

## CONTRIBUIÇÕES DE CIORAN AO PENSAMENTO ANTIDOGMÁTICO

Rui Benevides Prates<sup>1</sup>

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

 <https://orcid.org/0000-0003-0515-3703>

E-mail: rui.prates@ufba.br

### RESUMO:

A obra do filósofo romeno Emil Cioran oferece importantes desafios aos seus investigadores, graças, entre outras coisas, ao seu modelo assistemático de expressão e sua recusa em definir horizontes teóricos claros. Este fato contribui para a dificuldade de associá-lo seguramente a uma tradição de pensamento. O presente artigo pretende fomentar a discussão de como, mesmo com significativas interdições, Cioran contribuiu para o pensamento antidogmático. Para alcançar esse objetivo exordial, o trabalho propõe-se a (a) investigar as mudanças sofridas pelo filósofo entre as obras de juventude e maturidade; (b) apresentar paulatinamente as características antidogmáticas do pensamento cioraniano; além de (c) identificar as idiosincrasias deste suposto antidogmatismo. A hipótese que subjaz à perscrutação é a de que Cioran teria, através de seu peculiar antidogmatismo, aperfeiçoado um “método” que lhe permitia discutir filosoficamente, ainda que persistindo na “tarefa” assumida de nada propor. A partir deste escopo, considera-se possível esclarecer suficientemente pontos obscuros ou ainda não recepcionados daquela obra.

**PALAVRAS-CHAVE:** Emil Cioran; Antidogmatismo; Ceticismo.

## CIORAN'S CONTRIBUTIONS TO ANTIDOGMATIC THINKING

### ABSTRACT:

The work of Romanian philosopher Emil Cioran presents significant challenges to researchers, due to his non-systematic model of expression and refusal to define clear theoretical horizons. This fact contributes to the difficulty of securely associating him with a specific tradition of thought. This article aims to foster discussion on how, despite significant limitations, Cioran contributed to antidogmatic thinking. To achieve this introductory objective, the study proposes to (a) investigate the changes undergone by the philosopher between his early and mature works; (b) gradually present the antidogmatic characteristics of Cioran's thinking; and (c) identify the idiosyncrasies of this supposed antidogmatism. The underlying hypothesis of this inquiry is that Cioran, through his peculiar antidogmatism, perfected a "method" that allowed him to engage in philosophical discussions while persisting in the self-imposed "task" of proposing nothing. Within this scope, it is considered possible to sufficiently clarify obscure or previously unacknowledged aspects of his work.

**KEYWORDS:** Emil Cioran; Antidogmatism; Skepticism.

---

<sup>1</sup>Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador – BA, Brasil.

## Introdução

Apesar da profunda relação entre a obra de Emil Cioran (1911 - 1995) e o ceticismo<sup>2</sup>, não é possível afirmar que o filósofo romeno tenha pertencido (ou mesmo pretendido pertencer) a qualquer uma de suas vertentes. O mesmo pode ser dito sobre suas relações com o pessimismo, o intuicionismo ou o moralismo. A dificuldade em que se encontram os pesquisadores de sua obra reside, em parte, em seu modelo assistemático de expressão, mas também no seu aparente desvinculamento a qualquer tradição filosófica: quem foram seus interlocutores? Contra quem se dirigiu? Por quais obras se mostrou persuadido? Quais os horizontes de sua filosofia? — são todas perguntas simples, mas que muitas vezes não encontram respostas imediatas na obra cioraniana.

Para esclarecermos o problema, tomemos o exemplo de um de seus principais influenciadores, o alemão Friedrich Nietzsche. Os comentadores de sua obra realizaram fecundos processos hermenêuticos, a partir dos quais o modelo também assistemático da expressão nietzscheana encontrou plena interpretação. Contudo, a artilharia antimetáfrica de Nietzsche esteve muitas vezes dirigida a alvos claros: Schopenhauer, Wagner, ou mesmo o utilitarismo inglês. O mesmo não se passa com Cioran<sup>3</sup>. Se é possível distinguir na filosofia de Nietzsche alguns objetivos e/ou propostas — tais quais as críticas da moral cristã e da persistência da metafísica na filosofia e na ciência modernas, ou ainda a apologia de uma nova moral trágica —, ao estudarem a obra de Cioran os pesquisadores se veem frequentemente de mãos vazias.

Antes de atestar, com isso, a esterilidade de um tal pensamento, gostaria de indicar a maneira pela qual ele se manteve vivo e reivindicou um lugar próprio na história do pensamento antidogmático. Minha hipótese é a de que Cioran realizou a aludida reivindicação através do aperfeiçoamento de uma espécie de “método”, que chamarei nesta ocasião de anti-epistemológico. Portanto, meu objetivo neste trabalho será distinguir as contribuições de Cioran ao pensamento antidogmático, especialmente através da definição dos termos deste “método”. Assim, espero esclarecer a razão pela qual ele logrou alcançar espaço naquela história, como expressão do antidogmatismo.

Ao falar de antidogmatismo, refiro-me ao tipo de pensamento orientado em oposição à infalibilidade do conhecimento. Assim como Bertrand Russel, em sua *História da Filosofia Ocidental*, considero que esta é uma tendência que remonta aos sofistas, e que levou “ao estudo de como chegamos ao conhecimento, em lugar de uma tentativa no sentido de adquirir novos conhecimentos” (RUSSEL, 1975 [1945], p. 85)<sup>4</sup>. O antidogmatismo precisa responder à questão da possibilidade do conhecimento, questão que subjaz à própria expectativa de viabilidade da filosofia. Foi Hegel, em sua *Introdução à História da Filosofia*, quem escreveu que: se a filosofia “se propõe compreender o que é imutável, eterno, em si e por si: o seu fim é a verdade” (HEGEL, 2006 [1805], p. 387). A finalidade da filosofia deve ser, então, colocada em suspenso pela tendência antidogmática, que por isso recebeu a pecha de contraproducente.

---

<sup>2</sup> Tentei demonstrar essa relação no artigo *Cioran e o Ceticismo* (2022). Apesar de diminuto, recomendo vivamente que o leitor interessado examine este trabalho a fim de obter uma visão mais ampla sobre assuntos apenas mencionados no presente texto.

<sup>3</sup> Neste ponto, não se trata de dizer que Cioran não tenha criticado algum autor ou obra, mas que, ao contrário de Nietzsche, essas críticas não assumiram centralidade para a criação da sua “proposta” filosófica.

<sup>4</sup> A escolha pelo uso da ideia de antidogmatismo corresponde a uma precaução ao uso indiscriminado da ideia de ceticismo. Quando Russel, nesta mesma *História da Filosofia Ocidental*, associou o ceticismo, por exemplo, aos sofistas, ele estava tratando genericamente de uma ‘tendência de pensamento’ que não pertence em específico a qualquer Escola filosófica. Este tipo de uso indiscriminado pode tornar obscuros os fundamentos e conceitos específicos da tradição cética. Isto se agrava no nosso caso, quando investigamos um filósofo que ativamente dialogava com esta tradição. A ideia de antidogmatismo, portanto, está empregada neste trabalho com a tarefa de demarcar com grau de generalidade a tendência do pensamento que se opõe criticamente ao dogmatismo, que problematiza a sua viabilidade, que põe em suspenso a solidez do conhecimento, da verdade. Esta definição mais geral, ao meu ver, contribui para o debate entre obras distintas, sem vulgarizar ou restringir as características específicas de cada uma delas.

Parece seguro dizer que a principal expressão do antidogmatismo na tradição filosófica seja o ceticismo, em especial o Pirrônico. Mas é possível observar traços antidogmáticos importantes em outras vertentes de pensamento, a saber, por exemplo, (i) no neoplatonismo/teologia negativa, com o seu discurso apofático<sup>5</sup>; (ii) no nominalismo medieval, com sua crítica aos Universais<sup>6</sup>; (iii) no empirismo moderno, particularmente o de David Hume<sup>7</sup>; (iv) no criticismo de Immanuel Kant; (v) no individualismo de Max Stirner, com sua redução dos valores absolutos à vontade egoísta<sup>8</sup>; e, mais preponderantemente ao caso de Cioran, (vi) na crítica à metafísica e à lógica empreendida por Nietzsche.

O problema que o antidogmatismo propõe à filosofia em geral é o da sua própria viabilidade. Foi o que fez Kant, em seus *Prolegômenos*, chegar a questionar “se uma coisa como a Metafísica é simplesmente possível” (KANT, 2020 [1783], p.12; A 4). Se considerarmos a ‘História da Filosofia’ um processo dialético, o antidogmatismo seria a antítese contra as teses do dogmatismo, forçando-o ao aperfeiçoamento ou à aporia. Todas as expressões antidogmáticas, em suas respectivas épocas, corresponderam ao estado da arte e opuseram-se às suas doutrinas. Pesquisadores e acadêmicos, então, receberam-nas (e persistem a recebê-las) em claro reconhecimento de sua importância para aquela História. Na medida em que a obra de Cioran possa representar uma expressão relevante do antidogmatismo, torna-se tarefa entre os pesquisadores realizar a sua recepção. É neste ínterim que o presente trabalho pretende começar a atender a essa justificável demanda.

Para alcançar os objetivos deste artigo, começarei por explorar sutilmente a transformação da obra de Cioran durante sua passagem da língua romena para a francesa. Isto será seguido pela apresentação paulatina das características antidogmáticas do pensamento cioraniano, desde o seu “método” até as suas consequências epistêmicas. Por fim, espero identificar as idiosincrasias deste antidogmatismo, alteando, com isso, as suas possíveis contribuições.

### Antidoutrinarismo *versus* antidogmatismo

Apesar de sempre ter sido antidoutrinário, Cioran nem sempre foi antidogmático. Esclarecer essa diferença parece-me o primeiro passo para que entendamos a especificidade do seu pensamento.

<sup>5</sup> Cf. BRANDÃO, 2007.

<sup>6</sup> Um filósofo tardomedieval como Guilherme de Ockham contrapôs ao realismo dominante importantes considerações sobre a categoria dos Universais. Guilherme de Ockham é, neste sentido, uma das principais referências de oposição ao realismo, tendo sustentado que “o universal tem um ser objetivo na alma e é uma certa ficção (*factum*) – estamos aqui diante da teoria do *factum*” (LEITE JUNIOR, 2011, p. 31).

<sup>7</sup> Hume contestou o apriorismo da conexão entre causa e efeito, julgando-o como uma ficção criada pela razão a partir de dados comuns da experiência. Efetivamente, Kant acusou Hume de um verdadeiro desmonte da Metafísica: “[Para Hume] a razão não tinha a capacidade de pensar tais conexões, mesmo só em geral, porque então os seus conceitos seriam simples ficções e todos os seus conhecimentos pretensamente *a priori* não eram senão experiências comuns falsamente estampilhadas, o que equivale a dizer que não há, nem pode haver metafísica” (KANT, 2020 [1783], p. 14-15; A 9). Parece-nos sintomático que o diagnóstico kantiano denuncie a impossibilidade da metafísica justamente naquilo que caracteriza não apenas o aspecto central do antidogmatismo humeano, mas parte fundamental do empirismo moderno.

<sup>8</sup> Neste caso, cabe destacar o retorno contundente da ideia de que o indivíduo singular é a medida de todas as coisas (ideia associada desde a antiguidade ao sofista Protágoras). A relação não é meramente analógica, mas literal: escreveu Stirner que “vós sois a medida e o critério de todas as coisas” (STIRNER, 2009 [1844], p. 131). O fundamento aqui está baseado na desmistificação dos valores supostamente absolutos ou transcendentais: “o desejo de uma *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova *dominação*; assim, a revolução <<pôde dar aos seus defensores o sublime sentimento de quem luta pela liberdade>>, mas na verdade isso só aconteceu porque tinha em vista uma determinada liberdade, e com isso uma nova *dominação*, a da lei” (*Ibid.*, p.130).

O antidoutrinarismo de Cioran foi plenamente apresentado em um ensaio chamado *Ideocrația* (A ideocracia), publicado pela *Calendarul* em 11 de dezembro de 1932<sup>9</sup>. Na ocasião, o romeno elucidou como a tirania das ideias exercida sobre o homem tende a levá-lo ao doutrinarismo (CIORAN, 2010a [1932], p. 19). Doutrinarismo, portanto, nada mais seria do que a subjugação do homem a determinadas fórmulas, teorias, sistemas, afastando-o da espontaneidade e da pessoalidade. Não é uma crítica de teoria política em si mesma, como a do liberal Raymond Aron<sup>10</sup>, segundo a qual a ideocracia se refere a um regime ideológico, monopolista, uma espécie de “religião secular”. Neste sentido caro ao sociólogo, o conceito está inserido na discussão “democracia versus totalitarismo”, ou ainda na dos supostos fundamentos racionais da ideologia liberal, de seu excepcionalismo. Cioran, pelo contrário, não observava excepcionalismo em nenhuma ideologia, o que o levou fatalmente a uma postura antipolítica<sup>11</sup>.

Na verdade, a análise do romeno é de natureza psicofisiológica: as ideias, em si mesmas, são refreamentos da energia vital, esta que é irracional, inconsciente. A passagem da inconsciência para a consciência representa o afastamento fundamental entre homem e natureza, o que confere ao primeiro um isolamento ontológico intransponível. Para Cioran, entretanto, o homem moderno foi além. Mais do que ser refreado pelas ideias, ele disciplinou-se por meio das doutrinas, isto é, pelas ideias transformadas em sistemas de pensamento. O homem moderno está, então, duplamente refreado, apartado da espontaneidade vital até perdê-la de vista. A crítica cioraniana ao doutrinarismo, portanto, é um primevo sinal de sua apologia ao sentido contrário: a uma espécie de “irracionalismo” aporético (seu automeado “ceticismo violento”<sup>12</sup>, como veremos).

## O dogmatismo do jovem Cioran

De fato, doutrinarismo e dogmatismo não eram sinônimos para o jovem Cioran. *Ideocrația* deve ser estudado em contraposição a outro ensaio da época<sup>13</sup>, um texto chamado *Lucian Blaga: ‘Eonul Dogmatic’* (Lucian Blaga: “O éon dogmático”), publicado pela *Revista de filozofie* em 1931. Neste texto, que é uma espécie de resumo crítico daquela obra de Lucian Blaga, Cioran estava preocupado especificamente com a ideia de dogma. O dogma não deve ser entendido ali como uma mera opinião ou crença, mas como juízo fundamental de um sistema filosófico (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 292-293). Dogmas são formulações intelectuais que transcendem a lógica (Cf. CIORAN, 2004 [1931], p. 34). Deus, por exemplo, é Uno e Múltiplo ao mesmo tempo. O intelecto é capaz de formular uma tal contradição, mas, para Cioran e Blaga, ele é, em certa

<sup>9</sup> Esse texto pode ser encontrado no original através da revista *Caiete Critice*, n. 9, 2010, p. 19-20, na seção *Recuperare publicistică (II)*. Há também a tradução francesa presente na seleção de artigos cioranianos *Apologie de la Barbarie* (2015), p. 33-37.

<sup>10</sup> Cf. Aron, 1987 (1965), p. 240. Jean Baechler desenvolveu o conceito de Aron da seguinte forma: “Ideocracia é um neologismo proposto por Raymond Aron, que combina, da forma mais feliz, dois referentes distintos. *Ideo* figura como ideologia e sublinha que, numa ideocracia, uma ideologia é adotada por uma minoria que, ascendendo ao poder em um regime de governo [*politie*], impõe-lhe essa ideologia por todos os meios, incluindo o terror. *Cracia* designa o elemento do poder e recorda que a ideocracia é um regime político baseado, segundo a nossa conceitualização, na potência, uma modalidade do poder que tem a sua racionalidade própria, possivelmente sem qualquer relação com a ideologia adotada ou mesmo com o fenômeno ideológico em geral” (Baechler, 1993, p. 111).

<sup>11</sup> Ainda é necessário um estudo aprofundado sobre o lugar da política no pensamento de Cioran. Até o momento, estou persuadido de que a política e suas doutrinas foram sempre destacadas pela sua desimportância. Existem diversos exemplos na sua obra, mas um dos mais categóricos está em *Pe culmile disperării*, onde se lê: “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 [1934], p. 111). Por passagens como essa, oponho-me à interpretação de Marta Petreu de que Cioran teria se convertido de um apolitismo à politização durante sua estadia na Alemanha nazista (Cf. PETREU, 2005; 2009). Os exemplos contrários a essa concepção são fartos, mas fogem ao escopo do presente trabalho.

<sup>12</sup> “Refleti ontem à noite que se alguma vez tive algum mérito, foi o de dar expressão a uma forma incomum de ceticismo: o ceticismo violento” (CIORAN, 1997, p. 384).

<sup>13</sup> Ensaio e artigos de juventude, anteriores à publicação de seu primeiro livro, *Pe culmile disperării* (Nos cumes do desespero), período que vai de 1927 até 1934.

medida, renunciado pelo próprio aparecimento do dogma. Subjaz ao dogma um “mistério” que se expressa pela impossibilidade de sua plena definição, pela sua inesgotabilidade. Blaga nomeia-o como “mistério metafísico”. Já Cioran chama-o de “fundo irracional da existência” (*Id.*). Neste ponto, o dado mais destacável é como ao dogma é atribuída uma natureza intelectualmente refratária. Especificamente para o jovem Cioran, o dogma tem essa natureza porque preserva a irracionalidade ontológica da vida. Ele representa o limite do intelecto na organização racional da realidade e, ainda mais, uma reação contra a demasiada obstrução da vitalidade imposta ao homem: “Corresponde a esta superação através do dogma igualmente uma tendência a reagir contra a excessiva racionalização do espírito humano, que reduz o mistério ao ponto de o abolir. Os dogmas tendem a manter o mistério metafísico” (CIORAN, 2004 [1931], p. 34). Neste sentido, a dogmática preservaria a esfera do transcendente ao postular uma saída “irracional” diante da aporia lógica.

Se na dialética a antinomia deve levar a uma síntese (como na fórmula ‘inexistência versus existência → devir’), “o ‘conceito sintético’ não existe na antinomia dogmática. A solução da antinomia dogmática realiza-se através da postulação de uma esfera transcendente à lógica, e ela manifesta-se na ‘transfiguração’” (*Ibid.*, p. 35). A transfiguração é, neste sentido, a transposição de uma aporia lógica para um lugar de suposta solução<sup>14</sup>. Esse lugar de suposta solução, apesar de não ter validade lógica, tem uma função intelectual. Ali onde a atividade mental não consegue alcançar, diz Blaga, não está o ilógico, mas o “metalógico”, cuja função intelectual é meramente formular o sentido do transcendente. Através da transfiguração da antinomia dogmática, a metafísica adquire caráter de “mistério” para Blaga, isto é, adquire valor transcendente. Para Cioran, isto significa dizer que a metafísica, pela transfiguração dogmática, adquire um caráter irracionalista.

Cioran, sobretudo em sua juventude, deu especial importância ao caráter irracionalista da metafísica, e o processo de transfiguração dogmática foi, talvez, o seu mais proeminente objeto de estudos deste período<sup>15</sup>. Diferentemente de Lucian Blaga, contudo, Cioran prezou particularmente pelos efeitos anímicos que a transfiguração poderia oferecer. Ela seria um remédio “no tratamento das doenças incuráveis, entre as quais figuram, em primeiro lugar, o ceticismo, o desespero e o pessimismo” (CIORAN, 2014 [1936], p. 175). A constrição causada pelo excesso de racionalização às energias vitais do homem, que encontra expressão, para o filósofo, no ceticismo, no desespero e no pessimismo, deve ser superada. O doutrinário deve ser vencido por uma nova dogmática. No mesmo sentido, os estados de impasse da razão devem ser sobrepostos pela transfiguração. O esforço do jovem Cioran, sobretudo nos livros *Cartea amăgirilor* (O Livro das ilusões) e *Schimbarea la față a României* (A Transfiguração da Romênia), ambos de 1936, consistiu em apresentar as formas pelas quais o irracionalismo poderia aplacar o dano vital que o racionalismo excessivo provocou. E isso, sem dúvidas, representa a projeção que as filosofias alemãs da vida tomavam em seu pensamento. Não à toa, ainda em seu texto sobre Blaga, Cioran enalteceu-o pelas aproximações feitas entre a atualidade e o período helenista, ao estilo das pesquisas em morfologia da cultura: “um dos seus méritos essenciais é ter introduzido no nosso

---

<sup>14</sup> Sobre o sentido de transfiguração, escreveu Blaga: “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 [1943], p. 166).

<sup>15</sup> Tentei apresentar integralmente a ideia de Transfiguração e sua importância na obra romena de Cioran na minha dissertação chamada *Transfiguração: um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran* (2021).

país os problemas da filosofia da cultura tal como são concebidos na Alemanha” (CIORAN, 2004 [1931], p. 37).

## O assentimento ao antidogmatismo

Apenas anos mais tarde, depois de sua mudança para a França em 1937, Cioran operou uma revisão, por assim dizer, do lugar do irracionalismo em seu pensamento. Ainda que não se possa falar necessariamente de uma conversão, parece-me que a ideia de um “assentimento” ao antidogmatismo não é de todo inútil. Isto porque é correto dizer que o filósofo romeno, vivendo em Paris, foi levado a importantes mudanças sobre aspectos medulares de sua visão filosófica. A principal delas, sob o meu prisma de análise, foi em relação à tarefa do filósofo (do historiador, do artista, do intelectual *lato sensu*), e, portanto, da sua tarefa para com a cultura do seu tempo<sup>16</sup>. Ao contrário daquele jovem que, inspirado por Nietzsche, extraía da decadência e do apequenamento do homem europeu a oportunidade para a instauração de uma nova era e de uma moral trágica (em sentido grego), o “Cioran francês” regozijava-se na anti-tarefa de nada propor. Sem dispensar a possível função terapêutica do irracional, esse segundo Cioran desmantelou qualquer relação com o dogmatismo. Começou sua obra na nova língua<sup>17</sup> em 1949, com a publicação de *Précis de Décomposition* (Breviário de Decomposição), opondo-se ao dogmatismo desde o primeiro aforismo, chamado “Genealogia do Fanatismo”. Nele, Cioran afirmou que é do estabelecimento do dogma que resulta o fanatismo, e que dele só escapam os cétricos, os preguiçosos e os estetas porque nada propõem (Cf. CIORAN, 2011 [1949], p. 15).

Com *Précis*, o filósofo romeno inaugurou um novo momento da sua obra, em muitos sentidos oposto ao que vivera sobretudo nos últimos anos na Romênia. Não porque em sua terra natal houvesse aderido a quaisquer doutrinas, mas porque abandonou sua própria visão de dogmatismo. Após 1949, as publicações que se sucederam apenas confirmaram tal abandono. Em *Syllogismes de l'amertume* (Silogismos da amargura), por exemplo, escreveu: “Tendo dissipado o meu dogmatismo em imprecações, o que posso fazer senão ser cétrico?” (CIORAN, 2011b [1952], p. 61). O surgimento de uma nova dogmática deixou de ter um sentido auspicioso (ocasião necessária para a superação dos limites da razão, base de uma nova metafísica, de uma nova moral, etc.), e passou a ter um sentido sinistro (nascido do fanatismo, demonstração da necessidade metafísica do homem, antípoda da sabedoria, etc.).

Para além das razões não-filosóficas que podem estar envolvidas nessa alteração<sup>18</sup>, gostaria de indicar um fator filosófico em especial: o afastamento do “nietzscheanismo”<sup>19</sup>, ou de uma parte considerável dele. Em poucas palavras, pode-se dizer que o “nietzscheanismo” do

<sup>16</sup> É o que sugere, por exemplo, o seguinte extrato, retirado de uma carta de Cioran ao seu irmão e cujo tom causa forte impressão: “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 *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, 2010b [1947] 43-44).

<sup>17</sup> Como se sabe, Cioran abandonou o romeno e passou a escrever suas obras em francês a partir do período entre 1946 e 1947.

<sup>18</sup> Pode-se considerar que Cioran sofreu uma espécie de aculturação durante sua vida na França. Esse processo representou uma sorte de desalienação sobre diversos aspectos do seu cotidiano. 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). Também é possível considerar que Cioran sofreu uma importante alteração na sua visão de mundo após as tragédias da Segunda Guerra. O seu programa filosófico de juventude pode ter sido, graças a esta forte impressão ao nível psicológico e social, revisado em oposição a posições fanáticas.

<sup>19</sup> Não pertence ao escopo deste artigo discutir se a recepção cioraniana de Nietzsche é ou não é coerente com a obra do filósofo alemão. Mas já existem textos importantes sobre essa recepção, tal como o presente em Valcã (2016). O fato é que, diferente de Nietzsche, para quem o caos da existência representava exuberância e beleza, o jovem Cioran ressentia-se, ao estilo pessimista, pela falta de sentido do mundo.

jovem Cioran consistia na oposição entre um pessimismo ontológico e um otimismo irracionalista. Isto quer dizer que, para o primeiro Cioran, diante do fatalismo, do sofrimento e do caos da existência, o filósofo trágico deveria, mesmo que contra a razão, oferecer uma ética heroica, capaz de transfigurar a dor do mundo em êxtase (em beleza, afirmação, poder, etc.). A apologia da transfiguração de Cioran era, em muitos sentidos, análoga à apologia da transvaloração e do super-homem. Contudo, para o Cioran francês, o “lado Zaratustra” de Nietzsche (e também o seu), a sua ode à força, tornou-se pouco sustentável<sup>20</sup>:

Como Nietzsche, acreditávamos na perenidade de nossos transe; graças à maturidade de nosso cinismo, fomos ainda mais longe que ele. A ideia do super-homem nos parece, hoje, uma mera elucubração; naquela época nos parecia tão exata como um dado experimental. Assim se eclipsou o ídolo de nossa juventude (CIORAN, 2011a [1949], p. 34-35).

À parte disso, a grande influência do antigo mestre não foi jamais dissipada, mesmo eliminado o Zaratustra. Foi como psicólogo que Nietzsche perseverou na obra cioraniana:

Mas qual deles – se fossem *vários* – permanece ainda? É o perito em decadências, o *psicólogo* agressivo, não somente observador como os moralistas, que escruta como inimigo e se cria inimigos; mas seus inimigos ele os extrai de si mesmo, como os vícios que denuncia. Combate furiosamente os fracos?, pratica a introspecção; e quando ataca a decadência, descreve seu próprio estado. Todo seu ódio se dirige indiretamente contra si mesmo (*Id.*).

As formas pelas quais a psicologia nietzscheana, ao modo como Cioran a compreendeu (ou seja, como um “pensar contra si mesmo”), contribuiu para a filosofia de maturidade do romeno, devem sempre ser consideradas na análise dessa filosofia. Minha intenção, muito mais modesta, é demonstrar que a especificidade do pensamento cioraniano se destacou neste íterim, ocasião em que seu peculiar antidogmatismo se tornou plenamente desenvolvido. A hipótese que gostaria de sustentar é que o antidogmatismo de Cioran consiste em uma espécie de “método” que radicaliza o ceticismo pirrônico, não com o objetivo de alcançar a tranquilidade, mas o êxtase. Entre Nietzsche e Pirro, Cioran desempenhou o papel de um anti-epistemólogo.

### A questão de um método na obra cioraniana

Um método pode ser entendido, de forma estrita, como um procedimento organizado para obtenção de resultados. Nas ciências, o método deve ser, por exemplo, autocorrigível e replicável. Na filosofia, o resultado a ser buscado por excelência é a verdade. Contudo, a orientação, ou melhor, o padrão de orientação de um pensamento também pode ser considerado um método, sobretudo se ele apresenta grau de organização na perseguição de um fim.

<sup>20</sup> Em outro importante aforismo cioraniano sobre o tema, lê-se:

“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, 2010c [1973], p. 79).

No pensamento de um filósofo como Emil Cioran, em que o tipo de expressão é claramente anti-sistemático, a definição de um método se torna problemática em si mesma, uma vez que é possível não identificarmos nele padrões ou até fins objetivos. Entretanto, gostaria de sustentar a hipótese de que há, na obra de maturidade de Cioran, um “método” que deve ser representado entre aspas, porque sua principal característica é a auto-negação. Quando um filósofo como Peter Sloterdijk considera que a “representatividade e originalidade [de Cioran] aparecem no fato de que sua prática consiste em recusar qualquer prática orientada a objetivos” (SLOTERDIJK, 2009, p. 234), estamos diante dessa característica. O “método” de Cioran conduz à rejeição das “tentações de se implicar e de adotar uma posição” e representa “a posição do homem sem uma posição, o papel do ator sem um papel” (*Ibid.*, 233). Ele é uma prática que leva à negação da prática, um padrão que leva à negação dos padrões, e uma busca que orienta a um fim sem valor em si. Foi tendo isto em vista que Sloterdijk atribuiu, acertadamente ao meu ver, uma tendência “anti-estoica” à obra cioraniana:

Enquanto o sábio estoico faz tudo para estar apto para o universo (o estoicismo romano era antes de tudo, é verdade, uma filosofia de funcionários públicos, atraente para as pessoas que queriam crer que deviam sinceramente, como “soldado do cosmos”, permanecer no posto que lhe fora atribuído pela providência), o asceta cioraniano tem de repelir a tese do cosmos como tal. A sua própria existência deve atestar o fracasso da criação (SLOTERDIJK, 2009, p. 235).

A repulsão do sujeito cioraniano à “tese do cosmos”, que é, no limite, a repulsão à própria viabilidade do ordenamento racional da realidade, representa a negação da filosofia e de sua finalidade (a verdade). Uma filosofia que nega a sua finalidade, temos de concordar, não é meramente contraproducente, mas simplesmente inútil. Sem dúvidas, ao desenvolver um “método” que é, ao menos como visão do mundo, uma anti-filosofia, Cioran reivindicou existencialmente a inutilidade como prática da negação, da recusa. A forma radical que o sujeito cioraniano encontrou para negar o domínio dos sistemas de pensamento e do dogmatismo foi a recuperação da apologia à afasia. Falo em “recuperação” porque o próprio filósofo romeno regularmente retomou exemplos históricos para enaltecer a abulia diante da fragilidade da razão, como Pirro, Buda ou Marco Aurélio. Mas, no seio deste existencialismo às avessas<sup>21</sup>, parece-me haver uma contribuição racionalmente analisável que daria unidade teórica à obra de Cioran. Sem desconsiderar o papel existencial da postura cioraniana em um mundo como o nosso (e, é verdade, em uma sociedade como a nossa), gostaria de chamar atenção a essa contribuição, que, sob meu juízo, é a composição racional de seu “método”, a “essência” de seu antidogmatismo.

<sup>21</sup> Não é à toa que, para Sloterdijk, a obra de Cioran constitua um existencialismo contrário ao dos “mandarins de Paris” (e aqui deve-se pensar sobretudo em Sartre): portanto, não um “existencialismo engajado de resistência”, mas um “existencialismo da recusa” (2009, p. 233). Houve efetivamente uma crítica cioraniana ao existencialismo canônico, situada especialmente em uma aversão ao “intelectualismo” de Sartre. É bem verdade que, desde a juventude, Cioran recorrentemente rechaçou o que avaliava como filosofia “cerebral”, ou seja, aquela filosofia especulativa, sem origem nas paixões e tendências orgânicas (Cf. CIORAN, 2004 [1932], p. 200-204). Todo tipo de pensamento que não representasse mais do que, ao seu ver, um exercício de inteligência, decaía-lhe na desimportância. Justamente por isso, ao pensamento universitário o romeno reservava a sua mais baixa estima, sobretudo aquele produzido a partir do século XX. Para ele, a academia convertera-se então no lugar da impostura e do jargão, um processo começado na Alemanha nomeadamente por Heidegger, e que chegava enfim à França: “A cretinização pela filosofia — fenômeno novo na França. Até agora, apenas a Alemanha parecia ter esse privilégio” (CIORAN, 1997, p. 497). A partir deste tipo de diagnóstico, Cioran colocou-se em uma posição profundamente aversiva aos pensadores “de profissão” que despontavam na França à época.

## Um caso de ceticismo

Caso a consideremos desde um ponto de vista epistêmico, a auto-negação que caracteriza o “método” cioraniano consiste em uma forma especial de entendimento e execução do processo cético. Como não é nosso objetivo principal neste trabalho, tentarei expor brevemente quais as principais diferenças e semelhanças entre a compreensão cioraniana (o chamado “ceticismo violento”) e pirrônica do ceticismo:

(i) Diferentemente do que é descrito por Sextus Empiricus em sua obra *Hipotiposes Pirrônicas*, por exemplo, Cioran descredita a tarefa filosófica de se buscar a verdade. Foi a partir deste ponto que não poucas vezes a recepção enquadrou o romeno como um niilista, ou seja, como um tipo de dogmático negativo. Sob meu prisma de análise, apesar do descrédito à busca pela verdade, Cioran não atesta a sua inexistência. Neste ponto, o filósofo parece proceder por meio de um discurso apofático<sup>22</sup>, ressaltando a dificuldade de determinar positivamente a essência das coisas.

(ii) Cioran, distintamente dos cétricos pirrônicos, problematiza uma série de fenômenos. O filósofo questiona os costumes e critica o engajamento em religiões, no matrimônio, na política, no Direito, e nas mais diversas formas de participação na vida social. Ele radicaliza a aporia cética no campo epistemológico em direção a uma afasia no campo social. Além disso, Cioran chegou também a elogiar o tipo de temperamento abúlico, ou seja, que atinge a afasia a nível fisiopsicológico. A “atitude cioraniana”, diferentemente da pirrônica, não consiste apenas em uma interdição epistemológica.

(iii) Apesar de frequentemente lidar com as aporias e a suspensão do juízo, Cioran não considera que a última leve necessariamente à tranquilidade. Para o filósofo, a relação entre suspensão do juízo e tranquilidade era possível na antiguidade por fatores exteriores, como o *Zeitgeist*<sup>23</sup>. Na sociedade cristã, entretanto, a suspensão do juízo levaria à intranquilidade diante da falta de respostas, ao desespero, ao estupor. O principal exemplo desta inversão para Cioran está no pensamento (e na biografia) de Blaise Pascal<sup>24</sup>.

(iv) Finalmente, diante da impossibilidade de se chegar, via suspensão do juízo, à tranquilidade, Cioran não a considerava um propósito filosófico/existencial. Para o romeno, o grande remédio contra o desespero é a transfiguração extática. Este é o sentido terapêutico profundo de sua filosofia: “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, 1995b, p.47).

Em resumo, enquanto o ceticismo pirrônico praticava uma antilogia que tinha como consequência direta a suspensão do juízo e indireta a tranquilidade, o ceticismo cioraniano inicia e termina em uma espécie de aporética radicalizada. Apesar dos dois tipos de ceticismo apresentarem motivações terapêuticas, apenas o pirrônico guarda verdadeiro engajamento epistemológico. É destacável, entretanto, que a aporética de Cioran também tenha uma consequência incidental, a saber, o desespero (ao meu ver, uma espécie de inversão da almejada tranquilidade grega). E é ainda mais notório que no passo seguinte, na transfiguração, uma solução postulada, mesmo sem validade lógica, seja retomada.

O fato é que, apesar de Cioran não poder alcançar a tranquilidade em sentido grego, e ter, com isso, de contentar-se com uma sempre limitada saída estética (no caso dele, uma transfiguração pela escrita), os seus valores mais caros na maturidade estiveram muito próximos

<sup>22</sup> Sobre o discurso apofático na obra de Cioran, cf. Pătrașcu (2020). No sentido contrário, sobre a definição da obra cioraniana como um tipo de niilismo gnóstico, cf. Volpi (1999) e Ciraçi (2020).

<sup>23</sup> *Zeitgeist* é uma palavra alemã que pode ser traduzida como "espírito da época" ou "espírito do tempo". É um termo que se refere ao clima cultural, intelectual e moral de uma determinada época, que influencia a maneira como as pessoas pensam, sentem e agem.

<sup>24</sup> Cf. CIORAN, 2011b (1952), p. 75; 1995a (1979), p. 1479.

às “anti”-práticas céticas, tais quais a *epoché* (suspensão do juízo), a *aphasia* (não-asserção) e a *adiaphoria* (indiferença). Com isso, a pergunta que o pesquisador de sua obra é levado a fazer é a seguinte: como Cioran poderia conciliar esses valores de quietude filosófica à sua prática particular (extática) do ceticismo? Gostaria de indicar que é a partir deste ponto que podemos alargar a especificidade real de seu antidogmatismo.

### A especificidade do antidogmatismo cioraniano

No aforismo póstumo chamado *La vanité des preuves* (A vaidade das provas)<sup>25</sup> há uma das mais interessantes apresentações do pensamento cioraniano:

No que se refere à vida ou à morte, pode-se sustentar qualquer coisa: tudo é igualmente verdadeiro ou falso. A preocupação pela honorabilidade intelectual predomina, infelizmente, nesse domínio em que os argumentos se equivalem, em que toda concepção se edifica sobre fundamentos arbitrários e esquemas caprichosos. Se se pode *provar* nas ciências, o mesmo não acontece na filosofia — a qual, se aspira a uma abordagem rigorosa das coisas vivas, torna-se ociosa e respira finalmente o tédio, inseparável de toda prova. Normalmente, pode-se, no máximo, *afirmar* alguma coisa sobre a vida e a morte, mas delas não se pode provar nada de forma convincente. Pois não há nenhum argumento irrevogável para o que quer que seja. Aqueles que creem ter encontrado um, esquecem-se que teria sido igualmente fácil para os outros — os que dele duvidam — instalarem-se em uma pretensão semelhante. A verdadeira honra do intelecto não consistiria, sobretudo, na aceitação do irredutível e em uma volúpia do inexplicável? Não seria mais digno reconhecer no estupor o único sentimento concedido à plena realidade e em todo sistema um expediente fútil? Podemos fazer esforços para *demonstrar* tudo. Mas em que estamos mais avançados, em que as interrogações inextricáveis se tornam mais luminosas para a alma flagelada? As demonstrações são belas apenas quando desprovidas de fé; os argumentos, esplêndidos apenas quando desprovidos de convicção. As explicações com as quais se entretém o intelecto mudam, mas o coração estupefato que lhe fornece o conteúdo permanece intacto, sendo invariável a quantidade das suas aflições (CIORAN, 2005, p. 42-43).

Devo destacar três aspectos deste trecho: (i) como já adiantávamos, Cioran pressupõe a equipolência dos mais diversos argumentos filosóficos, e é a partir dessa realidade aporética que ele pretende desenvolver o seu próprio pensamento. É a chamada “aceitação do irredutível”, uma suposta prova da dignidade e da afinação entre a sua filosofia e a vida. Este aspecto é importante não apenas para reforçar a ideia de que Cioran descreditava qualquer busca pela verdade, mas para evidenciar a desimportância da “atitude” epistemológica na filosofia; (ii) quando Cioran escreve que se pode no máximo “afirmar”, e não “provar” alguma coisa sobre a vida e a morte, poderíamos ser levados a crer que há uma espécie de apologia da opinião em detrimento do conhecimento. Esta análise me parece insuficiente, porque ainda pertence a uma atitude estritamente epistemológica de interpretação. Na obra cioraniana, assim como no trecho supracitado, a ideia de “afirmação” refere-se à afirmação da vontade, na esteira dos pensamentos de Stirner e Nietzsche. Que se possa no máximo “afirmar” algo em filosofia, significa que só é possível expressar uma inclinação idiossincrática, determinada não pela razão, mas pelas vontades inconscientes/irracionalistas; (iii) Cioran atribui caráter meramente instrumental às ideias. Assim como sugere o último período do trecho, as afirmações são apenas usadas pelas vontades

<sup>25</sup> *La vanité des preuves*, extrato publicado em 2005 pela Gallimard como aforismo no compilado póstumo “Exercices négatifs: En marge du Précis de décomposition”, organizado a partir das 447 folhas mantidas na “Bibliothèque littéraire Jacques Doucet”, na coleção Cioran. Como se sabe, o compilado compreende escritos que, após diversos tipos de modificações, compuseram *Précis de Décomposition*. A responsável pela organização e notas foi Ingrid Astier.

irracionais para expressão. O romeno já nomeou esse processo como “um ato de vontade, [...] uma decisão instintiva” (CIORAN, 1997, p. 125).

Dentre estes três aspectos, o que mais distingue Cioran de seus predecessores é o terceiro. Isto porque podemos encontrar sinais ou a presença efetiva de todos esses elementos nas filosofias de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Kierkegaard ou Stirner, mas em nenhuma dessas obras o caráter meramente instrumental das ideias foi levado tão a fundo<sup>26</sup>. Assim como o sujeito cioraniano deve repelir a tese do cosmos, a obra de Emil Cioran deve repelir a validade epistêmica das ideias. Isto significa mais do que não constituir um horizonte teórico como a “União de Egoístas” de Stirner ou o “Super-Homem” de Nietzsche. A repulsão à validade epistêmica das ideias tenta atestar em si mesma — ou seja, na existência mesma da obra cioraniana — a irredutibilidade da vida aos conceitos. Pela inconstância epistêmica de seu pensamento, Cioran esperava demonstrar a fragilidade das ideias mesmas diante da irracionalidade do real. Sua obra não pode apenas não constituir perspectivas teóricas ou morais, mas deve ainda desassistir (i) qualquer tentativa de sistematização e (ii) qualquer validade epistêmica absoluta de suas próprias argumentações. Inaugura-se, a partir desta “anti-posição” clara, uma nova categoria de pensamento no seio daquela história do pensamento antidogmático, categoria que o próprio Cioran nomeou como sendo de um *philosophe-hurlleur* (filósofo-bramidor): “Sou um filósofo-bramidor [*philosophe-hurlleur*]. As minhas ideias, se há ideias, ladram; não explicam nada, explodem” (CIORAN, 1997, p. 14). Foi o que me levou a dizer em outra ocasião (Cf. PRATES, 2022) que o romeno se utilizava em seus livros de afirmações “não-epistêmicas”, atos de vontade que, apesar de levados à consciência, apenas expressam tendências inconscientes/irracionais/instintivas<sup>27</sup>.

### Sobre o sentimento de vida

Ao considerar que Cioran se valia de afirmações de tipo “não-epistêmicas” na sua obra, não pretendia (nem pretendo agora) alegar com isso que seus argumentos eram frutos de meros caprichos da vontade. Isto seria um erro desde o ponto de vista hermenêutico e um desconhecimento das filosofias individualistas que proliferaram entre os séculos XIX e XX. O que desejo demonstrar é que para esta tradição, e sobretudo para Cioran, o conjunto de seus pensamentos estão submetidos a uma tendência inconsciente, tendência esta que não raras vezes foi chamada de “sentimento de vida”<sup>28</sup>. O filósofo espanhol Miguel de Unamuno, de quem Cioran era leitor, resumiu com precisão tal ideia nas primeiras páginas de seu *Del sentimiento trágico de la vida*:

A filosofia atende à necessidade de formarmos uma concepção unitária e total do mundo e da vida, e, como consequência dessa concepção, um sentimento que engendre uma atitude íntima e até uma ação. Mas, ocorre que esse sentimento, em vez de ser consequência daquela concepção, é causa dela. Nossa filosofia, isto é, nosso modo de compreender ou de não compreender o mundo e a vida brota de nosso *sentimiento com respeto à própria vida*. E esta, como tudo o que é afetivo, tem raízes subconscientes, inconscientes talvez (UNAMUNO, 2019 [1912], p. 2-3 — destaque nosso).

<sup>26</sup> É importante fazer notar que a instrumentalidade das ideias para Cioran não o qualifica necessariamente como uma espécie de “neo-nominalista”, apesar do debate ser possivelmente frutífero. Se se pudesse falar de *flatus vocis* na obra de Cioran, ele não indicaria a arbitrariedade entre linguagem e os objetos que ela representa. Antes, apontaria para a proposital fragilidade epistêmica de seus argumentos, pois eles mesmos, através disto, devem atestar a fragilidade da razão diante da irredutibilidade da vida.

<sup>27</sup> Estes conceitos, profundamente caros a uma escola como a freudiana, foram muitas vezes usados como sinônimos na obra de Cioran. Entretanto, já existem estudos sobre as relações entre os pensamentos do romeno e do alemão. Cf. Rotiroti, 2005; 2020.

<sup>28</sup> Cioran toma de empréstimo de autores como Nietzsche e Spengler a expressão alemã *Lebensgefühl*, utilizando-a sem a necessidade de tradução.

A ideia de sentimento de vida é, por um lado, demonstração da atitude voluntarista<sup>29</sup> desta tradição e, por outro, uma crítica tenaz ao livre-arbítrio — em outras palavras, uma crítica à soberania da consciência. Neste sentido, não é dispensável lembrar do perspicaz apontamento de Nietzsche sobre o tema:

Num indivíduo, a necessidade se encontra na forma de suas paixões; em outro, como hábito de ouvir e obedecer; num terceiro, como consciência lógica; num quarto, como capricho e petulante prazer em escapadas. Mas esses quatro buscam a liberdade do seu arbítrio justamente ali onde cada um deles se acha mais fortemente atado: é como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer. De onde vem isso? Vem claramente do fato de que cada qual se considera mais livre onde seu *Lebensgefühl* [sentimento de vida] é maior, ou seja, ora na paixão, ora no dever, ora no conhecimento, ora no capricho (NIETZSCHE, 2008 [1880], p. 168-169; AS §9).

Na obra de Cioran, assim como na de Nietzsche e de outros voluntaristas, o arbítrio está submetido às forças inconscientes/irracionais/instintivas do corpo, o que põe em xeque a autonomia do intelecto e a pureza dos sistemas filosóficos. No lugar da verdade como fim necessário da filosofia, uma “vontade de verdade”. Não por acaso, Cioran considerava que a tendência do seu pensamento estava vinculada ao seu sentimento de vida particular: “Não sou influenciado por ninguém. Falo por mim. É ridículo citar Schopenhauer, Nietzsche ou quem quer que seja para definir o meu sentimento de vida, que me vem dos meus antepassados e da minha propensão para converter os meus infortúnios em desgraças e desgraças em calamidades. Não se é soturno por conta de leituras.” (CIORAN, 1997, p. 690-691). Mas, apesar da importância observada nessas forças instintivas, não é possível dizer que os voluntaristas, em conjunto, simplesmente detratavam a validade epistêmica de suas filosofias. Assim como em outras tradições, há diferentes graus de voluntarismo, sobretudo neste aspecto tão crucial.

Um dos exemplos mais importantes está na diferença entre as obras de Schopenhauer e Nietzsche. Se é possível dizer que as duas se aproximam quando utilizam de argumentos analógicos para atestar, na primeira, a existência da Vontade Metafísica, e na segunda, a ideia de Vontade de Poder, o mesmo não pode ser dito facilmente quanto à crença na validade epistêmica de suas respectivas teorias: Schopenhauer defendia sua obra como a grande interpretação do enigma do mundo; já Nietzsche, encarava seus escritos com toda dignidade, orgulho e valor, mas ainda como uma interpretação possível, pertencente a um ambiente histórico, cultural e, porque não dizer, fisiopsicológico específico (Cf. CONSTÂNCIO, 2013). Seja por atestar uma validade metafísica, histórica, pragmática ou fisiopsicológica, o voluntarismo não se encarcerou em um mero e caprichoso irracionalismo.

## O voluntarismo radical de Cioran

Mas, se existem mesmo graus na atitude voluntarista, há de se fazer notar o pensamento do nosso filósofo: é na obra de Emil Cioran — e, portanto, não na de Schopenhauer, Nietzsche, Stirner ou Unamuno — que está o seu corolário (onde o voluntarismo se tornaria mais radical, por assim dizer). Nela está realizada a contradição “metodológica” de um programa que deve ser um anti-programa, na tentativa de demonstrar efetivamente a submissão das ideias à vontade.

<sup>29</sup> Sobre a atitude voluntarista: “O impulso instintivo (*Trieb*) é, portanto, ‘anterior’ ao conhecimento e constitui para este um pressuposto indispensável. [...] A vontade deixa de ser causada pela representação, passando esta a ser causada por aquela. Deparamo-nos aqui [no empirismo do século XVIII], pela primeira vez, com a atitude ‘voluntarista’ cujo rastro pode ser seguido em metafísica até Schopenhauer e em teoria do conhecimento até o pragmatismo moderno” (CASSIRER, 1992, p. 146-147).

Parece-me que, dentre os principais exemplos, apenas a obra de Cioran pode ser considerada uma anti-epistemologia, uma vez que desafia a própria validade epistêmica de suas ideias, e, analogicamente, de qualquer sistema de pensamento. Ela inicia e termina com o mesmo aspecto aporético, sem quase nunca oferecer ao estudioso a dignidade de uma solução. Pior: ela nem mesmo concede o direito a uma solução epistêmica postulada, seja ela um dogma ou até a mera persistência na busca intrépida pela verdade (pela Redenção, pelo Super-Homem, pela União de Egoístas, etc.). A única resposta a que se pode realmente vislumbrar num tal pensamento é à pergunta — talvez a grande pergunta — de Cioran a si mesmo: como viver no “mundo em que nada se resolve”<sup>30</sup>?

Para tentar alcançar esta questão existencial, o filósofo erigiu uma via extremamente problemática, aberta ao largo da filosofia e que se constituiu muitas vezes como uma anti-filosofia. Em seu aforismo “Adeus à Filosofia”, do *Précis de Décomposition*<sup>31</sup>, Cioran demonstrou como a empreitada filosófica estaria distante (para não dizer oposta) à sua própria:

[...]a filosofia – inquietude pessoal, refúgio nas ideias anêmicas – é o recurso de todos os que se esquivam à exuberância corruptora da vida. [...] O universo não *se discute*; *se exprime*. [...] Só começamos a viver realmente no final da filosofia, sobre suas ruínas, quando compreendemos sua terrível nulidade, e que era inútil recorrer a ela, incapaz de qualquer auxílio. [...] Os grandes sistemas, no fundo, são apenas brilhantes tautologias. Que vantagem há em saber que a natureza do ser consiste na “vontade de viver”, na “ideia”, ou na fantasia de Deus ou da Química? Simples proliferação de palavras, sutis deslocamentos de sentidos. O que é repele o abraço verbal, e a experiência íntima não nos revela nada além do instante privilegiado e inexprimível. [...] As coisas que tocamos e as que concebemos são tão improváveis quanto nossos sentidos e nossa razão; só estamos seguros em nosso universo verbal, manobrável a nosso bel-prazer, e ineficaz. O ser é mudo e o espírito, tagarela. Isso se chama *conhecer*. A originalidade dos filósofos se reduz a inventar termos. [...] Afundamos em um universo pleonástico, onde as interrogações e as réplicas se equivalem (CIORAN, 2011a [1949], p. 69-71).

Apesar de drástica em si, a radicalidade total da obra cioraniana está ainda na etapa seguinte à admissão dos sistemas filosóficos como tautologias. Ela consiste, por um lado, na atribuição alegadamente acessória do conhecimento, e por outro, na capacidade de fazer mostrar, através do uso instrumental de argumentos, a aceitação da irredutibilidade do real. Ao que me parece, esse duplo aspecto — a recusa ao “cosmos da razão”, unida à aceitação do “Desconhecido” — constitui o bloco monolítico da experiência intelectual cioraniana. Ao notadamente marginalizar a importância da preocupação epistemológica, ao apequená-la até o limite do irrisório, Cioran esperava expressar um tipo de pensamento afinado ao caráter infável da vida. Esse comprometimento ao não-dito, que implica numa obra que nada propõe, deve levar o leitor à estranha sensação de imobilidade epistêmica, ao passo em que experimenta impressões orientadas pelas questões metafísicas desenvolvidas pelo autor. Tais impressões são ainda exploradas pela forma dos ensaios e aforismos. A preocupação estética está ali elevada à obsessão. As tentativas de plena execução e de alta perícia literária indicam o único valor que Cioran ainda

<sup>30</sup> “O mundo em que nada se resolve” é o título de um dos aforismos da primeira obra publicada de Cioran, *Pe culmile disperării* (Nos cumes do desespero).

<sup>31</sup> É interessante fazer notar que há um aforismo de juventude análogo em *Cartea amăgîrilor* (O Livro das Ilusões), chamado “Ruptura com a filosofia” em que se lê, entre outras coisas: “Os filósofos começaram a me ser indiferentes quando me dei conta de que só se pode fazer filosofia na indiferença psíquica, ou seja, em uma independência inadmissível com relação aos estados de alma. A neutralidade psíquica é o caráter essencial do filósofo. Kant nunca esteve triste. Não posso amar os homens que não misturam os pensamentos com os pesares. Assim como as ideias, os filósofos não têm destino. Como é cômodo ser filósofo!” (CIORAN, 2014 [1936], p. 161-162).

teve a decência de preservar: a beleza, porque ela nada explica, apenas impressiona<sup>32</sup>. Assim, a obra cioraniana conserva ainda uma espécie de validade latente, que pode funcionar, incidentalmente, como uma ética de não-afirmação para um mundo sem respostas. Esta ética tem, por fim, uma sorte de função terapêutica, na medida em que, mesmo ao interditar a afirmação de tipo epistemológica, permite a afirmação transfigurada da vontade e a sua fruição<sup>33</sup>.

### Considerações finais

Existem ainda outros aspectos que contribuem na apreciação do antidogmatismo de Cioran, sobretudo para uma recepção de história da filosofia. Faz-se notar a oposição radical entre o existencialismo canônico e o cioraniano, desacordo eternizado em textos pelo romeno, em passagens como no aforismo póstumo “O caso Sartre”<sup>34</sup>. A ativa objeção de Cioran à filosofia universitária/profissional, se bem investigada, contribuirá para a adequada recepção de sua obra. Neste artigo de restrito escopo, entretanto, tentei demonstrar, desde um ponto de vista epistêmico, as características gerais do antidogmatismo cioraniano. Em especial, pretendi esclarecer a contradição central e necessária de seu pensamento, formulada aqui como um “método” de auto-negação que questiona a própria validade epistêmica de suas ideias. Ao esclarecer este “método”, considereei ter distinguido algumas contribuições de Cioran ao pensamento antidogmático, tais quais, sua compreensão particular do ceticismo, sua apologia à inutilidade, seu voluntarismo radical e, sobretudo, a forma como constituiu uma obra conscientemente refratária ao suposto fim da filosofia, a verdade.

---

<sup>32</sup> A exploração da estética é característica da não-afirmação cioraniana. Assim como afirmou Walter Benevides (1968), uma busca de “salvação pela estética”: “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’ 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 alguém salvar-se?” (BENEVIDES, 1968, p. 34).

<sup>33</sup> Não à toa, o especialista romeno Horia Pătrașcu considera que “o ceticismo tornou-se [na fase francesa de Cioran] outro veículo para alcançar o êxtase, este tipo de êxtase — mundano, imanentista, vitalista” (PĂTRAȘCU, 2017, p. 351) e que “o tema fundamental do trabalho de Cioran é o êxtase” (*Id.*, p. 350).

<sup>34</sup> Cf. CIORAN, 2005, p. 14.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARON, Raymond. *Démocratie et Totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1987 (1965).
- BAECHLER, Jean. *La grande parenthèse (1914-1991): Essai sur un accident de L'histoire*. Paris: Éditions Cairnan-Lévy, 1993.
- BENEVIDES, Walter. E.M. Cioran, um pessimista quase perfeito. Rio de Janeiro: *Jornal do Commercio*. 2 de nov 1968, p. 34. Impresso.
- BLAGA, Lucian. *Trilogia cunoașterii*. Bucareste: Humanitas, 2013.
- BRANDÃO, Bernardo G. dos Santos Lins. A tradição do discurso apofático na filosofia grega. *Hypnos*, São Bento, v. 18, n. 12, p. 90-97, 2007.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: UNICAMP, 1997.
- CIORAN, Emil. *Apologie de la Barbarie*. Paris: L'Herne, 2015.
- CIORAN, Emil. *Breviário de Decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011 (1949).
- CIORAN, Emil. *Cahiers: (1957-1972)*. Paris: Gallimard, 1997.
- CIORAN, Emil. *Do inconveniente de ter nascido*. Lisboa: Letra Livre, 2010c (1973).
- CIORAN, Emil. *Écartèlement*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995a (1979), p. 1407-1504.
- CIORAN, Emil. *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995b.
- CIORAN, Emil. *Exercices négatifs: En marge du Précis de Décomposition*. Paris: Gallimard, 2005.
- CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. São Paulo: Editora Hedra, 2012 (1934).
- CIORAN, Emil. *O Livro das Ilusões*. Rio de Janeiro: Rocco, 2014 (1936).
- CIORAN, Emil. Recuperare publicistică (II). *Caiete Critice*, București, n. 9, 2010a, p. 19-20.
- CIORAN, Emil. *Scrisori către cei de-acasă*. București: Humanitas, 2010b.
- CIORAN, Emil. *Silogismos da amargura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b (1952).
- CIORAN, Emil. *Solitude et destin*. Paris: Arcades Gallimard, 2004.
- CIRACÌ, Fabio. Mainländer, Cioran y el dios perdido. *THÉMATICA*. Revista de Filosofía N° 61, enero-junio (2020) pp.: 123-135. Traducción de Carlos Darío Romero y Gabriel Adelio Saia.
- CONSTÂNCIO, João. On Nietzsche's Conception of Philosophy Beyond Good and Evil: Reassessing Schopenhauer's Relevance, In: BORN, Marcus Andreas; PICHLER, Axel. (Orgs.). *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, pp. 145-164.
- HEGEL, Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Coimbra: Editora 70, 2006 (1805).
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Coimbra: Editora 70, 2020 (1783).
- LEITE JUNIOR, Pedro. O Nominalismo de Guilherme de Ockham: Ontologia e Semântica. *Thaumazein*, Ano IV, Número 08, Santa Maria (Dezembro de 2011), pp. 29-45.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2008 (1880).
- PĂTRAȘCU, Horia. "Revalorizarea Scepticismului În Opera Franceză a Lui E. M. Cioran". București: *Rev. filos.*, LXIV, 3, p. 349-357, București, 2017.
- PETREU, Marta. *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*. Chicago: Ivan R. Dee, 2005.
- PETREU, Marta. Préface. In: CIORAN, Emil. *Transfiguration de la Roumanie*. Paris: L'Herne, 2009 [1936], p. 12-54.
- PRATES, Rui. Cioran e o Ceticismo. *Cuadernos de Pesimismo*, v. 1, n. 1, p. 164-183, 6 maio 2022.
- PRATES, Rui. *Transfiguração: um anti-ceticismo metodológico na obra romena de Emil Cioran*. UFBA, 2021, 180p.

- ROTIROTI, Giovanni. *Das Unbehagen In Der Kultur a lui Freud în opera lui Cioran: ecouri disonante și profunde*. București: Editura Universității din București, 2020.
- ROTIROTI, Giovanni. *Il demone della lucidità: Il “caso Cioran” tra psicanalisi e filosofia*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2005.
- RUSSELL, B. *História da filosofia Ocidental*. São Paulo (Sp): Companhia Editora Nacional, 1975.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Esbozos Pirrónicos*. Tradução: Antonio Gallego Cao; Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- SLOTEDIJK, Peter. Cioran ou l'excès de la parole sincere. In: Tacou, Laurence; Piednoir, Vincent (Orgs.). *Cahier Cioran*. Paris: L'Herne, 2009, p. 232-237.
- STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- UNAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2019 (1912).
- VALCĂN, Ciprian. *Influencias culturales francesas y alemanas en la obra de Cioran*. Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira: 2016.
- VOLPI, Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

---

**Autor(a) para correspondência / Corresponding author:** Rui Benevides Prates. rui.prates@ufba.br