forma de ‘certeza’, no sentido de segurança e aporte, porque não participa da conturbação e da verdadeira insegurança de uma situação perturbadora em que se sobressai a dúvida orgânica. Portanto, para o filósofo romeno,

⁸¹ "o verdadeiro elogio não pode ser outro senão o da transfiguração" (CIORAN, 2012, p. 125).

a mera sabedoria, o exercício intelectual por ele mesmo, sem raízes orgânicas, representa apenas o jogo preservado de uma resignação subjetiva. A sabedoria especulativa é a condição ideal da certeza. Pelo contrário, Cioran defendia a vitória do paroxismo irracionalista e extático sobre a limitação intelectual do conhecimento: “nós queremos viver, ainda que *saibamos* que nada pode salvar a vida das garras da morte. E nosso ideal não pode ser senão passar por cima do que *sabemos*, vencer as tentações do conhecimento e todas as coisas seguras que nos fizeram desesperar” (Ibid.).

O heroísmo cioraniano, destarte, deve ser resumido como a disposição irracionalista que transfigura a debilidade da hesitação e das seguranças especulativas cétricas em energias afirmadoras. É a transformação do negativo em positivo. O heroísmo é o arranjo psíquico e orgânico da transfiguração, não por acaso em alusão direta ao espírito trágico. O herói tudo sacrifica em prol da realização de sua presença decisiva e exemplar. A apologia da transfiguração é também o elogio da coragem para a materialização de um tal feito.

A metafísica cioraniana adquire sua centralidade no problema fundamental do indivíduo, o que determina a transfiguração como corolário geral de seu desenvolvimento teórico. O homem cioraniano é aquele que vivencia um "tremor da individuação", homem que sente a vulnerabilidade e a insegurança do isolamento da vida na forma de indivíduo. A transfiguração representa a experiência de tirar da vida mais do que ela pode oferecer. Negação afirmadora: “Amo somente o que vai mais além do que *é*; o que sente suas origens e as coisas que o precedem; o que recorda os tempos em que não era *ele*, o que salta nas antecipações da individuação” (CIORAN, 2014, p. 42). O “profundo sentido da individuação” coloca o problema do indivíduo desde uma perspectiva metafísica, ou seja, como isolamento de uma energia ou substância anterior. A transfiguração é um retorno às fontes não individuadas da realidade, uma espécie de morte. A dualidade da morte cioraniana, por um lado ‘quente’, edificante, sem a qual os homens estariam escravizados pelas formas mais vulgares de estar no mundo. Por outro, uma morte ‘fria’, por meio do que sucumbem desfigurados pelo limite biológico do existir. É uma morte pelo retorno. Uma negação da individualidade que se mostra, posteriormente, benéfica. A realização de uma presença decisiva, horizonte ‘meta-ético’ do ato transfigurador, só ocorre sobre os escombros do antigo homem: “É sobre nossas próprias ruínas que chegamos a saber quem somos” (CIORAN, 2014, p. 26). Tirar todas as consequências da experiência da individualidade se torna a marca da filosofia cioraniana. Reconhecer a morte e o nascimento como os temas fundamentais de cuja proveniência resultam todos os outros. “A individuação nos revela o nascimento como um isolamento e a morte como retorno. Não ama

a vida aquele que não cultiva esse isolamento, como tampouco a ama aquele que não teme o retorno” (CIORAN, 2014, p. 241).

Precisamos apreender como o fatalismo metafísico de Cioran representa, a partir da noção de um vitalismo muito notório e medular, a substância de um *Amor fati*⁸². O amor ao destino cioraniano se estabelece numa atividade exemplar de cultivo do próprio isolamento na individualidade. Tal aperfeiçoamento compreende uma sorte de progresso na cadeia da individuação. Beneficiar o individual, aumentar a região de seu marco, empreender-se como um ‘mundo no mundo’. “A individuação deu um nome à vida. Todos nós temos um nome; o mundo que precede a individuação é a vida sem nome, é a vida sem *rosto*. Só a individuação deu um *rosto* à vida. Por isso, o desmoronamento da individuação na morte é uma desfiguração” (Ibid.).

Devemos discernir os usos terminológicos dessa metafísica de Cioran. Primeiro, a ideia de ‘rosto’. A expressão análoga à transfiguração, em romeno, cuja tradução é a mesma, é *schimbarea la față*, o que significa literalmente ‘mudar a face’ ou ‘mudar o rosto’. O rosto cioraniano é um sinal metafísico do isolamento da vida por meio da individuação: “O homem não ama sua *cara*, que só é um acidente, mas seu rosto, porque é um sinal metafísico” (Ibid.). Portanto, a individuação é o fenômeno figural em que a vida se isola em um rosto, contrariamente a sua característica como devir e desfiguração constante. A individuação é a exposição da antinomia vital. Demonstra a necessidade da vida em se isolar para poder seguir. Contradição que alimenta a máxima da vida como transcendência de si mesma. A morte é uma desfiguração, e o homem cioraniano pressente essa reversão pelo seu ‘estremecimento’. O estremecer da individuação é a experiência metafísica de antecipar a desfiguração, é a constância agônica que revela a mazela do indivíduo que vivencia a inevitabilidade de seu sucumbimento.

Mas também pelo tremor se arquiteta a via para uma apreciação total da vida. A ‘vacilação’ existente na individuação é o que permite essa saída de si, essa negação subjetiva que pretende recuperar o êxtase de uma participação universal na qualidade irracional da realidade. Percebe-se a presença ininterrupta das filosofias de Simmel e, sobretudo, Kierkegaard. “Nossa relação com o que precedeu a individuação a estabelecemos descendo pela escada de nosso espírito, permanecendo em nós, vencendo o isolamento de nosso rosto, *trans-figurando-nos* na direção de nossos inícios, e não nos transfigurando, perdendo o sentido

⁸² “Cioran adere à solução grandiosa de Nietzsche de sempre dizer sim à vida, recebendo criativamente a fatalidade do devir por meio de um enérgico *amor fati*, tentando superar a oposição estéril entre otimismo e pessimismo por meio de uma intensificação quase insuportável da experiência” (VALCĂN, 2016, p. 197).

figural da individuação, na morte” (Ibid.). O ‘jogo’ figural da transfiguração está exposto nesta passagem. A orientação da transfiguração se estabelece rumo aos inícios, ou seja, às fontes vitais, à vida sem rosto. Não pode chegar a ser uma transfiguração como aniquilamento figural, porque a desfiguração representa a morte. Transfigurar significa permanecer em si, vencer consigo a si mesmo por meio de uma ruptura do isolamento de seu próprio rosto. Transfiguração é a vitória sobre o próprio rosto na direção de si. A mudança de rosto é o “renascimento”, é o acesso às fontes vitais para uma reviravolta radical na individuação. A transfiguração é o retorno a essas fontes e também o renascimento: “*Voltamos* sempre que amamos a vida com paixão infinita e nos sentimos insatisfeitos com as barreiras da individuação; e sempre que descobrimos as raízes de nosso entusiasmo para além de nossa finitude figural” (Ibid.).

Entre retorno como transfiguração e reversão como morte, Cioran formalizou a análise figural de sua metafísica como uma espécie de apologia antinômica do indivíduo. Por um lado, está claro como a individuação representa uma privação extática, já que o isolamento figural retira o homem da experiência do eterno devir. Por outro, a individuação é a sua grande tarefa e o seu destino. Por meio dela, numa atitude transfiguradora, pode se consolidar uma aproximação essencial do viver, quase como uma mística cuja ascese pretende a realização de uma presença heroica. “O retorno é uma transfiguração vital; o reverter, uma desfiguração metafísica. O retorno é uma mística das fontes vitais; o reverter, pavor das últimas perdas” (Ibid.).

5.1.9. Nacionalismo heroico (1936-2)

No ano de 1936 também apareceu o terceiro livro de Cioran, *A transfiguração da Romênia*. Em *Schimbarea la față a României* (Transfiguração da Romênia), a profusão do conceito de transfiguração em nível social e histórico é acentuada. Terceira obra publicada por Cioran, antecedida, respectivamente, por *Nos cumes do desespero* (1934) e *O livro das ilusões* (1936), *Transfiguração da Romênia* é um dos trabalhos responsáveis pela associação do pensamento de Cioran ao ultranacionalismo europeu da época. Dentre tantos temas, o livro explora as características do que seria uma cultura menor, a qual estaria à margem no palco político mundial, subsistindo apenas pelas consequências das ações afirmativas de outras nações. Pensar como as culturas menores poderiam realizar um salto para a história, passando

de uma postura passiva para uma ativa⁸³, era uma preocupação de Cioran. Seu intuito era projetar para a Romênia uma perspectiva de transformação radical de seu estilo de vida⁸⁴.

A transfiguração romena concretiza-se como completa metamorfose de estilo de vida, denuncia as limitações figurais de uma maneira de viver. Cioran (2004) entende que a mediocridade do estilo de vida romeno corresponde ao seu posicionamento periférico em relação às grandes culturas do mundo. Um apequenamento sintomático de modelo doentio e que deve ser curado através de uma alteração estética. A transfiguração, para os parâmetros de um povo, deve se direcionar a sua entrada na dinâmica política mundial⁸⁵. Retirando-se do seu estado original de resignação em função de um dever global e lançando-se em um projeto “messiânico”, cujo destino estaria indubitavelmente relacionado a sua ação frente ao restante das nações.

O argumento principal usado por Cioran para justificar a mudança de postura de um povo se refere à integração entre comunidade e cultura. De acordo com o filósofo, estar integrado é estar num estado imanente em relação à cultura. Significa permanecer conformado ao seu espectro de pensamento e de atuação, limitando-se a um marco (*cadrul*). Ao mesmo tempo, o relaxamento deste marco, sua labilidade (*labilitatea*), corresponde ao princípio de um

⁸³ Alexandru Matei considera, acerca dos fundamentos filosóficos da obra, que “Hegel, Spengler e Bergson representam as três fontes metodológicas da Transfiguração da Romênia” (2012, p.4).

⁸⁴ Cf. Cioran, 2004, p. 134.

⁸⁵ É importante fazer notar que Cioran não estava preocupado com nenhuma doutrina ou teoria política. A centralidade da afirmação nacional para ele significava a tradução formal de um espírito heroico que conseguiria transformar o povo romeno, fazendo-o abandonar o seu “ceticismo vulgar” e sua “resignação” em troca de uma consciência trágica e uma ética universal. O mais importante, portanto, seria impor uma intensidade anímica ao povo, tornando a ideologia (ou “ideocracia”, como chamava o romeno) algo subalterno. Podemos evidenciar a desimportância e fraqueza que a ideia mesma de doutrina política adquire nos ensaios de Cioran. O autor geralmente fez usos despreocupados do termo, mas quando não o fez, ou melhor, quando pretendeu dar atenção específica à expressão e seus sentidos circundantes, expôs suas características de insuficiência e de afastamento das raízes irracionais da vida. Portanto, destacou que “o político desvinculou-se, dissociou-se da fonte dos elementos irracionais, de uma soma de irredutibilidades místicas, no entanto muito necessárias à unificação de todos os aspectos da vida nacional” (CIORAN, 2009a, p. 35). O político como matéria, disciplina e unidade autônoma significa para o filósofo romeno uma desvinculação vital da unicidade individual de um povo. É a mesma sorte de abstração da divisão entre cultura e vida, sobre a qual já desenvolvemos uma discussão (Cf. 3.5. *Do irracionalismo*). A dimensão política, por meio destas características de abstração e afastamento, consolida-se como doutrina. Em Cioran, a aliança entre doutrina e política produzem apenas conteúdos insignificantes, insuficientes, os quais não têm, por si, capacidades para despertar os conflitos mais íntimos dos homens. Por um lado, a doutrina é exígua, limitação que a impede de abater os problemas mais fundamentais do homem: “Ao constatar que a miséria está intimamente ligada à existência humana, não consigo mais aderir a nenhuma teoria ou a nenhuma doutrina de reforma social. Todas me parecem igualmente estúpidas e inúteis” (CIORAN, 2012, p. 111). Por outro, ela é desimportante, já que, no que tange a uma organização ou movimento políticos, o crucial é a intensidade anímica que os sustenta: “No fundo, a doutrina tem pouca importância. Se eu visse uma juventude comunista tão dinamizada como a juventude alemã, não deixaria de expressar a minha admiração. As ideias têm pouco valor em si” (CIORAN, 2009a, p. 38). Este último trecho, inclusive, foi escrito enquanto Cioran estava em solo alemão, em janeiro de 1935, *À propósito de uma outra Romênia*. Portanto, temos evidenciada a ideia de que uma doutrina política significa pouco, ou mesmo nada, a partir do ponto de vista cioraniano.

declínio cultural, pois promove a desintegração de sua direção interior, ou seja, de seu estilo (*stil*).

O conceito de estilo é importante para compreendermos o funcionamento da cultura⁸⁶. Para Cioran, ele expressa a tendência da vida em criar formas para si. Portanto, a noção de estilo repousa sobre a capacidade de representação. A cultura reproduziria tal potencialidade em uma esfera mais ampla, ela efetivaria a possibilidade da vida de manifestar-se em modos inteligíveis apesar da irracionalidade de sua substância íntima. É uma tendência a forjar-se numa forma temporal, a realizar-se em uma estrutura dada e circunscrita, caracterizando-se como uma figuração⁸⁷. Portanto, toda cultura corresponde a um estilo específico, a uma orientação particular do seu dinamismo íntimo. Cada cultura é um sintoma — ela diz, de uma maneira singular, algo sobre uma manifestação inteligível da substância irracional que caracteriza a vida. De acordo com Cioran (1990), quando um estilo perde seu poder, quando começa a apresentar sinais de sua caducidade, significa que a cultura começa a entrar em decadência. O seu poder está no grau de adesão dos membros da comunidade que a compõe. Em sua força, uma cultura deve ser absoluta, o que significa dizer que ela deve ser tão evidente que não permita a um membro da comunidade pensar sobre a ordem de seu funcionamento. O pensamento sobre sua organização denota um grau de afastamento, indicando a distância de sua influência. Portanto, uma cultura poderosa deve ser tão evidente que prescinde ou dificulta a elaboração, por parte da comunidade, sobre sua orientação⁸⁸.

A partir destas formulações sobre a cultura e sua dinâmica, Cioran desenvolveu alguns princípios que relacionam os propósitos da cultura com o seu salto na história. Podemos organizá-los em três diretrizes expressas como veremos abaixo:

i) É próprio da grande cultura querer-se necessária. Isto significa que, para garantir sua potência, sua força, uma cultura deve forjar para si um destino, um propósito e ideais universais

⁸⁶ Em 1932, em seu texto chamado *Estilo e Escatologia*, Cioran escreveu que: “o estilo exprime a tendência da vida a assumir temporariamente uma forma, a realizar-se numa estrutura determinada e limitada, a dirigir o seu dinamismo interior e a elevar a irracionalidade da sua substância íntima a um plano de maior inteligibilidade” (CIORAN, 2004, p. 131-132).

⁸⁷ “A cultura é uma vitória da individuação” (CIORAN, 2009b, p. 185).

⁸⁸ “Paralelamente à biologia, ou à ortogênese que ensina que o nascimento e a afirmação da vida estão determinadas por condições e orientações interiores que têm sua razão de ser na resistência mecânica do meio ambiente, há também no mundo histórico uma ortogênese das culturas, que justifica a individualidade de cada uma delas pelas suas condições e determinantes originais, pelo seu impulso específico. A marcha das grandes culturas na história parece assim uma fatalidade; porque nada pode impedir a sua tendência a afirmar-se e a individualizar-se, a impor o seu estilo de vida aos outros, a escravizar a todos com o seu violento fascínio. Como há relativamente poucas grandes culturas, o número de fenômenos históricos é necessariamente limitado. Muitos povos perderam o seu destino porque não souberam realizar-se espiritualmente e politicamente, condenados a permanecer nas suas fronteiras étnicas, incapazes de se tornarem nações, de criar uma cultura!” (CIORAN, 2009b, p. 82).

que, além de dignificá-la, justifiquem sua razão de ser no mundo e para o mundo. Toda cultura deve ter um papel fundamental na história universal (a isso Cioran chamará messianismo)⁸⁹.

ii) É próprio da grande cultura se realizar. Isto é, tendo forjado seu papel necessário ao mundo, uma cultura inclina-se para a realização deste projeto. Toda grande cultura, neste sentido, tende ao imperialismo, à imposição de seu projeto sobre outros (com este argumento, Cioran sustentará que a principal característica do homem político é o ódio)⁹⁰.

iii) É próprio da grande cultura entrar em declínio. O que quer dizer que, tendo esgotado sua possibilidade de adesão, um dado estilo deve ser atualizado para que uma nação possa garantir a continuidade de seu imperialismo. Em muitas ocasiões, o declínio de uma dada cultura acompanha o declínio nacional.

Um povo que não tem, em seu marco, nenhum dos princípios definidos anteriormente faz parte de uma cultura menor. Elas estão à margem da dinâmica política porque se recusam a agir, recusam-se a sair do gérmen histórico que as localiza na periferia mundial, evitam toda possibilidade de submeter outros povos a sua vontade. Para reforçar tal ideia, Cioran chamará este tipo de cultura de infra-histórica⁹¹.

Apesar de sua condição desfavorável em relação ao mundo político que lhe cerca, uma cultura infra-histórica pode conseguir superar sua realidade e obter seu estatuto na história. Para tanto, precisa romper irremediavelmente com sua continuidade habitual, ou seja, deve reconhecer sua condição subalterna e cunhar para si um projeto pelo qual combater. Cioran chamará a este fenômeno de ruptura fecunda (*ruptură fecundă*), a descontinuidade total da cultura em relação a seu estilo anterior⁹².

Esta fratura funciona através de um acesso de lucidez, o qual primeiramente torna evidente as carências e defasagens do povo quando comparado às demais nações. Logo depois, a cultura afunda em uma espécie de febre, que corresponde ao messianismo. A tarefa messiânica se traduz como a alcunha de um propósito universal para a cultura, ao desenvolvimento de sua profecia. Baseada na profecia é que os acontecimentos históricos

⁸⁹ Cf. CIORAN, 2004, p. 87-89.

⁹⁰ Cf. CIORAN, 2004, p. 286.

⁹¹ “Um povo só tem um destino no mundo a partir do dia em que transpôs o limiar da história. Antes disso, está na infra-história. Mas seria arriscado - se não impossível - avançar uma data, prever em que época o franqueará. Quando os valores pelos quais um povo luta cristalizam num verdadeiro mundo histórico, então esse povo se integrou no devir das culturas. Seria em vão buscar precisar o momento da "cristalização", pois a afirmação no mundo não se produz simultaneamente em todos os planos, mas, o mais frequente, de maneira sucessiva. Como a Itália, que o Renascimento fez entrar na história graças ao plano espiritual. O que importa na teoria das culturas é saber se a afirmação de uma delas não é mais que um episódio não relevante ou é, ao contrário, um destino essencial” (CIORAN, 2009b, p. 103-104).

⁹² Cf. CIORAN, 2004, p. 105.

deverão acontecer. Cioran chega a dizer que “tudo o que não é profecia na Romênia é um atentado contra a Romênia” (CIORAN, 1990, p. 26).

Também neste movimento de translação da cultura, é possível observar o papel da transfiguração. O acesso de lucidez desemboca em uma negatividade gerada pelo vislumbre dos limites. O estado doentio que se segue aprofunda a negatividade e lança o povo em uma condição caótica. O que se segue é uma febre cuja força provocará um estado delirante. Tal delírio servirá para Cioran como impulso de transfiguração da negatividade. Assim, o adoecimento terá um valor e poderá se converter em positividade.

Portanto, o diagnóstico de *Transfiguração* e a proposta de Cioran na obra se identificam na busca por uma alteração radical do perfil psicológico do povo romeno e das alternativas para essa modificação, resultado alçado através do heroísmo coletivo que detém o poder de transformar o negativo psicológico em positivo.

O aspecto psicológico negativo de um povo para Cioran é identificado como a negação da história. À condição das culturas pequenas, que as impede de realizarem-se, de atuar politicamente, a agir sobre as outras nações, dá-se o nome de prudência (*prudență*)⁹³. A prudência corresponde a uma espécie de cautela que inviabiliza a ação histórica, na medida em que a racionaliza, a pondera sobremaneira. A afirmação da história é análoga à afirmação da vida. O salto histórico é o progresso no processo da individuação da cultura que viabiliza o aperfeiçoamento na escala de transfiguração. A prudência, entretanto, afrouxa os laços da mobilização necessária aos atos (aumenta a labilidade), já que a ação não provém da sensatez, mas da inconsciência⁹⁴. Sendo assim, a afirmação da vida ao nível nacional corresponde ao seu salto na história, uma espécie de febre que interrompe o estado de prudência e mobiliza o povo em prol de seu triunfo sobre suas debilidades. A afirmação histórica, neste sentido, é uma

⁹³ “A nossa resignação secular tornou-nos prudentes. Se, num plano individual, a prudência pode atingir cumes, enquanto fenômeno coletivo é uma inércia. O povo romeno é o mais prudente da Europa, mas por falta de coragem e de afirmação, não por espírito” (CIORAN, 2009b, p. 147).

⁹⁴ A associação entre “ato” e “inconsciência” ou “irracionalidade” em Cioran existiu desde seus primeiros escritos, como se lê, por exemplo, em *A necessidade do radicalismo* (1935): “Da intelecção e da compreensão não nasce nenhum ato. Todo ato é um gesto de violência e nasce de uma limitação voluntária ou inconsciente de perspectiva. A unilateralidade do estímulo é a mola indispensável de qualquer ação. Os pensamentos sem aderência orgânica não significam absolutamente nada. Um pensamento que não converta gesto é perfeitamente inútil” (CIORAN, 2020b, n.p.). Essa separação é mais explorada em sua fase francesa, como em seu livro *Do inconveniente de ter nascido*. Do ponto de vista da análise política, Cioran associou o “instinto político” a uma inclinação para a ação. Portanto, há uma ligação implícita (e também explícita, em outras circunstâncias) entre atuação política e irracionalidade: “Um povo sem instinto político se perde no caminho que conduz à nação. Mas o que é o instinto político? A paixão irrefletida da afirmação, da afirmação como tal, sem deixar que os valores a impeçam; a força e a vitória da finalidade, independentemente das restrições morais; a sede de primazia e unidade; o culto da organização e das formas objetivas” (CIORAN, 2009b, p. 137).

afirmação da própria vida. A prudência (a cautela, a ponderação, a resignação), ao contrário, é um aleijamento da vida, é a sua negação.

Cioran (1990) repetidamente utilizou-se da comparação entre povo e nação, camponês e operário, campo e cidade para ressaltar uma certa divisão entre mobilidade e quietude que diferenciaria as ordens da história e da infra-história⁹⁵. Seu objetivo é mostrar a divergência entre as naturezas destas duas ordens, qualificando o campo (povo, camponês) como sinônimo de niilismo (ou negação da vida)⁹⁶, enquanto a cidade (nação, operário) é o lugar da história, da afirmação da vida, do movimento.

A entrada na história, promovida por um messianismo, deve ser de caráter soteriológico⁹⁷. O que significa dizer que a busca da realização do propósito universal forjado para a nação deve pretender, de maneira geral, a redenção das falhas, a salvação definitiva do povo através da materialização de sua utopia. O messianismo, neste sentido, nunca deve abandonar seu elemento místico: tentar alcançar o absoluto. A mística resguarda dentro de si uma vontade de poder (*voință de putere*) que, quando aplicada em nível nacional, tem a força capaz de fazê-la ingressar no campo da história e buscar a realização de seu maior desejo. Aqui retomamos a ideia de que a transfiguração requer uma super vontade, uma vontade heroica, a qual Cioran situa na noção de mística. Através dela, um povo pode saltar de um estilo de vida baseado, sobretudo, na sobrevivência, para alçar os mais altos patamares de sua hegemonia. Portanto, podemos admitir que o messianismo corresponde, a nível político, ao movimento psicológico do heroísmo, e que a mística é a ordem na qual o autor pôde localizar a diferença de dimensão da vontade que se manifesta na transfiguração: “um messianismo sem mística seria vazio e inútil” (CIORAN, 2009, p. 126).

O messianismo se vale do elemento místico não somente para mobilizar forças suficientes em prol de seus objetivos, mas para dar à tarefa da nação o caráter de superação de uma certa condição humana. É o que retrata Cioran ao dizer que: “Não há nada mais produtivo que um orgulho infinito para escapar da miséria da condição humana” (CIORAN, 1990, p.65). O pensamento básico da transfiguração, ou seja, aquele que diz de uma superação de uma

⁹⁵ “Expressões dos povos agrários, as culturas populares estão desarmadas espiritual e materialmente face à envergadura das culturas modernas, expressões das nações industriais. De um lado o camponês e a aldeia, do outro o operário e a cidade. Um mundo fechado sobre si mesmo e um mundo aberto a tudo” (CIORAN, 2009b, p. 203-204).

⁹⁶ “É niilista um povo que não tem história e que se mantém sem converter-se em uma nação” (CIORAN, 1990, p. 132).

⁹⁷ “A Roménia será redimida quando o destino nos atormentar a todos, quando todos nos atormentarmos por ela. O defeito da nossa autocrítica é não ter nada de uma paixão religiosa, é não fazer do messianismo uma soteriologia. Se o problema da nossa missão não se tornar uma doutrina de redenção, estaremos perdidos, ou seja, perderemos em nós mesmos, já que o mundo nunca nos teve” (CIORAN, 2009b, p. 154).

condição limitante, permanece e se intensifica. A enfermidade de um povo, neste caso, é a sua inadequação à história. A resignação, esta timidez frente ao quadro político global, é o grande “mal” a ser combatido por um povo cuja pretensão seja o salto na história. A saúde nacional, portanto, está relacionada com uma coincidência entre povo e tempo, entre a sociedade e sua atuação sobre a realidade. A concepção de um destino histórico é o grande vislumbre que possibilita a saída da condição enfermiza. Assim sendo, recuperando a ideia de uma superação da escada figural, processo que se sobrepõe às possíveis naturezas das aparências particulares, Cioran retira, através da transfiguração, a viabilidade de vinculação a qualquer tipo específico de sistema social: “O homem procura hoje na ditadura ou no socialismo uma simplificação, uma fórmula única, um princípio irredutível. O pluralismo, sob qualquer forma que seja, não é uma solução para os mortais” (CIORAN, 2009b, p. 181).

Para Cioran (2012) não é possível dar uma credibilidade especial a nenhuma teoria social ou política, porque todas conservam a sua essência, que é a injustiça. “A essência da vida social é a injustiça. Portanto, como aderir a uma doutrina social e política?” (CIORAN, 2012, p. 112). Só se supera a miséria e a injustiça através de uma revolta eterna, e não de uma relativa: “Não admito uma revolta relativa diante das injustiças, mas apenas uma revolta eterna, pois eterna é a miséria da humanidade” (CIORAN, 2012, p. 113).

Ninguém que siga a vida da dor e do pecado, da loucura e da morte, perde de vista a envolvente fascinação de uma luz final. Mas tampouco nenhum dos que viveram amargamente a dialética demoníaca da vida pode aceitar a beatitude final, quando ainda tem que viver. Por medo de *seu* fim. Pois a transfiguração é uma derrota da dialética, a transcendência essencial de todo o processo. A santidade é um estado de contínua transfiguração, porque é a superação definitiva da dialética. Um santo não tem história de nenhuma espécie; vai diretamente para o céu (CIORAN, 2014, p. 110)

A santidade aparece na narrativa sobre a transfiguração porque representa a sua forma mais integral: seu estado contínuo. A beatitude é a condição de expressividade máxima do mundo pré-individuado, uma vez que corresponde a uma constante extática, ao “distanciamento extremo do individual” (CIORAN, 2014, p. 213). Os santos, para Cioran, “são os únicos seres que tiram proveito do sofrimento” (CIORAN, 2014, p. 215). Marta Petreu (2009) considera que a transfiguração cioraniana constitui uma verdadeira “pedagogia da dor para alcançar a iluminação individual” (p. 19). É, portanto, na santidade que o máximo grau de transfiguração se efetivaria.

5.1.10. Santidade (1937)

Lágrimas e Santos foi publicado por Cioran em 1937, ainda em romeno, apesar do autor já estar vivendo a grande transição cultural de sua vida, que culminou na sua mudança em definitivo para Paris e na decisão de escrever obras posteriores em francês⁹⁸. Esta publicação enfrentou alguns problemas. Foi um livro de aceitação difícil por parte das editoras romenas, o que obrigou Cioran a transitar por várias delas até que obtivesse um contrato editorial com a condição de arcar com todas as despesas. Mesmo depois de publicado, *Lágrimas e Santos* não se tornou popular. O efeito provocado foi o de um escândalo, como contou a autora romena de sua biografia comentada (*Searching for Cioran*, 2008), Ilinca Zarifopol-Johnston. Ainda segundo ela, Cioran foi enquadrado, de certa forma, ao movimento intelectual que surgia no país, cujas características orbitavam à negação dos valores morais contemporâneos e uma extremada consciência trágica, mas que, através da influência mística/ascética, tentou, no campo da política, recobrar o espírito nacional perdido na Romênia:

De acordo com o artigo da *Criterion*, a jovem geração de Cioran se via como representante de uma “nova espiritualidade revolucionária” que se sobrepõe e ao mesmo tempo rejeita outros tipos de espiritualidade presentes na cultura romena contemporânea: a espiritualidade tradicional e ortodoxa de seu carismático professor e mentor de filosofia Nae Ionescu e o tipo mais “cultural” ou humanista adotado por outros jovens intelectuais como Petru Comarnescu e Constantin Noica. Mircea Vulcănescu, autor do artigo, estimou que um grande número [de jovens] dessa nova geração, “liderada por Mircea Eliade”, adotou uma nova “espiritualidade agônica” cujas principais características são “lucidez, negação e uma dúvida trágica que se deseja invalidar pelo revelação de um novo tipo de homem, ainda por nascer”. (ZARIFOPOL-JOHNSTON, 2008, p. 134).

A provável razão da comparação entre Cioran e os outros jovens pensadores de seu país foi a publicação imediatamente anterior a *Lágrimas e Santos*, chamada *Transfiguração da Romênia* (1936). Seu texto, de cunho explicitamente político, trouxe uma proposta radical contra a decadência social romena da época. A ideia básica corresponde a uma espécie de encaminhamento místico-político no qual o filósofo enfatizou a necessidade de uma figura nacional que servisse de gatilho para a irrupção de uma nova postura para o país. Esta postura, portanto, deveria possibilitar a instauração de um sistema social potente que, unido por um espírito coletivo, encontraria todas as justificativas para sua ascensão na mobilização irracional da fé, tal qual fariam os místicos (Cf. ZARIFOPOL-JOHNSTON apud CIORAN, 2008, p. 136).

⁹⁸ Sobre a mudança de língua efetuada por Cioran e os respectivos efeitos em sua obra, ler a tese de Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, *Existência e escritura em Cioran* (2016).

Desta forma, *Lágrimas e Santos* tem, como obra, um valor duplamente importante para a trajetória intelectual de Cioran: a) porque é o texto que marca um rompimento significativo do pensador em relação às suas ‘atividades políticas’ explícitas (o que corresponderia ao esgotamento do tema da transfiguração como metodologia nacional); b) porque é sua última obra produzida em solo romeno, o que, complementarmente, culmina na diferença de natureza dos textos franceses.

Lágrimas e Santos, portanto, é uma obra crucial para o desenvolvimento do pensamento de Cioran sobre a natureza da mística enquanto aparecimento da forma mais extremada da “vontade de poder”. O problema da santidade em Cioran tem suas raízes na questão fundamental do indivíduo. O santo representa o homem que aniquilou a si mesmo em definitivo: não desenvolve o menor apreço pela própria individualidade e parece já ter morrido mesmo em vida. Deve-se, portanto, desde a perspectiva individual, temer a santidade naquilo em que ela é limite metafísico da “pessoa”. Daí sua disparidade substancial com o heroísmo. O santo não pretende jamais sucumbir diante do destino, assimilando-se ao ‘demonismo’ essencial da vida, mas quer transcender o caráter dialético da existência rumo ao seu ideal transcendental. A santidade é uma desfiguração ascensional, uma “morte aureolada”.

Gostaríamos de demonstrar como a questão da santidade (protagonizada pelo livro *Lágrimas e Santos*) constitui a substância de uma discussão que circunda o problema fundamental do indivíduo, ainda que o uso literal da expressão ‘transfiguração’ esteja notoriamente negligenciado no ano de 1937, como já observado pela análise estatística.

A santidade em Cioran é talvez o termo mais correlato da ideia de transfiguração. Os santos são os únicos que conseguem verdadeiramente tirar proveito do sofrimento⁹⁹, enquanto que a arte da transfiguração é justamente a de saltar por cima da dor, a de utilizar o sofrimento e o desespero como vias ascensionais. Talvez por isso o filósofo romeno tenha dito que a santidade é um estado de contínua transfiguração: “A santidade é um estado de contínua transfiguração, porque é a superação definitiva da dialética” (CIORAN, 2014, p. 47).

Como já dissemos no tópico sobre a religiosidade¹⁰⁰, o tema percorre toda a obra romena de Cioran, e inclusive se estende também pelo período francês, consolidando-se como uma das suas grandes constantes. Há um duplo aspecto da relação entre Cioran e a santidade, o que forma uma espécie de antítese entre o apreço e o escárnio, qual seja, a união entre

⁹⁹ “Os santos são os únicos seres que tiram proveito do sofrimento” (CIORAN, 2014, p. 215).

¹⁰⁰ Cf. 3.6. *Da religiosidade*

admiração pela “ambição metafísica” (junto à “voluptuosidade do sofrimento”¹⁰¹) e a depreciação da “negação da vida”.

A “ambição metafísica” dos santos consiste na “intencionalidade ontológica”, ou seja, a orientação para o contato direto com Deus. Tal ambição só pode ser sustentada quando acompanhada de um grande e contínuo sacrifício: o regime permanente para anulação dos apetites da carne e de qualquer atenção às vaidades do mundo. A via deste sacrifício é o sofrimento. Dele, os santos parecem extrair os mais elevados êxtases, movimento que sintetiza a compreensão cioraniana da transfiguração na santidade (máximo sofrimento convertido em máximo êxtase). Além disso, sendo a transfiguração uma transformação do 'negativo' em 'positivo', Cioran vê na experiência dos santos uma espécie de resolução metafísica: tendo reduzido o mundo à vaidade (ao estilo de *Eclesiastes*), ao invés de encontrar o Nada (para Cioran, um vazio "negativo"), os santos 'descobriram' Deus (pelo contrário, um vazio "positivo")¹⁰². A ideia de Deus transfigura o Nada em um interlocutor metafísico que torna mais “apreensível” a convivência com a completa fugacidade do real (Deus se consolida, portanto, como “último refúgio” do homem agônico)¹⁰³.

¹⁰¹ “Não há dor suficiente no mundo? Parece que não, segundo os santos. Caso contrário, por que razão estes teriam multiplicado os seus tormentos até o absurdo e inventado tantos métodos criminosos de auto-tortura? Não há santidade sem a voluptuosidade da dor e sem o refinamento perverso do tormento” (CIORAN, 2017f, p.81).

¹⁰² “O desespero que cresce entre a implacabilidade do deserto e a imobilidade do céu gerou a cruel disciplina da santidade. A «aridez da consciência» de que todos os santos se lamentam é o equivalente psíquico do deserto exterior. Tudo é nada: eis a revelação inicial da mística. Do nada a Deus não há nem sequer um passo. Por ser Deus a expressão positiva do nada. Quem não presente o que deve ser a rarificação do ar num mosteiro, a evacuação do tempo numa cela, em vão tentaria compreender alguma vez a tentação da solidão, a de Deus ou a do desespero” (CIORAN, 2017f, p. 84).

¹⁰³ Tal interlocução metafísica está consideravelmente presente em toda obra de Cioran. Como escreveu José Thomaz Brum: “Podemos discernir, em Cioran, uma espécie de ‘misticismo ateu’ à maneira de Schopenhauer e, além disso, ver em seu interesse pela santidade um movimento de admiração por esses elãs em direção a um alhures inefável. Afinal, diz Cioran: ‘Deus, assim como os santos, é uma ocasião para escapar da opressiva banalidade do verdadeiro’” (BRUM, 2015, p. 106). Outro pensador brasileiro, o médico e escritor Walter Benevides (sob o pseudônimo de Correia de Sá), também fez notar essa espécie de “necessidade metafísica de Deus” na filosofia cioraniana, observando, ainda mais, a divergência neste ponto entre o romeno e sua principal referência, Nietzsche: “Foi o caminho sem triunfo aberto por Nietzsche, que se empenhava mais em destruir Deus do que em negá-lo. O ódio de Cioran, seguidor exemplar do alemão não chega ao deicídio. Deus é para ele o inimigo necessário, o companheiro incômodo mas indispensável ao seu solipsismo: ‘peut-on parler honnêtement d’autre chose que de Dieu ou de soi?’ Além do mais, para perplexidade perene do mal que nos rodeia, convém que haja um bode expiatório. E quem melhor do que o Criador, responsável que é por todas as imperfeições que no mundo cada dia se renovam? Por isto não titubeia o nosso romeno em invocar o Demo, exortando-o a que venha roubar o seu ‘sol para o pendurar em outro universo’. Não quer cair, pois, no engano patético do seu querido mestre que, estrategista imprudente, pretendeu acabar com Deus sem antes haver liquidado o Diabo. De fato, depois de fazer com que Zaratustra afirmasse não existir Diabo nem Inferno, Nietzsche acabou reconhecendo não só que ‘o Diabo é simplesmente o ócio de Deus a cada sétimo dia’, como, pior ainda, que nós, infames, nos tornamos seus apologistas: ‘wir sind die Ehrenretter des Teufels’”.

Já a ideia de negação da vida, o que algumas vezes Cioran chamou de "niilismo"¹⁰⁴, uma provável ligação direta a Nietzsche, representa o rebaixamento vital completo que os santos e místicos efetuam para alcançar o êxtase. Esta posição de Cioran é contraditória, uma vez que o mesmo "ímpeto", por assim dizer, que leva os santos ao desprendimento também os faz chegar à "positividade" da transfiguração. Para o autor, a contradição não importa tanto enquanto tal. O mais crucial seria tentar entender o que leva o homem à santidade: "A santidade em si mesma não é interessante, apenas as vidas dos santos são. Como é que um homem renuncia a si mesmo e escolhe o caminho da santidade?" (CIORAN, 1995, p. 13).

Devemos notar que há uma substância comum que pode nos fazer apreciar concomitantemente tanto o tipo "herói" quanto o tipo "santo", qual seja, a própria transfiguração. Não podemos dizer que há um "heroísmo" na transfiguração 'beatífica' dos místicos, uma vez que, diferentemente dos heróis, os santos não pretendem sucumbir diante do destino, não desenvolvem nenhum *Amor fati*. Mesmo assim, com exemplo na comparação tecida por Nietzsche em aforismo de *Além do bem e do mal*¹⁰⁵, a ambição do religioso parece apontar para conquistas e regozijos ainda mais surpreendentes que os alcançados pelos fortes e belicosos. A suspeita de um "domínio superior", de um feito mais incalculável do que qualquer outro (porque não pertence à matéria e ao mundo do fugaz), transforma a figura do santo em um "antitetismo misterioso" que unifica a debilidade aparente da carne ao domínio (ou a pretensão de domínio) do espírito.

¹⁰⁴ "O apego a Deus não é um ato positivo de afirmação, mas o resultado de um exagero contra a existência. Para aproximar-se dele, há que ter perdido o gosto pelo devir em tal medida que os instantes se projetem como tentações infernais. O apetite de Deus, de que fala São João da Cruz, é em primeiro lugar uma negação da existência, e só como ato final uma afirmação. Purificar-se de tudo o que não é Deus significa eliminar o mundo da consciência. Para quem, desiludido, suporta as sombras do mundo, a total aceitação de Deus não pode ser senão niilismo, e aquele que aceita organicamente o mundo há de considerar a fé um acesso de demência..." (CIORAN, 2017f, p. 91)

¹⁰⁵ "Os homens mais poderosos sempre se curvaram respeitosamente diante do santo, ante o enigma da sujeição de si mesmo e derradeira renúncia intencional: por que se curvavam eles? Nele pressentiam - como que por trás do ponto de interrogação de sua aparência frágil e mísera - a força superior que queria se testar com uma tal sujeição, a fortaleza de vontade na qual reconheciam e honravam a própria fortaleza e prazer em dominar: estavam honrando a si mesmos, ao honrar o santo. A isto se junta que a visão do santo lhes despertava uma suspeita: uma tal monstruosidade de negação, de antinatureza, não terá sido desejada em vão, assim diziam e perguntavam a si mesmos. Não haveria uma razão para isso, um perigo muito grande, do qual o asceta estaria mais informado, graças aos seus acólitos e visitantes secretos? Em suma, os poderosos do mundo aprendiam diante dele um novo medo, e pressentiam um novo poder, um inimigo estrangeiro, ainda não sujeitado - a 'vontade de poder' é que os obrigava a se deter frente ao santo. Eles tinham que interrogá-lo" (NIETZSCHE, 2005, p. 52)

Diante do programa geral da filosofia cioraniana, estabelecido pelas nossas investigações como intuicionismo e como recentralização do problema da individualidade, ocupamo-nos de especificar todas as particularidades da transfiguração e como ela se constituiu como uma tarefa e via filosóficas. Já havíamos entendido como o ceticismo poderia chegar a ser uma debilidade: como ceticismo vulgar, como mediocridade e descompromisso, como dúvida metódica que não espelha nenhuma mazela ou descompasso subjetivos. Os estados débeis se caracterizam pelo impedimento e pela resignação. A debilidade espiritual, diferentemente da doença orgânica, não oferece nenhuma oportunidade de reviravolta sobre si, é, antes de tudo, um amingramento e conformidade, uma aquietamento perspectivista que pretende nada afirmar, é uma desistência de si mesmo. O projeto da transfiguração apresenta o exato movimento inverso. É um trabalho contínuo e central do indivíduo sobre si. É um atentado contra a rendição: apologia paroxística e paradoxal que compreende um exercício negativo contra os elementos constitutivos de sua própria humanidade em proveito de uma outra humanidade porvir. É a postura de uma auto-negação para a invenção de um modo novo de ser. Uma rejeição do indivíduo que se lhe resulta benéfica. A atitude extemporânea, meta-moral, meta-ética, cuja reinvenção até mesmo estética resulta num compromisso orgânico e numa convalescença definitiva, uma filosofia terapêutica.

Estabelecemos os parâmetros totais da transfiguração no decorrer do período romeno de Cioran, dentro do marco temporal que observamos (1927-1937). Seus aspectos gerais, como determinamos em nosso capítulo são: transfiguração como acréscimo do individual; como solução antinômica; como união entre imanência e transcendência; como método pelo desespero; como o 'conhece-te a ti mesmo' cioraniano; como experiência metafísica; como nacionalismo; e, enfim, como santidade. Em todos os aludidos tópicos, porém, algo ainda mais primevo se insinua e sugere, emerge com grande notoriedade na medida em que nos aprofundamos nos estudos do tema. É a ideia de que a transfiguração é uma negação afirmadora, uma sorte de replicação dinâmica do caráter essencial — e contraditório — da própria vida: a transcendência de si mesma. A vida só é vida quando se vence a si mesma, assim como a transfiguração é uma morte individual que se torna benéfica para o indivíduo. Não é uma desfiguração, no sentido de um termo definitivo na atividade figurativa, mas uma transfiguração, na direção de um retorno e de um renascimento. A exploração cioraniana perpassa as expressões ética, moral, política, estética, terapêutica e, ainda mais, metafísica desse movimento que é, para a filosofia do autor, a grande centralidade do espírito humano. A sistemática da transfiguração pretende esgotar e aniquilar o perfil filosófico que não empreenda nenhum trabalho ou compromisso sobre si. A filosofia, em termos cioranianos, é um exercício

contínuo de transfiguração, ou então não significa nada mais do que um regozijo retórico. Ou edifica, ou é vazia. E foi somente neste ínterim de radicalidade metodológica que sua postura como pensador, inseparável da do homem vivo, pôde algum dia se consolidar: sempre contra a mediocridade das atividades especulativas e contra a resignação das disposições aviltantes e aquietantes do pessimismo e, medularmente, de um ceticismo vulgarizado em descomprometimento subjetivo.

6. O ocaso do romeno: uma conclusão

Há um problema metodológico fundamental na restituição hermenêutica de uma obra. Ele se instaura e se insinua na própria concepção do que seria esta obra e de como a poderíamos demonstrar. Qual a sua substância? O que determinaria o invólucro epistêmico que se sobrepõe (ou não) aos incomensuráveis conteúdos vividos na partenogênese filosófica? Como emprestar ao escrutínio a complexidade da orientação subjetiva que pertence tão somente a uma pessoalidade praticamente inefável do ser humano vivo que concebeu seus pensamentos em total intimidade?

A obra é um frêmito que se desprende do que assimilamos como seus registros, como suas objetivações. E tanto menos é um mero frêmito quanto mais a avivamos (mesmo em nossa evidente investida sistematizadora). A hermenêutica consiste em tornar presente a imaterialidade da obra passada, é recuperar o corpo que alguma vez lhe deu a ocasião de estar viva. O Cioran romeno, cuja heterogeneidade não poderia ser formalmente apresentada em um trabalho, tornou-se uma figura estranha, estrangeira, até para o próprio Cioran em sua posteridade. Em um texto não datado, provavelmente da década de 1960, nomeado *Meu País*, o autor afirmou a profunda estranheza de revisitar sua própria produção romena: "fico surpreso ao saber que esse estranho era eu" (CIORAN, 2009, p. 71). Quem foi o Cioran romeno e, sobretudo, como morreu? Quais as circunstâncias que poderiam explicar isso a que estamos chamando de ocaso da pessoa que se compreendia a si mesma também pela necessidade de uma afirmação da sua própria nação?

Para avaliarmos a transformação sofrida pelo filósofo romeno entre os seus dois momentos devemos levar em consideração especialmente um personagem: Paul Valéry. Cioran chegou a confessar a grande influência do prosador francês quando da época em que escrevera *Breviário de Decomposição*, seu primeiro livro publicado na nova língua (Cf. CIORAN, 1997, p. 121). Registrou também que Valéry contou na sua "evolução intelectual, não, na consciência que eu tinha da linguagem" (Ibid. p. 537). De fato, a, digamos, virada francesa de Cioran, representou uma sorte de desalienação de diversos aspectos de sua vida. Da linguagem, da cultura e da economia dos atos os mais sutis: "O que eu finalmente aprendi na França? Primeiro, o que significa comer e escrever" (CIORAN, 1997, p. 113).

O método hermenêutico resguarda a falsificação de um fundo psicológico que se coincidiria numa espécie de solidariedade esquemática humana. Uma razão antropológica, portanto. Quanto a isso, assistindo ao verdadeiro impasse que se nos interpõe, preferimos suspender o juízo. Se os homens são ou não capazes de se entender pelas justificativas as mais

incomensuráveis, as mais irracionais ou afetivas, o certo é que, no trato do inteligível, só podemos chegar a nos conhecer pela capacidade duvidosa da tradução. A descrição geral de uma obra se assemelha, destarte, a de uma sensação: exclui os entremeios e as exterioridades de uma vida que não se contém, que não se esquematiza, mas expõe um modelo que pode representar a fisionomia psicológica do criador. A pergunta sobre "como se concebeu?" atinge sua validade menos pela riqueza de suas soluções, mas pela perspicácia de seus apontamentos.

Portanto, nem amantes, nem credores, nem anedotas, nem aventuras — somos conduzidos ao sistema mais honesto: imaginar, com exclusão de todos esses detalhes exteriores, um ser teórico, um modelo psicológico mais ou menos grosseiro, mas que represente, de alguma forma, a nossa própria capacidade de reconstruir a obra que nos propusemos de explicar-nos. O sucesso é muito duvidoso, mas o trabalho não é ingrato: se não resolve os problemas insolúveis da partenogênese intelectual, pelo menos os aponta, e com uma clareza incomparável (VALÉRY, 1998, p. 173).

Portanto, a natureza do nosso ‘grato trabalho’ de expor a obra cioraniana coincide com a da sua própria morte como “romeno”: uma desalienação, um escrutínio esquematizante, a percepção geral de toda uma economia criativa, de toda uma nuance temática, semântica e psicológica. Esquemas, proto-sistemas, a criação em “estufa” de uma atmosfera filosófica da transfiguração. O romeno Cioran morreu pela sobriedade estética encontrada na França. Também o itinerário filosófico do jovem autor só se demonstrou possível com um apaziguamento geral de seu ímpeto desfigurador, violento, subversivo. As duas mortes, a do jovem e a do pretexto para a investigação, foram também as oportunidades para dois nascimentos: a do novo moralista francês e de um trabalho organizador para o programa filosófico de sua primeira fase. Da negação para a afirmação, as duas ocasiões podem ter chegado a ser vias transfiguradoras elas mesmas.

À parte do já alongado “tom literário”, concluimos este trabalho afirmando ser a transfiguração uma metodologia arquitetada por Cioran contra o ceticismo enquanto condição de afastamento e descompromisso com a vida (tal qual o pessimismo e o desespero), mas não meramente isso: a transfiguração se consolidou como negação da debilidade, mas sobretudo como asseveração da individualidade renovada, da transcendência e afirmação de si. A investida que iniciamos ao tentarmos distinguir um mote fundamental na filosofia romena de Cioran, uma unidade de visão que permitisse fazer convergir toda a variedade temática da sua obra, encontra, agora, o seu corolário na apreciação da transfiguração como programa. Tal percepção já estava insinuada desde nossa atitude mais primeva. O esforço por estabelecer o solo de uma ‘filosofia do individual’, como fizemos, não escondia, mas expunha a tarefa de situar a centralidade da individuação como cerne filosófico mas também terapêutico,

epistêmico, hermenêutico, do Cioran em sua juventude. E, entreposto ao problema da individuação, o que é a transfiguração cioraniana? Ela não é o retorno à tarefa da edificação de si? Não é a expropriação da vulgaridade ‘externalista’, das realizações materiais as quais, contudo, não nobilitam, não dignificam? Não representa a admissão e o cultivo de um destino? A substancialidade e a consistência subjetivas que escancaram a pujança do indivíduo que não se resigna? A transfiguração é uma apologia sistemática do retorno do indivíduo ao centro de si.

O percurso que traçamos até aqui foi construído sobre etapas para a consolidação de um retrato do programa filosófico cioraniano. Desde o primeiro avanço, em se tratando da formalização do que chamamos de ‘problema fundamental do indivíduo’, procuramos opor “urgência orgânica” e “especulação”. Nossa principal tarefa nesta ocasião foi a de demonstrar como Cioran admitia a centralidade do indivíduo na filosofia porque a atividade filosófica só se desencadearia por uma necessidade cuja fonte é a perturbação subjetiva. Recorremos às contribuições de Sextus Empiricus para considerar que o trajeto de um filósofo se inicia com uma perturbação diante do mundo (Cf. 1997, p. 107), e dela se desencadeia a busca por resoluções dos problemas que a realidade se lhe impõe. Pela primeira vez, anunciamos a diferença qualitativa entre as posturas filosóficas elencadas pelo autor, trazendo à tona a sua contrariedade a um “ceticismo vulgar”, especulativo, metódico. A dualidade entre urgência e futilidade é um eixo metodológico da oposição filosófica de Cioran, o que submete o esforço intelectual a uma antecedência orgânica, mas também “metafísica”. A perturbação cioraniana, a qual desperta a virtude filosófica no indivíduo, não é meramente um embaraço biológico ou um desarranjo subjetivo, mas uma complicação metafísica por meio da qual o ente reconhece um abalo na individuação. É o surgimento da ideia de ‘tremor da individuação’, segundo a qual o homem metafisicamente instável vive a persistência da desfiguração e da morte. Estão dados, destarte, os termos da conflagração agônica do indivíduo cioraniano, exaltação responsável pelo anseio filosófico e pela tarefa fundamental de conhecer e edificar a si mesmo, contra a fatalidade de uma resignação no seio de uma angústia virtualmente irreparável.

Reconhecemos a importância metodológica da oposição ‘indivíduo x sociedade’, recuperada também na filosofia nietzschiana por meio de sua segunda consideração extemporânea. A aludida oposição apresenta a tarefa pessoal de contrariedade sistemática contra a moral do tempo presente, também contra a vulgaridade da desfiguração massificante. O pensamento extemporâneo é uma via metodológica para a afirmação de sua própria singularidade e, portanto, um contributo na articulação de uma filosofia complexa do indivíduo.

A etapa seguinte foi a de expor o intuicionismo cioraniano. Por que isso foi relevante? Precisávamos demonstrar como a filosofia de Cioran constitui um verdadeiro intuicionismo, definido pelos seus próprios termos e com diferenças e aproximações com a teoria bergsoniana. Tivemos de apontar essas nuances para entendermos as influências teóricas do autor, a sua posição na tradição, seus recursos terminológicos e o quadro geral de seu pensamento, o qual oferece a oportunidade da emergência precisa da ideia de transfiguração. A nossa intenção foi a de reproduzir as condições de possibilidade para a compreensão integral da transfiguração, passando do problema do indivíduo até o corolário da via transcendental protagonizada pelo conceito. Apenas por meio das características somadas, quais sejam, intuição, nominalismo, autenticidade, vitalismo, irracionalismo e religiosidade, é que poderíamos retratar o parâmetro de uma filosofia a qual pretendeu contrapor o sentido moderno da inteligibilidade do real (racionalismo), do progresso como horizonte humano (teleologia) e da história como atmosfera epistêmica geral (historicismo). Apenas no intuicionismo cioraniano as relações entre intuição filosófica e experiência metafísica, vitalismo e espírito trágico, e, sobretudo, individuação e transfiguração, estão devidamente demonstradas. Pudemos oferecer, portanto, o quadro geral da sua filosofia, platô inerente aos seus estudos de Bergson, Simmel, Kierkegaard e Nietzsche.

Diante do paradigma geral da filosofia cioraniana, estabelecido pelas nossas investigações como intuicionismo e como recentralização do problema da individualidade, ocupamo-nos de especificar todas as particularidades da transfiguração e como ela se constituiu como uma tarefa e via filosóficas. Já havíamos entendido como o ceticismo poderia chegar a ser uma debilidade: como ceticismo vulgar, como mediocridade e descompromisso, como dúvida metódica que não espelha nenhuma mazela ou descompasso subjetivos. Os estados débeis se caracterizam pelo impedimento e pela resignação. A debilidade espiritual, diferentemente da doença orgânica, não oferece nenhuma oportunidade de reviravolta sobre si, é, antes de tudo, um aminguamento e conformidade, uma aquietamento perspectivista que pretende nada afirmar, é uma desistência de si mesmo. O projeto da transfiguração apresenta o exato movimento inverso. É um trabalho contínuo e central do indivíduo sobre si. É um atentado contra a rendição: apologia paroxística e paradoxal que compreende um exercício negativo contra os elementos constitutivos de sua própria humanidade em proveito de uma outra humanidade porvir. É a postura de uma auto-negação para a invenção de um modo novo de ser. Uma rejeição do indivíduo que se lhe resulta benéfica. A atitude extemporânea, meta-moral, meta-ética, cuja reinvenção até mesmo estética resulta num compromisso orgânico e numa convalescença definitiva, uma filosofia terapêutica.

Estabelecemos os parâmetros totais da transfiguração no decorrer do período romeno de Cioran, dentro do marco temporal que observamos (1927-1937). Seus aspectos gerais, como determinamos em nosso quinto capítulo são: transfiguração como acréscimo do individual; como solução antinômica; como união entre imanência e transcendência; como método pelo desespero; como o 'conhece-te a ti mesmo' cioraniano; como experiência metafísica; como nacionalismo; e, enfim, como santidade. Em todos os aludidos tópicos, porém, algo ainda mais primevo se insinua e sugere, emerge com grande notoriedade na medida em que nos aprofundamos nos estudos do tema. É a ideia de que a transfiguração é uma negação afirmadora, uma sorte de replicação dinâmica do caráter essencial — e contraditório — da própria vida: a transcendência de si mesma. A vida só é vida quando se vence a si mesma, assim como a transfiguração é uma morte individual que se torna benéfica para o indivíduo. Não é uma desfiguração, no sentido de um termo definitivo na atividade figurativa, mas uma transfiguração, na direção de um retorno e de um renascimento. A exploração cioraniana perpassa as expressões ética, moral, política, estética, terapêutica e, ainda mais, metafísica desse movimento que é, para a filosofia do autor, a grande centralidade do espírito humano. A sistemática da transfiguração pretende esgotar e aniquilar o perfil filosófico que não empreenda nenhum trabalho ou compromisso sobre si. A filosofia, em termos cioranianos, é um exercício contínuo de transfiguração, ou então não significa nada mais do que um regozijo retórico. Ou edifica, ou é vazia. E foi somente neste íterim de radicalidade metodológica que sua postura como pensador, inseparável da do homem vivo, pôde algum dia se consolidar: sempre contra a mediocridade das atividades especulativas e contra a resignação das disposições aviltantes e aquietantes do pessimismo e, medularmente, de um ceticismo vulgarizado em descomprometimento subjetivo.

6.1. Sobre as próximas etapas da pesquisa

Gostaríamos de apontar o desenvolvimento da nossa pesquisa a partir do ensejo surgido durante a realização do atual trabalho: a questão da existência ou não de uma mudança paradigmática (ou inovação conceitual, ou alteração de visão filosófica) no pensamento de Emil Cioran, sobretudo no que se refere às dessemelhanças entre suas produções romena e francesa. Até o momento, mesmo com as investigações de Rodrigo Menezes (2016) e Patrice Bollon (1997), nem a questão do “estrangeirismo” (no sentido do que o autor nomeou de “exílio metafísico”), nem o problema hermenêutico que tornaria peculiar o critério para o estabelecimento de fases na filosofia de Cioran parecem ter sido esgotadas. Isto em razão de

ainda não se ter desenvolvido suficientemente um estudo que, ao expor a crítica cioraniana geral das possibilidades de interpretação e compreensão, determine a existência ou não de particularidades filosóficas em cada período da obra do pensador¹⁰⁶.

A fim de solucionar a questão sobre se existem elementos filosóficos suficientes para constatar a existência de uma mudança paradigmática que nos revele a substância de uma inovação entre fases romena e francesa, precisaremos expor o quadro filosófico de Cioran. Portanto, o objetivo geral da nossa futura pesquisa será o de averiguar a existência de um programa na totalidade da filosofia cioraniana. Esse trabalho já se encontra iniciado graças aos nossos esforços desta pesquisa do mestrado, ocasião em que exploramos o programa filosófico geral da chamada fase romena de Cioran. Sendo assim, precisaremos avançar com nossas investigações até os escritos franceses, estimulando, neste ínterim, a discussão sobre a continuidade ou dessemelhança entre os períodos.

A divisão da obra cioraniana em fases é uma questão hermenêutica problemática que se sustenta, na obra do romeno, a partir de duas dimensões fundamentais, uma mais específica e outra mais geral, as quais gostaríamos de apresentar brevemente: (i) o problema de sua interpretação filosófica, ou o que chamou de *Lebensgefühl* (sentimento de vida)¹⁰⁷, e (ii) a sua objeção a um pressuposto hermenêutico, o qual nomeou de ‘mecanismo antropológico’ e que corresponderia, grosso modo, a um fundo psicológico quase comum aos homens, o que permitiria a compreensão simpática e recíproca, mesmo quando pertencentes a culturas distintas¹⁰⁸. Através da nossa investigação sobre as duas dimensões fundamentais da problemática hermenêutica cioraniana, pretendemos elucidar se é possível eleger elementos

¹⁰⁶ O que se pode observar nos trabalhos dos autores supracitados é que (i) a distinção entre períodos romeno e francês se deve meramente ao abandono da língua romena e ‘conversão’ de Cioran para a língua francesa e (ii) que a opção por aquele abandono tem origem em uma motivação estética, ou até mesmo estilística: “Digamos que nem passava pela sua cabeça, inicialmente, a possibilidade de abandonar definitivamente a língua materna, e que essa decisão teve a ver com os impasses da tradução” (MENEZES, 2016, p. 355). Desta forma, a admissão de uma diferença contundente entre fases se torna insegura, uma vez que a alternância estética e, mais especificamente, de línguas, não comprometeria necessariamente a continuidade de um mesmo projeto filosófico.

¹⁰⁷ O termo alemão *Lebensgefühl* foi traduzido pelo próprio filósofo como ‘sentimento de vida’, portanto seguiremos, via de regra, essa opção. A intenção de explorar as possíveis influências que incidiram sobre Cioran é problemática porque o filósofo a recusava. Traçar aquelas influências esbarra constantemente na ideia cioraniana de *Lebensgefühl* a qual submete os temas e o modo da sua filosofia a uma orientação interior: “Não sou influenciado por ninguém. Falo a meu respeito. É ridículo citar Schopenhauer ou Nietzsche ou quem quer que seja para definir o meu *Lebensgefühl*, que me vem dos meus antepassados e da minha propensão para converter os meus infortúnios em desgraças e desgraças em calamidades” (CIORAN, 1997a, p. 690-691).

¹⁰⁸ “Há muito que desprezo uma questão essencial da filosofia alemã contemporânea: a questão da compreensão (*Verstehen*) no mundo histórico, questão central em Dilthey, Troeltsch, Spranger, porque, dizia a mim mesmo, desde que os homens tenham características originais comuns, a compreensão dos valores que criam é evidente, devido à quase identidade do seu fundo psicológico. Ora, este mecanismo antropológico está completamente errado” (CIORAN, 2009a, p. 23).

filosóficos que justifiquem, para além de uma constatação estética, uma mudança paradigmática no pensamento do autor.

É desta forma, portanto, que concebemos o trajeto de nossa investigação a partir de três questões fundamentais: (a) A filosofia de Cioran admite uma análise hermenêutica? Tendo averiguado este ponto, acreditamos que se torna possível examinar a peculiaridade de sua postura ou motivo filosófico central, *Lebensgefühl*. (b) No que consiste o sentimento de vida (*Lebensgefühl*) cioraniano? Definindo-o, esperamos compreender de que forma se estabelece o programa mais geral da sua filosofia. (c) É possível determinar uma divisão em períodos na obra cioraniana? A partir da resposta para tal questão, e considerando o programa geral da sua filosofia, podemos nos tornar capazes de constatar a existência ou não de uma mudança paradigmática que nos revele a substância de uma inovação filosófica entre fases romena e francesa.

Os problemas acima orientam o caminho do nosso futuro trabalho. Com eles, buscaremos definir e estabelecer a existência ou não de dois períodos filosóficos na obra cioraniana, além de situá-la em relação ao pensamento do romeno sobre a hermenêutica e suas possibilidades analíticas. Acreditamos assim, poder colaborar com um empreendimento significativo no conjunto de estudos sobre o autor.

(a) A questão hermenêutica da filosofia de Emil Cioran

Como antecipado acima, a problemática da questão hermenêutica na obra cioraniana apresenta duas dimensões fundamentais. A primeira delas é (i) Cioran impôs dificuldades no que diz respeito ao exame das influências filosóficas que teriam lhe persuadido porque, para o autor, a compreensão da sua filosofia remete ao seu *Lebensgefühl* e não à tradição. Antes de analisarmos propriamente o sentido de *Lebensgefühl*, gostaríamos de indicar as possíveis razões iniciais que guiarão este tópico da investigação. A posição do romeno retoma um motivo filosófico bastante recorrente em sua juventude e que participa de uma visão intuicionista mais geral, como pretendemos sugerir: efetivamente, a ideia de que problemas filosóficos descendem de necessidades psicológicas, orgânicas ou mesmo subjetivas¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Em seu ensaio de 1933, *Contra a história e os historiadores*, Cioran estabeleceu sua crítica ao perspectivismo histórico e evidenciou o critério de valor por meio do qual avalia a importância de uma filosofia ou de qualquer obra do espírito humano. Em sua análise, o romeno definiu como crivo de uma postura diante da vida a “necessidade subjetiva” de assumir, urgência que se sobrepõe a qualquer forma de medida racional ou especulativa. Destarte, o primeiro passo para o desenvolvimento de sua crítica ao historiadores é a exposição da ideia de que uma posição qualquer perante a vida deve ser fruto de uma inevitabilidade orgânica, força contra a qual o indivíduo pode pouco ou nada fazer: “Não sei qual é a melhor atitude para com a vida e qual é a pior, pois estabelecer uma hierarquia é quase impossível nesta matéria. Se há uma que eu prefiro, não é por causa de um cálculo racional ou de uma especulação prévia, é por causa de uma necessidade subjetiva e de um impulso interno

Portanto, a unicidade de um programa filosófico só poderia ser revelada e compreendida por meio de uma abordagem que excedesse a análise dos seus componentes formais, “uma abordagem intuitiva, a uma penetração em profundidade” (CIORAN, 2009a, p. 74).

Ao sistematizar o seu ponto de vista sobre o intuicionismo, Cioran se ocupou especificamente do tema da originalidade dos problemas do espírito. A busca pela originalidade do intuicionismo enquanto movimento autêntico, e não como subgrupo ou subestudo de uma outra corrente mais abrangente, apontou, na ocasião, para a questão da autenticidade mesma de qualquer projeto filosófico. O que faria de um movimento algo original? Para Cioran, e desde um ponto de vista intuicionista, a resposta desta pergunta não se direcionaria a um conjunto de particularidades objetivas, senão que a uma espécie de ‘vivência originária’. Uma corrente espiritual deve decorrer de um conteúdo de vida anterior que determinaria as formas que se manifestam objetivamente em elaborações conceituais. A partir de então, por analogia, aquela corrente se utilizaria de outras escolas e pensamentos os quais se afinariam a sua organização subjetiva, sem contudo se afastar de seu motivo gerador.

Se é autêntico, um movimento espiritual provém de um sentimento profundo, de uma vivência originária. Existe, anteriormente à toda elaboração conceitual, um conteúdo de vida irracional e irredutível. Acontece que as ideias promovidas por um movimento apresentam analogias com aquelas de um outro movimento. Imediatamente há um condicionamento necessário de umas pelas outras? Certamente que não. As analogias se revelam apenas em seguida. É sabido que uma época aprecia, dentre aquelas que a precedem, aquilo pelo que tem mais afinidade. Mas esse julgamento não ocorre senão quando sua vida espiritual está cristalizada (CIORAN, 2009a, p. 134).

Esta ideia provavelmente bergsoniana, a de que uma unidade ou conteúdo de vida, seja de um movimento ou de um indivíduo, detém em si uma originalidade que coloca em segundo plano as objetividades que dela derivam, expõe uma das tarefas intuicionistas que é a de se observar a força e as potencialidades anímicas de uma forma de vida.

A segunda das dimensões fundamentais que compõem a problemática hermenêutica na obra cioraniana é (ii) Cioran objetava a expectativa da interpretação filosófica que vê nos homens uma coincidência (ou quase coincidência) psíquica, o que permitiria a compreensão simpática e recíproca, mesmo quando pertencentes a culturas distintas. Gostaríamos de sugerir a ideia de que o pensador romeno retomava então um princípio irracionalista¹¹⁰. Para Cioran,

a que não posso resistir, assim como não posso resistir serenamente às contradições demoníacas e às incertezas íntimas” (CIORAN, 2004, p. 195).

¹¹⁰ É importante fazer notar que para Cioran o irracionalismo é uma tendência filosófica que dá centralidade ao caráter irredutível da realidade: “Irracional é aquilo que é refratário à redutibilidade” (CIORAN, 2009, p. 141). Essa tendência acompanha a analítica intuicionista, uma vez que a ideia de irredutibilidade corresponde ao

uma ‘forma de vida histórica’ apresenta uma morfologia psicológica que revela o modo como o indivíduo compreende o mundo. Este ponto é crucial para que entendamos como Cioran pensava o problema do conhecimento. O filósofo, amparado pela noção intuicionista de irreducibilidade de cada forma de vida, defendeu uma sorte de impossibilidade hermenêutica segundo a qual culturas diferentes não poderiam consolidar apropriadamente uma compreensão mútua:

A individualidade das culturas apenas permite uma interpretação plural do processo histórico da humanidade. A história em geral torna-se uma tragédia, não só pelas antinomias essenciais que estão na base da vida, mas também pela irreducibilidade das diferentes estruturas de valores nas quais se realizam as diversas culturas. Daí uma incapacidade orgânica de compreensão mútua (CIORAN, 2009a, p. 23).

Para o autor, a Verstehen (compreensão) de Dilthey, Troeltsch e Spranger, estaria impossibilitada graças à falsidade do ‘mecanismo antropológico’ ao qual tais autores fariam alusão, a saber, um fundo psicológico quase comum aos homens, o que permitiria a compreensão simpática entre eles, mesmo quando pertencentes a culturas diferentes. Contrariamente, o romeno escreveu que “os estrangeiros compreendem apenas esquemas de outras culturas, estruturas mortas de seus valores” (CIORAN, 2009a, p. 23). Isso significa dizer que a compreensão entre estrangeiros aconteceria sobretudo por uma via meramente intelectual, por meio da qual a dinâmica íntima da cultura é reduzida a um esquema, para só então ser de alguma forma absorvida. Através de um tal aminguamento, o estrangeiro só chegaria a ter acesso a estruturas mortas, por assim dizer, que já não tangenciariam a unidade irreduzível de uma forma de vida histórica.

Considerando, portanto, (1) a ideia intuicionista de que problemas filosóficos descendem de necessidades psicológicas, orgânicas ou mesmo subjetivas; e (2) o pressuposto irracionalista que estabelece uma espécie de impossibilidade hermenêutica segundo a qual culturas diferentes não poderiam consolidar apropriadamente uma compreensão mútua, somos levados a supor uma primeira hipótese de pesquisa: a interpretação geral do programa filosófico cioraniano é possível desde que se oriente pelo intuito de examinar a unicidade de sua postura ou motivo central, o que o autor nomeou *Lebensgefühl* (sentimento de vida).

(b) O problema do *Lebensgefühl*

pressuposto de que apenas a intuição, e não a faculdade da inteligência, seria capaz de acessar diretamente os fenômenos da realidade sem reduzi-los a conceitos.

A importância da caracterização do que Cioran chamou de seu 'sentimento de vida' está na possibilidade ali despertada de interpretação de seu programa filosófico geral. Durante as pesquisas do mestrado, investigamos a produção romena do filósofo, a partir da qual observamos a constância de uma problemática fundamental, a do conceito de transfiguração. Nossos esforços, portanto, em avançar sobre a ideia de *Lebensgefühl* representam a intenção investigativa de perseguir uma apreciação integral da visão filosófica cioraniana, feito que deve ser empreendido a partir de uma contraposição entre as produções romena e francesa do autor.

Até o presente momento de nossas pesquisas, distinguimos três aspectos daquilo que Cioran definiu como seu sentimento de vida, quais sejam, (i) a inutilidade, (ii) o pessimismo e (iii) a terapêutica. Gostaríamos de os apresentar para que se torne viável consolidarmos uma hipótese interpretativa mais geral.

Inicialmente, temos o elemento (i) da inutilidade: “Meu sentimento de vida: ein völlig unbrauchbarer Mensch [um homem completamente inútil]” (CIORAN, 1995, p. 756). O tema da inutilidade é recorrente em toda obra cioraniana, podendo ser verificado desde os seus primeiros textos. O assunto remete a um sentido bastante estrito: ele significa uma oposição total ao que Cioran considerava como tecnocracia, otimismo e mediocridade do espírito moderno. Em um aforismo de seu primeiro livro publicado, *Nos cumes do desespero* (1934), corpúsculo nomeado de “A degradação produzida pelo trabalho”, Cioran tratou especificamente do deslocamento da dedicação humana contínua para realizações exteriores, sobre como esse fato “idiotiza, trivializa e impersonaliza” (CIORAN, 2012, p. 123). Há, apontou o romeno, um erro fundamental no feitiço moderno, pois “o verdadeiro trabalho, que deveria ser uma atividade de contínua transfiguração, tornou-se uma atividade de exteriorização, de abandono do centro do ser” (CIORAN, 2012, p. 123-124). Para Cioran, o homem moderno está objetificado, sem condições anímicas de sustentar sua existência como sujeito de si. “Em vez de tender na direção de uma presença brilhante no mundo, de uma existência solar e cintilante, em vez de viver para ele mesmo — não no sentido de egoísmo, mas de crescimento interior — o homem tornou-se um servo pecador e impotente da realidade exterior” (CIORAN, 2012, p. 124). Cioran opõe radicalmente a atividade exterior ao exercício sobre si. O filósofo resolveu “não opor ao trabalho nem a contemplação passiva e nem o devaneio vago, mas a transfiguração intensa para a realização de uma presença” (Ibid.). Cioran pretendeu “despertar o mundo moderno para a vida” através do elogio a um retorno da orientação das energias e dedicação ao centro de si, ao destino, à consolidação de uma presença edificante: “Por isso, o verdadeiro elogio não pode ser outro senão o da transfiguração” (Ibid.).

Em segundo lugar, temos (ii) o aspecto pessimista:

Nada é mais convincente e mais exasperante ao mesmo tempo do que o pessimismo. Quando leio um livro negro, sigo-o desde que o leia; assim que paro de lê-lo, culpo-me por tê-lo aprovado, afasto-me dele e tento por todos os meios arruinar as suas teses. Isto acontece-me em relação às minhas próprias produções (diria sobretudo) sombrias. Depois de cada uma delas, sinto uma forte necessidade de negar a ela e tudo o que fiz; mas não consigo, não posso repudiar o meu *Lebensgefühl*, nem adotar outro, pois o que tenho se funde com quase todas as minhas experiências, com a minha própria existência. É impossível para mim mudá-lo ou preferir outro (CIORAN, 1995, p. 335).

O pessimismo na filosofia de Cioran não constitui a substância de uma doutrina. Ele pode ser observado como consequência do que o ensaísta brasileiro Walter Benevides nomeou, ao analisar o programa da obra cioraniana, como “a verificação do irremediável na existência” (BENEVIDES, 1968, p. 34). Contudo, devemos fazer notar que o elemento pessimista do pensamento de Cioran sempre apareceu contraposto a um exercício transfigurador, um esforço terapêutico que serviria, nas palavras do autor, de “tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo” (CIORAN, 2014, p. 175). Desta forma, podemos observar que o aspecto pessimista do sentimento de vida cioraniano é o de uma certa tendência a uma avaliação negativa da realidade (até a formação de toda uma cadeia de pensamento sobre o problema do Mal no mundo) a qual aparece constantemente suprimida ou transfigurada por uma antítese positiva e não-dogmática, orientação nomeada pelo autor como “consciência trágica”, elemento terapêutico apresentado adiante.

Por fim, temos (iii) a dimensão terapêutica: “Meu *Lebensgefühl* está muito mais próximo dos pagãos, dos gregos do que dos cristãos. No cristianismo, só me agradam alguns excessos, e a histeria que daí deriva. Diante de todas as formas de infortúnio, reajo como o coro na tragédia. Não preciso da Providência” (CIORAN, 1995, p. 812). A terapêutica cioraniana aparece como reação aos estados de debilidade anímica (de forma geral, ao sofrimento). Entretanto, Cioran pretendeu destacar, novamente pelo conceito de transfiguração, a necessidade recíproca entre sofrimento e superação de si, compondo a unidade daquilo que pensava como a essência ou o núcleo trágico da vida. Como nos sugere a imagem supracitada do ‘coro na tragédia’, notadamente desenvolvida por Nietzsche também ao falar sobre a ideia de transfiguração, a reação cioraniana aos infortúnios não busca contradizer, mas quer “expressar a tragicidade imposta pela vida” (PAULA JUNIOR, 2007, p. 134). O próprio filósofo romeno chegou a definir a transfiguração como “o triunfo da expressividade absoluta” (CIORAN, 2012, p. 119), circunstância que revela a expressão filosófica — bem como a

artística — como redenção na aparência e, mais apropriadamente, como virtude fundamentalmente terapêutica.

Considerando, portanto, os três aspectos do problema do *Lebensgefühl* em Cioran, os quais introduzem o caminho investigativo que poderá ser tomado durante nossas pesquisas, somos levados a supor uma segunda hipótese de pesquisa: o sentimento de vida cioraniano deve ser entendido como o seu motivo filosófico central e, conseqüentemente, como eixo de seu programa geral. Ao consolidarmos a unidade monolítica entre os três aspectos, poderemos compreender o paradigma fundamental da filosofia de Cioran.

(c) Programa e periodização

Durante as nossas pesquisas do mestrado fomos levados a questionar a possibilidade de analisar a obra cioraniana a partir de duas fases ou períodos filosóficos: um romeno (de juventude) e outro francês (de maturidade). Este fato decorreu da escassez de evidências que pudessem indicar de forma eficaz a continuidade ou dessemelhança entre os períodos quando comparados ao programa geral de Cioran. Ainda não foi suficientemente realizada uma investigação que constataste a existência ou não de uma mudança paradigmática que nos revele a substância de uma inovação filosófica entre fases romena e francesa. Gostaríamos de contrastar o programa filosófico geral de Cioran com as produções romena e francesa na expectativa de solucionar o impasse da possibilidade ou não de uma periodização da sua obra.

Para introduzirmos a questão, temos que a fase romena da obra de Emil Cioran poderia ser delimitada por marcadores diversos. Ora pelo período em que viveu na Romênia, ora pelo tempo em que escreveu em sua língua materna, ou até mesmo por um conjunto específico de temas, todos pontos que podem ser consideravelmente questionados. Não poderia ser de outra forma: o primeiro critério é insuficiente, já que no meio do aludido período Cioran viveu na Alemanha (1933-1935), fato crucial para a sua atividade filosófica; o segundo marcador é razoável, mas diminuto, porque não considera as importantes transições vividas pelo pensador quando de sua mudança para Paris, onde ainda escreveu em romeno por vários anos antes de abandonar a língua materna; o terceiro parâmetro talvez seja o mais problemático, sobretudo por ser obscuro, já que se constitui como uma tarefa complexa de tentar demonstrar quais temas não se repetem ou não se prolongam nas duas fases da obra do romeno. Além disso, o próprio

Cioran se referiu, na sua maturidade, ao período anterior, como uma época em que seus principais temas já estavam demonstrados¹¹¹.

Se não podemos nos referir seguramente a nenhum dos três supracitados marcadores, em que podemos nos amparar no intuito de observar a integridade de uma fase particular no pensamento de Cioran? Será mesmo que isso é possível?

Não podemos abandonar o problema sem antes apreciarmos uma outra perspectiva de análise sugerida pelo próprio filósofo: a sua mudança em definitivo para a França. Isto significa dizer que o elemento principal que determinaria o advento disso que nomeamos fase francesa (ou mesmo a segunda fase de Cioran) seria a sua experiência como estrangeiro no seio daquele país. A mudança para Paris, diferentemente do que aconteceu com a estadia na Alemanha, representou realmente uma alteração, de certa forma, paradigmática na filosofia de Cioran, o distanciamento da questão da “romenidade” e do esforço para investigar o seu contemporâneo:

Em vários sentidos já não sou o mesmo. De algum modo, mudei meu ponto de vista no que diz respeito às realidades "históricas". Às vezes me parece engraçado ter escrito *A Transfiguração da Romênia*; — Não estou mais interessado. Exceto a poesia, a metafísica e a mística, nada tem valor. Toda participação nas convulsões temporais é perda de tempo e desperdício. [...] O homem que tenta preservar uma certa dignidade espiritual deve esquecer sua condição contemporânea. [...] Todo homem é vítima de seu temperamento. Acredito ter liquidado muitos erros e esperanças enganosas. Tente, por qualquer meio, ficar fora das paixões e superstições efêmeras que envenenam inutilmente a alma e os brios do espírito (CIORAN, 1995c, p. 43-44).

A conclusão do trecho supracitado¹¹² representa uma postura radicalmente diferente do que podemos encontrar nos textos de quando Cioran visitou a Alemanha. Em solo germânico, escreveu ensaios tais quais *O que se pode fazer na Romênia*, *A propósito de uma outra Romênia*, além de *O adanismo romeno*, o que atesta a intensificação que a questão da “romenidade” ganhou na ocasião. Pelo contrário, em seu período na França, o que ganhou espaço em sua filosofia foi a questão do “exílio metafísico” (ainda “estrangeiridade” ou “estrangeirismo”). O crucial a se destacar é como a experiência do “exílio” contribuiu na consolidação da própria filosofia de Cioran em sua suposta segunda fase. Como escreveu em seu texto não publicado *Razne*¹¹³: “Ser estrangeiro em qualquer país, em qualquer esfera: elevar

¹¹¹ Cf. CIORAN, 1995a, p. 11: “[Iniciei] com um livro aparecido em București em 1933: *Nos cumes do desespero* e que já continha tudo o que viria em seguida. É o mais filosófico dos meus livros”; Cf. CIORAN, 2010, p. 10: “O que eu sei aos sessenta, sabia-o igualmente bem aos vinte. Quarenta anos de um longo, de um supérfluo trabalho de verificação...”.

¹¹² Trecho de uma carta escrita ao seu irmão em 1947, dez anos depois da mudança em definitivo para a França.

¹¹³ *Razne* foi certamente a “última obra” em formato de livro escrito por Cioran em língua materna. Como escreveu o tradutor espanhol da obra Christian Santacrose: “*Razne* expressa uma desintegração, um

o seu estatuto jurídico à qualidade metafísica” (CIORAN, 2018, n.p.). Ora, devemos notar que o filósofo chegou, portanto, ao horizonte de uma “estrangeiridade” do tipo “metafísica” enquanto ainda escrevia em romeno. Isso ressalta a suposição de que não foi a escolha pela língua francesa que determinou a sua mudança de paradigma, mas a mudança de paradigma que acabou tendo como corolário, anos mais tarde, a escolha pelo abandono da escrita em romeno. Contudo, a sugestão insinuada pelo problema do “exílio metafísico” só pode ser justamente apreciada do ponto de vista filosófico — ou seja, do ponto de vista de sua centralidade e importância diante da totalidade da obra — quando comparada a uma visão mais geral do programa de Cioran. A possibilidade, portanto, de observar no “exílio metafísico” uma substância filosófica que represente uma mudança paradigmática depende da compreensão integral da tendência programática cioraniana.

Considerando, deste modo, os entraves para a determinação das fases filosóficas da obra de Cioran e, além disso, a necessidade de comparar suas produções com a totalidade de seu projeto, somos levados a supor nossa terceira hipótese de pesquisa: A partir da visão sobre o programa da obra cioraniana, o problema da periodização deve ser investigado por meio da ideia de “exílio metafísico”, sua substância filosófica além de suas consequências gerais (tais quais a mudança da língua romena para a francesa).

desenraizamento, um desvio, uma divagação, uma excursão, um delírio, senão a livre dispersão que concerne à fatura fragmentária e diversa desta obra” (In: CIORAN, 2018, n.p.).

APÊNDICE — Emil Cioran e Correia de Sá: o ensaio de um “desconhecido” ilustre.

“Dans le Journal Do Comercio de Rio de Janeiro du 2 XI 68, un inconnu, Correia de Sá, vient d’écrire un des articles les plus sérieux qu’on ait jamais écrit sur moi. Que ce soit dans un «Journal de Commerce», cela me plaît” (CIORAN, 1997, p.644).

O extrato acima encontra-se nos *Cahiers*, como se sabe, uma edição póstuma (1997) dos trinta e quatro cadernos de anotações escritos por Cioran entre 1957 e 1972. No apontamento, o filósofo romeno radicado na França destacou um texto crítico escrito por um brasileiro em 02 de novembro de 1968 no periódico *Jornal do Comercio* do Rio de Janeiro. Cioran caracterizou o autor como um “desconhecido”, ou seja, um crítico que aparentemente não ostentava qualquer notoriedade em sua época. Contudo, o artigo lhe causou grande impressão, que foi registrada em nota. Cioran declarou o seu profundo apreço pela perspicácia intelectual do autor. O escrito do brasileiro, entretanto, não estava disponível aos leitores até o presente momento.

Mesmo entre tantas outras notas contidas no compilado dos Cadernos, esta, em especial aparece como um gatilho para a curiosidade: o que escreveu Correia de Sá? Quem era esse homem? O que teria agradado tão seriamente a Cioran em seu artigo? Aos pesquisadores, entretanto, tais perguntas se exibem já não simplesmente como uma instigação, mas tal como um verdadeiro vazio, uma lacuna no tocante ao assunto sobre com o que concordaria Cioran ao examinar uma análise crítica a respeito de si mesmo, e, ainda mais gravemente para nós brasileiros, uma omissão ao tema da recepção das obras cioranianas em nosso país.

A tarefa para a qual nos dedicamos, a partir do ensejo oferecido pela nota de Cioran, foi a de resgatar o ensaio do Correia de Sá, além de o apresentar em sua integralidade e mais uma vez aos leitores, fazendo jus ao estatuto que lhe pertence, conferido pelo próprio Cioran: como um dos artigos mais sérios já escritos sobre o filósofo. Antes disso, procuramos realizar um esboço conciso acerca da recepção da obra do romeno no Brasil, partindo da recuperação de artigos, comentários e ensaios de jornais nacionais do período entre 1949 (marco da publicação na França de *Précis de Décomposition*) até 1970 (data da provável terceira publicação de Correia de Sá sobre Cioran) sem com isso pretender esgotar a matéria que permanecerá incompleta, considerando todas as possibilidades que se sugerem nas narrativas dos colunistas durante a época em questão.

Cabe a nós, previamente aos comentários, destacar a função crucial da ferramenta de pesquisa desenvolvida pela Biblioteca Nacional Brasileira, a Hemeroteca Digital, através da qual tivemos acesso irrestrito aos periódicos digitalizados disponíveis em seu acervo. O método de pesquisa por palavras-chave impulsionou drasticamente o ritmo de levantamento dos materiais necessários ao ofício, propiciando à investigação vários níveis e direções de perscrutação. Como reforço e incentivo às iniciativas desta natureza, ressaltamos nossos sinceros agradecimentos. Sublinhamos, igualmente, a opção por transcrever sem alterações a grafia dos excertos selecionados para um esboço da recepção, presente logo abaixo. Fazemos exceção somente à transcrição do ensaio de Correia de Sá, texto comentado por notas de rodapé e apresentado integralmente em português atualizado.

Um esboço acerca da recepção das obras cioranianas no país

Précis de Décomposition e o Prêmio Rivarol (1949-1950)

Nossa narrativa se inicia nos idos de 1949, quando um Cioran desencantado por sua língua materna publica a primeira de suas dez obras em francês, *Précis de Décomposition*, livro que espantou ao público europeu e que lhe fez experimentar pela primeira vez algum reconhecimento internacional. Em nossa pesquisa, não encontramos nenhuma menção ao autor em periódicos brasileiros nos anos anteriores ao aparecimento da aludida obra, o que provavelmente se refere à baixíssima exposição que a língua romena oferecia na época, fato que fez de Cioran um verdadeiro anônimo fora de seu país até 1949. Em alguns casos, como o leitor observará no artigo de Correia de Sá, os colunistas provavelmente desconheciam as produções em romeno do pensador, sugerindo uma opinião corrente de que *Précis* fora a sua primeira publicação.

No ano em questão, encontramos a tradução do texto em francês de um Daniel-Rops, pseudônimo do escritor Henri Petiot¹¹⁴, em cujo conteúdo está um breve comentário à banca analisadora e aos participantes do Prêmio Rivarol, articulado em 1949 e decidido em 1950. Tal premiação se destinava ao autor da melhor obra em língua francesa escrita por estrangeiro, para a qual concorria Cioran, além do poeta brasileiro Ribeiro Couto¹¹⁵. Ao falar das obras passíveis

¹¹⁴ Daniel-Rops (1901-1965), escritor e historiador francês. Fez parte da banca que decidiu o Prêmio Rivarol, a qual contava com outros grandes nomes da literatura, como Jean Paulhan.

¹¹⁵ Ribeiro Couto (1898-1963), poeta, romancista, contista e jornalista brasileiro. Recebeu votos nas fases antecedentes do Prêmio Rivarol, o que o fez, provavelmente, avançar na competição.

de destaque que passaram por sua mão, Daniel-Rops escreveu o seguinte sobre o filósofo: “quantos outros não mereciam ser igualmente distinguidos [...] tal como o rumeno Cioran, autor de um Précis de décomposition, amargo e violento, que faz pensar, sob certos aspectos, em Nietzsche”¹¹⁶ (DANIEL-ROPS, 1949, p. 4).

Após o sucinto comentário, o nome de Cioran só voltou a aparecer nos jornais nacionais no ano posterior, quando sai vitorioso, por decisão unânime na terceira etapa, da disputa pelo Rivarol. O resultado apareceu em 24 de junho de 1950, sendo publicado nos impressos brasileiros já no dia posterior: “O Prêmio Rivarol, fundado no último ano para atribuição aos escritores de nacionalidade estrangeira que escrevem em francês, foi concedido hoje, em terceiro escrutínio e unânimemente, a Emílio Cioran, rumeno, pelo seu ensaio intitulado ‘Tratado de Decomposição’, è de 50.000 francos o total do Prêmio” (CONCEDIDO..., 1950, p. 15).

Entretanto, meses antes da condecoração de Cioran, seu livro já havia causado um primeiro espanto em um intelectual brasileiro, a saber, Augusto Frederico Schmidt, poeta modernista que dedicou duas publicações ao autor romeno, além de citá-lo em uma terceira, todas as referências realizadas na mesma coluna do *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro. O primeiro ensaio, a 31 de janeiro de 1950, revela o tom de surpresa e um certo desconcerto do poeta frente à impressão sobre aquela obra. Escreveu assim: “Não sei, não conheço livro tão penetrado pelo desespero em estado de indiferença como o de Cioran”. E não bastasse isso, sendo a comparação com Nietzsche quase um movimento intuitivo, arriscou: “O eco desse autor, em quem o lê, deve ser semelhante à surpresa que Nietzsche provocou nos seus contemporâneos, nos que de repente se encontravam com o espetáculo que nascia do pensamento do homem de *Zarathustra* e do *Genealogia da Moral*. Mas Nietzsche suscitava a afirmação de certos valores perenes; um frêmito se desprendia desse temerário. Cioran, porém, convida ao abandono de qualquer indignação, à indiferença gelada. Em lugar do Super-Homem, o *homem-vazio*, o homem sem mais curiosidade, resignado ao seu destino de apodrecer como os continentes e as estrelas...” (SCHMIDT, 1950a, p. 2).

Poucos dias depois, a 05 de fevereiro de 1950, Augusto Schmidt volta a escrever e publicar sobre Cioran, desta vez mais espantado, ainda mais mobilizado e inquieto. Chegou à conclusão de que “é um livro horrível o desse romeno admirador de Paul Valery, um livro desagregador, em cujas páginas não se sente sequer a tristeza da revelação de tão grandes desgraças, nem a infelicidade que vem desse duro conhecimento de que a humanidade é apenas

¹¹⁶ Texto traduzido para vários jornais nacionais da época.

um pouco de nada a espera continuamente, nas suas gerações sucessivas, do nada”. Mas não se tratou de uma crítica depreciativa à obra, como uma possível demonstração de desagrado estético ou divergência conceitual. Ao contrário, a ideia do horrível de que se serviu Schmidt acompanha o sentimento de espanto, denota a contemplação do terrível, do monstruoso, daquilo que pode haver de tremendo e assustador na obra de Cioran: “Lendo êsse livro que não deve ser lido, porque é dos poucos que realmente fazem mal, lendo êsse triste livro em que tantas verdades são ditas, e em que a Verdade não raro se vela e esconde, lendo esse livro pensei bem mais no ser que o escreveu do que nas coisas por ele escritas [...] Quem ensinou a êsse lírico tantas coisas que melhor fôra não saber jamais? Quem pôs, nessa alma humana êsse Tédio que seguindo o próprio *possuído* é o martírio dos que não vivem ou morrem por nenhuma crença?”. Por fim, sintetiza sua análise explorando qual seja a verdadeira exposição de Cioran através de suas obras: “Uns matam o corpo dos outros; Cioran pretende matar a alma escrevendo o que escreve, mas o que faz realmente é confessar-se, é exhibir a todo o mundo, as suas próprias chagas” (SCHMIDT, 1950b, p. 2).

Até então, podemos admitir sem maior esforço que a grande porta de entrada no Brasil para o filósofo romeno foi a sua participação no Prêmio Rivarol. Mesmo antes de triunfar na seleção, a sua menção como um dos destaques da edição pode ter sido a via pela qual Augusto Schmidt chegou a *Précis de Décomposition*. Obviamente, sendo isso uma mera hipótese, não nos demoraremos na questão. O que nos convém, na medida em que enriquece a nossa narrativa, é propor possibilidades de análise. Neste íterim, aparece, ao fim do ano de 1950, uma figura fundamental para qualquer estudo de recepção de Cioran no Brasil, um romeno radicado em território nacional: Ștefan Baciu.

Ștefan Baciu e Cioran (1950-1960)

Antes de introduzirmos as apresentações à pessoa de Baciu, gostaríamos de salientar a necessidade da reunião de suas obras e de informações mais profundas sobre a sua biografia. Do pouco que sabemos, podemos dizer que foi um escritor, poeta, crítico teatral, estudioso da literatura em língua portuguesa e espanhola, professor, jornalista, colunista e, o que nos interessa em especial para o presente trabalho, amigo pessoal de Cioran. No Brasil, começou a publicar em 1949 no *Diário Carioca*¹¹⁷. Escreveu com grande frequência para a *Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro. Há de se averiguar a história de sua chegada ao país e de suas viagens por toda América Latina. Foi um profundo conhecedor da literatura brasileira.

¹¹⁷ *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 26 de março de 1949. O ensaio se chama *Os Intelectuais e o Comunismo*.

Em 03 de dezembro de 1950, publicou um ensaio acerca do Prêmio Rivarol, essencial para os pesquisadores, no qual expôs um pouco de suas relações pessoais com o filósofo: “Foi em Setembro de 1936 que entrou na nossa sala de aula um jovem professor de filosofia. [...] O professor de filosofia com um topete louro-acastanhado e olheiras profundas, tão jovem que parecia um colega mais idoso, estava à nossa frente, algo hesitante e surpreso. Era Emil Cioran - e para alguns de nós o seu nome já significava alguma coisa” (BACIU, 1950, p. 5).

Baciu foi um dos poucos alunos que Cioran já teve, quando de sua breve experiência como professor num liceu em Brasov, na Romênia. A impressão do estudante era das melhores: “O nosso novo professor destacou-se dos jovens pensadores que conquistaram um nome a partir de 1930. [...] Emil Cioran tornou-se, pelos seus sons patéticos, o mais original e o mais talentoso de todos”. E o encontro não se resumiu à sala de aula, desembocou numa verdadeira relação de amizade: “Creio hoje em dia poder afirmar que, em pouco tempo, travei amizade com o professor de filosofia - fora das relações de mestre e aluno. Ambos, atormentados pelos nossos demônios interiores, permanecíamos inclinados, durante dias inteiros, sobre os nossos autores preferidos [...] e os discutíamos em seguida, durante horas e dias, em 'reuniões' sem fim, num 'café', ou em longos passeios, sob o céu semeado de estrelas” (BACIU, 1950, p. 6).

Baciu perdera o contato com Cioran quando o pensador se mudara para a França. Depois da guerra, o primeiro sinal que o antigo aluno obteve de seu amigo foi a premiação do Rivarol: “Prestei atenção, aqui no Rio, quando um repórter literário informou de Paris que um livro do romeno E. M. Cioran obtivera um grande sucesso. Frequentemente o mundo parece uma pequena aldeia e o livro de Cioran chegou depressa às minhas mãos: ‘Précis de décomposition’” (BACIU, 1950, p. 5). A partir de então, uma grande parte das alusões a Cioran em periódicos brasileiros foram feitas por Ștefan Baciu, com considerável frequência até o fim da década de cinquenta. Dele ainda nos cabe destacar um outro ensaio publicado a 20 de Abril de 1952, em homenagem a Cioran, acerca de seu recém lançado *Syllogismes de L'Amertume* e o envio para o filósofo de vários textos circulantes no país. Por conta de Baciu, sabemos que Cioran leu alguns poetas brasileiros: “Eis o que afirma o grande escritor E.M. Cioran, que vive em Paris: 'Li suas traduções da obra dos poetas brasileiros. Acho-as admiráveis e vos convido a publicar o livro com a maior rapidez. Sabeis que os poetas traduzidos são desconhecidos aqui? Falei sôbre êsse trabalho com muitos francêses e êle constituiu uma verdadeira bofetada’”. Por intermédio dele também arquitetou-se uma troca de cartas entre Cioran e José

Lins do Rego¹¹⁸. Além disso, Baciú contesta para si o mérito pela divulgação da obra de Cioran nacionalmente¹¹⁹. Não só no que diz respeito ao pensador, mas a toda a literatura romena, Baciú exerceu um importante papel como propagador¹²⁰, e também esse se configura como um assunto para investigações ulteriores. Ao fim da década de 1960 o jornalista, pelo que nos parece, saiu em viagem do Brasil e, já nos anos setenta, constituiu residência em Honolulu, no estado americano do Havaí.

A década de 1960 e Correia de Sá (1960-1970)

No início da década de 1960, mais precisamente em 1961, Cioran volta a ser reconhecido internacionalmente por uma premiação, desta vez o Prêmio Combat, notícia que fora traduzida em diversos jornais pelo país: “PARIS - O Prêmio Combat 1961 foi atribuído a Emile M. Cioran por sua obra <<Histoire et Utopie>>. O premiado é de nacionalidade rumena, mas tendo vindo para esta Capital na qualidade de bolsista do Instituto Francês de Bucarest, em 1937, aqui permaneceu desde então”¹²¹ (PRÊMIOS..., 1961, p.2). Ao que parece, já nesta altura o nome de Cioran estava relativamente proliferado entre os colunistas brasileiros, vide o número cada vez maior de ensaístas a lhe citar, mesmo quando não destinavam o escrito a uma análise crítica do filósofo.

Destes primeiros anos, destacam-se o artigo de Eduardo Frieiro para o *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro a 30 de Junho de 1962, “A Metafísica da Negação”, o qual merece uma investigação apropriada, além do conjunto de excertos nomeado “A Tentação de Existir”, em referência à obra de Cioran *La Tentation d’Exister*, sem autoria revelada, publicado também no *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro a 13 de Fevereiro de 1965.

Mais do que tudo, a década de 1960 nos oferece um clímax para nossa narrativa ao servir, já no fim de sua caminhada, nos idos de 1968, como plano de fundo para o “encontro” entre um Correia de Sá e Emil Cioran. Mas, afinal, quem foi Correia de Sá, esse “desconhecido” a quem se referiu o filósofo romeno e que lhe causou tão grande impressão?

¹¹⁸ José Lins do Rego e Cioran combinam um encontro que se realiza em 1952 (*Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro 28-29 de Junho de 1952). Rego ainda publica ensaio sobre o romeno, graças ao recebimento do livro de Cioran sobre Joseph de Maistre (*Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro 25-26 de Maio de 1957). Baciú submete o artigo a Cioran que, por sua vez, agradece o reconhecimento enviando a Rego uma carta que também foi publicada (*Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro 27-28 de Julho de 1957).

¹¹⁹ *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro. 06 de Fevereiro de 1954.

¹²⁰ Uma página inteira dedicada à literatura romena no periódico em que Baciú mais publicava: *Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro. 17-18 de Dezembro de 1955.

¹²¹ Versão retirada do *Diário do Paraná*, 19 de Março de 1961.

O empreendimento de descobrir informações sobre a biografia do colunista foi, sem dúvidas, o maior dentre os encargos desta presente pesquisa. A dificuldade se deveu, sobretudo, ao que, em um primeiro momento, supomos ter sido o uso de um pseudônimo. É quase nula a quantidade de registros vinculados ao nome. Buscamos, portanto, encontrar quaisquer outros ensaios e artigos que Correia de Sá pudesse ter escrito antes ou depois da análise sobre Cioran. Mesmo assim, levantamos pouquíssimo material e, em contraposição, vários obstáculos.

Entretanto, após o acúmulo de tentativas, conseguimos chegar a um artigo do ano de 1963, publicado no *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro, assinado por um “Corrêa de Sá”. O tema do ensaio é um livro recém-lançado à época, do escritor Marques Rebelo. A citação do referido ensaio em uma lista de referências acerca da obra de Marques Rebelo¹²² se dirigia a “Correia” de Sá, ao passo que a assinatura no periódico mostrava Corrêa de Sá, sem o “i” e com o acento. Desvendamos um impasse peculiar: as duas grafias eram possíveis e se dirigiam ao mesmo autor. Mas qual seria a verdadeira?

O achado nos deu novo ânimo, ímpeto que nos direcionou até a aposta em outra hipótese: seria o nome Correia de Sá (ou Corrêa de Sá) realmente um pseudônimo, ou estaríamos lidando com outro tipo de situação? Todas as pesquisas nos apontavam para a família Corrêa de Sá e Benevides, cujos representantes descendem diretamente da nobreza de Portugal. Seria, portanto, Correia de Sá uma assinatura não usual de uma figura ilustre? Recolhemos alguns possíveis nomes até chegarmos na biografia daquele que melhor se encaixou no perfil do colunista: o médico e poeta Walter Corrêa de Sá e Benevides, mais conhecido pela comunidade literária brasileira como Walter Benevides. Nascido em 04 de setembro de 1908 no Rio de Janeiro, faleceu nesta mesma cidade em 20 de janeiro de 1981. Foi otorrinolaringologista, membro da Academia Nacional de Medicina, ensaísta, ficcionista, professor universitário, poeta e crítico literário. Era amigo pessoal de Marques Rebelo.

Contudo, até então, por mais que as informações coincidissem com os dados e o perfil do colunista Correia de Sá, Walter Benevides era apenas uma forte hipótese. Só nos contentamos para admitir a coincidência entre as identidades quando tomamos conhecimento da obra de Walter. Sua primeira publicação, *Poemas Concêntricos* (1936), fora assinada por ele como Corrêa de Sá. Sendo assim, a ideia do pseudônimo é automaticamente substituída pela de alternância de assinaturas, dado que ora Walter assinou como Walter Benevides, principalmente a partir da década de 1970, sendo o nome pelo qual ficou amplamente

¹²² *Revista Brasileira*, edição de 1974, página 217.

conhecido tanto entre os literatos quanto entre a comunidade médica, ora como Corrêa de Sá, rubrica pouco difundida que provavelmente só corresponde à primeira fase de suas produções.

Apesar de, a essa altura, já termos assumido a provável identidade do colunista, permanecemos inquietos. Decidimos tentar contato com algum familiar de Walter Benevides, com o intuito de confirmar a autoria dos ensaios e a coincidência entre as assinaturas. Contactando então o filho mais velho do autor, senhor Adolpho Corrêa de Sá e Benevides, conversamos sobre o nosso trabalho e o ensaio em questão¹²³. Além de confirmadas as nossas expectativas - Walter Benevides escrevia e publicava com o nome Corrêa de Sá, sendo a diferença de grafia do “Correia” uma circunstância irrisória à época - descobrimos o fato notável de que Cioran e Correia de Sá se encontraram numa oportunidade em Paris. Não pudemos precisar quando a reunião ocorreu. Mesmo com a verificação, permanecem em aberto alguns pontos, tais quais: o motivo da escolha pela mudança de assinatura por Walter Benevides ou mesmo se durante o encontro com o filósofo romeno os dois chegaram a discutir sobre o ensaio crítico do brasileiro. A definição para o problema da identidade também pode ser constatada no prefácio de um livro de Walter Benevides, *Rilke ou a convivência com a morte* (1976), em que Francisco Inácio Peixoto, autor do texto introdutório, nos relewa o seguinte:

Descendente dos Corrêa de Sá e Benevides, foi como Corrêa de Sá que publicou, em 1936, em edição de luxo limitada a 75 exemplares, mas lamentavelmente mal cuidada, seu primeiro e único livro de poesia, com ilustrações de Portinari, ele que, então, agradecia à Providência "não ter nascido poeta passadista". Foi também como Corrêa de Sá que colaborou durante muito tempo no *Boletim de Ariel* e, mais embaçado ainda sob as iniciais C. S. C. de S., que manteve ali as seções de *Música* e de *Discos Seleccionados*, difundindo sua mestria de musicólogo e de melômano, dando-nos indicações e roteiros percucientes das gravações que surgiam ou, simplesmente, noticiando os principais acontecimentos do mundo musical. Mais tarde, Corrêa de Sá ressuscitaria algumas vezes em artigos para o *Jornal do Comércio*, mas, abandonando o quase pseudônimo e já abandonada a poesia - que não pratica, entretanto nele subsiste em estado latente - é como Walter Benevides que nos vem dando agora, periodicamente, embora com censurável avareza, um pouco do muito que escreve (p.12).

O que finalmente nos interessa é, em poucas palavras, o conjunto dos três artigos publicados por Correia de Sá sobre Cioran. Notadamente, um ensaio crítico e duas traduções, sendo a segunda delas acompanhada por uma nota introdutória. Todas as publicações vinculadas ao *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro, entre 1968 e 1970. O ensaio crítico “E.

¹²³ Agradecemos cordialmente ao senhor Adolpho Benevides pela disponibilidade e simpatia demonstradas durante nossa comunicação. As informações levantadas pela conversa foram cruciais ao fechamento da investigação. Dedicamos o presente trabalho a ele, em memória à obra e à pessoa de seu pai.

M. Cioran, pessimista quase perfeito” (1968) está integralmente transcrito abaixo e foi o objeto do elogio de Cioran em seu Cadernos. Depois dele, uma tradução por ano: “Do pomar maldito de Cioran” em 27 de Abril de 1969, seleção e tradução de aforismos, e “Valery por Cioran” em 04 de Julho de 1970, texto que seria prefácio de um livro sobre Paul Valéry mas que acabou sendo recusado pela editora americana responsável¹²⁴.

“E. M. Cioran, pessimista quase perfeito”¹²⁵, por Correia de Sá

A fúria da alfabetização que grassa cada vez mais forte pelo mundo tem suas vantagens. Assim, não fosse esse fervor aparentemente humanitário, certos autores pobres jamais gozariam o prazer de se verem em letra de fôrma. Obtida a dilatação capitalista do mercado leitor, os editores se animam, garantidos pela voracidade indiscriminada do público, a imprimir as maiores abominações, dando ensejo até às mais sórdidas manifestações reacionárias. É o que explica, e não outra coisa, o aparecimento de uma tradução ianque de Cioran, escritor que, maldito na própria Europa, nos Estados Unidos só poderia ser uma afronta. E tanto o é que a revista “Time”, apenas uma semana após ter anunciado o escândalo, já estampava cartas furibundas de protesto contra a violação do espaço otimista americano por um desclassificado que, com tais ideias, só poderia ser impostor¹²⁶.

Cioran é romeno, daquela brava terra latina desgarrada quase no Oriente, tão mal de nós conhecida que ainda hesitamos em como grafar-lhe o nome, só lembrada do comum da nossa gente graças às aventuras de um ex-rei seu, Hohenzollern de opereta, que aqui veio passear o seu adultério morganático. Da sua literatura, que já foi dominada pelo eslavônico, e fugazmente pelo grego, só algum especialista, entre nós, poderia dizer. O que desses dácios nos têm chegado são as letras do exílio, quase sempre em francês: o dadaísmo de Tristan Tzara, o cosmopolitismo de Panait Istrati, os requintes das Princesas Bibesco, as desintegrações de Ionesco, as intimidades eruditas com o sagrado de Mircea Eliade. Todos desembocaram em Paris, onde em geral se acomodaram muito bem, com exceção deste Cioran, criatura rara, que insiste na coerência de viver miseravelmente de acordo com o seu desespero particular, à custa

¹²⁴ Outros artigos e ensaios relevantes, publicados em periódicos nacionais, sobre Cioran: “Bizancio”. Wilson Martins. *Suplemento Literário* de São Paulo. 20 de Outubro de 1962; “5 minutos com o espírito de Cioran”. T. das L. *Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro. 13-14 de outubro de 1951; “O Desespêro como Mercadoria”. Pierre-Henri Simon. *Tribuna da Imprensa* do Rio de Janeiro. 19-20 de Julho de 1952; “Fim do Romance?”. Temístocles Linhares. *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro. 18 de Maio de 1958; “O Ácido Cioran”. José Lins do Rego. *O Jornal* do Rio de Janeiro. 24 de Setembro de 1952; “Os Sonhos”. José Lins do Rego. *O Jornal* do Rio de Janeiro. 25 de Maio de 1957.

¹²⁵ *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 02 de novembro de 1968.

¹²⁶ O artigo da revista *Time* citado por Correia de Sá é provavelmente o “Education: LUCID PESSIMISM: A CIORAN SAMPLER”, publicado em 09 de Agosto de 1968.

de traduções e de resenhas ocasionais, numa exasperada solidão. Pessimista feito homem, é pois, um réprobo.

Surgido como necessidade antitética perante o culto burguês ao progresso, embora haja recebido chancela poética de Leopardi e se tenha estruturado em doutrina por Schopenhauer há bem mais de um século, o pessimismo tem sobrevivido muito precariamente. Todas as ideologias modernas lhe são adversas. Tanto para os marxistas como para os democratas e até para os fascistas (1) é tido como peçonha decadente. Na verdade, muito pouca gente tem tido coragem de se confessar pessimista. É como que uma degradação, tão suja quanto admitir uma doença pudenda ou um vício escondido. O próprio Eduard von Hartmann, apesar de discípulo confesso de Schopenhauer, não deixava de ter a sua ponta de covardia, empenhado em desculpar o rigor do seu sistema com a amenidade que reinava em seu lar, quando, caso fosse consequente, deveria, pelo contrário, proclamar com o exemplo doméstico o caráter não circunstancial da sua filosofia.

Cioran não se dá ao trabalho de fazer profissão de fé pessimista. Não que lhe falte intrepidez, mas por dispensar-se provar o evidente. Com pouco menos de sessenta anos, relativamente escassa tem sido a sua obra, publicada a partir de 1949¹²⁷, e subdividida em cinco livros compactos de pensamento e angústia, com uma riqueza de poesia nos títulos que já representa a constância de um programa: “Précis de Décomposition” (1949), “Syllogismes de L'Amertume” (1952), “La Tentation d’Exister” (1956), “Histoire et Utopie” (1960) e “La Chute dans le Temps” (1964). (2) Mas programa não quer dizer doutrina. O que há nessas páginas, não muito abundantes no todo, é o rastro de uma horrorizada descoberta, a verificação do irremediável na existência. Poeta como os maiores, injetando no francês uma tremenda selva de virilidade verbal e sintática, o que ele vê e o que ele mostra se reveste permanentemente da força da frieza e do frenesi da crueldade.

O desamparo é total. Só nos resta a vantagem da perspectiva histórica, mais ampla que a de qualquer outra época, para nos conceder um derradeiro gesto de dignidade: “caminhar para o fim da história com uma flor na lapela”¹²⁸, atitude em que a secura dos estóicos se mescla crepuscularmente à elegância de Brummel. Caíram todos os véus. Por mais que teime em não acreditar, o homem sabe que esta sua civilização vai acabar e talvez breve. E se o sabe é por ter perdido a fé. Ninguém mais do que Cioran se ressentia dessa mutilação. Nas aporias do seu

¹²⁷ Tal comentário sugere que Correia de Sá desconhecia as obras romenas de Cioran, as quais só passaram a ser traduzidas para o francês anos mais tarde. Foram cinco livros publicados na sua língua materna em vida: *Pe culmile disperării* (1934), *Cartea amăgirilor* (1936), *Schimbarea la față a României* (1936), *Lacrimi și Sfinți* (1937) e *Amurgul Gândurilor* (1940).

¹²⁸ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 685.

ceticismo consome-se até o extremo de duvidar da própria descrença, último personagem de Dostoiévski, pois reconhece que às vezes a razão o leva a Deus, embora nunca O sinta no coração. É o drama do “humanismo ateu”¹²⁹, estudado com tanta preocupação pelo Padre de Lubac, que nessa soma de negações vê “muito mais que um ateísmo propriamente dito” “um antiteísmo”, e, mais precisamente, um “anticristianismo”¹³⁰.

Foi o caminho sem triunfo aberto por Nietzsche, que se empenhava mais em destruir Deus do que em negá-lo. O ódio de Cioran, seguidor exemplar do alemão não chega ao deicídio. Deus é para ele o inimigo necessário, o companheiro incômodo mas indispensável ao seu solipsismo: “peut-on parler honnêtement d’autre chose que de Dieu ou de soi?”¹³¹ Além do mais, para perplexidade perene do mal que nos rodeia, convém que haja um bode expiatório. E quem melhor do que o Criador, responsável que é por todas as imperfeições que no mundo cada dia se renovam? Por isto não titubeia o nosso romeno em invocar o Demo, exortando-o a que venha roubar o seu “sol para o pendurar em outro universo”¹³². Não quer cair, pois, no engano patético do seu querido mestre que, estrategista imprudente, pretendeu acabar com Deus sem antes haver liquidado o Diabo. De fato, depois de fazer com que Zarathustra afirmasse não existir Diabo nem Inferno, Nietzsche acabou reconhecendo não só que “o Diabo é simplesmente o ócio de Deus a cada sétimo dia”¹³³, como, pior ainda, que nós, infames, nos tornamos seus apologistas: “wir sind die Ehrenretter des Teufels”¹³⁴.

Este é, a bem dizer, o drama central da história para aqueles que oscilam entre saber mais do que creem, e crer mais do que sabem: “Quel dommage, que, pour aller à Dieu, il faille passer par la foi!”¹³⁵, solução não sufocada que bastaria para lhe dar livre acesso ao grupo de “Os Possessos”¹³⁶. Iconoclasta que quebrou os seus “ídolos para sacrificar aos seus cacos”¹³⁷, era natural que só lhe restasse encarar a sociedade não como “um mal, mas como um desastre”¹³⁸. Compreende-se então que para ele se dispa de sentido qualquer consideração sobre

¹²⁹ *Le Drame de l'humanisme athée* (1956), do Cardeal francês Henri de Lubac (1896-1991).

¹³⁰ Na edição americana da Ignatius Press, *The Drama of Atheist Humanism* (2005), a passagem inteira está no prefácio da obra, página 11-12: “The negation that underlies positivist humanism, Marxist humanism and Nietzschean humanism is not so much atheism, in the strict sense of the word, as anti theism, or, more precisely, anti-Christianism”.

¹³¹ *Syllogismes de L'Amertume*, em *Œuvres*, p. 780.

¹³² *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 705.

¹³³ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, 2017, p. 128.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 2016, p. 423.

¹³⁵ *Syllogismes de L'Amertume*, em *Œuvres*, p. 783.

¹³⁶ *Бесы* (“Os Possessos” ou “Os Demônios”), livro publicado em 1872, do escritor russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881).

¹³⁷ *Syllogismes de L'Amertume*, em *Œuvres*, p. 787.

¹³⁸ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 725.

atividades humanas, todas secundárias e contingentes. A desgraça essencial está na “humilhação e na vergonha do ser”¹³⁹. Tudo mais deriva dessa catástrofe primeira. É o existencialismo às avessas: “être homme n’est pas une solution, ni non plus cesser de l’être”¹⁴⁰. Daí o seu desinteresse pelo suicídio, para espanto dos não iniciados na angústia: “ne se suicident que les optimistes, les optimistes que ne peuvent plus l’être. Les autres, n’ayant aucune raison de vivre, pourquoi en auraient-ils de mourir?”¹⁴¹ Se os remédios individuais são ineficazes, muito menos valerão os coletivos: “il est également vain de refuser ou d’accepter l’ordre social”¹⁴². Nada mais lógico, portanto, do que classificar o marxismo como pecado otimista, ver na América uma “fatalidade sem substância”¹⁴³, e sentir que a Europa está gangrenada. E o supremo equívoco seria recorrer a essa “mistura de duas salivas”¹⁴⁴ que é o amor: “a tel point le doute travaille les êtres que, pour y remédier, ils ont inventé l’amour, pacte tacite entre deux malheureux pour se surestimer, pour se louer sans vergogne”¹⁴⁵.

Por lhe faltar, como admite, “calor” no niilismo¹⁴⁶, é incapaz de negar tudo para conseguir a extinção das próprias dúvidas. E assim vai se adaptando à vida mercê de nefandos sortilégios. Um deles é o de “mudar de desespero como de camisa”¹⁴⁷. Outro é a paixão pecaminosa pela música, tão intensa que o prende à existência por um fio de melodia. Mas o que realmente o sustenta é a convicção de estarmos no fim de um ciclo. Nem tudo foi insuportável neste hediondo planeta: “O século de Alcebiades e o século XVIII francês são duas fontes de consolo”¹⁴⁸, perigosa concessão, capaz de fazer brotar o veneno da esperança nas ressurreições. Nem sempre é firme o terreno da amargura. Bem o demonstra o nosso autor ao afirmar que “un pessimiste sans ivresses, un agitateur sans aigreur ne mérite que mépris”¹⁴⁹, momento de inconsistência no pessimismo, que se repete na sua admiração contrafeita pelos judeus, esses “maîtres à exister”¹⁵⁰, que “ao presente que entorpece opõem as virtudes afrodisíacas do amanhã”¹⁵¹. O pessimista integral dispensa motivações e despreza os que se seduzem com futuras melhorias.

¹³⁹ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 660.

¹⁴⁰ *La Chute dans le Temps*, em *Œuvres*, p. 1116.

¹⁴¹ *Syllogismes de L’Amertume*, em *Œuvres*, p. 783-784.

¹⁴² *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 615.

¹⁴³ *La Tentation d’Exister*, em *Œuvres*, p. 836.

¹⁴⁴ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 585.

¹⁴⁵ *La Chute dans le Temps*, em *Œuvres*, p. 1115.

¹⁴⁶ *Syllogismes de L’Amertume*, em *Œuvres*, p. 759.

¹⁴⁷ *Syllogismes de L’Amertume*, em *Œuvres*, p. 807.

¹⁴⁸ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 586.

¹⁴⁹ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 733.

¹⁵⁰ *La Tentation d’Exister*, em *Œuvres*, p. 868.

¹⁵¹ *La Tentation d’Exister*, em *Œuvres*, p. 870.

Na dilaceração com que se despoja qualquer ilusão vital, Cioran não deixa, contudo, de contar com os seus prazeres, dois deles embriagadores: o da decadência e o da própria vilania. Tem a certeza de ser nulo, mas sem se sentir absolutamente humilde, carregando a “sua inutilidade como uma coroa”¹⁵². Quanto à decadência, em que se banha num gozo abjeto, quer que seja estimulada em vez de combatida, para que, pelo esgotamento, propicie o aparecimento de novas formas. Com isto não condescende a nenhuma fé no progresso, roteiro de cretinos, nem apela para nenhum quiliasmo, já que a utopia é um “paraíso dirigido”¹⁵³, onde “não há lugar para o acaso”¹⁵⁴. Mas é que o impacto de uma nova barbárie talvez venha a ser divertido.

Schopenhauer sem vontade, Stirner descrente do anarquismo, Kierkegaard sem fé, Nietzsche que rompeu com o super-homem, Spengler sem sistema, este romeno que tão estupendamente escreve, que tão acirradamente detesta os intelectuais, que admira acima de todos Diógenes, porque o cínico “nada propunha”¹⁵⁵ tem o orgulho de não oferecer nenhuma mensagem. Espelho deste nosso presente deprimido, compilações suntuosas de nossas negações latentes e ostensivas, o que redime a obra de Cioran, o que de certo lhe dará permanência, é a força do estilo que em todas as suas páginas transparece. Evangelho do caos, poderia ser adotado pela convulsa mocidade que agora se agita sem diretrizes, se acaso aos jovens de hoje restasse algum faro de beleza. Seria a salvação pela estética. Mas quererá a alguém salvar-se?

Notas:

- (1) A edição de 1938 de “Knaurs Lexikon” de intensa impregnação nazista¹⁵⁶, assim se refere àquele com suas ideias, segundo muito contribuiu bastante, ainda que involuntariamente, para a implantação do regime então dominante: “Spengler Oswald (1880-1936) pessimista. Filósofo de cultura: Decadência do Ocidente; Prussianismo e Socialismo; Anos decisivos” - Com que desdém, dir-se-ia, quase, com que nojo o qualificativo “pessimista” é encaixado nesta nota tão sucinta!
- (2) Edições Gallimard.

¹⁵² *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 656.

¹⁵³ *Histoire et Utopie*, em *Œuvres*, p. 1041.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Précis de Décomposition*, em *Œuvres*, p. 638.

¹⁵⁶ A vinculação de *Knaurs Lexikon A-Z* é desconhecida. Publicado em 1 de janeiro de 1938.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Cioran:

CIORAN, Emil. **Amurgul gândurilor**. Humanitas: Bucureste, 2017a.

_____. **Antologia do retrato**: de Saint-Simon à Tocqueville. Trad. José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____. **Breviário de decomposição**. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. **CAHIERS (1957-1972)**. Gallimard: Paris, 1997a.

_____. **Cartea amăgirilor**. Humanitas: Bucureste, 2017b.

_____. **Conversaciones**. Tusquets: Madrid, 1997b.

_____. **Do inconveniente de ter nascido**. Letra Livre: Lisboa, 2010.

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

_____. **Exercícios de admiração**: Ensaios e perfis. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001

_____. **Extravíos**. Hermida Editores: Madrid, 2018. (Não Paginado.)

_____. **Histoire et utopie**. In: OEUVRES. Gallimard: Paris, 1995b, p. 977-1061.

_____. **História e utopia**. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. **La Chute dans le temps**. In: OEUVRES. Gallimard: Paris, 1995b, p. 1069-1158.

_____. **Lagrimas y Santos**. Hermida Editores: Madrid, 2017f.

_____. **Lacrimi și sfinți**. Humanitas: Bucureste, 2017c.

_____. **La Tentation d'exister**. In: OEUVRES. Gallimard: Paris, 1995b, p. 819-970.

_____. **Lettere al culmine della disperazione (1930-1934)**. Mimesis: Milão, 2013 (Não Paginado).

_____. L'intuitionnisme contemporain. In: TACOU, Laurence; PIEDNOIR, Vincent. **Cahier Cioran L'Herne N° 9**. Paris: L'Herne, 2009a.

_____. **O Livro das Ilusões**. Rocco: Rio de Janeiro, 2014.

_____. **Nos cumes do desespero**. Editora Hedra, 2012.

_____. **Pe culmile disperării**. Humanitas: Bucureste, 2017d.

_____. **Précis de décomposition** in: OEUVRES. Gallimard: Paris, 1995b, p. 579-737.

_____. **Schimbarea la față a României**. Humanitas: Bucureste, 2017e.

_____. **Scrisori către cei de-acasă.** Humanitas: București, 1995.

_____. **Silogismos da amargura.** Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. **Sobre o protestantismo.** Disponível em: <https://digilander.libero.it/ant.digennaro/sitocioran/download/sul%20Protestantesimo.pdf>. Acesso dia 21 de abril de 2020a.

_____. **Soledad y destino.** Madrid: Hermida Editores, 2020b. (Não paginado)

_____. **Solitude et destin.** Paris: Arcades Gallimard, 2004

_____. **Syllogismes de l'amertume.** In: OEUVRES. Gallimard: Paris, 1995b, p. 743-813.

_____. **Transfiguration de la Roumanie.** L'Herne: Paris, 2009b.

Periódicos consultados:

5 MINUTOS COM O ESPÍRITO DE CIORAN. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 13-14 de outubro de 1951, p. 12.

A TENTANÇA DE EXISTIR. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 1965, p. 14.

BACIU, Stefan. Apontamentos sobre os escritores romenos no exílio. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 17-18 de dezembro de 1955, p. 13.

_____. BUSUIOCEANU. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 6 de fevereiro de 1954, p. 7.

_____. Os Intelectuais e o Comunismo. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 26 de março de 1949, p. 4.

_____. "PRIX RIVAROL 1950". **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 3 de dezembro de 1950, p. 5-6.

BENEVIDES, Walter C. S. Do pomar maldito de Cioran. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 27 de abril de 1969, p. 22.

_____. E.M. Cioran, um pessimista quase perfeito. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 2 de novembro de 1968, p. 34.

_____. Valéry revisto por Cioran. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 4 de julho de 1970, p. 19.

CONCEDIDO O PRÊMIO RIVAROL. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 25 de junho de 1950, p. 15.

DANIEL-ROPS. Irradiação da língua francesa. **Letras e Artes**, Suplemento de A Manhã, Rio de Janeiro, 22 de maio de 1949, p. 4.

FRIEIRO, Eduardo. A Metafísica da Negação. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 30 de Junho de 1962, p. 9.

LINHARES, Temístocles. Fim do Romance?. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 18 de Maio de 1958, p. 61.

MARTINS, Wilson. Bizancio. **Suplemento Literário**, São Paulo, 20 de outubro de 1962, p. 4.

OUTRAS FONTES EM PUBLICAÇÕES AVULSAS. **Revista Brasileira** (Academia Brasileira de Letras), Rio de Janeiro, 1974, p. 217.

O VULCÃO E A FONTE. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 27-28 de Julho de 1957, p. 16.

PRÊMIOS LITERÁRIOS. **Diário do Paraná**, Curitiba, 19 de Março de 1961, p. 2.

PROVOU A EUROPA E GOSTOU. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 28-29 de junho de 1952, p. 9.

REGO, J. L. O ÁCIDO CIORAN. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 24 de Setembro de 1952, p. 4.

_____. O vulcão e a fonte. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 25-26 de maio de 1957, p. 17.

_____. Os Sonhos. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 25 de maio de 1957, p. 4.

SCHMIDT, A. F. O corpo do desconhecido. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 1950a, p. 2.

_____. Tédio e decomposição. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 05 de fevereiro de 1950b, p. 2.

SIMON, Pierre-Henri. O Desespêro como Mercadoria. **Tribuna da Imprensa**, Rio de Janeiro, 19-20 de Julho de 1952, p. 9.

Outras referências:

BETT, R. O dilema pirrônico: o que escrever se não se tem nada para dizer. In: Silva Filho, Waldomiro J.; Smith, Plínio J. **As consequências do Ceticismo**. São Paulo: Alameda Editorial. 2019

BERGSON, H. **L'Évolution créatrice** (1907), Paris, PUF, 1948

_____. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BLAGA, Lucian. **Trilogia cunoaşterii**. Bucareste: Humanitas, 2013.

BOHR, Niels. **ATOMTHEORIE UND NATURBESCHREIBUNG: VIER AUFSÄTZE MIT EINER EINLEITENDEN ÜBERSICHT**. Berlin: VERLAG VON JULIUS SPRINGER, 1931.

BRUM, José Thomaz. A santidade em Schopenhauer, Nietzsche e Cioran. In: CARVALHO, Ruy de; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (org.). **NIETZSCHE - SCHOPENHAUER: metafísica e significação moral do mundo**. Fortaleza: Eduece, 2015. p. 101-106.

_____. Cioran e Schopenhauer: duas visões romenas. **Ethic@ - An International Journal For Moral Philosophy**, [S.L.], v. 11, n. 2, p. 99-104, 29 set. 2012. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

_____. Notas sobre Cioran e Nietzsche. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 23, n. 35, p. 257-262, dec. 2014.

BURNYEAT, M. F. **Pode o cético viver seu ceticismo?**. Tradução de Rodrigo Pinto de Brito. Sképsis, ano iii, nº 5, p. 201-239, 2010.

CANDOLO, Teresa. **Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas**. 2002. 432 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

CANTALAMESSA, Raniero. **O Mistério da Transfiguração**. São Paulo: Loyola, 2001.

COTOFLEAC, Vasilica. E. M. Cioran. **Belleza y transfiguración**. A Peste Rei, Madrid, v. 4, n. 27, p.1-13, 2003.

D'ÁVILA, Teresa. **Caminho de Perfeição**. Nova ed. rev. da trad. do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. São Paulo, Ed. Paulinas, 1977.

DODILLE, Norbert ; LIICEANU, Gabriel. **Lectures de Cioran**. Paris: L'Harmattan, 1997.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os demônios**. Editora 34: São Paulo, 2004.

Druckenmuelle. **Knaurs Lexikon A-Z**. French & European Pubns: Paris, 1987.

Education: LUCID PESSIMISM: A CIORAN SAMPLER. **Time** (USA), 09 de agosto de 1968.

EMPIRICO, Sexto. **Hipotiposes Pirrônicas Livro I** (tradução de Danilo Marcondes). O que nos faz pensar, [S.l.], v. 9, n. 12, p. 115-122, june 1997.

EVDOKIMOV, Paul Nicolaïevitch. **O ÍCONE DO BATISMO DO SENHOR (EPIFANIA)**. Tradução de Edmar José de Almeida. REVISTA RELICÁRIO Vol. I, nº 1, janeiro/julho 2014, p. 108-114.

HEIDEGGER, M. **ZUR AUSLEGUNG VON NIETZSCHES II. UNZEITGEMÄSSER BETRACHTUNG: VOM NUTZEN UND NACHTEIL DER HISTORIE FÜR DAS LEBEN**. Gesamtausgabe (GA) 46. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.

HERÓDOTO. **História**. Montecristo Editora: São Paulo, 2013.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Editora 70, 2014.

IMORDE, Joseph. **Tasting God: The Sweetness of Crying in the Counter- Reformation**. Religion And The Senses In Early Modern Europe, [s.l.], v. 26, n. 8, p.257-269, nov. 2012. Brill.

ITAPARICA, A. **Nietzsche e o sentido histórico**. In: Cadernos Nietzsche. N. 19. 2005.

ITTERBEEK, E. V. **Cioran, lecteur de Spengler**. Editura Universităţii L Blaga: Sibiu, 2002.

JAUDEAU, Sylvie. **Cioran. Entrevistas**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. **Cioran ou le dernier homme**. Les Essais. Paris: Librairie José Corti, 1990.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOLAKOWSKI, L. **Bergson**. St. Augustines Press: Indiana, 2001.

LATES, Titus. EMIL CIORAN: LECTURI DIN TINEREȚE (1926–1947) in: **STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNESȚI vol. VII**. EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE: București, 2011.

LUBAC, H. **The Drama of Atheist Humanism**. Ignatius Press: London, 1995.

LUBOMIRSKI, M. **L'Esortazione «Vita consecrata» e trasformazione dei credenti ad opera dello Spirito Santo**. Gregorianum, 78(3), 545-554, 1997.

LUKÁCS, Georg. **El Asalto a la Razón**. Ediciones Grijalbo: Barcelona, 1968.

MALZONI, Cláudio Vianney. EM FORMA DE DEUS, EM FORMA DE ESCRAVO: a propósito da tradução de morphL, -Ls, em fl 2,6-7 nas edições da bíblia no brasil. **Perspectiva Teológica**, [S.L.], v. 52, n. 1, p. 143-162, 3 jun. 2020. Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia – FAJE.

MATEI, Alexandru. **Emil Cioran ou l'alibi de l'Histoire**. Transilvania, București, v. 4, n. 3, p.32-54, jan. 2012.

MENEZES, Rodrigo Inácio Ribeiro Sá. **Existência e escritura em Cioran**. 2016. 542 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

NICORESCU, Liliana. **La Transfiguration de ta Rournanie et les transfigurations de Cioran**. 2006. 782 f. Tese (Doutorado) - Curso de Littérature Française, Département D'Études Françaises, Université de Montréal, Montréal, 2006.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. **La volonté de puissance, I**, trad. par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.

_____. **Seconde considération inactuelle: De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie**. Tradução de Henri Albert. Paris: Les Échos du Maquis, 2011.

_____. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e da desvantagem da história para a vida**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003b.

_____. **Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida**. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

_____. **Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben**. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1874.

PĂTRAȘCU, Horia. **The Anti-Mioritic Space. The Transfiguration of Romania as a “Weak” Transfiguration.** Philobiblon – Vol. XVIII (2013) – No. 1, Iasi, 2013, p. 68-99.

PECORARO, Rossano. **Cioran: A Filosofia em chamas.** Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

PEIXOTO, F. I. Prefácio in: BENEVIDES, Walter. **Rilke ou a convivência com a morte,** Editora Cátedra - MEC: Rio de Janeiro, 1976.

PETEAN, Antônio C. L. **Fanatismo, Dúvida e Suicídio em Cioran.** São Paulo: Paco Editorial, 2015.

PETREU, Marta. **An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania.** Chicago: Ivan R. Dee, 2005.

PIRES, Marcio. Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia, de Kant. **Trans/Form/Ação,** Marília, v. 36, n. 1, p. 211-238, Apr. 2013.

PIVA, P. J. de L. “Odium fati: Emil Cioran, a hiena pessimista”. **Cadernos Nietzsche** 13, 2002.

PORCHAT, O. **Sobre o que aparece.** Sképsis, ano i, nº 1, p. 7-42, 2007.

REDYSON, Deyve. **Emil Cioran e a Filosofia Negativa. Homenagem ao Centenário de Nascimento.** Editora: Sulina; 2011.

ROSENFELD, Anatol. **Texto/Contexto II.** Editora Perspectiva. São Paulo: 2007.

SAYEGH, Astrid. **BERGSON – O MÉTODO INTUITIVO: UMA ABORDAGEM POSITIVA DO ESPÍRITO.** Humanitas. São Paulo: 1998.

SAVATER, Fernando. **Ensayo sobre Cioran.** Madrid: Tauros, 1974. (Não paginado)

SONTAG, S. “‘Pensar contra si próprio’: reflexões sobre Cioran”. In: **A vontade radical.** Tradução de J. R. Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. (Não paginado)

SOUZA, Marquessuel Dantas de. Fisiografia Continental: uma nova teoria. **Revista Brasileira de Geografia Física,** Recife, v. 8, n. 3, p.793-810, nov. 2015.

SYLVESTRE, Catherine. **COMMENT VIVRE AU TEMPS DE LA MORT DE DIEU?: Cioran et le défi de l'existence sceptique.** 2017. 169 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Université Du Québec, Montréal, 2017.

TONGEREN, Paul van. A arte da transfiguração. In: **Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.** pp. 253 - 277 Publisher: PHI; Campinas, 2014.

VALCĂN, Ciprian. **Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran.** Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira: 2016.

ZARIFOPOL-JOHNSTON, Ilinca. **Searching for Cioran.** Indiana University Press. Indiana: 2009.