

Portal E.M.
Cioran Brasil



ENTREVISTAS

Volume 2

2020-2022



Átopos Editorial

**Portal E.M.
Cioran Brasil**

Entrevistas

vol. II (2020-2022)

Rodrigo Inácio R. Sá Menezes (ed.)

**Portal E.M.
Cioran Brasil**

Entrevistas

vol. II (2020-2022)



© *Átopos* Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

SÁ MENEZES, Rodrigo Inácio R. (ed.)

Portal E.M. Cioran Brasil (2010-2023): Entrevistas vol. 2 (2020-2022) [livro eletrônico]. -- 1. ed. -- São Paulo: Átopos Editorial, 2023.

[PDF]

ISBN: 978-65-85286-03-9

1. Cioran, Emil, 1911-1995 - Crítica e interpretação 2. Entrevistas 3. Filósofos romenos

I. Título.

Índice para catálogo sistemático:

1. Entrevistas: Filosofia romena

Edição: Rodrigo Inácio R. Sá Menezes
Traduções: Rodrigo Inácio R. Sá Menezes
Capa: ATOPIX Design
Projeto gráfico: ATOPIX Design

ISBN: 978-65-85286-03-9

© Portal E.M. Cioran Brasil (2010-2023)
© Átopos Editorial (2023)

Todos os direitos reservados. A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja ela total ou parcial, constitui violação da Lei nº 5.988.

Distribuição gratuita

CONTEÚDO:

<i>Apresentação</i>	
Rodrigo Inácio R. Sá Menezes	6
1. <i>Nietzsche e Cioran, pós-metafísica e pós-modernidade.</i>	
Entrevista com Kerstin Borchardt (Alemanha)	8
2. <i>Intercâmbios culturais Colômbia-Romênia</i>	
Entrevista com Miguel Angel Gómez Mendoza (Colômbia)	22
3. <i>“Só através do coração sabemos que algo muda”</i>	
Entrevista com Simona Constantinovici (Romênia)	41
4. <i>Cioran e a utopia</i>	
Entrevista com Paolo Vanini (Itália)	63
5. <i>A vida em tradução</i>	
Entrevista com Gleiton Lentz (Brasil)	83
6. <i>Nilismo gnóstico e mística heterodoxa em Cioran</i>	
Entrevista com Leobardo Villegas (México)	107
7. <i>Rumo a lugar algum: nilismo, pessimismo e antinatalismo em Cioran</i>	
Entrevista com Fernando Olszewski (Brasil)	117

8. <i>Emil Cioran e Albert Cossery, entre a dor e a alegria de existir</i> Entrevista com Belén Nava Valdés (México)	131
9. <i>A recepção mexicana de Cioran, escritas marginais e outros temas</i> Entrevista com Sigifredo Esquivel Marín (México)	143
10. <i>O clinamen de Cioran: uma perspectiva feminina muçulmana</i> Entrevista com Daria Lebedeva (Ucrânia)	161
11. <i>Em busca de um “não-homem”: niilismo, anti-humanismo e mística negativa</i> Entrevista com Ștefan Bolea (Romênia)	173
12. <i>Um humanista radical: Cioran ou a virtude do pessimismo</i> Entrevista com Carlos Javier González Serrano (Espanha)	189

APRESENTAÇÃO

Este volume contém 12 entrevistas sobre a vida e a obra de E. M. Cioran (1911-1995). São duas entrevistas a menos que no primeiro volume, mas com um número maior de páginas.

São 12 pontos de vista, pelo prisma de diferentes especializações e nacionalidades, em torno do filósofo romeno de expressão francesa. Abordagens que vão da filosofia aos estudos culturais, da história à lexicologia.

As entrevistas aqui reunidas, realizadas entre os anos de 2020 e 2022, são o resultado de um trabalho coletivo que transcende fronteiras. Uma valiosa contribuição em língua portuguesa para a fortuna crítica cioraniana.

A série de entrevistas do Portal E.M. Cioran Brasil é uma publicação gratuita.

Rodrigo Inácio R. Sá Menezes
São Paulo, Brasil
2023

Nietzsche e Cioran, pós-metafísica e pós-modernidade

Entrevista com Kerstin Borchhardt (Alemanha)

KERSTIN BORCHHARDT é filósofa e historiadora da arte, com doutorado em História da Arte pela Universidade Friedrich-Schiller, de Iena, tendo sido agraciada com bolsas de estudo da *Studienstiftung des deutschen Volkes*, da *Gerda Henkel Stiftung* e da *Fritz Thyssen Stiftung*. Lecionou na Universidade de Erfurt de 2013 a 2014. De 2014 a 2019, foi assistente de pesquisa no Instituto de História da Arte da Universidade de Leipzig. Em 2019, fez uma estadia de pesquisa na Cidade do México, onde participou do *Encuentro Internacional Cioran: entre Filosofía y Literatura*, com uma conferência sobre a recepção da obra de Nietzsche pelo romeno Cioran. É colaboradora em diversos projetos artísticos e científicos. Autora de *Böcklins Bestiarium: Mischwesen in der modernen Malerei* (Berlin, Reimer, 2017), *Germinal Monsters and New Kinships in Contemporary Art* (in: ARKEN Bulletin, vol. 8, edição especial, *From a Grain of Dust to the Cosmos*), *Rethinking Positions of the Human Through Art*, editado por Anne Kølbaek Iversen e Gry Hedin (ARKEN Museum of Modern Art, Ishøj, Dinamarca, 2020) e *From Mental Experiments to Material Presence: Expanded Ecotopias Between Nature, Science and Spirituality, Contemporary Art* (2020). Publicou recentemente um artigo sobre as conexões histórico-filosóficas entre Cioran e Nietzsche: “On the Power of Frustration: Cioran’s Nietzsche reception in his *Syllogisms of Bitterness*”¹ Leciona atualmente na Universität Siegen.

1. In: *Anale Seria Drept*, vol. XXIX, Universitatea “Tibiscus” din Timișoara, 2020, pp. 7-15.

RODRIGO MENEZES – Como você descobriu Cioran? Qual foi o primeiro livro dele que você leu? O que suscitou o seu interesse?

KERSTIN BORCHHARDT – Prezado Rodrigo, obrigada pelo convite para participar da plataforma e da comunidade cioraniana que a acompanha. Fazer este intercâmbio entre Brasil e Alemanha, em torno de Cioran, é um imenso prazer para mim. Uma vez que venho dos estudos de arte clássica e cultura visual, com ênfase em intersecções com a filosofia e as ciências naturais, minhas ideias e perspectiva sobre Cioran podem diferir da dos estudiosos da filosofia. De qualquer forma, gostaria de compartilhar com vocês minha “história” com Cioran, e o que ele significa para mim, na minha pesquisa.

Desde a época dos meus estudos de doutorado, há muito tempo, na Friedrich-Schiller-Universität, em Iena, estive fascinada pela arte e pela filosofia da virada do século XVIII para o XIX. Minha pesquisa se concentrou na arte simbolista e impressionista, da iconografia tradicional às inovações modernas, e, filosoficamente, na intersecção entre otimismo cultural e progresso natural, nas obras de Charles Darwin e Ernst Haeckel, e a filosofia *fin de siècle*, da decadência cultural e dos nihilismos, conforme abordada por Nietzsche. Por isso é que sempre me interessei pela difusão e recepção da obra Nietzsche, e foi assim que descobri Cioran. Ainda hoje, essa ambiguidade entre progressividade e decadência parece ser atemporalmente atual, estando presente na arte contemporânea internacional e na filosofia pós-moderna. É uma das razões pelas quais tenho permanecido em Nietzsche e Cioran até hoje.

Um dos primeiros livros que li (em língua inglesa) foi *Silogismos da amargura*, em 2013 (e depois li a edição alemã). Para além da argumentação filosófica acadêmica clássica, me fascinam as formas linguísticas alternativas, como os aforismos

de Nietzsche e os silogismos de Cioran. Isso porque, por um lado, eles proporcionam um discurso mais metafórico e poderoso, e, por outro, por serem formas que exigem um argumento muito direto e claro.

Na minha opinião, o pessimismo de Cioran contém uma das críticas mais profundas de vários pilares otimistas do progresso da história ocidental, desde a Grécia Antiga, em termos de condição humana, história, evolução cultural, impulso criativo, heroísmo e moral humanística, e que muitas vezes foram tidos como óbvios, sem serem questionados, como valores positivos no *mainstream* filosófico ocidental até o século XIX. No entanto, além de todas as suas qualidades inquestionáveis para o desenvolvimento cultural e tecnológico, esses valores também forneceram as pedras angulares de uma história que gira em círculos, numa sucessão de guerras, massacres e extinção em massa, culminando na Segunda Guerra Mundial, durante a vida de Cioran. No rescaldo desta guerra, uma crítica essencial das pedras angulares da história da filosofia do Ocidente torna-se ainda mais crucial para a filosofia crítica contemporânea, do pós-modernismo (Derrida, Horkheimer, Jameson) ao pós-humanismo (Donna Haraway, Rosi Braidotti, Kathrin Hayles), a qual também tem a sua importância para os meus estudos, que giram em torno da relação ambígua entre arte contemporânea, tecnologia e filosofia pós-moderna das redes (Haraway, Anna Tsing, Bruno Latour, Timothy Morton), no contexto das crises sociais e ecológicas decorrentes do Antropoceno.

R.M. – Você fez seus estudos de pós-graduação sobre Cioran? Aliás, poderia falar um pouco da inserção de Cioran como objeto de estudos nas universidades alemãs?

K.B. – Difícil dizer. Na Alemanha, cada universidade é um pequeno universo em si mesmo, com áreas de pesquisa distintas

– ainda mais no caso de uma área tão ampla como a Filosofia. Não conheço nenhuma instituição ou professora acadêmica de Filosofia que se concentre especialmente em Cioran. Então, diria que Cioran é meio que uma “dica secreta” (*ein Geheimtipp*) na filosofia acadêmica alemã. Durante os meus estudos de mestrado, na Friedrich-Schiller-Universität, em Iena, quando me especializei em Filosofia, não tive nenhum curso sobre Cioran. Não poderia dizer muito sobre a sua recepção em outras universidades, mas sei que há uma dissertação, de Diana Lohwasser, sobre *o problema da existência nas obras de Camus, Cioran e Lévinas*,² pela Universidade de Colônia (2015), provando que Cioran se faz presente no mundo acadêmico alemão. Enfim, como já mencionei, não foi antes do meu doutorado, em 2013, que, estudando a recepção de Nietzsche no século 20, eu encontrei Cioran.

R.M. – A obra de Cioran está inteiramente traduzida e publicada em alemão? Poderia falar um pouco sobre a recepção crítica da obra de Cioran na Alemanha?

K.B. – Li principalmente as traduções inglesas, que estavam disponíveis nas bibliotecas que eu frequentava. Portanto, não me sinto muito qualificada para dar uma opinião fundamentada sobre as traduções alemãs. Em geral, encontrei muito pouca literatura acadêmica sobre Cioran em alemão. Mas gosto da biografia de Bernd Mattheus: *Cioran: Porträt eines radikalen Skeptikers* (2007). Quanto às exegeses, li principalmente as de língua inglesa, como *Styles of Radical Will* (1975), de Susan Sontag, e o estudo comparativo de Willis G. Regier sobre Cioran e Nietzsche.³ Mas Cioran parece ter se tornado cada vez mais conhecido, nos últimos

2. LOHWASSER, Diana, „*Es ist das Leben sonst nichts.*“ *Existenz in bildungstheoretischer Hinsicht bei Camus, Cioran und Lévinas* [A existência nada mais é. Existência em termos de teoria educacional em Camus, Cioran e Lévinas]. Tese de doutorado, Faculdade de Ciências Humanas da Universidade de Köln, 2015.

Disponível em: https://kups.ub.uni-koeln.de/6387/1/Dissertation_Lohwasser.pdf

3. REGIER, Willis G., “Cioran’s Nietzsche”, *French Forum*, vol. 30, nr. 3, 2005.

tempos, graças a publicações culturais e suplementos de jornais e revistas na Alemanha. Por exemplo, foram publicados, nos últimos anos, vários artigos no *Deutschlandfunk Kultur*, um dos mais importantes canais de notícias e cultura da Alemanha, como “*Ein Gedanke muss ätzen wie ein Gifftropfen*” [Um pensamento deve queimar como uma gota de veneno], de Burkhard Reinartz.⁴ De qualquer forma, devido ao antigo fascínio de Cioran pelo nacional-socialismo, em seus primeiros escritos, ele é um pensador altamente controverso.⁵

R.M. – A recepção crítica da obra de Cioran na Alemanha me interessa pelo fato de que o autor romeno viveu perpetuamente assombrado pelo seu “passado infame”, para falar como Marta Petreu, desesperado e fanático, tendo se deixado seduzir pela sirena do populismo de extrema-direita da Guarda de Ferro, tornando-se um entusiasta do do fenômeno ascensional do hitlerismo na Alemanha (quando estava residindo e estudando naquele país, de 1933 a 1935, graças a uma bolsa de estudos). Por isso ele é frequentemente comparado a Heidegger e outros que se engajaram ou simpatizaram com ideologias e regimes nazifascistas (normalmente mais “cancelados” que os entusiastas do stalinismo ou do maoísmo). Na entrevista concedida a Fritz J. Raddatz, reunida no volume *Entretiens*, o entrevistador alemão põe Cioran contra a parede, acusando-o de irresponsabilidade, por supostamente incentivar a indiferença ou mesmo a crueldade (“um pequeno terrorista se esconde em você”,⁶ “nós navegamos em águas profundas”,⁷ diz Raddatz, referindo-se a livros como *Breviário de decomposição*). Ele compara Cioran a Gottfried Benn, que também seria um autor “perigoso”. No caso de Cioran, com

4. REINARTZ, Burkhard, “Ein Gedanke muss ätzen wie ein Gifftropfen”, *Deutschlandfunk Kultur*, 23 de novembro de 2016.

5. „Mord und Bestialität sind Tugenden”, *Cicero – Magazin für politische Kultur*, s/d.

6. CIORAN, *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995, p. 173.

7. *Ibid.*, p. 182.

o seu passado legionário, como esse dado biográfico influencia a recepção da sua obra na Alemanha?

K.B. – Na Academia e no jornalismo da Alemanha contemporânea, a reavaliação e a reflexão crítico-histórica, especialmente em se tratando de fascismo, nacional-socialismo e Segunda Guerra Mundial, é algo importante, tanto quanto uma perspectiva crítica sobre pensadores proeminentes e seus possíveis envolvimento com tais movimentos. Isso não deve surpreender, uma vez que os massacres bárbaros e vergonhosos causados pelos nazistas são amplamente considerados um ponto nevrálgico na história alemã recente, projetando suas sombras ainda nos tempos atuais. Não obstante, penso que é incorreto julgar figuras históricas do passado de maneira irrefletida, à luz do conhecimento e dos valores das sociedades contemporâneas. Muitas pessoas preferem olhar para trás, na história, em termos de preto ou branco, enfatizando uma concepção binária dos “malvados” e “ingênuos”, que seguiram e/ou se apaixonaram por ideais fascistas, e que devem, portanto, ser criticados, e os “bonzinhos” e “espertos”, que, sendo contra aqueles, devem ser elogiados. Mas a história é muito mais complexa. Sendo assim, é muitas vezes chocante ver como pessoas inteligentes, intelectuais respeitados e reverenciados até hoje, como Heidegger, Benn, Cioran ou mesmo Gustav Mensching, o “filósofo da tolerância”, foram simpatizantes de regimes totalitários, quando não cooperaram com eles (pelo menos temporariamente), o que, mais tarde, muitos deles viriam a lamentar (ou pelo menos fingiram fazê-lo). A julgar pelo atual estado de conhecimento, uma admiração tão recorrente pelos regimes de terror certamente não pode ser ignorada, muito menos desculpada, mas como esses autores são peças importantes da história, moldando nossas formas de pensar até hoje, precisamos encontrar maneiras de lidar com eles. Isso torna a recepção crítica das suas vidas e obras ainda mais necessária. Infelizmente, a tendência atual da “cultura

do cancelamento”, praticada em diversos meios de comunicação, parece ser um tanto acrítica, ou não tão autocrítica como deveria. Desse modo, muitas vezes me parece um pouco exagerado, e demagógico, cair nesse pensamento do preto-no-branco que mencionei anteriormente. Não creio que qualquer autor possa ser ou não ser “perigoso” *per se*; em vez disso, são as ideias que podem se tornar perigosas (talvez “tóxicas” seja mais apropriado atualmente), especialmente em virtude da forma como são recebidas e assimiladas. Por esta razão, estou convencida de que uma recepção aprofundada e crítica de certas figuras históricas, sem idolatria, sem branqueamento [*whitewashing*], sem condenar os papéis que desempenharam em suas épocas, em contraposição aos que deveriam desempenhar hoje, mas tampouco ignorando o conteúdo das suas obras e das suas biografias: eis a melhor maneira de produzir formas consistentes de conhecimento histórico, lidando com o passado ambíguo e, quem sabe, aprendendo com os descaminhos alheios. Além disso, posso dizer por experiência, no que concerne à recepção de Cioran na Alemanha, na Academia, na imprensa e na literatura de divulgação científica, o elemento crítico é muito mais comum do que o mero “cancelamento” (o que também se constata em artigos do *Deutschlandfunk*).

R.M. – Você acha correto o juízo de alguns intérpretes, como Susan Sontag, de que Cioran é o mais proeminente continuador de Nietzsche no século XX? Alguns chegam a dizer que o filósofo romeno não passa de um emulo do filósofo alemão. Como você avalia a relação histórico-filosófica entre Nietzsche e Cioran, na virada do século XIX para o XX?

K.B. – Acho que Cioran encontrou inspiração em muitas das ideias de Nietzsche, uma das mais importantes sendo o *pessimismo cultural*, mencionado por Sontag. Embora eu realmente aprecie o texto dela, suas análises da relação entre Cioran e Nietzsche

deixam muito a desejar, por ignorar as diferentes concepções de pessimismo. Para Nietzsche, a ideia de desenvolvimento e de superação do estado da cultura do século XIX, paupérrimo no seu ponto de vista, é um elemento importante sintetizado no conceito do *Übermensch*. Em contraste com essa concepção, para Cioran, o ressentimento, a resignação diante da impossibilidade de tal aperfeiçoamento, levam-no a rejeitar a ideia de um desenvolvimento cultural futuro em direção ao melhor. Desse modo, Cioran aprofunda o pessimismo cultural de maneira ainda mais intransigente do que Nietzsche, não apenas por identificar os sintomas da *Décadence*, mas também por empreender uma genealogia dos equívocos da moral cristã e da hipocrisia burguesa, concentrando-se na concepção altamente falha da condição humana.

R.M. – Parece-me que não há nada mais indeterminado, difícil de definir, do que a posição geral de Cioran em relação a Nietzsche. Não há uma avaliação unívoca no conjunto dos seus textos que possa ser erigida como *o Nietzsche definitivo* segundo Cioran. O filósofo romeno acolhe para si o axioma antropológico de Nietzsche, de que o homem é “*das noch nicht festgestellte Tier*, o animal cujo tipo ainda não foi determinado, fixado”.⁸ Como você interpreta a posição de Cioran em relação a Nietzsche, tendo em vista a ruptura que divide a obra do filósofo romeno em duas partes, uma romena e uma francesa? Você vê uma mudança de atitude em relação a Nietzsche na transição entre os escritos romenos e franceses de Cioran?

K.B. – Acho que Cioran é tanto (ou tão pouco) um anti-Nietzsche quanto Nietzsche é um anti-Schopenhauer... Há aqui uma linha histórica (e um movimento) de filosofia pessimista e niilista ocidental, com um componente muito individualista. Conforme

8. CIORAN, “L’Arbre de vie”, *La Chute dans le temps*, *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995, p. 1078.

mostrado pelo estudo de Willis G. Regier, “Cioran’s Nietzsche” (2005), os escritos de juventude de Cioran foram especialmente inspirados pela filosofia nietzschiana, de modo que Cioran se emancipa progressivamente, até se tornar, em seus textos tardios, um autor independente e excêntrico. Neste ponto, ele está alinhado com Patrice Bollon (e também comigo). Mas, do meu ponto de vista, é insuficiente traçar uma linha coerente de desenvolvimento em termos de um seguidor de Nietzsche a um pensador anti-Nietzsche, especialmente porque ambos os autores têm um estilo de escrever bastante excêntrico, muitas vezes fragmentado, desafiando os critérios de rigor, coerência e cronologia. Para analisar as referências de Cioran a Nietzsche, seria mais produtivo elaborar explicitamente em torno de ideias, motivos e contextos particulares apresentados em suas respectivas obras, em termos de semelhanças, diferenças, referências, contradições, em vez de tentar construir uma cronologia de um desenvolvimento alienante ou uma “grande virada”. Por exemplo, a investigação que me interessa particularmente é a recepção por parte de Cioran dessa ideia Nietzsche, tão complexa, que é o *Übermensch*, contextualizada junto à ideia do *Eterno Retorno do Mesmo*. Nietzsche escreveu sobre a esperança do surgimento de um além-do-homem que melhorasse a condição humana e a cultura. Cioran, por sua vez, escreve para comunicar a decepção pelo fato de tais esperanças terem permanecido irrealizadas, e (o que é pior) irrealizáveis. Devido à sua essência intrinsecamente falível, a nossa imperfeita condição humana sempre recairá ao longo da história. Assim, Cioran censura Nietzsche, em muitos dos seus textos, basicamente por ter compreendido mal a natureza humana. Por exemplo, ele afirma que Nietzsche “limitou-se a observar de longe os homens. Se os tivesse olhado de mais perto, nunca teria podido conceber nem louvar o super-homem”⁹

9. CIORAN, *Do inconveniente de ter nascido*. Trad. de Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010, p. 79.

acusando-o de manter uma “imagem falsa da vida e da história”.¹⁰

R.M. – Um importante filósofo alemão que tem demonstrado um interesse permanente por Cioran é Peter Sloterdijk. Em um irreverente artigo publicado em *Le Magazine littéraire*, ele afirma que “Cioran foi o primeiro a realizar o que Nietzsche quis desmascarar como se tivesse existido desde sempre: uma filosofia do puro ressentimento”.¹¹ Em um de seus livros mais recentes, *Pós-Deus*, Sloterdijk caracteriza essa “filosofia do puro ressentimento” na chave de um niilismo existencial de tipo gnóstico que equivale a um “atrofiamento da gnose até um existencialismo sombrio”, marcado por um “orgulho da incurabilidade” e pela “zombaria refratária voltada contra todas as tendências de esclarecimento. [...] Eles não conseguem esquecer nem o mundo nem a si mesmos, eles vivem como memória da raiva. São patéticos do ‘ficar preso’, vítimas teimosas da coerção ao ‘ter que ser’ – sua centelha de autoconsciência incandesce na insistência do direito de permanecer magoado.”¹² Você concorda com Sloterdijk, em que Cioran elabora uma “filosofia do puro ressentimento”, na direção oposta de tudo que Nietzsche diagnosticou e propôs em termos da psicologia do ressentimento e do imperativo de superá-lo?

K.B. – Em termos, penso sim. Quando li Cioran pela primeira vez, senti um enorme fascínio, mas, honestamente, não foi nenhum amor à primeira vista. Foi Cioran se regozijando em sua atitude de ressentimento o que fez com que amargura dos seus silogismos parecesse tão “amarga” para mim, metaforicamente falando, como uma filosofia à beira do abismo. No entanto, sobretudo a ênfase com que ele leva a cabo esse ressentimento, o que

10. IDEM, *Silogismos da amargura*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 35.

11. SLOTERDIJK, Peter, “Cioran ou l'excès de la parole sincère”, *Cahier de l'Herne Cioran*, p. 234.

12. IDEM, *Pós-Deus*. Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 94.

torna o seu pessimismo cultural tão marcante para mim, uma vez que Cioran não mantém uma visão fatalista, mas uma concepção criativa e produtiva do pessimismo que contribui para uma crítica profunda dos axiomas e fundamentos da filosofia ocidental. Então, do meu ponto de vista, o ressentimento demonstrado por Cioran, na contramão de Nietzsche, não é simplesmente debilitante [*depowering*], mas fornece um fundamento crítico de empoderamento [*empowerment*] e emancipação em relação aos regimes tradicionais de poder, conhecimento e produção de valores da cultura ocidental. Semelhante atitude filosófica prefigura a ideia derridiana de *desconstrução*, crucial para a filosofia crítica pós-moderna, assim como para o movimento e a literatura filosófica antinatalista – por exemplo, Annaba¹³ e Ligotti.¹⁴

R.M. – Na entrevista com Fernando Savater, Cioran afirma que “a filosofia não é mais possível senão como *fragmento*. Na forma de explosão. Já não se pode meter-se a elaborar um capítulo atrás do outro, na forma de tratado. Neste sentido, Nietzsche foi eminentemente *libérateur*. Foi ele quem sabotou o estilo da filosofia acadêmica, quem *atentou* contra a ideia de sistema. Ele nos foi salutar porque, depois dele, pode-se dizer tudo... Agora somos todos *fragmentistes*, ainda que escrevamos livros de aparência coordenada. O que combina com o estilo da nossa civilização...”¹⁵ Refletindo sobre a *exigência fragmentária* de Nietzsche, Maurice Blanchot busca respostas às seguintes perguntas: “O que houve

13. Philippe Annaba, escritor e jornalista francês conhecido pela sua defesa do antinatalismo.

14. Thomas Ligotti (1953-) é um escritor de ficção estadunidense e expoente do gênero conhecido como horror cósmico, ou horror filosófico, cujas narrativas e personagens são profundamente existenciais e problemáticos, em crise, por vezes borrando as fronteiras entre razão e loucura, vigília e sonho, vida e morte, realidade e irreabilidade. Ligotti tem a reputação de ser um recluso que nunca se deixa ver em público. É um representante literário das filosofias antinatalista, niilista e pessimista. Entre seus livros de maior destaque está *The Conspiracy Against The Human Race* (2010).

15. CIORAN, *Entretiens*, p. 22.

com Nietzsche, hoje? [...] Por que o destino de Nietzsche foi ser entregue a falsários? [...] De onde vem essa espécie de trapaça que permitiu, não sem boa fé, impor uma compilação de editores como a obra essencial? De preconceitos, e sobretudo daquele grande preconceito que afirma não haver grande filósofo sem uma grande obra sistemática.”¹⁶ Aquele que exclamou: “Sobretudo não me confundam!”, acabou sendo confundido por alguém que não era (e que jamais quis ser).

Você concorda com Blanchot? Considerando que Cioran começa, com *Nos cumes do desespero*, onde Nietzsche terminara com *Ecce homo*, Cioran teria extraído do caso Nietzsche, ao decepcionar-se com ele, uma importante lição – a de radicalizar a *exigência fragmentária*, elevando-a (ou rebaixando-a) a uma “autopatografia”¹⁷?

K.B. – Eu concordaria totalmente com a declaração de Cioran de que a filosofia moderna está determinada pela *fragmentação*. Quanto a Nietzsche, a fragmentação e a incoerência são a dádiva e a ruína da sua filosofia. Mas eu não concordaria com Blanchot. Prefiro pensar que a obra de Nietzsche exige interpretações na linha de uma hermenêutica moderna e pós-moderna. Na esteira de Frederic Jameson, Jean-François Lyotard, Mikhail Bakhtin e muitos outros pensadores do século 20, a fragmentação, a ambiguidade, a interminabilidade e a ausência de grandes narrativas (Lyotard) são elementos centrais do pensamento pós-moderno. Esses paradigmas não devem ser vistos como algo necessariamente negativo, pois, conforme à teoria da *morte do autor*, elaborada por Roland Barthes, eles refletem

16. BLANCHOT, Maurice, *A Conversa infinita*, vol. 2 (A Experiência-limite). Trad. de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007, p. 89, 92-93.

17. “A sinceridade se torna um modo de escrita da ausência de cuidado para consigo mesmo. Já não se pode ser autobiógrafo sem ser autopatógrafo – isto é, sem tornar público o seu dossiê de doenças.” SLOTERDIJK, Peter, “Cioran ou l’excès de la parole sincère”, *Op. cit.*, p. 232.

uma mudança de paradigmas, da concepção de uma relação monolinear *produtor-receptor*, centrada na perspectiva autoral (do autor, *autoritas*, autoridade), à concepção dos processos de comunicação, recepção e suplementação, centrada nos diversos destinatários e suas distintas interpretações como coprodutores do conhecimento. Ainda assim, essa hermenêutica é frequentemente considerada um fenômeno bastante pós-moderno desde o século 20, como resultado da fragmentação social, científica e cultural que tem marcado cada vez mais a cultura europeia e norte-americana desde o século XIX, como já demonstrado pela obra do historiador Jürgen Osterhammel. Contra esse pano de fundo, o estilo fragmentado de Nietzsche reflete um *Zeitgeist* particular de uma era que já havia perdido a crença em uma verdade universal e absoluta, e em um modo único de interpretá-la. E sim, estou de acordo que é uma “espada de Dâmocles” filosófica. Por um lado, oferece a liberdade de interpretação, além de facilitar a inserção de autores que praticam um estilo fragmentário, como Nietzsche, em uma diversidade de discursos, o que pode ser um dos motivos da sua grande popularidade, tanto na Academia como na cultura popular, até hoje. Por outro lado, isso torna essa filosofia suscetível a abusos, como prova a apropriação de Nietzsche pela ideologia nazista. Este é o lado negativo da ambiguidade, exemplificado também pela faceta obscura dos pensamentos e paradigmas modernos e pós-modernos, que são muitas vezes glorificados meramente em termos de liberação e emancipação. Mas a liberdade, inclusive a liberdade de interpretação, também pode em alguns casos levar a consequências desastrosas, à perversão das ideias filosóficas, caso caiam em mãos erradas, o que pode ser exemplificado pela recepção de Nietzsche. Então, diria eu, a crítica de Nietzsche, no que concerne ao estilo fragmentário da sua obra, implica uma crítica muito mais geral e mais importante da condição moderna/pós-moderna de pensamento, da crise da verdade mesma.

R.M. – Você tem algum aforismo favorito de Cioran que poderia citar aqui?

K.B. – Eu gosto dos *Silogismos da amargura*. Não tenho um silogismo favorito, mas uma frase: “Se Noé tivesse possuído o dom de prever o futuro, teria certamente naufragado.”¹⁸

R.M. – Prezada Kerstin, gostaria de agradecer mais uma vez pela generosidade desta entrevista, que abre um amplo leque de possibilidades, filosóficas e de outras áreas, de estudos sobre a obra de Cioran. Espero que este seja o primeiro passo de um intercâmbio filosófico duradouro, em torno deste pensador, entre os nossos países, o Brasil e a Alemanha. Você gostaria de concluir deixando algumas palavras finais?

K.B. – Quero agradecer a você e ao público, pela atenção, e convidar a todos os que se interessarem a entrar em contato comigo, para tirar alguma dúvida, fazer críticas ou discutir algum tema. Em todo caso, a exemplo de Nietzsche, Cioran não é o tipo de pensador que diz o que se quer ouvir, mas o que precisa ser dito para que se reflita criticamente sobre os próprios fundamentos da história e dos valores ocidentais. ■

18. CIORAN, *Silogismos da amargura*, p. 91.

Intercâmbios culturais Colômbia-Romênia

Entrevista com Miguel Angel Gómez Mendoza
(Colômbia)

MIGUEL ANGEL GÓMEZ MENDOZA nasceu em Tuna, no departamento colombiano de Boyacá. É formado em Filosofia e História pela Universidade Babeş-Bolyai, de Cluj-Napoca, na Romênia. Tem mestrado em Estudos Ibéricos e Ibero-americanos pela Universidade Michel de Montaigne, em Bordeaux, França (Diploma Superior de Investigação – DSR), doutorado em História com ênfase em educação pela Universidade Sorbonne – Paris III, e pós-doutorado em História da Educação pela Universidade de Valladolid, Espanha. É professor da Universidad Tecnológica de Pereira (UTP), onde leciona na faculdade de Ciências da Educação. Miguel Angel Gómez Mendoza Mendoza viveu 6 anos na Romênia. Suas investigações incluem a história da Romênia e, em particular, a obra do historiador romeno Lucian Boia (1944-), ainda inédita no Brasil. Publicou “El comunismo: utopia, mito, imaginario en la obra de Lucian Boia”.¹ É dele a tradução do livro de entrevistas *Cioran, un aventurier nemişcat* de Ciprian Vălcan, a ser lançado em 2019 pela editora da Universidad Tecnológica de Pereira: *Cioran, un aventurero inmóvil*.

RODRIGO MENEZES – Prezado professor Miguel Angel, o senhor teve a oportunidade de viajar à Romênia pela primeira vez em 1979, tendo vivido e estudado na cidade de Cluj-Napoca, na Universidade Babeş-Bolyai, quando a Romênia ainda estava sob o jugo do ditador comunista Nicolae Ceauşescu. Que memórias são evocadas, após tantos anos, de sua vivência na Romênia daqueles tempos? Poderia contar-nos um pouco sobre a sua experiência romena, naquela ocasião e em suas viagens posteriores?

1. In: *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea*, 35, 3/2018, pp. 2-19.

MIGUEL ANGEL GÓMEZ MENDOZA – Bem, tenho muitas recordações que, reunidas, constituem de alguma maneira uma “experiência” de vida. Algumas delas estão relacionadas ao clima, por exemplo: como eu dizia ao professor Ciprian Vălcan, conheci as estações do ano, viajei de avião pela primeira vez, cheguei a Bucareste via Paris, pela *Air France*, conheci a neve em dezembro de 1979, para alguém que vem de um país tropical como a Colômbia, tudo isso foi, sem dúvida, profundamente emocionante. Um pouco como a imagem com a qual se inicia o romance de Gabriel García Marquez, *Cem anos de solidão*, quando o coronel Aureliano Buendía recorda que o seu pai o levou para conhecer o gelo em Macondo. Eu li *Cem anos de solidão* em romeno. Lembro-me que era uma tarde de outono em 1980, e eu costumava ir com frequência à biblioteca central da universidade. Li o livro numa sentada só. Quando certos episódios me faziam rir, a estudante do assento à frente se surpreendia com os meus gestos. Era uma estudante de origem húngara, cursava geologia, uma leitora incansável.

Também conheci estudantes africanos, asiáticos, indianos, chineses... Em Cluj-Napoca havia um número grande de estudantes latino-americanos, mexicanos, centro-americanos, cubanos, peruanos, equatorianos, entre outros. Não tive conhecimento de colegas argentinos ou brasileiros. Lembro-me que os estudantes venezuelanos formaram uma equipe de beisebol, trouxeram do seu país as bolas, as luvas, os bastões, etc. As partidas de beisebol em um dos parques de Cluj-Napoca eram grandes eventos. Vi muitos colegas latino-americanos regressarem meses após a chegada (cubanos, colombianos, equatorianos), pois não se adaptavam ao modo de vida estudantil da Romênia, aos invernos rigorosos, à comida, à língua, ao ritmo de estudos, não podiam superar a saudade de casa...

Obviamente, havia certo “estereótipo” sobre os chamados “latinos”; por exemplo, não entrava na cabeça dos romenos que muitos de nós não soubessem dançar a salsa e outros ritmos

“tropicais”, parecia-lhes impossível. Certamente, a “disco” era um lugar obrigatório de visita nos domingos à noite, montada nos refeitórios das residências universitárias, aonde íamos para nos divertir e nos conhecer, entre estudantes. Zero álcool na *disco*; drogas, então, desnecessário dizer, isso nem existia naquela época.

Um das coisas que eu mais gostava de Cluj era o encontro de idiomas, escutar húngaro, romeno e alemão, quando as crianças iam cedo para a escola. Para quem quiser ter uma imagem de Cluj (cidade típica do Império Austro-Húngaro), recomendo a obra do escritor húngaro Miklos Bánfly, *Escrito en la pared. Trilogía transilvana*,² e também, sem dúvida, a obra de Mihai Grund, escritor de origem alemã, traduzida e publicada na Espanha: *Irse. Memorias de Rumania*.³ É um romance autobiográfico de um jovem romeno nem um pouco contente com o estado de coisas, que decide ir embora da Romênia comunista na época em que eu estava em Cluj, precisamente da cidade em que ele e eu vivíamos... Quando li o romance, pude identificar cada uma das ruas e dos lugares do relato... Escrevi a Mihai Grund, comentando as minhas impressões como leitor. Ele ficou surpreso com o fato de que um colombiano tivesse lido o seu livro, e que houvesse estado naquela cidade. Ele é agora professor de literatura espanhola e latino-americana no Vassar College, em Nova York.

Voltando às minhas impressões e lembranças, hoje, à distância, creio que eu era, devo dizê-lo, um aluno mediano, com um desempenho aceitável, mas não mais do que isso. Desfrutava da vida cultural da cidade: cinema, concertos, teatro, teatro de marionetes, comprava muitos livros, tantos quanto a bolsa de estudos me permitia, dos quais conservo hoje, em minha biblioteca, um bocado. Uma das experiências que eu gostaria de destacar tem a ver com os meus colegas romenos: em sua grande maioria, eles conheciam línguas estrangeiras (inglês, francês, alemão, italiano, etc.), tinham um bom desempenho matemático, boas capacidades

2. Editorial Libros del Asteroide, Barcelona, 2010.

3. Pretextos, Valencia, 2011.

de expressão oral e escrita, sabiam tomar notas, entre outras habilidades. Vem-me à mente uma apreciação relativamente recente, do conhecido romancista Mircea Cărtărescu, sobre os estudantes universitários romenos da época comunista, que, certamente, ele conheceu como estudante quase nos mesmos anos que eu, na Faculdade de Letras da Universidade de Bucareste: “Eram melhores que agora”. Este juízo pode ser discutível, mas, hoje, como professor da Faculdade de Letras, ele sabe do que está falando. É claro que esta apreciação do romancista romeno não deve ser lida como um elogio ao período comunista, em absoluto, mas como uma simples comparação de desempenhos, o que talvez tenha a ver com a evolução da universidade romena após 1989.

Não quero idealizar estas lembranças sobre os meus colegas romenos, e menos ainda sobre a sociedade romena daqueles anos, mas creio que devo ser o mais objetivo e honesto possível neste relato. Vários deles me ajudaram a preparar os exames orais de então. Uma colega me ajudou a preparar em francês as minhas solicitações de admissão na Universidade de Bordeaux III – Michel de Montaigne. Lembro-me de uma colega, estudante da Faculdade de Letras, Eva Tudor, que estudava filologia russa e inglesa. Ela me impressionava por sua formação, suas leituras e sua curiosidade pela literatura latino-americana, sua sensibilidade estética pelo cinema e pelo teatro. Creio que, por volta de 1985 ou 1986, recebi uma carta dela: narrava com um luxo de detalhes a sua visita ao Museu Ermitage de Leningrado, hoje São Petersburgo, e suas impressões daquela cidade (creio que foi a sua primeira viagem ao exterior). Outra grande amiga romena, Cecilia Bercean, estudante de economia, me ajudou a corrigir e melhorar o romeno do meu trabalho de graduação, dedicou alguns dias para revisar o documento e assim alcancei certa qualidade expressiva na língua romena. Escrevi, como requisito de graduação, uma “tesezinha” sobre a sociologia da literatura e a crítica literária sociológica, baseando-me na consulta das obras de Ion Vasile Șerban, Robert Escarpit e Lucien Goldmann. Anos depois, lendo uma entrevista

de Emil Cioran, fiquei sabendo que Goldmann, filósofo francês e sociólogo de origem judia romena, tornou a sua vida impossível em certos círculos parisienses, acusando-o de antissemita.

Sobre as minhas lembranças daqueles anos da ditadura comunista de Nicolae Ceaușescu. Em primeiro lugar, devo dizer que era então jovem e talvez um tanto “ingênuo”, não chegava a perceber, em sua totalidade e gravidade, as circunstâncias duras e dolorosas daquele período, talvez porque a deterioração da qualidade da vida cotidiana apenas começava com tanta força... E já sabemos como se acentuou a situação ao longo dos anos, até chegar ao levante de dezembro de 1989. Eu tratava de acompanhar a televisão romena, mas a programação não era nem um pouco variada, e o controle ideológico era total. Eu era um telespectador assíduo dos noticiários das 7 da noite, para seguir o curso dos acontecimentos. Já em 1984, as filas para conseguir alimentos e bens duráveis eram evidentes, e o controle da calefação nos invernos, algumas manifestações de inconformismo através dos comentários de humor político, entre outros fatos, pressagiavam o que viriam a ser os cinco anos seguintes.

Com os anos e a distância, cheguei a compreender melhor aquela etapa do socialismo real, o seu significado e o sentido trágico, amargo, que teve para muitíssimos romenos. É claro que naquela época eu escutava algumas coisas que me diziam os meus colegas romenos, os comentários de humor político sobre o ditador, o inconformismo de muitos deles por não terem acesso a bens materiais, por não poderem viajar, etc. Eu era um privilegiado, pois naquela época nós, colombianos, podíamos viajar pela Europa ocidental sem a necessidade de visto, e por isso pude ir à República Federativa Alemã, à França e à Itália. Com os anos, isso mudou muito, o visto se tornou um requisito obrigatório para nós, ainda que, devo dizer, podíamos ir aos países do espaço Schengen⁴, por

4. O acordo de Schengen, firmado em 14 de junho de 1985, teve como signatários cinco países membros da Comunidade Europeia: França, Alemanha e o Benelux (união econômica entre Bélgica, Países Baixos e Luxemburgo). A assinatura do tratado ocorreu a

três meses, sem precisar de visto, isto sem falar nas reações geradas pelos nossos passaportes colombianos, quando passávamos pelos postos de controle ao entrarmos em determinado país. Naquela época, nós, colombianos, não éramos “suspeitos” de nada, mas tudo mudaria depois. Creio que em nossa cultura política colombiana (e não saberia dizer se isto também é assim nos outros países da América Latina), banaliza-se e desconhece-se o que a experiência comunista significou para os países da Europa central e oriental, talvez porque, daqui, é difícil ter uma perspectiva e porque há certo “comodismo” intelectual para reconhecer o que aconteceu lá. A minha experiência na Romênia e a possibilidade de estar de passagem por outros países, como a Hungria, a então República Democrática Alemã, a Tchecoslováquia de então e a Polônia, deixaram-me como herança, entre outras coisas, uma perspectiva cética e crítica frente às utopias e aos personalismos na história e na política. Sobre isto, sabemos todos que há uma grande discussão que define o presente e o futuro dos nossos países, e creio que o Brasil não é uma exceção. Se eu pudesse resumir tudo isso, diria que tive o privilégio de conhecer e viver em um país como a Romênia que faz parte de uma Europa da qual pouco se sabe em nossos países, porque aqui temos o “imaginário” ou o “mito” de que a Europa se circunscreve à França, à Alemanha, à Espanha ou à Inglaterra, entre outros países metropolitanos, e que jogamos “ricos”, “requintados”, intelectualmente “sofisticados”, etc.

R.M. – Numa entrevista a Ciprian Vălcan publicada na Revista *Arca* e no periódico romeno *LaPunkt*, você menciona a cortesia e a hospitalidade dos romenos, particularmente na época de Natal e Ano Novo, quando era convidado às suas casas para celebrar junto às suas famílias, partilhando a comida e a bebida, num gesto de verdadeira – e universal – fraternidade que ultrapassa todas as barreiras – linguísticas, culturais ou outras. O povo colombiano,

bordo do barco *Princesse Marie-Astrid*, no rio Mosela, nas proximidades de Schengen. O acordo de 1985 estabeleceu os passos a seguir para criar o espaço Schengen.

que pude de conhecer em quatro ocasiões, também manifesta a amabilidade, a hospitalidade e a cordialidade que você encontrou nos romenos. Essas eram também virtudes de Cioran, atestadas por todos os que tiveram a oportunidade de conhecê-lo e visitá-lo em sua mansarda parisiense; um homem cordial, espirituoso e interessado, o que contradiz a imagem do misantropo, do personagem deprimido, indiferente e sombrio que se pode vir a fazer a partir da sua obra. Minha pergunta é: de que maneira você vê em Cioran um gênio indelevelmente *romeno*, a despeito da vontade de desenraizar-se para tornar-se um “exilado metafísico”, abandonando o idioma materno para adotar o francês como língua de expressão definitiva? Antes de ser um autor francês, Cioran não é irredutivelmente *romeno*, e mais especificamente *transilvano*?

M. A. G. M. – Caro Rodrigo, esta é uma pergunta difícil. Devo dizer que não sou um conhecedor nem um estudioso que se dedica à obra e à vida de Cioran, como você e muitos outros colegas que divulgam os seus extraordinários trabalhos neste Portal que você mantém. Mas posso arriscar um princípio de resposta, superficial e geral, certamente. A partir de tudo o que li e estudei nos últimos anos sobre a Romênia, e, é claro, sobre Cioran, percebo que um conhecimento mais profundo deste pensador romeno de expressão francesa só é possível mediante o conhecimento da sua vida romena progressa, sua formação, publicações na imprensa romena da época, sobretudo as suas obras em romeno antes de partir definitivamente para Paris e adotar o francês como língua de expressão. Creio também que uma apreciação sobre o contexto da época da Transilvânia na vida e na obra de Cioran é uma pista muito interessante a ser explorada. Quando se visita e conhece cidades da Transilvânia como Cluj, Braşov, Alba Iulia, Sibiu, Arad, Oradea, entre outras, há toda uma atmosfera, uma arquitetura, uma cultura de livrarias, concertos, vida universitária, um ritmo de vida que, creio eu, tem algo a ver com as circunstâncias

históricas da constituição da nação romena: suas relações com os grandes impérios, como o Austro-Húngaro, o Otomano, entre outros. Lembremos que a Transilvânia é uma das grandes regiões ou províncias da Romênia e, quando se visita outras como a Moldávia, a Muntênia, a Oltênia e o Banato, observa-se diferenças, não só geográficas e de paisagem, mas também culturais e no nível de desenvolvimento. Vale a pena dizer que Cioran faz seus estudos primários e secundários em Sibiu, estudos universitários em Bucareste, e trabalha por um ano como professor de liceu em Braşov. Com isto quero dizer que a etapa romena de Cioran não só passa pela Transilvânia, mas, sim, sem dúvida, ter nascido em um povoado da Transilvânia (Răşinari), ter vivenciado não apenas a língua romena, mas também a húngara e a alemã, marcá-lo-iam definitivamente, como sabemos. Basta recordar os comentários sobre a sua infância quase paradisíaca nas proximidades de Răşinari, mas, ao mesmo tempo, a compreensão e o conhecimento mais amplo e profundo sobre a plêiade de intelectuais romenos do período entre-guerras, de que faz parte Cioran, passa por Bucareste e não tanto pela Transilvânia.

Se seguirmos as controvérsias culturais, políticas e sociais da Romênia atual, percebemos vozes muito críticas frente ao estado real das coisas: a corrupção de certos setores políticos, a migração massiva de jovens com altos níveis de formação, os problemas para avançar com mais rapidez para alcançar padrões “ocidentais” na vida urbana, rural e em geral no funcionamento dos diversos sistemas econômicos, cultural, educativo, etc. Há pouco tempo eu falava com uma editora romena, e comentava com ela sobre os problemas de criminalidade, desigualdade social, corrupção, narcotráfico, etc., típicos de alguns ou da maioria dos nossos países, e pensava que, se a sociedade romena tem sérios desafios, sem querer banalizar a sua situação, os nossos problemas são muitíssimo mais graves, e a sua solução é ainda muito lenta ou pouco contundente.

R.M. – Cioran costuma ser muito crítico em seus escritos, romenos e franceses, amiúde de forma violenta, ao referir-se às suas origens e à história do povo romeno. Penso em *Schimbarea la fața a României*, em passagens de *Îndreptar pătimaș* (declarações que inspiraram os títulos das traduções deste livro, “Breviário dos vencidos”), na “Carta a um amigo longínquo”, em “Uma pequena teoria do destino”, entre outros textos ofensivos à nacionalidade romena. Como entender, à luz da história romena do século XX, essas considerações tão duras?

M.A.G.M. – Devo dizer que não tenho o conhecimento cultural, filosófico e literário para opinar de maneira qualificada sobre essa espécie de “psicologia” histórica dos povos, a partir das duras apreciações de Cioran sobre o seu país, segundo ele, essa espécie de falta de “autoestima” nacional que caracterizaria a condição do seu povo. Eu me inclinaria à última parte da sua pergunta, que já contém um princípio de resposta, e que eu cito a seguir: “*a história de um povo em processo de estabelecer a sua identidade e unidade, correspondendo, neste caso, a uma problemática histórica, política e culturalmente determinada?*”

Penso que uma das maneiras possíveis de abordar esta questão é a partir da obra do historiador romeno Lucian Boia. Eu citaria, para responder, um fragmento extenso, extraído de uma das suas obras mais conhecidas e controvertidas, *De ce este România altfel?* (“Por que a Romênia é diferente?”⁵):

Os países e as nações são diferentes. Semelhanças e diferenças. A Romênia também entra, naturalmente, neste jogo. Não obstante, ela não é também diferente? Noutras palavras, não é, por acaso, mais “excêntrica”, em todos os aspectos, em relação ao que seria uma média ou relativa normalidade europeia?

O modo extravagante como se desenrolou o psicodrama político do verão de 2012 deixou a impressão de que o país é defeituoso.

5. BOIA, Lucian, *De ce România este altfel?* Bucareste: Humanitas, 2012.

É claro que aqueles que veem de fora ficam mais impressionados do que os próprios romenos, mais ou menos acostumados a si mesmos, mas inclusive entre os romenos a exasperação cresce. Alguma coisa não anda bem na Romênia, e não apenas acima, na classe política, e não desde ontem apenas, mas desde muito antes. Uma maldição? Não, é só uma história. Mas pode ser que signifique ambas as coisas.⁶

Mas também acrescentaria um outro comentário. Em sua obra recente, *În jurul Marii Uniri de la 1918. Națiuni, frontiere, minorități* [Em torno da Grande União de 1918. Nações, fronteiras, minorias],⁷ Boia avalia que a comemoração do centenário da Grande União da Romênia, em 2018, é legítima, e contém certa dose de mitologia (todas as nações têm). Contudo, é necessário, para além das comemorações, do simbolismo heroico e de uma história realizada sem preconceitos, abordar o acontecimento com espírito crítico. Pelo menos da parte dos historiadores profissionais. Faz-se necessária uma história europeia. A Romênia não é uma bolha, nem em sua interpretação histórica, nem no modo de relacionar-se com o presente e o futuro. Apreciando-se isoladamente a fundação da Grande Romênia, corre-se o risco de fazer abstração das evoluções globais e, assim, tudo pode parecer maravilhoso e mítico. De fato, a Grande Romênia evoluiu em meio a um cenário muito frágil, com perigos que surgiam a cada passo (claro, a história ainda não se encerrou). A via europeia não significa voltar às velhas fronteiras, mas, como fim último, ao desaparecimento das fronteiras e à transformação da Europa, até recentemente um continente conflitivo, numa casa igualmente receptiva para todos os seus habitantes. A aposta para todos os europeus não é o passado, mas o futuro, considera Boia. A Romênia está ausente do debate historiográfico europeu. No mercado das ideias, como se diz, não tem muita relevância. Há quem ainda

6. *Ibid.*, p. 6-7.

7. BOIA, Lucian, *În jurul Marii Uniri de la 1918. Națiuni, frontiere, minorități*. Bucureste: Humanitas, 2017.

não se deu conta de que a história é feita, hoje, não reanimando o velho discurso nacionalista. O centenário (1918-2018), em vez de estimular investigações inovadoras, arrisca resumir-se na reafirmação de lugares-comuns. Na memória histórica dos romenos, ficou apenas um esquema muito simplificado do processo histórico que se deu de 1914 a 1918. Todos os romenos, com poucas exceções, encontrariam então uma única direção. O assunto não é exatamente assim. No entanto, considera Boia, a verdade pura e simples é mais complexa, e sutil, para estudar e compreender o surgimento da Romênia moderna e o seu centenário.

R.M. – Você é um estudioso da história da Romênia e se dedica especialmente à obra do historiador romeno Lucian Boia, um autor inédito no Brasil. O que você considera essencial no pensamento de Boia? Quais os temas e as questões fundamentais da sua obra? Você imagina um diálogo possível entre as obras de Boia e Cioran?

M.A.G.M. – Por que estudar a obra de Lucian Boia? Basicamente, por duas razões (mas há outras). Em primeiro lugar, no contexto hispano-americano só três de suas obras são conhecidas: *Entre el angel y la bestia* (Ed. Andres Bello, Santiago de Chile, 1997), *¿El fin de Occidente? Hacia el mundo de mañana* (Ed. Eneida, Madrid, 2015) y *La tragedia alemana. 1914-1945* (Ed. Catarata, Madrid, 2018). Em segundo lugar, a sua concepção e perspectiva da história é inovadora, original e sugestiva, não apenas para o público especializado, mas para todos os que se interessam pela história no espaço público e político. Lucian Boia tem uma reputação de historiador com uma imensa capacidade de difundir e polemizar em torno de ideias que a sociedade questiona pouco. Publicou dezenas de volumes historiográficos com temáticas ancoradas no presente, desde o fenômeno de movimentos nacionalistas, na Europa central e oriental, até o imaginário climático.

Apesar do seu imenso reconhecimento, da sua reputação, Boia tem o mérito de não se deixar transformar em autor-vedete. A obra do historiador romeno é rica em ideias, detalhes teóricos e metodológicos, hipóteses de trabalho... É evidente, para ele, que *não se pode constituir uma única história definitiva*, apenas um conjunto de histórias (poliforme, proteiforme, aberto): histórias plurais. A história para Boia tem dois sentidos:

Inventamos as palavras e logo nos deixamos subjugar por elas. Sem palavras, não existiria conhecimento, mas todas as palavras se constituem como entidades independentes, obstáculo que se interpõe entre nós e ‘o mundo de verdade’. Aproximam-nos e, ao mesmo tempo, afasta-nos (...). A *História* é um tipo de palavra derrotante. Poucos pensam no seu sentido. História é história, todos nós sabemos. Nem os historiadores, salvo raras exceções, vão além. Eles *fazem* história mais rápido do que a pensam. Dever-se-ia estar atento desde o começo, porque a história, como “ciência”, apresenta a curiosa particularidade de ter o mesmo nome que o seu objeto de investigação. Noutras palavras, a missão da história é a de reconstituir a história. Nomeamos da mesma maneira dois conceitos distintos, por mais que queiramos aproximá-los: a história em seu desenrolar efetivo, e a história como representação. A imagem aspira a confundir-se com a realidade. A identificação dos termos se alimenta da profunda necessidade de ancorar-se no passado. A história é a única realidade que podemos evocar (ainda que reduzindo-a, ao final, à história), e seria inconcebível deixa-la escorrer entre os nossos dedos. O passado significa legitimação e justificação. Sem o passado, não podemos estar seguros de nada (...) A história que produzimos é menor do que a história real, mas elas se parecem até quase se identificarem. A história é a grande redução em escala, sua réplica sintética. (...) Devemos confessar que não significa nada diferente do que não queremos que signifique.”⁸

A respeito da segunda pergunta: é possível, sim, imaginar um diálogo entre as obras de Cioran e Boia, notadamente no tocante às suas respectivas indagações sobre a questão da *utopia*. Filosoficamente,

8. BOIA, Lucian, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*. Bucureste, Editura Humanitas, 2013, p. 5-6

eu diria que não. Lucian Boia é daqueles intelectuais responsáveis e seguros dos seus limites, não adentra terrenos que desconhece ou que não fazem parte das suas preocupações. A sua perspectiva é historiográfica, como disse mais acima. Consequentemente, as suas referências à obra de Cioran são, insisto, historiográficas. Dois exemplos: em seu *La Roumanie. Un pays à la frontière de l'Europe*,⁹ ele insere Cioran, como escritor e ensaísta, numa espécie de panteão romeno:

Então apareceu o famoso trio romeno-francês, após a Segunda Guerra Mundial. Eugène Ionesco, Émil Cioran, Mircea Eliade (...) Quanto a Émil Cioran (1912-1995), ele manifestou, em ensaios e aforismos em língua francesa, o seu desgosto pela existência (*Précis de décomposition*, 1949) cinzelado de tal modo que ele, o romeno, originalmente de formação muito mais alemã do que francesa, acabou considerado, entre os autores contemporâneos, como o mais destacado estilista francês¹⁰ (p. 348).

Em *Capcanele istoriei. Elita intelectual românească între 1930 și 1950* [As armadilhas da história. A elite intelectual romena entre 1930 e 1950¹¹], Boia escreve sobre 120 protagonistas (!), dentre os quais “Emil Cioran (1911-1995), filósofo e ensaísta”. Esta obra é importante porque, desde mais de vinte anos atrás, os historiadores têm estado interessados, alguns obcecados, pelo comportamento público dos intelectuais romenos do século XX (sua relação com as “armadilhas” da história: o fascismo, o nazismo, o “legionarismo”, o comunismo, o antissemitismo, etc.). Não obstante, entre 1930 e 1950, quando, os membros da elite intelectual romena passaram, junto com a sociedade a que pertenciam, por sucessivas mudanças políticas, a verdadeira aposta em discussão era o humano, com

9. BOIA, Lucian, *La Roumanie. Un pays à la frontière de l'Europe*. Trad. de Laurent Rossion. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

10. BOIA, Lucian, *La Roumanie. Un pays à la frontière de l'Europe*. p. 348.

11. Há uma edição francesa: *Les pièges de l'histoire. L'élite intellectuelle roumaine. 1930-1950*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

todos os seus matizes. Após várias tentativas intransigentes e extremistas, faz-se necessário um juízo refinado que é próprio de um historiador como Boia, que também questiona a atitude jacobina e a indulgência com os intelectuais romenos que, em apenas duas décadas, por causa do amálgama de ideias abstratas e orgulho pessoal, caíram nas armadilhas da história. “Disse que o intelectual, especialmente ele, deveria ser um homem livre. Não significa que seja. O intelectual está exposto, como qualquer um, às conjunturas históricas e às pressões ideológicas. De um modo ou de outro, a sua carreira depende do Poder (com muito mais razão num regime autoritário e, sem dúvida, num regime totalitário). Não poucos intelectuais têm esse tipo de fascinação pelo poder; sentem-se eles mesmos mais poderosos, amparados pela sua própria sobra. Em todo caso, os intelectuais têm uma habilidade: a de encontrar, toda vez que se fizer necessário, argumentos adequados para justificar e justificar-se. Em especial quando lhes parece que a história não está do seu lado.”

Ora, a utopia foi objeto de estudo de Cioran. Creio que o meu artigo sobre a utopia comunista na perspectiva de Boia, a que se faz referência no início desta entrevista, pode ser pertinente para o leitor interessado em conhecer como é o seu “trabalho” histórico e historiográfico. Complemento este comentário dizendo que outro excelente exemplo do “método”, se posso dizê-lo assim, de Lucian Boia, encontra-se em seu artigo “Dracula, version roumaine”, publicado na obra coletiva *Dracula. Mythe et métamorphoses* (Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d’Ascq., 2005). Eu agregaria algo mais: Lucian Boia emprega diversos conceitos-chave em seus trabalhos; junto a mitologia, ele recorre ao de imaginário. A este respeito, o leitor brasileiro poderia consultar “O imaginário da Europa: fronteiras, unidade e diversidade”, publicado na revista portuguesa *Brotéria* (163, 2006, 115.130).

R.M. – Temos em comum a matriz linguística latina. Foi difícil para

você aprender romeno? Que propriedades distintivas destacaria neste idioma tão distante e, ao mesmo tempo, tão próximo?

M.A.G.M. – Realmente, creio que nunca cheguei a aprender totalmente o romeno. Lamentavelmente, com o passar dos anos, perdido muitíssimo da minha capacidade de falá-lo. Posso lê-lo e apenas até certo ponto escrevê-lo. Graças à Internet, posso manter uma relação com esta língua, além da minha amizade e intercâmbios com os professores Lucian Boia, Cristian Pătrășconiu e Ciprian Vălcan, entre outros.

A minha atividade de tradução acadêmica, nos últimos cinco anos, me permitiu retornar ao estilo e sentido expressivo da língua romena. Uma vez que o romeno possui uma porcentagem elevada de raízes latinas, poder-se-ia ter a impressão de que a sua aprendizagem é fácil para nós, hispanófonos. A pronúncia e a ortografia são difíceis: o sistema fonético (fonológico) da língua literária (padrão) contem 33 sons (fonemas), o alfabeto possui 31 letras, das quais destaco três: A a, Ă ă, Â â, cada uma das quais tem sua pronúncia própria, enquanto que em espanhol temos apenas uma letra: A/a... Ademais, existem os acentos *diacríticos*, como em *Vălcan*, que também implicam pronúncias distintas. Todas as classes de artigos têm formas de gênero, número e caso, através dos quais são marcadas as formas de caso nos substantivos. Como se vê, o romeno não é uma língua de fácil aprendizagem, mas é claro que esta é uma opinião pessoal, depende das capacidades e habilidades individuais para aprender línguas estrangeiras.

Quando escuto o romeno no âmbito acadêmico e cultural, confirma-se uma impressão que formei nos meus anos estudante: é uma língua direta, pelo menos comparada ao uso que fazemos do espanhol colombiano; nela dão-se menos rodeios para dizer as coisas; ademais, é forte para o ouvido. Seguramente, outros terão uma opinião diferente.

R.M. – Há um rico intercâmbio cultural entre a Romênia e a Colômbia. Como você avalia esta relação entre os dois países? Há uma afinidade eletiva entre esses dois povos?

M.A.G.M. – Se é verdade que há um grande desconhecimento mútuo entre os próprios europeus, como será o nosso caso? Encontro franceses e espanhóis cultos que desconhecem essa outra Europa, central ou oriental, mesmo estando tão próximos e com facilidade de viajar, sem ter de atravessar o Oceano Atlântico (como no nosso caso).

Na Colômbia é graças à persistente atividade acadêmica em torno da obra de Cioran, da parte de intelectuais como Liliana Herrera e seus discípulos, que conhecemos algo da Romênia. Foram publicadas entrevistas do romancista Mircea Cărtărescu, que virá ao “Hay Festival” em 2018, em Cartagena de las Indias. Há uns quatro anos, quem esteve em Cartagena e em Bogotá foi a escritora romena (ganhadora do Nobel de literatura) Herta Müller, mas os seus interlocutores nos meios de comunicação mostraram um total desconhecimento não só da sua obra, como também das circunstâncias históricas dessa autora romena de origem alemã.

Creio que o mundo cultural e ilustrado da Colômbia, e o que direi é discutível, tem uma certa dependência da jogada cultural inglesa e francesa, e obviamente da norte-americana, desconhecendo o que se passa em outras “zonas” culturais, como a centro-europeia. Ademais, o excesso de nacionalismo e a endogamia cultural dos colombianos são às vezes patéticos...É graças ao trabalho de tradução de certas editoras espanholas que nós, nós latino-americanos, temos acesso a importantes obras da literatura e da cultura romena contemporânea de modo geral. Graças à diligência de editoras como Impedimenta, Pretextos, Funambulista, Mira, entre outras, somando-se ao apoio do *Institut Cultural Român*. Dependemos das dinâmicas culturais e editoriais

espanholas para saber algo sobre a Romênia.

Você me pergunta se há afinidades eletivas entre a Colômbia e a Romênia. Sobre isto, diria que temos algumas coincidências ou semelhanças, talvez distantes, de trajetória histórica, e me atreveria a acrescentar outras: somos nações relativamente “jovens”, não temos um passado de países colonialistas, os processos de modernidade e modernização parecem inconclusos ou permanentemente “postergados” no nosso caso, buscamos uma “identidade” e um “lugar” no conjunto das nações em “desenvolvimento”, etc.

R.M. – Há alguma frase em romeno que lhe seja especialmente significativa, para que os nossos leitores tenham uma amostra do sabor do idioma nativo de Cioran?

M.A.G.M. – *Mi-e dor de tine* (“Sinto falta/saudade de você”; *I miss you* em inglês). O *dor* romeno é algo à parte. A obra poética de Lucian Blaga suscitou todo um imaginário cultural ligado a esta palavra... Já que fazemos referência à língua romena, gostaria de comentar que o humor político, naqueles anos do comunismo, era muito importante (com a devidas precauções, obviamente). As piadas políticas eram um dos entretenimentos prediletos dos romenos durante os anos comunistas. Elas exploravam situações cômicas e absurdas nas quais os personagens eram o aparelho repressor do Estado, os líderes políticos e os acontecimentos da época. O herói das piadas políticas romenas até 1989 era o cidadão Bulă, cujo nome deriva de uma palavra que designa o órgão sexual masculino, *pulă*, apenas trocando-se a letra inicial. Bulă era representado como um idiota que não entendia a realidade e a interpretava de qualquer maneira. Outro personagem era a Rádio Erevan, uma emissora que respondia com humor negro às perguntas hipotéticas e insinuantes feitas pelos ouvintes. As piadas com a Rádio Erevan eram curtas, diretas e produziam riso

imediatamente. Uma das mais frequentes (também contada em outros países comunistas) era: “Pergunta na Rádio Erevan: É verdade que a sociedade capitalista está à beira do abismo? Resposta: Sim, para nos observar.” Acrescentaria duas outras, muito cruéis para a época, e para nós, sul-americanos de hoje: “Por que Ceaușescu organiza um desfile em Primeiro de Maio? Para comprovar quem sobreviveu ao inverno”; “O que há de mais frio que a água fria na Romênia? A água quente.” O historiador Eduard Antonian explicou, numa entrevista para a Rádio Romênia Internacional, porque a rádio da capital da Armênia havia se tornado tão popular na Romênia:

A Rádio Erevan era uma forma de dissidência, inclusive na antiga União Soviética. A maioria das piadas tinha um traço político evidente. Era uma maneira de rir do presente obscuro. Uma piada conhecida da Rádio Erevan dizia que uma zebra era um asno que havia contado piadas políticas, sendo suas listras a roupa carcerária vestida pelo asno. Lembro que, nos anos 1990, depois que a Armênia conquistou sua independência, o diretor da Rádio Erevan veio a Bucareste e não sabia porque a emissora dirigida por ele era tão conhecida na Romênia. Quando chegou ao aeroporto, os alfandegários romenos lhe perguntaram qual era o seu ofício e ele contestou que era diretor da Rádio Erevan. Todos começaram a rir e ele não entendia por quê. E os alfandegários lhe pediram que contasse algumas piadas, por ser o diretor da Rádio Erevan. Um amigo me contou que o atual diretor da Rádio Erevan, quando foi nomeado para o cargo, publicou no Facebook um comentário em que dizia: “Cuidado, sou o novo diretor da Rádio Erevan, de agora em diante tomarei qualquer piada como uma afronta pessoal.”¹²

Finalmente, sobre a última pergunta: *que lições nós, sul-americanos, podemos tirar dos romenos e sua história?* Eu diria que uma das lições é seguir aprendendo e conhecendo sobre as nossas histórias e culturas, escrevendo, divulgando, traduzindo, etc., tal como você faz, no Brasil, com o *Portal*. Podemos aprender muito em

12. “Radio Erevan”, *Radio România Internațional*, 29 de janeiro de 2018. Disponível em: https://www.rrr.ro/es_es/radio_erevan-2575886

contato com as obras de algumas importantes referências em diversas áreas da cultura romena atual: Andrei Pleșu, Gabriel Liiceanu, Horia Patievici, Neagu Djuvara, Nicolae Manolescu, Andrei Cornea, Valeriu Stoica, Ciprian Vălcan, Livius Ciocârlie, Dan C. Mihăilescu, Marta Petreu, Dan Lungu, Matei Călinescu, Ion Vianu, Cristian Pătrășconiu, entre outros. ■

“Só através do coração sabemos que algo muda”.¹

Entrevista² com Simona Constantinovici, editora do *Dicționar de termeni cioranieni*³ (Romênia)

“O *Dicionário de termos cioranianos* pretende ser um convite para ler Cioran de uma maneira diferente, situando-o sob uma luz que permite extrair os fascículos da *substância* mesma das palavras, da sua história ininterrupta, impactando um futuro que permanece, como um predador, à espreita.” (S. C.)

Simona Constantinovici (1968) é escritora e professora de lexicologia, lexicografia poética, estilística, semântica interpretativa e escrita criativa na Faculdade de Letras, História e Teologia da *Universitatea de Vest din Timișoara*. É autora de 15 livros. Seus poemas e contos têm sido publicados em várias antologias e coletâneas literárias, na Romênia e em outros países. É ganhadora de diversos prêmios literários por sua variegada produção literária.

RODRIGO MENEZES – Prezada professora Constantinovici, primeiramente gostaria de te agradecer por nos conceder esta entrevista tão especial. Você coordenou uma grande obra lexicográfica, um dicionário de termos cioranianos recentemente publicado na Romênia, algo que coloca o filósofo romeno no rol dos autores que têm seus próprios dicionários (Kant, Hegel, Heidegger, Sartre e tantos outros). Como surgiu o projeto?

1. *Doar prin inimă știm că se schimbă ceva, căci fără acest organ al devenirii am fi incremenit de mult într-un extaz pustiu*. [Só através do coração sabemos que algo muda, pois sem este órgão do devir estaríamos há muito congelados em um êxtase desolador.] CIORAN, *Lacrimi și sfinți* (1937). București: Humanitas, 1991, p. 130.

2. Entrevista publicada originalmente em *ARCA - Revistă de literatură, eseu, arte vizuale, muzică*, n. 1/2021, p. 21-40.

3. CONSTANTINOVICI, Simona (coord.), *Dicționar de termeni cioranieni*, vol. I (A-M), vol. II (N-Z). Timișoara: Editura Universității de Vest; Milano: Criterion Editrice, 2020.

Como foi o processo de pesquisa, redação e composição?

SIMONA CONSTANTINOVICI – A centelha deste projeto lexicográfico tomou vida totalmente por acaso, uma tarde de primavera, em Timișoara, na casa de um bom amigo. Invocando Stéphane Mallarmé, com o seu famoso poema de 1897, eu disse: *un coup de dés jamais n'abolira le hasard* [Um lance de dados jamais abolirá o acaso]. Eu já havia publicado, há alguns anos, um dicionário de termos arghezianos.¹ Meu amigo Ciprian Vălcan achou que seria interessante oferecê-lo ao Sr. Giovanni Rotiroti. Na época, ele estava aqui, em Timișoara, lançando um livro sobre Cioran.

Você diz que os grandes filósofos, como Kant, Hegel, Heidegger ou Sartre, têm os seus próprios dicionários conceituais. Assim como escritores e poetas, nomes importantes da cultura universal, também têm dicionários, de Stendhal a Proust, de Giacomo Leopardi a Eugenio Montale, e assim por diante. O matemático Solomon Marcus,² um de nossos últimos enciclopedistas, considerava os dicionários instrumentos indispensáveis numa cultura que se respeita.

Voltando ao sentido da pergunta, a lexicografia filosófica ainda não é forte em nosso país. Poderia citar algumas publicações, não muitas, com a devida menção de que não elas não suprem a ausência de outros dicionários, igualmente importantes. Esta é a única maneira de produzir uma imagem relevante da filosofia romena e de operar comparações entre conceitos, sistemas de pensamento ou terminologias distintas. Há um dicionário de Marta Petreu, resultado de um projeto de pesquisa voltado à filosofia de D. D.

1. Tudor Arghezi (1880-1967) foi um escritor romeno, reconhecido também pela sua importante contribuição à literatura infantil. Arghezi é um pseudônimo, relacionado a Argesis, grafia latina do rio Argeș.

2. Solomon Marcus (1925-2016) foi um matemático romeno, membro da seção matemática da Academia Romena e professor emérito da Faculdade de Matemática da Universidade de Bucareste. Sua linha principal de pesquisa foi nas áreas de análise matemática, linguística computacional e matemática, e ciência da computação.

Roşca.³ Há outro, de Amalia Lumei, que foca no núcleo conceitual da obra de Mircea Eliade, resultado de uma tese de doutorado. Saiu um dicionário de termos da filosofia de Lucian Blaga,⁴ concebido por Florica Diaconu e Mircea Diaconu. Talvez existam outros, mas nunca ouvi falar. Em geral, as obras que se circunscrevem nesse perímetro da lexicografia literária ou filosófica, tendo um estatuto especial. Por não serem amplamente distribuídos, esses dicionários correm o risco de esgotar tão rápido quanto aparecem.

R.M. – Qual foi o método adotado? Quais foram os critérios usados para selecionar e definir o corpo lexical do dicionário, os termos incluídos? Imagino que não se tenha limitado a um critério puramente quantitativo...

S. C. – O método utilizado, e que de início deixou crispados alguns dos participantes do projeto, foi o lexicográfico. Os critérios derivam dessa abordagem. O critério quantitativo não é o único, tendo surgido de modo natural, como resultado da organização do material linguístico através de artigos, na chamada decupagem [*decupaje*] do dicionário. É o resultado da observação de um dinamismo lexical. O primeiro critério foi identificar os conceitos dominantes com os quais a filosofia cioraniana opera. Os 12 colaboradores elaboraram os artigos do dicionário, seguindo uma folha modelo. Ao longo do caminho, dependendo do material selecionado, algumas notas particulares apareciam. Os artigos do dicionário não são retalhos de pano para cortar e costurar de qualquer maneira. Cada um dos autores lê o texto cioraniano à sua maneira. Desse primeiro ato de leitura nasce o processo de seleção dos termos e dos contextos em que eles aparecem. Em

3. Dumitru D. Roşca (1895-1980), filósofo, catedrático e membro da Academia Romena. Estudou filosofia na Sorbonne, com uma tese sobre a influência de Taine sobre Hegel (1928). O livro foi dedicado a Emile Bréhier. Roşca traduziu Hegel para o romeno.

4. Lucian Blaga (1895-1961) é talvez o maior filósofo romeno, a julgar pela sua obra sistemática, compreendendo todas as áreas da filosofia: lógica, ontologia, epistemologia, ética, estética. Além de filósofo, também foi poeta, dramaturgo e romancista.

termos gerais, certamente, essa homogeneidade foi preservada, sem a qual o trabalho não se justificaria.

R.M. – Há notas de rodapé e explicativa? A frequência de cada termo está indicada numericamente?

S.C. – Optamos por não usar um sistema de notas de rodapé. Achei apropriado prefaciar o dicionário para mostrar o caminho seguido pela letra e, por conseguinte, o espírito do autor. Para mostrar como passamos da estrutura conceitual e terminológica para o conteúdo, quais foram as revelações que surgiram ao longo do caminho, como reflexo dessa pesquisa/sondagem no vasto campo das palavras.

A frequência dos termos é importante, como um índice semântico do discurso, seja ele filosófico ou outro. Não significa meramente notar que um autor usa abertamente determinado termo, de maneira obsessiva, ou que ele nunca usa um outro em seus textos. O léxico do autor dá conta do perfil do discurso, de sua semântica. Não se pode ignorar este critério, ele é muito relevante. Muitas vezes ele desvela novas dimensões do texto que não teriam sido notadas de outra maneira. Os dicionários também têm esse propósito, o de aprofundar e trazer à tona certos lexemas e significados. O trabalho do lexicógrafo assemelha-se, aqui, ao do arqueólogo. Uma vez extraídos os termos do texto, a gente se diverte, olhando para eles fixamente, como se fossem objetos, antes de inseri-los em um artigo do dicionário. As palavras precisam ser sopesadas, especialmente em se tratando de um discurso filosófico. Aliás, muito poético, diga-se de passagem.

R.M. – Em um artigo publicado sobre o *Dicționar*, você destaca dois termos especiais: “eternidade” e “essência”. Cioran compartilhava com Santa Teresa de Ávila, entre outras místicas e outros místicos, a obsessão pela “época de Deus”, por assim dizer. No *Breviário de decomposição*, um dos textos (muito importante, aliás), “Obsessão

do Essencial”, retoma – em um novo contexto linguístico e uma nova *forma mentis* – uma problemática que já havia sido postulada, em romeno, no *Livro das ilusões* (1936), notadamente na seção intitulada “O gosto das ilusões” [*Gustul amăgirilor*]. Aí se opõem e se misturam essências [*esențe*] e ilusões [*amăgiri*]. Não é surpreendente que Cioran faça a apologia da *necessidade vital de ilusões*? Quão importantes são estes dois termos – *esențe* e *amăgiri* – no discurso e no perfil semântico de Cioran?

S.C. – Enquanto termos abstratos, eminentemente filosóficos, *esență* e *eternitate* aparecem como dois veículos conceituais, como *viață* (vida), *moarte* (morte), *Dumnezeu* (Deus), *ființă* (ser), *absolut* (absoluto), entre os quais mantêm uma relação de concatenação, numa relação íntima. Estes termos entram no chamado núcleo semântico, um espaço conceitual em torno do qual se formam todas as visões e concepções filosóficas. “Eternidade”, por exemplo, aparece em 258 contextos, delineando uma verdadeira constelação sintagmática. Escreve Cioran, em *Nos cumes do desespero* (1934):

A eternidade não pode ser amada com a paixão com que amamos uma mulher, ou com que amamos nosso destino ou nosso próprio desespero. A inclinação para os domínios da eternidade é porém uma atração que se parece com um voo na direção de um céu límpido de verão, ou com o impulso na direção de uma luz estelar. O céu azul e a luz estelar são os símbolos dessa eternidade em que não desejamos e não nos arrependemos de mais nada.⁵

O discurso cioraniano encontra-se inteiramente ancorado numa substância semântica abstrata, profundamente barroca em sua

5. CIORAN, “Momento e eternidade”, *Nos cumes do desespero*. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012, p. 81. No original romeno: „Eternitatea nu poate fi iubită cu pasiunea cu care iubești o femeie, sau cu care-ți iubești destinul tău, sau disperarea ta proprie. Este însă în tendința spre regiunile eternității o atracție ce seamănă cu un zbor înspre un cer senin de vară sau cu avântarea înspre discreția unei lumini stelare. Azurul și lumina de stele sunt simboluri pentru această eternitate, în care nu mai dorești și nu mai regreți nimic.” IDEM, *Pe culmile disperării*. Bucureste: Humanitas, 2013, 1990, p. 102-103.

retórica. Portanto, estes dois termos – “essência” e “eternidade” – se mostram muito importantes no conjunto de seus textos, e isso inevitavelmente, já que conectam os eixos de temporalidade, o pretérito do presente e, de certa forma, se quisermos transgredir um pouco o natural, o presente do futuro.

Em *Cuvânt împreună despre rostirea românească*,⁶ Constantin Noica busca mostrar que existem certas palavras (*dor, întru, fire, sinele/sinea, rost/rostire*) com esta capacidade de projetar seu conteúdo no futuro, de gerar, para além das significações conhecidas e ativas, uma série de outras, adjacentes, inativas, à espera. Isso faz com que a palavra seja um veículo semântico extraordinário. O livro de Noica não é de filosofia, *stricto sensu*, mas um manual de linguística filosófica ou filosofia da linguagem, lembrando os mestres nesta área, como Frege, Russel, Searle, Quine, Wittgenstein e outros. Fiquei instigada pelas indagações que Noica se faz constantemente:

É uma língua um fenômeno simplesmente positivo? Deve ser registrada unicamente ao se manifestar? Uma investigação sobre ela não entraria também no campo do possível? Parece-nos que uma língua, viva e desdobrada, contém em si o que nunca pode ser exprimido e o que ainda não foi exprimido. [...] É questão de saber também se não cabe ao especialista explorar a capacidade de uma língua e falar de suas significações virtuais, assim como se fala das atuais.”⁷

Seguindo adiante, num regime perifrástico,⁸ eu diria que os termos

6. Bucareste, Humanitas, 2011. “Palavras reunidas sobre a enunciação romena” em português: *rostirea* (*utterance* em inglês) é “enunciação”, “expressão” “dicção”.

7. „Este oare o limbă un simplu fenomen pozitiv? Trebuie ea să fie înregistrată numai așa cum s-a manifestat? Nu încapă o investigație și în aria posibilului ei? Ni se pare că o limbă, vie și desfășurată, cuprinde în ea și ce nu se mai poate exprima și ce nu s-a exprimat încă. (...) Este o întrebare însă dacă nu ar reveni tocmai specialistului să exploreze capacitatea unei limbi și să vorbească despre sensuri virtuale, la fel cum vorbește despre cele actuale.” NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*. București: Humanitas, 1996, p. 53-54.

8. *Perífrase*, figura de estilo que consiste em substituir um único termo por uma expressão, ou uma série delas, com o mesmo significado. Sinônimo de *circunlóquio*, figura de estilo que consiste em dizer em diversas várias palavras aquilo que pode ser dito por

utilizados por Cioran (muitos deles) não devem ser entendidos assim, categoricamente, de maneira restritiva, unicamente por referência ao contexto de onde foram extraídos, mas antes como portadores de múltiplos significados virtuais, recuperáveis graças ao esforço interpretativo. É nesta recursividade que reside a beleza de semelhante projeto lexicográfico. *Dicționarul de termeni cioranieni* se pretende um convite para ler o filósofo de uma maneira diferente, situando-o sob uma luz que permita extrair os fascículos da substância mesma das palavras, da sua história ininterrupta, com todo o impacto que têm sobre um futuro que permanece, como um predador à espreita.

R.M. – Gostaria de citar uma passagem de um artigo que você escreveu sobre o *Dicționar*, publicado na revista romena *Transilvania*:

Pela maneira como Cioran associa os termos, entendemos que sua filosofia está carregada, de maneira exponencial, do que poderíamos chamar, emprestando um termo da linguagem da física, polaridade. Num estilo de contrastes, paradoxos e ambivalências, toda uma rede de conceitos perfeitamente plasmados se constrói por etapas.

O tema da polaridade é muito interessante em se tratando da linguagem, do estilo e do perfil semântico-discursivo de Cioran. Parece ter alguma relação com essa dualidade inerente ao seu pensamento e ao seu ser mesmo, de ares líricos, romântica em certo sentido. Trata-se de uma cisão interior trágica (ou tragicômica), poética e estranhamente mística; uma condição deveras fértil, do ponto de vista filosófico e poético, reflexivo e criativo, e problemática do ponto de vista existencial e vital. De acordo com o equilíbrio lexical que se pode delinear graças

uma única (ressignificando e adensando cada vez mais seu escopo de possibilidades semânticas). Tanto a *perífrase* quanto o *circunlóquio* podem ser entendidos, em sua importância poética e retórica (para Cioran e qualquer outro), mediante a noção linguística de recursividade: princípio e/ou propriedade daquilo que se repete e/ou pode se repetir indefinidamente, *ad infinitum*.

ao *Dicionário de termos cioranianos*, quais seriam as principais enunciações [*rostiri*] da dinâmica de polaridades semânticas que constitui o discurso cioraniano em língua romena?

S.C. – Também penso assim a respeito da *dualitate*. Com os olhos de uma linguista-lexicóloga, pude constatar que o discurso cioraniano mantém um *balanço perpétuo entre polos semânticos opostos*, uma rotação em um espaço de palavras com significações contrárias. Esse movimento incansável, essa busca infundável, essa aparente instabilidade marca o discurso de Cioran do começo ao fim. Trata-se de uma poeticidade permanentemente induzida,⁹ um fôlego que atravessa o texto inteiro. Ainda penso (e não sou a única que teve esta impressão) que Cioran se deixou levar, na sua juventude, por essa onda lírica [*val lyric*], que provavelmente lhe serviu de combustão, por essas tonalidades de uma fecunda energia, tão necessária para a escrita. Nos textos posteriores, os franceses, há um abrandamento, um resfriamento da essência poética da sua escrita. A língua francesa não lhe permite mais mover-se pelas volutas da sensibilidade. As frases são cortadas e ajustadas de outra forma, com lucidez. Mas é claro que o seu estilo não tem nada a ganhar com essa reviravolta a nível discursivo.

O principal campo de polaridade semântica está contido no binômio ontológico *viață-moarte* (“vida-morte”). Considero este binômio como um *motor de polaridade* de todo o discurso cioraniano. Deste binômio, deste par tão indestrutível em sua união, derivam outros, como *fericire-nefericire* (“felicidade-infelicidade”). Aliás, escrevi um artigo em que busco mostrar que

9. Uma vez mais, o princípio da *recursividade*, na forma de uma potência ou potencialidade (*dynamis*) poética (poeticidade) “permanentemente induzida”. Um exemplo (no âmbito dos seus escritos franceses) poderia ser o seguinte aforismo de *Silogismos da amargura* (1952), em que a aridez (que se associaria à esterilidade) é suplantada pela fluidez de um estranho e obscuro líquido: “Se espremêssemos o cérebro de um louco, o líquido obtido pareceria xarope comparado ao fel que segregam certas tristezas.” CIORAN, E.M., *Silogismos da amargura*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 63.

a relação clássica de antonímia é distorcida, no caso dessa dupla, em virtude do posicionamento permanente do discurso de Cioran numa *retórica de contrastes* que se aproxima da inversão – em um circuito semântico com o qual acabamos nos acostumando – da sua ordem mesma. Por falar em termos filosóficos, Constantin Noica escreve o seguinte no prefácio de *Cuvânt împreună despre rostirea românească*:

O pensamento filosófico nunca parece ter tido a necessidade de uma linguagem simbólica ou códigos; ou seja, ele usa não a linguagem [*limbaj*], mas a língua [*limbă*]. A filosofia é mais bem fundamentada a partir de termos que contenham uma tensão, ao passo que linguagens e códigos se desdobram na segurança e no relaxamento dos significados unívocos. E o pensamento filosófico se alegra, como disse Hegel, quando encontra, nas línguas, palavras não apenas com significados especiais, mas também opostos.¹⁰

R.M. – Existem palavras no *Dicționar* que seriam dificilmente traduzíveis? Penso, por exemplo, no substantivo neutro *dor* (acento agudo no ó), um grande *falso cognato* entre os nossos respectivos idiomas, uma vez que *a* (nossa) *dor* (substantivo feminino) se diz *durere* em romeno (de onde o importante texto de juventude de Cioran, *Revelațiile durerii*, “As revelações da dor”¹¹). Em um texto do *Breviário de decomposição*, “Apoteose do vago”, são destacados os idiomas que (como romeno, português, inglês e alemão) possuem certas palavras especiais (*dor*, *saudade*, *yearning*, *Sehnsucht*) para exprimir essa “apoteose do vago” de que fala Cioran: a lânguida *nostalgia* de povos e indivíduos, a sua “paixão do infinito”, dividida entre o espaço seguro e limitado do

10. “Cugetarea filosofică nu pare a fi avut și a avea nevoie de limbaj simbolic sau cod; cu alte cuvinte, folosește nu limbajul, ci limba. Filosofia se întemeiază cel mai bine cu termeni ce au o tensiune în ei, în timp ce limbajele și codurile se desfășoară în siguranța și destinderea sensurilor univoce. Iar cugetarea filosofică se bucură, cum spunea Hegel, când întâlnește în limbi cuvinte nu numai cu semnificații deosebite, dar și opuse.” NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 10-11.

11. CIORAN, Emil, *Revelațiile durerii, Azi*, Romênia, fevereiro-março de 1933. In: *Solitude et destin*. Paris: Gallimard, 2004, p. 205.

lar (*Heim, Heimat*) e a ilimitação vertiginosa do Infinito. *Dorul* (o “*dor*” romeno) é um termo presente no *Dicționar*?

S.C. – Na verdade, *dor* é um termo intraduzível. Esta palavra encapsula um conteúdo tão frutífero que seria difícil reduzi-lo a uma simples tradução. Por isso se costuma dizer que alguns poetas romenos, como Mihai Eminescu, são intraduzíveis. O mistério da língua e da cultura romenas, a sua especificidade, encontra-se nos escritores do século XIX, em cujas obras Eminescu esteve enredado, em um domínio – difícil de exprimir – de uma “vago sem-sentido” [*vag nerost*].

Para dar uma ideia, o termo *dor*, que é tão romeno, aparece 98 vezes nos textos de juventude de Cioran. É interessante ordená-lo tendo em vista as proximidades discursivas, as associações lexicais como: *dorul de fințã* (“o desejo de ser”), *dor divin* (“anseio divino”), *dor de moarte/dorul de a muri* (“anseio de morte/o desejo de morrer”), *dorul de sfârșit* (“o desejo de fim”), *dor intens după spațiul infinit* (“desejo intenso de espaços infinitos”), *dor amăgitor* (“nostalgia ilusória”), *infinitul din acest dor* (“o infinito dessa nostalgia”), *revărsarea monotonă a acestui dor* (“inundação monótona dessa nostalgia”), *infinitul negativ al dorului* (“o infinito negativo da nostalgia”), *dor de pribegie* (“desejo de vaguear”), *singurul dor* (“a única nostalgia”), *dorul după alte înmărmuriri* (“a nostalgia de outras quietudes”), *dor ascuns* (“nostalgia escondida”), *dorul imens de dezolare* (“anelo imenso de desolação”), *dorul vegetal* (a “nostalgia vegetal”), *dorul după absolut* (“a nostalgia do absoluto”), *dorul după un alt eu* (“o anelo de um outro eu”), *dor mortal de femeie* (“desejo mortal pela mulher”), *dorul arzător de a nu supraviețui emoției* (“desejo arrasador de não sobreviver às emoções”), *dorul de scufundare în nemărginit* (“o desejo de afundar no ilimitado”), *dorul suferințelor prelungi* (“o desejo de sofrimentos prolongados”), *dor imanent firii* (“anseio imanente ao ser”), *dorul de El* (“a nostalgia Dele”),

dor de leșin astral (“desejo de evanescência astral”), *doruri pline de dulci înstrăinări și de meleaguri norocoase* (“nostalgias plenas de doces desenraizamentos e de terras afortunadas”) *dorul de ducă* (“o desejo de caminhar”), *puntea între dor și fire* (“a ponte entre o desejo e o ser”), entre outros. Talvez todos eles comuniquem mais compreensivamente, juntos, o perfil semântico da palavra *dor*, contribuindo para determinar sua substância discursiva. Por isso fiz com que o discurso lexicográfico acompanhasse a última seção, a do índice sintagmático. A meu ver, o *Dicționar* pode ser lido de ponta a ponta ou, então, ser consultado por meio dessas entradas sintagmáticas, ao ritmo de algumas associações vocabulares, a partir das quais as mais diversas sondagens e interpretações se tornam possíveis.

Eu também mencionaria *dorí* (140 ocorrências): um verbo intimamente ligado ao *dor* romeno em virtude da sua estrutura formal. É um derivado do substantivo neutro *dor*. Remonta à raiz latina *dol-*, de *dolus*. Se pegarmos a última entrada da série sintagmática acima, “*a ponte entre o desejo e o ser*”, dar-nos-emos conta de como essa “ponte” é frágil, ilusória, tênue. É como se fosse criada uma relação de quase sinonímia entre o *dor* e o *fire* (ser), que se tornam, por um instante fulgurante, superpostos.

O latinista G. I. Tohaneanu propôs como sinônimos parciais do lexema *dor*: *alean* (“sofrimento”, “dor da alma”, por um desejo insatisfeito), *amar* (“amargo”, “desgostoso”), *jale* (“tristeza”, “desolação”, “luto”), *jind* (“desejo ardente”), *neșat* (“avidez”, “insaciedade”), e, entre os termos importados, *melancolia* e *nostalgia*. A despeito do seu sentido difuso, quase impossível de capturar numa definição rigorosa, pode-se dizer metaforicamente que a “equação” de *dor* é o resultado da soma de *durere* (a nossa *dor*, do verbo *doer*) e *dorință* (“desejo”). Na consciência linguística do povo romeno, conforme refletida nas profundidades semânticas da palavra *dor*, o sofrimento perpétuo tem sido atenuado sempre

pela chama da esperança, situada sob a janela do futuro.

O substantivo monossilábico *dor* tem a potência de uma torrente de sentidos. Reside nele o mistério semântico, o vórtice de conteúdo da nossa língua. Alan Rey,¹² o célebre lexicógrafo francês, conclui assim uma entrevista: “*Algo sempre se oculta por detrás das palavras, algo ao mesmo tempo preciso e infinito.*”

Não estou certa, mas receio que o substantivo *zădărnice*¹³ (derivado de *dor*, e um dos nossos intraduzíveis) venha do eslavo *zadar*. Este foi, aliás, um dos critérios que me propus para estabelecer uma lista inicial de termos cioranianos: o pertencimento a um fundo mais antigo da língua romena. Constatei também que o discurso cioraniano segue o caminho linguístico de palavras *neológicas*. No caso de alguns termos do *Dicționar*, não encontrei nenhum contexto suficientemente relevante, e às vezes o contexto lexical se mostrava perfeitamente inexistente. Seria interessante se o *Dicționar* fosse traduzido para outras línguas neolatinas, para ver como seria esse quadro dual entre as palavras antigas, por um lado, as mais difíceis de traduzir, e as neológicas, mais facilmente transferíveis (pela tradução) para a matriz lexical de outras línguas. Constantin Noica observa, metaforicamente, no texto já mencionado:

“Uma palavra é uma árvore. Tenha nascido em sua própria terra ou caído como uma semente vinda de outros mundos, uma palavra é sempre, afinal, uma criatura específica. Está enraizada no humo de seu país, nutriu-se de suas chuvas, cresceu e respirou sob um sol que não é em nenhum outro lugar o mesmo, e, como tal, não pode ser

12. Alain Rey (1928-2020) foi um linguista lexicógrafo e radialista francês, além de editor-chefe do famoso dicionário *Le Robert*.

13. “Do meu país herdei o niilismo de raiz [*foncier*], o seu traço fundamental, a sua única originalidade. *Zădărnice*, *nimicnicie* – estas palavras extraordinárias, mas não são palavras, são as realidades do nosso sangue, do meu sangue.” CIORAN, *Cahiers: 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997, p. 685. Segundo o dicionário romeno **DEX Online**, trata-se da qualidade do que é *zadarnic* (adjetivo), “inútil” (inutilidade), “imprestável”, “sem sentido”, mas também “deserção”, “ambição desmedida”, “ vaidade”, “orgulho desmedido”, “soberba”.

facilmente mudada de lugar, transplantada, traduzida.”¹⁴

De fato, Noica identifica em certas palavras romenas a história do nosso povo. Por exemplo, o fenômeno da *transumância*,¹⁵ ou seja, a *vida pastoral*, inscrita nas fibras das velhas palavras. O que fica sugerido em tudo isso é que a tentativa de traduzi-las equivaleria a desenraizá-las, aniquilando assim o seu potencial ancestral de animar a língua, o modo de ser de um povo, o seu sentimento profundo. *Cuvintele au destinul ființelor, o biografie, se nasc, trăiesc și mor* [As palavras têm o mesmo destino que os seres, uma biografia, nascem, vivem e morrem].

R.M. – Opostamente, existem termos romenos que compõem o perfil lexical do discurso cioraniano e que seriam dificilmente traduzíveis em outros idiomas? Penso, por exemplo, no substantivo francês (tão “pascaliano”) *ennui*, vertido ao português como “tédio” ou “fastio” (*aburrimiento*, *hastío* em espanhol), mas que estaria mais para um estado de espírito melancólico e pesaroso (não apenas a falta do que fazer, estar desocupado e ocioso). *Ennui* é *plictiseală* em romeno? Seria este um dos termos presentes do *Dicționar de termeni cioranieni*?

S.C. – Sim, *plictiseală* é de fato o correspondente romeno de *ennui*. E está no *Dicționar*. Aliás, não poderia faltar, já que constitui a *cenografia dos conceitos dominantes* do discurso cioraniano. *Plictiseală* aparece em 186 contextos. Em *Lacrimi și sfinți* (1937), encontram-se entramadas, numa rede de significados, verdadeiras definições de *plictiseală*:

Plictiseala é a forma mais elementar de suspender o tempo, ao passo que o êxtase é a última e a mais complicada. Sempre que nos entediamos, o tempo se detém nos tecidos; às vezes podemos

14. NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 19.

15. Deslocamento de rebanhos (normalmente ovelhas) da planície para as montanhas e vice-versa. Também pode significar a passagem de um país ou de uma região para outro(a), em busca de melhores condições de vida e subsistência.

ouvir a sua parada, escutar – cheios de tormento – o seu silêncio. O corpo se torna então um relógio parado que sabe que está. Em toda *plictiseală* jaz a consciência da estagnação temporal e, quanto mais nos entendíamos, menos inconscientes estamos.¹⁶

Em um fragmento relacionado à citação acima, Cioran concebe o tédio (*plictiseală*) como um possível critério de classificação das pessoas:

Melancolia, tristeza, desespero, horror e êxtase são ramificações do tronco massivo do tédio [*trunchiul masiv al plictiselii*]; daí a sua indiferença e o seu caráter originário. Há flores da melancolia e da tristeza; gosto de pensar nas raízes quando se trata do tédio [*plictiseală*]. [...] Assim, qualquer tédio profundo [*orice plictiseală adincă*] termina por se tornar um estado em si, que, subtraindo-nos à luta com os objetos, coloca-nos diante deles, de modo que os homens se dividem pela maneira como se entediam e tentam escapar ao tédio.¹⁷

De fato há em Cioran toda uma topologia do humano. O homem cioraniano é *múltiplo*: abstrato, ativo, antigo, debilitado, doente de eternidade, cidadão, comum, concreto, contemporâneo, cristão, desesperado, entusiástico, erudito, independente, indígena, inteligente, livre, orgânico, comedido, medíocre, melancólico, moderno, moral, ingênuo, infeliz, imortal, normal, objetivo, apaixonado, (irremediavelmente) perdido, político, impetuoso, pós-humano, privado, (profundamente) religioso, renascentista, superficial, sobre-humano, sub-humano, árido, visual, etc. Uma gama impressionante, reunida em 2.617 ocorrências. Tantos homens, tantos mundos emaranhados de maneira caleidoscópica. Muitas das definições propostas por Cioran são memoráveis, impregnadas com a substância de uma poeticidade cáustica na descrição do humano: “*Omul e cerșetor de existență. Un salahor ridicol în irealitate, un cârpaci al firii*” [O homem é o mendigo da existência. Um pobre-diabo ridículo na irrealidade, um trapalhão

16. CIORAN, *Lacrimi și sfinti*. București: Humanitas, 1991, p. 123.

17. *Ibid.*, p. 124.

da natureza].¹⁸

Conforme demonstramos, o termo *viață* (“vida”) conta com 2.816 ocorrências. É o *vórtice semântico* do discurso cioraniano. Todos os outros lexemas são magneticamente ligados a ele. Um destes – predominante – é *om* [homem]. “Busco a vida inclusive na morte, sendo minha tarefa descobri-la em tudo o que não é ela”, diz Cioran em *Amurgul gîndurilor*.¹⁹ Neste livro, atingindo o diapasão mais alto no que se refere à maneira de relacionar as palavras ao coração [*inimă*²⁰]:

Diga a uma alma delicada a palavra separação, e despertará nela o poeta. A outro homem, por sua vez, a mesma palavra não inspira nada.” E não somente separação, mas qualquer outra. Mede-se a diferença entre os homens pela ressonância afetiva às palavras. Uns adoecem extasiados ao escutar uma expressão banal, outros permanecem frios antes uma prova de banalidade. Para aqueles, não há palavra no dicionário que não esconda um sofrimento, enquanto estes não possuem uma sequer em seu vocabulário. Muitos poucos são os que podem voltar seus pensamentos – a qualquer momento – à tristeza.²¹

R.M. – Para quem tiver dúvidas sobre a relevância de um dicionário de termos cioranianos, o que se poderia responder? Com o recurso ao *Dicționar*, é possível ter *insights* valiosos sobre o pensamento do pensador romeno de expressão francesa? Compreender mais profundamente a sua mentalidade, os seus modos de expressão, o

18. Em francês: « L’homme est un mendiant d’existence. Un portefaix ridicule dans l’irréalité, un ravaudeur de la nature. » CIORAN, *Bréviaire des vaincus, Œuvres*, p. 565. O dicionário **DEX Online** define *salahor* como “trabalhador não qualificado, pago por dia, principalmente na construção civil (casas, estradas, etc.), explorados no passado pelos otomanos, que os utilizavam para a reparação das cidades turcas, a manutenção de estradas, entre outros trabalhos braçais e pesados”.

19. *Le Crépuscule des pensées* (“O Crepúsculo dos pensamentos”) em francês. Um dos últimos livros de Cioran escritos em romeno, já na França, e publicado na Romênia em 1940. Inédito em língua portuguesa.

20. Note-se a semelhança morfológica da palavra “coração” em romeno (*inimă*) com a *anima*, “alma” em latim. “Alma” em romeno é *suflet*.

21. CIORAN, *Amurgul gîndurilor*. București: Humanitas, 1991, p. 38.

seu vocabulário essencial?

S.C. – Sim, acho que um dicionário lexicográfico também tem essa finalidade, de nos fazer entender a escrita de um determinado autor. Não funciona como um livro didático, mas tem um grande poder de sugerir linhas de interpretação. Não apenas para filósofos. Podemos tomar como exemplo qualquer dicionário em torno do léxico de um autor para ver se é realmente o caso. Ele tem, acima de tudo, a capacidade de trazer para a mesa um certo tipo de léxico e incitar a sua matéria semântica, permitindo perceber a capacidade do escritor de dominar uma língua de maneira inovadora. Acho que o *Dicționar* nos mostra mais nitidamente o Cioran romeno, um Emil Cioran impregnado pelos ecos vivos da cultura na qual ele se formou. O *Dicționar* mostra as mudanças ocorridas em seu estilo, em comparação com o período seguinte (francês).

O lexicógrafo francês Alain Rey, falecido em dezembro de 2020, definiu assim o dicionário: “É um borboletário onde evoluem borboletas que sempre são mais belas vivas do que mortas e presas.” Ele diz as palavras são como “pássaros migratórios.” Gosto muito dessa liberdade das palavras, que nenhum dicionário pretende restringir, dessa dinâmica das palavras contidas nos artigos do dicionário, que nunca é negada.

R.M. – Se for correto entender a preposição romena *întru* na ambivalência entre estar situado/parado numa determinada posição ou situação, num lugar fixo, e ao mesmo tempo mover-se, deslocar-se *em direção a...* (*vers* em francês, *verso* em italiano, *hacia* em espanhol, *toward* em inglês), seria correto afirmar que a polaridade semântica do *logos* cioraniano está de algum modo ligada às virtudes polivalentes desta preposição? Por exemplo, Cioran postula – alternadamente ou concomitantemente – a “Queda” e a “Apoteose” (ascese, ascensão), desespero e êxtase, horror e beatitude, “paraíso” e “inferno”, e uma série de termos

opostos em polaridades semânticas. Não é um despropósito, mero jogo de linguagem, mas um paradoxo buscado, a identificar nestes termos antitéticos uma indiferença ulterior, a sua identidade essencial em um nível mais profundo de compreensão. O *logos* cioraniano parece situar-se sempre em dois espaços ao mesmo tempo e, além disso, deslocando-se de um espaço a (*întru*) outro, e vice-versa. Faz sentido?

S.C. – Aqui, eu traria discussão uma vez mais *maestrul* Constantin Noica, para quem esta preposição – que é uma preposição corrente, como qualquer outra, um conectivo, um parafuso do discurso, por assim dizer – já significou muito mais. Trago Noica para a discussão porque ele se refere constantemente ao material dos dicionários da língua romena, restaurando o ser filosófico [*fînța filosofică*] das palavras romenas, o seu espírito próprio, recorrendo aos múltiplos significados camuflados nas expressões e frases apresentadas nessas obras lexicográficas. Excelente observador e intérprete das palavras da língua romena, Noica compreende perfeitamente que um discurso filosófico se alimenta inevitavelmente da força, ou então da caducidade das palavras.

É claro que existem os chatos que podem sempre criticar a forma de abordar e se relacionar com um texto filosófico. Mas é igualmente verdade que não serão capazes de superar a força das torrentes semânticas dessas palavras, que oferecem tanta resistência. No prefácio a *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Noica sublinha a sua “alegria de ver na preposição ‘întru’ uma das mais sugestivas palavras-chave para a fundamentação filosófica.”²² Mais adiante, no capítulo dedicado a esta preposição, ele diz que *întru* “retém – o que é mais verdadeiro em locuções do que isoladamente – a virtude dialética de unir sentidos contraditórios.”²³

Agora eu gostaria de adentrar o vórtice aberto pela sua

22. NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 11.

23. *Ibid.*, p. 36-37.

pergunta. Aqui, nós chegamos a contradições e paradoxos, à irrealidade por detrás das palavras, que colidem fazendo um som estridente, como os metais de uma orquestra. Naturalmente, o poder de um discurso não reside em uma única preposição, mas este índice pode nos guiar através dos mecanismos semânticos das frases, como pode também conduzir todo o material linguístico, os mecanismos sintáticos, É como uma bússola frasal, especialmente uma preposição como *întru*, do latim *intro*, muito próxima de outra junção romena, *între*, esta última com o duplo etimológico *inter-*. Se considerarmos o fato de que *întru* retém em suas fibras mais profundas o significado arcaico da raiz latina, então o que você diz se sustenta, é justificado. *Întru* também tem um aroma arcaico, de tal modo que o seu uso evoca aquela pátina do tempo nas frases.

Se *între* se posiciona no meio, *à mi-chemin* (fr.), *întru* cria um elo de sentido. *Dintre* e *pintrre* são preposições formadas a partir de *între*, neste caso combinadas com outras preposições. Esta rede indicial da língua romena é importante na medida em que contribui para compreender algumas camadas adjacentes de sentido: “Ao sentido ou sentidos locais – fundamentais, em que se trata de *estar em* [*a fi în*], *trabalhar em* [*a lucra în*], *desdobrar-se em* [*a se desfășura în*], passando em seguida para: *entrar em* [*a pătrunde în*], *sentar-se em* [*a se așeza în*], *sentar-se sobre* [*a se așeza pe*], *tender em direção a* [*a tinde către*], *brotar de* [*a izvorî din*], *limitar-se a* [*a se limita a*] – acrescentam-se outros, instrumentais, temporais, causais, finais, relativos, modais, inclusive de equivalência, mensuração e relações analógicas.”²⁴

R. M. – Como entender a romenidade (românitate), em termos de identidade nacional e espírito do povo romeno? O cristianismo ortodoxo desempenha um papel fundamental na romenidade?

24. *Ibid.*, p. 37.

S.C. – Vai depender do que você entende por este termo, *românitate*. Pertencer ao povo romeno? O orgulho de poder dizer em voz alta: *Sunt român?* [Sou romeno?]. A maneira como, ao longo da vida, se luta para não desistir das suas origens? Como qualquer abstração, o termo *românitate* sofre de um relaxamento semântico, tendendo a camuflar o seu conteúdo mesmo. Sem dúvida pode-se identificar pontos de intersecção entre a o cristianismo ortodoxo e essa “romenidade”. Nomes de governantes e prelados romenos (padres ortodoxos, metropolitas, teólogos ou bispos grego-católicos), dos mártires da fé que, ao longo da história, têm defendido o destino da Ortodoxia, da fé em geral, poderiam ser evocados. Figuras que passaram anos e anos na cadeia e, mesmo assim, não abdicaram das suas crenças, mantendo viva a chama da religiosidade, dessa tal *românitate*, afinal de contas. Constantin Brâncoveanu, Andrei Șaguna, Dumitru Stăniloae, Constantin Galeriu, Arsenie Papacioc, Iustin Pârvu, Gh. Calciu Dumitreasa... Centenas deles morreram nas prisões comunistas. O que escreve Cioran em *Schimbarea la față a României* (1936) segue valendo, é extremamente atual:

Os defeitos de evolução da Romênia não são de natureza religiosa. Se não saímos do lugar durante tanto tempo, a Ortodoxia não é a culpada; nós somos. Ela não fez senão encerrar-nos em nós mesmos e velar o nosso silêncio ou o nosso pesar. O seu destino tem todos os caracteres do destino romeno, o que explica que ela tenha participado de quase todas as formas de nacionalismo, e que só possa ser nacionalista. [...] Muitas pessoas na Romênia creem em Deus; penso que, no nosso passado, ninguém duvidou dele. Mas a religiosidade romena é menor, isenta de paixão e, mais do que isso, de agressividade. Quantos de nós não fizeram da tolerância um mérito, não transformaram a deficiência em virtude! [...] Nae Ionescu disse uma vez que a nação romena repousa na Ortodoxia.²⁵

Os tempos que estamos vivendo agora, durante esta pandemia, só acentuam este sentimento de impotência para compreender o

25. CIORAN, *Transfiguration de la Roumanie*. Trad. de Alain Paruit. Paris: L'Herne, 2009, p. 163-164.

sentimento religioso, de estar verdadeiramente na fé ortodoxa, no passado tão reprimida, negada, humilhada.

R.M. – Que conselhos você daria para os leitores de Cioran no Brasil que consideram a possibilidade de desenvolver alguma tese acadêmica em torno da sua obra? Você considera essencial conhecer o (Emil) Cioran romeno antes de conhecer o (E.M.) Cioran francês?

S.C. – Todo escritor deve ser conhecido assim, em sua inteireza, e não apenas em fragmentos. Ou melhor, um fragmento deve ser comparado sempre com as demais partes integrantes da obra para que se possa extrair uma rede de significados, uma substância ativa, um genoma, um DNA de identificação. Mas, como apenas em fragmentos podemos explorar outros planetas, em toda a sua beleza, através do telescópio, o mesmo vale quando se trata de ler um determinado autor – no nosso caso, um filósofo como Cioran. Se utilizamos o *Dicționar* como um telescópio linguístico, podemos apreciar a paisagem maior do estilo cioraniano. A óptica faz parte dos *realia* que podem conduzir ao todo. *Pars pro toto*. Ao movimentar-se em direção à fonte, ou para longe dela, ocorre o desnudamento, adentramos efetivamente o magma de um fenômeno que segue suscitando o interesse de muitos intelectuais, e não só filósofos. O *Dicționar* pode ser um convite para sentar-se à mesa, inclusive quem vem de domínios de interesse diversos. Os dicionários coagulam, não dividem. É assim que eu os caracterizaria

R.M. – Estimada Simona, obrigado por esta entrevista tão enriquecedora. É um aporte substancial em termos de língua e lexicografia romenas. O *Dicionário de termos cioranianos* possui inestimáveis virtudes filosóficas e propedêuticas, o potencial de abrir novos horizontes de interpretação, para nós, brasileiros, interessados na obra e no pensamento de Cioran. Você nos

proporciona uma série de *insights* preciosíssimos. Sinta-se à vontade para fazer considerações finais, se quiser.

S.C. – Eu também te agradeço, da minha parte, *din toată inima*, por me convidar a responder a este conjunto de perguntas. Fico muito feliz em saber que existem no Brasil, tão longe do país de Cioran, e meu, intelectuais que tecem conexões emocionantes entre culturas tão afins, entre palavras que provêm do mesmo tronco, a língua latina. Caro Rodrigo, o *Portal* que você criou é único! Gostaria de concluir, de um coração que bate para outro coração que bate, com este fragmento de *Lacrimi și sfinți*:

Só as batidas do coração nos lembram que houve um tempo ... Sua função não é fisiológica, mas metafísica: marcar o tempo. Só através do coração sabemos que algo muda, e sem esse órgão do devir, teríamos há muito congelado em um êxtase desolador.²⁶ ■

26. CIORAN, Emil, *Lacrimi și sfinți*. Bucuresti: Humanitas, 1991, p. 130.



Cioran e a utopia: perspectivas do grotesco

Entrevista com Paolo Vanini (Itália)

Paolo Vanini é professor adjunto de história da filosofia na Università di Trento, onde também integra um projeto de pesquisa sobre Cioran. Atualmente se ocupa da relação entre utopia, ceticismo e humorismo entre o Renascimento e o século XX. Tem publicado artigos sobre autores como Thomas Morus, Erasmo de Rotterdam, Jonathan Swift, Pirandello e Bergson. É autor de *Cioran e l'utopia: prospettive del grottesco* (Mimesis, 2018), uma exegese filosófica que prima pela originalidade, em diálogo com Platão e os Sofistas, Marcilio Ficino e outros autores renascentistas, Montaigne, Swift, Baudelaire, Fondane, Bergson, Simmel, entre outras figuras circunscritas no horizonte hermenêutico cioraniano, da Antiguidade à Modernidade.

RODRIGO MENEZES – Caro Paolo Vanini, faz tempo que li seu livro e queria fazer uma entrevista com você. Quando nos conhecemos em Nápoles, em 2019, e você me presenteou com um exemplar, eu não podia imaginar que gostaria tanto. É sem dúvida uma das melhores exegeses de Cioran que já li (e não foram poucas). Parece-me uma abordagem original, pelos argumentos, pelas referências (em especial Jonathan Swift), pelas conclusões hermenêuticas. Antes de falarmos do seu livro, algumas perguntas iniciais: como você descobriu Cioran? Quando foi a primeira leitura, e que livro foi? Como te impactou?

PAOLO VANINI – Caro Rodrigo, obrigado pelo convite e pelas perguntas, que me obrigam a um pouco de nostalgia. Quem me fez descobrir Cioran foi Leonardo Zunica, um pianista e amigo fraterno com quem eu colaborava para um festival de

música e arte contemporânea chamado *Eterotopie: Altri Luoghi*. [Heterotopias: Outros Lugares]. Era 2006 e eu tinha acabado de entrar na universidade.

Um belo dia, Leonardo me convida para almoçar em sua casa e me mostra um livro da editora Adelphi com a capa azul levemente desgastada, intitulado *Squartamento*¹: “Acho que você deveria ler este livro, vai gostar muito. Mas eu só te empresto com duas condições: 1) lembrar de me devolver; 2) me prometer que não o lerás todas as noites antes de dormir. Eu descumpri as duas condições, mas Leonardo tinha razão, e com a distância dos anos não me parece um acaso que tenha sido um pianista a me fazer conhecer Cioran: todos sabemos a importância que tinha a música para Cioran. E Leonardo é também, entre outras coisas, um excelente intérprete de Schubert e Chopin...”

No entanto, acho difícil dizer que influência teve sobre mim a leitura de *Écartèlement*. Foi acima de tudo uma revelação, a sensação de ter encontrado um parentesco espiritual. Naquela época eu sofria muito de insônia e, talvez, tenha projetado a minha própria insônia na de Cioran. Provavelmente poderíamos ter tido ideias melhores, mas como diria o próprio Cioran, “todos se agarram à sua má estrela”.

R.M. – Como foi a concepção da sua tese? Foi motivada desde o início pelo tema da utopia pela perspectiva do grotesco? A propósito, poderia falar também sobre o seu doutorado sobre Cioran? Em que instituição fez, e qual departamento? Você passou algum tempo em outro país, na França ou na Romênia, pesquisando a obra de Cioran?

P.V. – Para ser sincero, só me dei conta de que queria concentrar

1. *Écartèlement* (1979). Na edição italiana: *Squartamento*. Trad. de Mario Andrea Rigoni. Milano: Adelphi, 1981.

minha tese no tema do grotesco no segundo ano do doutorado: mais precisamente, no final do segundo ano. Ou seja, muito atrasado!

Como muitos leitores de Cioran, logo fiquei fascinado pelo seu estilo “grotesco”, não só pelo fato de Cioran escrever “diferente” de qualquer outro filósofo, mas também por dizer algo “impensável” para outros doutores do Ser, obcecados pelo fardo da seriedade e da obscuridade linguística. Quero dizer simplesmente que, ao ler Cioran, muitas vezes acontece algo que quase nunca acontece com outros filósofos: *rir*. Apesar do conteúdo trágico de suas reflexões, do desencanto total que emana de algumas páginas, e da lista não muito alegre de temas tratados (morte, suicídio, nada, insônia, exílio, dor, etc. etc.), Cioran elabora uma nova maneira de pensar o mundo, com um estilo que se caracteriza pelo tom “humorístico” e antimetafísico – certa predisposição para a sátira, para a boutade fulgurante, para a observação blasfema e para o “detalhe mesquinho”. Não é coincidência, de fato, que o estilo de Cioran seja aforístico e fragmentário, sendo a prolixidade o inimigo número um do humor.

Dito isso, há uma passagem em *História e Utopia* (1960) que sempre me chamou a atenção, tendo evidentemente direcionado minha pesquisa: quando Cioran define a utopia como “o grotesco *cor-de-rosa*”.² Isto é um *oxímoro*, e podemos lê-lo simplesmente como uma piada provocadora, como uma forma muito original de dizer: as utopias são ridículas em suas premissas filosóficas (criar um mundo perfeito através da razão humana) e monstruosas em suas consequências (sociedades diatópicas derivam necessariamente de ideais utópicos). A utopia representaria então uma realidade grotesca na medida em que é ridiculamente monstruosa: uma espécie de monstro carnavalesco com o rosto de

2. CIORAN, “A Rússia e o vírus da liberdade”, *História e utopia*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 40.

uma boneca inocente, as garras de um demônio feroz e os olhos de um guardião sedento de sangue. No entanto, quando tratei de aprofundar o significado desta definição, percebi que relacionar o grotesco à utopia não era simplesmente o resultado de uma sugestão estilística: “utopia” e “grotesco” são dois termos que têm origem no período renascentista e que, de alguma forma, estão ligados ao imaginário do “*mondo alla rovescia*”,³ do carnaval e das inversões simbólicas.

Em suma, Cioran não estava simplesmente fazendo uma brincadeira pouco séria sobre as utopias; pelo contrário, estava sugerindo algo muito importante sobre a história e a origem do simbolismo utópico. Eu queria continuar minha pesquisa nesta direção, porque pensava que um estudo aprofundado sobre o simbolismo utópico renascentista me ajudaria a compreender diversos aspectos pouco explorados do pensamento cioraniano. Felizmente, o meu orientador de tese no departamento de Letras e Filosofia da Universidade de Trento, o prof. Fabrizio Meroi, não só se ocupa da filosofia do século XX, como também é um especialista no pensamento renascentista. Fabrizio sempre apoiou a minha ideia de abordar o pensamento de Cioran a partir das utopias do século XVI; e foi ele quem me aconselhou a fazer uma estadia de pesquisa na Universidade de Lyon sob a orientação de Bruno Pinchard, autor de importantes estudos sobre Rabelais e o humanismo, entre outras coisas. Além disso, tive a oportunidade de trabalhar, em Lyon, com Aurélien Demars, um dos curadores da edição da Pléiade da obra de Cioran (Gallimard, 2011). Graças a Aurélien, conheci Mihaela-Gențiana Stănișor, professora na Universidade de Sibiu, na Romênia, que me ajudou muito a compreender certos liames entre os textos de juventude de Cioran, escritos em romeno, e os escritos posteriores, em francês. O encontro com todos estes pesquisadores foi decisivo para o

3. “O mundo de ponta-cabeça” em italiano. *Le monde renversé* em francês. Um *leitmotif* bastante presente na pintura de Hiernonymus Bosch, por exemplo.

desenvolvimento da minha tese de doutorado, e é difícil exprimir a gratidão que tenho por eles.

R.M. – Você fez seus estudos de pós-graduação na Universidade de Trento, onde agora leciona. Você ministra disciplinas sobre Cioran? Ele é contemplado em alguma das disciplinas curriculares? A propósito, você organizou um evento acadêmico internacional em 2015: *Cioran e l'Occidente: Utopia, Esilio, Caduta*. Pode nos contar um pouco sobre este evento e sobre suas atividades acadêmicas?

P.V. – Sou professor adjunto de História da Filosofia na Universidade de Trento, em dois cursos de bacharelado. Como você pode facilmente intuir, Cioran aparece amiúde como referência nas minhas aulas, mas eu nunca dei um curso inteiro sobre ele. Apesar disso, posso confirmar que Cioran é um autor que fascina muito os meus alunos, e já tive a sorte de supervisionar duas teses de graduação dedicadas à sua obra.

Quanto ao *Convegno* de 2015, foi uma das experiências mais belas e agradáveis do meu doutorado; e também uma honra, pela razão de que foi um dos primeiros congressos de filosofia dedicados a Cioran na academia italiana. Do ponto de vista estritamente pessoal, a organização daquele evento foi importante porque me permitiu conhecer outros estudiosos de Cioran com os quais não só passei a colaborar, ao longo dos anos, como também me permitiu estabelecer com eles uma relação de estima mútua e amizade. Penso particularmente em Amelia Bulboacă, Horia Corneliu Cicortaș, Massimo Carloni, Antonio Di Gennaro, Giovanni Rotiroti e Alessandro Seravalle; e especialmente em Mattia Luigi Pozzi, um amigo sem o qual posso dificilmente imaginar os últimos anos, e a cujas sugestões minha tese de doutorado deve muitíssimo. Mattia me ajudou particularmente a desenvolver algumas das minhas intuições sobre a relação entre

humor e metafísica em Cioran, e seria bastante difícil listar todos os textos que descobri graças às suas indicações.

R.M. – Uma última pergunta antes de entrar no seu livro: quais dificuldades e obstáculos você vê, ou experimentou, em estudar Cioran na academia? Penso em fatores inerentes aos textos de Cioran, dificuldades que derivam da natureza da sua obra, mas também em fatores externos, como a falta de reconhecimento e de “credenciais” acadêmicas...

P.V. – É uma questão difícil, esta sua, à qual muitas respostas poderiam ser dadas. Em primeiro lugar, são os estudiosos de Cioran mesmos a reivindicar a natureza antiacadêmica da sua obra, evidenciando assim a necessidade de estudos críticos da sua obra, mas afirmando ao mesmo tempo a impossibilidade de constituir uma “escola de pensamento” cioraniana. A isto pode-se acrescentar que, ao estudar Cioran, cai-se facilmente na tentação oposta de fazer dele um herói romântico, um paladino do niilismo ou um “kamikaze do pessimismo” (com o perdão da expressão).

Ao mesmo tempo, Cioran é muito mais complexo do que pode parecer à primeira vista. Em Cioran, a recusa da filosofia nasce de um profundo conhecimento da tradição filosófica e da consciência de que o essencial está sempre um passo além do que é filosoficamente exprimível. De onde as contínuas referências à poesia, à arte, à anedota biográfica, ao silêncio, à música – a tudo o que é refratário a explicações definitivas.

Cioran permanece sendo um autor fragmentário, mas os seus fragmentos possuem uma indubitável relevância filosófica. A coisa mais difícil e desafiadora, do meu ponto de vista, é poder mover-se com equilíbrio entre a necessidade de interpretar o seu pensamento e o dever de não forçá-lo demais em nome de uma teoria qualquer. Cioran é como um labirinto: estudá-lo implica aceitar o fato de que sua intenção é muitas vezes a de levar-nos

por becos sem saída. Mas entre um beco sem saída e outro, encontramos novas perspectivas a partir das quais podemos abordar algumas das questões que ainda marcam o debate filosófico contemporâneo. E com as quais é bom estar em diálogo.

R.M. – A sua exegese de Cioran combina estética, ética e antropologia filosófica? Você acha que esses diferentes espaços de reflexão são inseparáveis, especialmente o estético e o ético, no pensamento de Cioran? Se for, esta inseparabilidade tem algo a ver com a natureza inclassificável da obra de Cioran? Não é difícil ver como esta inclassificabilidade conduz ao princípio ontológico da *impureza* segundo Cioran,⁴ pela qual se confundem, em uma mistura impura, certas oposições tradicionais, como “o *sagrado* e o *profano*”...

P.V. – Quando falamos de grotesco, é inevitável falar de impureza: poderíamos dizer assim que o grotesco é uma forma de arte promíscua, que reivindica o direito de contaminar formas de ser, formas de vida ou expressões artísticas aparentemente irreconciliáveis. Não é coincidência que todos os estudiosos que tratam desta questão tenham observado que o grotesco envolve principalmente uma mistura de realismo e do fantástico, por um lado, do sagrado e do profano, por outro. E isto, naturalmente, também se aplica a Cioran, um autor “grotesco” como poucos.

Agora, para retornar ao tema da utopia, parece-me que um dos méritos de Cioran é justamente o de não confundir a utopia com o idealismo: a utopia é um equívoco, e para compreendê-lo é preciso reconhecer sua ambiguidade de fundo. Por um lado, Cioran condena a utopia como projeto político, considerando ridículo e perigoso quem quer que creia verdadeiramente poder mudar o mundo, pois o mundo tem o mau hábito de mudar para pior.

4. CIORAN, *Breviário de decomposição*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 36.

Por outro lado, e por uma perspectiva estética – ou seja, como a capacidade de pôr “este mundo” radicalmente em questão – Cioran não condena a utopia; pelo contrário, ele está profundamente fascinado por ela. Afinal, a utopia é uma espécie de anomalia que revela algo de fundamental a respeito das aporias constitutivas do ser humano: o “animal racional”, segundo a tradição filosófica; “um animal anômalo”, segundo Cioran. E a utopia se reveste, para Cioran, de um valor eminentemente antropológico: é o sonho impossível ao qual está fisiologicamente condenado um animal impossível. Um sonho que se torna pesadelo quando se cristaliza em dogmatismo ideológico; que se torna prólogo de sátira quando se limita a mostrar o destino tragicômico dos seres humanos, os quais, em nome da “ideia de felicidade”, constroem novos e inquietantes arquipélagos de infelicidade para neles exilar-se.

Para dizê-lo de outro modo, e para responder explicitamente à sua pergunta, Cioran critica o pensamento utópico por julgar que ela se baseia numa falsa concepção da natureza humana: porque o homem não é um animal de “razão pura”, mas um animal composto de muitas impurezas. Quando a utopia, de maneira humorística, consegue refletir estas impurezas projetando-as no fundo narrativo de um mundo inexistente, então a questão muda: aqui, a utopia se torna um gesto cético. A reivindicação ética e estética da necessidade de duvidar – do nosso mundo, das nossas certezas, de nós mesmos. Nesta situação, a dúvida pressupõe a capacidade de imaginar diferentes possibilidades e, portanto, poderia ser descrita como uma “dúvida utópica”: uma dúvida que nos projeta para um outro lugar fantástico, a fim de nos permitir refutar o status quo da realidade presente.

R.M. – Em sua pesquisa você desenvolve uma história das expressões estéticas do grotesco e uma história da psicologia da melancolia, ambas manifestadas nas artes e no discurso de gêneros diversos. Como Cioran se encaixa nestas duas histórias

e qual é a importância de suas obras no que concerne à relação entre melancolia e lucidez como “antídotos grotescos” contra as sirenas da utopia?

P.V. – Todos sabemos que “utopia” é um substantivo cunhado por Thomas Morus para indicar um “bom lugar” que está “em parte alguma”: em suma, um “não lugar” hipotético, tanto ideal quanto fictício. Menos conhecida, porém, é a história do grotesco. Etimologicamente, “grotesco” designa um lugar longe da luz: os historiadores renascentistas renomearam com o termo grotesco alguns afrescos no palácio do Imperador Nero, descobertos por volta de 1480, em Roma, durante escavações arqueológicas. Os grotescos eram assim chamados pela simples razão de terem sido encontrados no subsolo; desde então, devido a um mal-entendido significativo, o que originalmente se destinava a designar um tipo de decoração retratando bonitas fantasias e impossibilidades simétricas e anatômicas, tornou-se também um nome para as deformidades mais escondidas da imaginação humana.

Para nós contemporâneos, com efeito, o adjetivo “grotesco” tem uma conotação em chave romântica, fazendo-nos pensar facilmente na questão poética do “sublime”. De acordo com os Românticos, para alcançar a visão do sublime, deve-se primeiro passar pela visão de algo que excede os cânones da beleza, da fealdade e da normalidade; algo que nos parece ao mesmo tempo terrível, oculto, ridículo, deformado e excêntrico, irregular a ponto de se tornar caricatural, mas envolto em uma aura inegável de sagrado. Isto, grosso modo, é o “grotesco”. Agora, nem todos podem ver o grotesco, pois – é preciso dizê-lo- há muitos que renunciam de bom grado à busca do sublime. Entretanto, se traçássemos o perfil de alguém mais predisposto do que outros a aceitar os riscos do grotesco, talvez outro nome nos viesse à mente: o melancólico, a pessoa que, por força de se sentir “estranha” ou “exilada” neste mundo, consegue enxergar seus aspectos mais

contraditórios, indecifráveis e surreais.

Não temos tempo para esboçar aqui uma história de melancolia desde a teoria renascentista dos quatro humores até o Romantismo do século XIX. Em vez disso, limitemo-nos a dizer que Cioran descreve o melancólico como alguém que se sente exilado da realidade porque a percebe como uma grotesca sobreposição de erros e ilusões: como alguém que “respira irrealdade”, parafraseando uma de suas expressões, e que é, portanto, forçado a viver em perpétuo estado de dúvida.

Nesta perspectiva, o melancólico é um cético involuntário, na medida em que está consciente do caráter ilusório de todas as convicções e certezas que nos “enraízam” neste mundo e nos permitem percebê-lo como um horizonte dotado de sentido. Neste sentido, melancolia, lucidez e ceticismo são maneiras de se relacionar com o outro e com o mundo que se enredam uns nos outros, pois para “distanciar-se” da realidade que nos circunda cumpre antes distanciar-se de suas próprias crenças, evitando assim cair nas armadilhas do dogmatismo ou do fanatismo ideológico.

Ao mesmo tempo, porém, Cioran enfatiza que o melancólico, por isolar-se da realidade, corre o risco de cair no abismo da irrealdade e, portanto, na loucura. O mundo torna-se “irrespirável” quando se tem dúvidas excessivas; e até mesmo os melancólicos, por mais céticos que sejam, precisam respirar. Acreditar no contrário seria enganar-se em nome do ideal de lucidez, como se os melancólicos fossem vítimas de um autoengano inconsciente e ridícula. É por isso que humor e ironia são indispensáveis para Cioran, porque nos permitem não levar muito a sério até mesmo nosso próprio “desencanto” - já que até mesmo o desencanto pode se tornar uma forma de ilusão.

Mas, se isto é verdade, o que ocorre quando os objetos que observamos não estão “diante de nós”, mas postos lateralmente em

relação ao nosso olhar? Em outras palavras, o que acontece quando o espectador não mais está no centro do espaço pictórico, mas situado às margens, lá onde os objetos aparecem necessariamente mais desproporcionais porque são vistos “de soslaio”? Soa como uma pergunta banal, mas de cuja resposta derivam as anamorfozes. A anamorfose, com efeito, é uma técnica pictórica que consiste em distorcer perspectivamente um objeto a fim de torná-lo irreconhecível e completamente deformado, de modo que a visão correta dele se pode apenas por um determinado ponto de vista, isto é, mediante uma visão oblíqua ou por meio de um espelho cilíndrico ou cônico (que não refletem a imagem). Para quem se interessar, aconselho a leitura de *Anamorfozi Thaumaturgus opticus* (Adelphi, 1978): um livro maravilhoso de Jurgis Baltrušaitis, em que o autor mostra a importância das anamorfozes na história do imaginário europeu. Baltrušaitis assinala, particularmente, de que maneira o procedimento matemático na base da anamorfose comporta uma “transfiguração” fantástica da figura representada.

Em relação ao diálogo entre Swift e Cioran, é justamente o valor alegórico desta transfiguração que me interessa. Muitas anamorfozes, se olhadas frontalmente e não de soslaio, não só lembram figuras deformadas, como também caricaturas do modelo original: rostos com queixos semelhantes a espadas, narizes de elefante, línguas de cobra, orelhas de burro ou mesmo rostos de cavalo... Agora, se tal figura é representada no momento do pecado – quando se dedica à luxúria, ao roubo ou à fraude – as deformações anamórficas atuam como avisos alegóricos contra as aberrações de uma vida ímpia, porque a alma do pecador pode se tornar tão ridícula e monstruosa quanto esses espectros grotescos. Aqui a visão correta da pintura produz um efeito cômico: pensei que fosse um burro, mas era um pecador. Mas o efeito também pode ser sublime, se o objeto da representação for teologicamente elevado: por exemplo, acho que vejo uma imensa mancha de lama na superfície agitada de um lago ao pôr-do-sol, mas então,

movendo-me lateralmente, percebo que dessa mancha emerge o perfil do Filho de Deus. Em ambos os casos, porém, a verdadeira essência da realidade humana é ‘revelada’ por uma deformação de perspectiva que expõe o lado mais ridículo e perturbador do perfil humano: uma revelação que só nos mostra o melhor lado do homem depois de tê-lo literalmente “desmembrado”...

David Oakleaf, um dos mais importantes estudiosos de Swift, comparou *As viagens de Gulliver* a uma anamorfose narrativa que joga com as deformações perspectivas do corpo humano, evidenciando como a caricatura swiftiana do homem e da cultura filosófica europeia força o leitor a botar radicalmente em questão as ideias de progresso e racionalidade. E é aqui que a imaginação utópica é explorada em chave *anti*-utópica: assim como Gulliver sempre acaba na ilha errada, onde invariavelmente se encontra “fora do lugar”, assim também os homens se arruinam por causa da criação de novas utopias, apenas para encontrar, invariavelmente, um mundo ainda pior do que aquele que deixaram para trás. É interessante notar que Swift se refere frequentemente à metáfora dos espelhos deformadores em sua obra, e que Gulliver, em cada uma das suas viagens, evita sistematicamente olhar para sua própria imagem refletida em espelhos ou na superfície da água, como se fosse repellido pela sua própria figura humana: de fato, ele se reconhece mais voluntariamente no perfil de um cavalo do que no de um *Yahoo*. Os papéis são invertidos: é agora a face do animal racional que se torna a anamorfose da face sublime do potro. Na verdade, tendo retornado à Inglaterra após sua longa estadia na terra dos *Houyhnhms*, Gulliver não suporta nem a visão nem o cheiro de sua esposa e filhos, a tal ponto que começa a viver em um estábulo com dois cavalos. Quando chegou à conclusão de que tinha que aceitar a presença de outras pessoas, Gulliver decidiu praticar o olhar no espelho todos os dias, “para me acostumar, se possível, com a visão de uma criatura humana”.

Cioran comenta, em seus *Cahiers*, esta passagem: “Gulliver voltou para casa após cinco anos de ausência e, quando abraça sua esposa, desmaia de repugnância. Ele tinha vindo da terra dos cavalos, e não podia suportar o fedor do animal humano. O homem tem um mau cheiro, é um monstro fedorento, essa é a conclusão da Swift.”⁵

Um monstro fedorento que difama filosoficamente seu próprio corpo para ostentar a pureza de uma alma imaginária e sem profundidade. E de fato, em Cioran, assim como em Swift, a sátira da “*humaine condition*” parte necessariamente de uma inversão hierárquica entre corpo e espírito, graças à qual é afirmada a primazia do fisiológico sobre o espiritual, a despeito de todos os idealismos possíveis. E acredito que é por isso que Cioran, referindo-se a esse grande misantropo que foi Diógenes, foi capaz de falar do “horror testicular do ridículo de ser homem”.⁶

R.M. – Cioran é frequentemente comparado a Nietzsche, quando não é reduzido a um autor “nietzschiano” ou “pós-nietzschiano”, como um epígono de Nietzsche (a exemplo do que sugere Susan

5. “Escutei um disco inglês: extraído de Gulliver, o capítulo sobre os Yahoos. Ninguém levou tão longe o horror de ser homem, o desgosto, a aversão física e moral que ele inspira. Eu conhecia bem o texto em francês, mas em inglês é um pouco mais forte. Gulliver volta para casa após cinco anos de ausência e, ao abraçar sua esposa, desmaia de repugnância. Ele vinha da terra dos cavalos, e já não podia suportar o odor do animal humano. O homem tem um mau cheiro, é um monstro fedorento, eis a conclusão de Swift. Entende-se que tenha sentido horror à sexualidade e que tenha morrido virgem. Nenhum asceta, em nenhum momento da história, foi tão longe quanto ele. Um olfato demasiado apurado torna impraticáveis os atos mais importantes da vida. A santidade mesma não é, talvez, senão o terror, o pânico diante de certos odores.” CIORAN, *Cahiers : 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997, p. 686.

6. “‘Sócrates enlouquecido’, chamava-o Platão. ‘Sócrates sincero’, é assim que devia tê-lo chamado. Sócrates renunciando ao Bem, às fórmulas e à Cidade, transformado, enfim, unicamente em psicólogo. Mas Sócrates – mesmo sublime – ainda é convencional; permanece sendo mestre, modelo *edificante*. Só Diógenes não propõe nada; o fundo de sua atitude – e a essência do cinismo – está determinado por um horror testicular do ridículo de ser homem.” CIORAN, “O ‘Cão Celestial’”, *Breviário de decomposição*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 90.

Sontag). Na sua opinião, qual é o nexó histórico-filosófico entre Nietzsche e Cioran? Não pude deixar de notar que Nietzsche não é uma figura relevante na sua exegese, o que denota sua singularidade, a originalidade da abordagem hermenêutica, em vez de uma deficiência teórica. Você acha que a influência de Nietzsche sobre Cioran é superestimada ou abordada de forma imprópria?

P.V. – Há vários estudos, e muito bem documentados, sobre as influências de Nietzsche sobre Cioran – e também sobre as divergências entre os dois pensadores. Como se evidencia pelo que acabei de dizer, eu estava principalmente interessado em um aspecto que Cioran recupera de Nietzsche (e de Schopenhauer), a saber, a prioridade ontológica do corpo sobre a alma. E ainda assim, em Nietzsche, a afirmação desta prioridade serve como um prólogo a uma nova ideia de filosofia e a uma nova imagem do homem, da qual o próprio Nietzsche deveria ter sido o profeta: o Além-do-homem, precisamente.

Em Cioran, especialmente no âmbito dos textos franceses, é justamente a impossibilidade de imaginar um Além-do-homem que se torna o objeto da sátira. Isto não quer dizer que Nietzsche não seja importante para Cioran: ele é, sem dúvida. Mas Cioran vai além de Nietzsche na medida em que renuncia completamente à ideia de propor uma nova filosofia. Parece-me que, ao contrário de Nietzsche, em Cioran o lado “dionisíaco” ou trágico do pensamento se abre quase inevitavelmente para uma visão humorística e completamente desencantada da condição humana: Cioran é o porta-voz dos Yahoos, não do Além-do-homem. E é por isso que acredito ser necessário fazer referência à Swift, e não apenas a Nietzsche, a fim de entender o estilo “humorístico” de Cioran e sua obsessão por utopias.

R.M. – Você acha que os textos de Cioran manifestam uma

preocupação genuína com o problema do mal, em chave metafísica (heterodoxa, dualista, gnóstica)? Em caso afirmativo, é correto falar de uma filosofia do mal em Cioran (embora não sistemática)?

P.V. – É certo que para Cioran não se aplica o princípio de que o mal é uma “privação de bem”: é preciso imaginar o mal como um fundamento, não como uma ausência. No entanto, parece-me que se o mal tem a primeira palavra, segundo Cioran, não necessariamente precisa ter a última. Quero dizer que nunca considere Cioran um niilista ou um pessimista absoluto. Prefiro vê-lo como um cético: e um cético, quando fala da relação entre o bem e o mal, não pode deixar de notar um detalhe: em nome do “bem” são cometidas as piores ações. Por isso, talvez valha a pena concentrar-se na centralidade do mal.

Cioran escreve em algum lugar que, na prática, qualquer um pode competir com o Diabo, mas que, em teoria, é muito mais difícil: porque o homem faz o mal facilmente, mas muito raramente se responsabiliza por ele. Acredito que parte dos esforços de Cioran visa precisamente nos fazer admitir nosso pior lado, mais “demoníaco”: não para incitar ao mal, mas para nos fazer evitar justificá-lo em nome de algum ideal hipócrita. Cioran não é tanto um apologista do mal, mas um inimigo da “boa consciência”. E me parece que há um forte valor ético nesta posição.

R.M. – Outro ponto que eu destacaria é o quarto capítulo do seu livro: “Antropologia de um Licantropo. Cioran na Escola de Maistre e Platão”, no qual você imagina uma comparação entre Cioran e Trasímaco, um interlocutor sofista de Sócrates no início da República de Platão. O capítulo é encerrado com uma reflexão paralela sobre Cioran, De Maistre e Carl Schmitt. Como o pensamento de Cioran dialoga com o de Trasímaco? Você concorda com Marta Petreu que Cioran se torna uma espécie

de “sofista errante”, depois de ter consumido seu dogmatismo em imprecizações inúteis - contra seu povo, o mundo, Deus, contra si mesmo? Segundo ela, “a postura do sofista – ou seja, do profissional da meontologia, do relativismo gnoseológico e do que se pode comunicar, portanto do virtuoso da argumentação, da linguagem, dos efeitos maneiristas brilhantes, geradores de espanto e encantamento –, que Cioran assume a partir do *Breviário de decomposição*, caracteriza toda sua obra francesa”.⁷

P.V. – Concordo plenamente com a observação de Marta Petreu. E acrescentaria um detalhe: Cioran é um sofista que, mesmo antes de negar a verdade e o sublime, lamenta-os. Como um bom romântico. E talvez seu tom humorístico também derive dessa dissonância entre seu lado sofisticado e seu lado romântico.

R.M. – Um dos principais méritos da sua exegese, a meu ver, é o paralelismo entre Cioran e Jonathan Swift, uma referência cuja importância no horizonte intelectual do pensador romeno é inversamente proporcional à atenção que lhe é dada por comentadores e exegetas. Graças a você, tornei-me um leitor assíduo de Swift (para além das *Viagens de Gulliver*).⁸ Na sua leitura, que afinidades podem ser estabelecidas entre Cioran e Swift? Ambos foram acusados de misantropia. Como abordar e entender a questão da misantropia no diálogo entre estes dois autores? É correto pensar que ambos recorrem a um discurso retoricamente misantrópico para expor a hipocrisia do humanismo e demonstrar até que ponto filantropia e a misantropia podem confundir-se uma com a outra?

7. PETREU, Marta, *Il passato scabroso di Cioran*. Trad. di Magda Arhip e Amelia Natalia Bulboaca. A cura di Giovanni Rotiroti e postfazione di Mattia Luigi Pozzi. Napoli/Salerno: Orthotes, 2015, p. 361.

8. Cf. SWIFT, Jonathan, *Panfletos satíricos*. Trad. de Leonardo Fróes. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

P.V. – Cioran, como ademais Swift, está convencido de que tendemos a odiar nossos vizinhos porque forjamos uma imagem super-idealizada de nossos semelhantes, e assim os odiamos a fim de culpá-los por não estar suficientemente à altura de nosso idealismo. Neste sentido, a filosofia é culpada de nos fazer odiar o homem por retratá-lo como demasiado racional e perfeito: um ser que só poderia decepcionar nossas expectativas.

Neste sentido, Cioran ama Swift porque ninguém denunciou com mais veemência as aberrações éticas da filantropia do que ele: quando definimos e retratamos os seres humanos como um animal bom demais, nós nos descobrimos incapazes de aceitar suas imperfeições quando nos relacionamos com indivíduos de carne e osso. E assim, em nome da filantropia, nos tornamos misantropos apesar de nós mesmos. É melhor projetar a misantropia no lado *teórico*⁹ (o homem como um “animal aberrante”), para que não fiquemos então “enojados” pelas pessoas reais que conhecemos na vida (não é coincidência que *o nojo e o fascínio* pelo fenômeno humano sejam constantes no pensamento Cioran).

R.M. – No terceiro capítulo do seu livro, “As ilhas de Saturno: a utopia entre ceticismo e misantropia”, você introduz o conceito de *anamorfose* no contexto de um “diálogo” entre Swift e Cioran acerca da utopia. Poderia expor um pouco a função deste conceito na poética do grotesco cioraniana? Lembro-me de ler em alguma parte do seu livro algo no sentido de que os escritos de Cioran são absolutamente *cômicos*, e devem ser. O princípio estético da *anamorfose* tem alguma relação com a comicidade inquietante de Cioran?

P.V. – A utopia tem sido definida por alguns estudiosos do tema

9. “Na prática, qualquer um pode rivalizar com o diabo; na teoria não ocorre o mesmo. Cometer horrores e conceber *o horror* são dois atos irreduzíveis um ao outro: não há nada em comum entre o cinismo vivido e o cinismo abstrato.” CIORAN, *História e utopia*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 70-71.

como um “*trompe l’oeil* narrativo”, ou seja, como um jogo literário que explora o plano da ficção narrativa para criar uma espécie de “ilusão de perspectiva” sobre a realidade histórica que está sendo criticada. *Trompe l’oeil* é uma técnica de pintura que visa reproduzir a ilusão de tridimensionalidade em uma superfície plana, frequentemente utilizada na representação de naturezas mortas (armários ou caixas abertas, cujo conteúdo deve ser mostrado) ou para ampliar ilusoriamente um espaço arquitetônico (janelas ou portas que dão a impressão de levar a um espaço ao ar livre, como um jardim ou outra sala). Este é um “truque” artístico pelo qual o olhar do espectador – colocado em frente ao quadro – é enganado para perceber como real um espaço que é apenas ilusório.

Quanto ao seu lado “platônico”, Cioran parece virar do avesso a questão de Platão na *República*. A questão não é mais “o que deve ser feito para alcançar o bem”, mas “por que nada deve ser feito para evitar a criação de mais males”. A questão é que esta segunda pergunta também desempenha para mim uma função paradigmática, na medida em que nos obriga a questionar os pressupostos éticos da tradição filosófica moderna. E foi precisamente aqui que encontrei alguns paralelos com a figura de Trasímaco, que censura Sócrates por não ter compreendido que são as leis (estabelecidas pelos mais fortes) que fundamentam a ética, e não o contrário. Uma espécie de “escândalo” moral que me permitiu compreender melhor algumas das reflexões de Cioran sobre a relação entre revolução e reação.

R.M. – Na sua opinião, é correto ler Cioran como um pensador reacionário, ou não (seria cético, cínico, ou mesmo niilista, atitudes que são opostas ao pensamento e à mentalidade de tipo reacionário)? Se ele não é um reacionário, você acha que a categoria de “antimoderno”, na concepção de Antoine Compagnon, lhe seria mais adequada?

P.V. – A modernidade se funda na ideia de “progresso” e, deste ponto de vista, Cioran é certamente “antimoderno”. Dito isso, parece-me que qualquer tentativa de encaixar o Cioran em uma categoria precisa é forçar a barra, e eu prefiro não fazê-lo. Para responder sua pergunta, eu diria que Cioran, em um período histórico (o da Guerra Fria) no qual a maioria dos intelectuais se apresentava como “revolucionários”, decidiu jogar um jogo diferente, para mostrar que mesmo uma revolução, como uma ideologia, não está isenta do risco de se cristalizar em dogmatismo reacionário. E para fazer isso, ele mostrou como uma revolução pode se tornar uma caricatura de si mesma. Do meu ponto de vista, como eu disse, este é um exercício cético (e não tanto um gesto antimoderno).

R.M. – Para concluir, que conselho você daria para quem deseja iniciar estudos acadêmicos sobre Cioran, na graduação e na pós-graduação? Que questões e controvérsias relevantes você acha que vale a pena explorar e aprofundar? Como você prevê o futuro dos estudos Cioran?

P.V. – Eu não sou particularmente bom em dar conselhos. Além disso, minha pesquisa acadêmica no momento não está focada em Cioran. Na verdade, a partir de meus estudos sobre Cioran e a utopia, estou estudando agora, de forma comparativa, a relação entre utopia, humor e antropologia na era moderna, partindo da figura dos “canibais” como os encontramos em vários textos de literatura utópica ou romances de aventura. É um tema pelo qual sou muito apaixonado e ao qual nunca teria chegado se não tivesse começado com Cioran. Mas no momento, após quase dez anos dedicados a Cioran, estou me dedicando principalmente a outros autores, incluindo More, Montaigne, Swift, claro, mas também Melville e Samuel Butler. E estou me aproximando dos estudos antropológicos de Philippe Descola, cujo trabalho sobre

a relação entre natureza e cultura tem orientado minha pesquisa sobre utopia em uma nova direção. ■

A vida em tradução

Entrevista com Gleiton Lentz (Brasil)

Gleiton Lentz é tradutor e editor-chefe da revista (n.t.) *Nota do Tradutor*. Doutor em Literatura (UFSC/Università degli Studi di Firenze) e pós-doutor em Estudos da Tradução (PGET/UFSC), dedica-se à tradução da poesia simbolista italiana e hispano-americana e ao estudo da origem das escritas antigas e suas literaturas, incluindo a maia e a suméria.

A revista (n.t.) *Nota do Tradutor* é uma publicação online e gratuita, uma revista inteiramente dedicada à tradução de textos das mais diversas línguas, culturas e épocas, à língua portuguesa. O último número, uma edição especial dedicada às mulheres, apresenta traduções de idiomas variados como sumério, grego antigo, grego moderno, latim, farsi, japonês, russo, polonês, italiano, francês, espanhol e inglês, de autoras como En-hedu-Ana, Forugh Farrokhzad, Maria Polyduri, Isabella di Morra, Zitkala-Ša, Bronisława Ostrowska, Akiko Yosano, entre outras.

Nascida em 2010, em Santa Catarina, com uma frequência semestral, a (n.t.) *Nota do Tradutor* é uma pérola literária no cenário editorial brasileiro. Uma grande obra *em devir*, um permanente *work in progress* de traduções. A diversidade linguística e cultural do acervo, a excelência não só das traduções, mas também estética, tudo isso faz da (n.t.) *Nota do Tradutor* uma revista essencial, no que concerne ao teor, e exuberante, quanto à forma. Ela reúne vasta pletora de traduções, empreendidas a partir dos mais diversos textos e contextos, dispersos no tempo e no espaço, reunidos na (n.t.) *Nota do Tradutor* pelo pretexto de uma paixão comum pelo aprendizado de idiomas e pelo exercício da tradução.

Desde 2014, a (n.t.) tem publicado ensaios e aforismos de

Cioran até então inéditos em português, traduções que eu tenho feito do francês e – mais recentemente – também do romeno. Na carência de suas obras completas disponíveis em língua portuguesa, Cioran tem encontrado uma acolhida providencial na revista, que tem suprido, pouco a pouco, a ausência das obras completas editadas em português. O Portal E.M. Cioran Brasil teve a honra de conversar com o idealizador e editor-chefe da revista, Gleiton Lentz. Publicamos a entrevista em 30 de setembro: Dia do Tradutor.

RODRIGO MENEZES – Prezado Gleiton, obrigado por nos conceder esta entrevista. Descobri a revista (n.t.) há muitos anos, quando vi as traduções de Fernando Klabin, que traduziu *Nos cumes do desespero*, de uma seleção de aforismos inéditos de Ciprian Vălcan. Em 2014, então, submeti à revista 2 textos de Cioran traduzidos do francês, dois ensaios, de livros franceses distintos. Mal podia imaginar que seria o início de uma duradoura e frutífera colaboração com a *Nota do Tradutor*, de minha parte, traduzindo inéditos de Cioran. É um enorme orgulho para mim, e quero manifestar desde já o meu agradecimento por ter-me aberto esta inestimável porta. Para começar, eu gostaria de saber: como surgiu a (n.t.)? Pode contar um pouco sobre o processo, desde a ideação, a concepção, até a forma atual? A assinatura, “Revista Literária em Tradução”, viria a ser incorporada posteriormente? Gosto muitíssimo dela, pela ideia de movimento, de devir, de work in progress, que ela evoca... como uma torre de Babel em permanente construção.

GLEITON LENTZ – Em primeiro lugar, eu gostaria de agradecer gentilmente o convite, pois há muito acompanho também o Portal Cioran que, cumpre notar, nasceu junto com a revista (n.t.), há mais de uma década. E também, é uma honra estar ao lado, mesmo de forma evocativa, de Cioran, meu mestre de formação, que não

só passou pelas páginas da revista, mas que é dono de uma das assertivas mais precisas sobre essa relação entre o lugar que se habita e a língua que se fala, e onde a escrita (e por extensão, a tradução), desempenha um papel fundamental. Em um aforismo de *Aveux et anathèmes*, o filósofo franco-romeno, ele próprio um escritor dividido entre duas línguas, entre duas pátrias linguísticas, disse que ninguém habita um país, mas sim, uma língua. Para ele, a “pátria” que ocupamos, antes que geográfica, era linguística, pois nos expressamos a partir de um idioma, tornando-nos, às vezes, bilíngues. E para nós da (n.t.), desde o início do projeto, este era o lugar onde se encontrava também, de forma análoga, a figura do tradutor, em especial, a do tradutor literário, que habita o nacional e o estrangeiro ao mesmo tempo, vivendo no limiar de dois ou mais sistemas linguísticos, mediador de duas ou mais culturas distintas, o que não significa dizer que ele não possua um lócus próprio, pois seu lócus originário parece ser a própria fronteira, seu lugar de atuação, enquanto sua “pátria”, o idioma. E foi a partir desse entendimento que concebemos o projeto, de que as fronteiras, embora existam geograficamente e separem politicamente, é nelas justamente onde o tradutor constrói suas pontes, e isso não é metafórico, e sim, uma questão de ofício. Em outras palavras, muito de nosso entendimento do mundo, que é construído através de inúmeras leituras, se dá através da tradução, geralmente, por intermédio de um tradutor.

E essa é a nossa percepção, de que a tradução não só vislumbra, mas aponta horizontes, sobretudo quando lemos um novo autor, algo que se amplia quando se trata de outro idioma. E os sistemas linguísticos, isto é, as línguas em seu caráter funcional e literário, não são fronteiras, mas a expansão desse mesmo horizonte, que mesmo para um poliglota parece infinito. E o tradutor é essa figura dividida entre duas línguas, conforme o bilinguismo de Cioran, ou então, um “cidadão do cosmos”, na visão cosmopolita de Diógenes, ou metaforicamente falando,

um “decifrador de signos”, como nos dizia Baudelaire. Há muitas metáforas para a tentar explicar a condição do tradutor, de fato, mas é preciso lembrar que se trata de um ofício secular, sem cuja intermediação, “estaríamos vivendo nas províncias que fazem fronteira com o silêncio”, como diria George Steiner. O tradutor é aquele que atua por detrás do texto traduzido, em sua eterna condição de presença-ausência.

Munidos desses princípios, lançamos o primeiro número da (n.t.) em setembro de 2010. Naquele então, havíamos percebido que a tradução literária, de poesia e prosa, no âmbito das revistas, já havia conquistado um espaço tanto nas páginas daquelas que se dedicavam a comentar traduções de textos literários, quanto nas páginas dos periódicos científicos que se voltavam ao estudo e pesquisa da tradução, ocupando, assim, um lugar dentre as chamadas seções temáticas, mas nunca um lugar específico, um lugar dela própria, onde pudesse estar acompanhada de sua contraparte, o original. Por outro lado, sabíamos que todo tradutor geralmente “excede” seu ofício, que vai além do que manda a demanda, não se dedicando apenas aos trabalhos editoriais, mas também que dispõe de traduções esparsas que vão se acumulando ao longo do tempo e de seu ofício e que vão sendo guardadas, esquecidas ou postergadas em sua “gaveta de tradutor”, tal como entendia José Paulo Paes. Foi por causa dessa figura, de contornos às vezes imprecisos, a do tradutor, propriamente, que décadas atrás era mal mencionado nos créditos dos livros, e que nas últimas passou a ganhar a capa ao lado do autor, que empreendemos o projeto, passando a divulgar o trabalho de um enorme grupo de tradutores, da nova e antiga geração.

A (n.t.) representa, portanto, a soma desses princípios e uma iniciativa lítero-tradutória, na busca, sobretudo, por ampliar não o *corpus*, mas o cosmos das traduções literárias em língua portuguesa, sempre dando uma atenção especial a autores de

menor visibilidade em português, a textos pouco conhecidos ou inéditos de autores clássicos e, sobretudo, a textos em idiomas de difícil ou escasso acesso no sistema literário de traduções à língua portuguesa. Para além das dificuldades linguísticas e culturais de transposição inerentes à profissão, para nós, a infidelidade da tradução ou a invisibilidade do tradutor são questões que permeiam o campo das teorias, não da prática. Por isso, a (n.t.) é uma revista essencialmente literária, e seria uma revista de literatura se não fosse nossa *visada* sobre a tradução, uma vez que nos interessa o texto literário traduzido propriamente dito, isto é, aquele clássico, acompanhado de notas do tradutor e disposto em formato bilíngue. E isso explica o porquê da assinatura *Revista Literária em Tradução*, não só para passar a ideia de movimento, de *work in progress* – pois nossa Babel, para desespero dos deuses, continua a crescer, alcançando já mais de 40 idiomas –, mas também para deixar constância da tarefa do tradutor.

R.M. – Para além ou aquém do conteúdo, é uma revista belíssima, com um tratamento visual requintado e agradável, sem falar nas traduções ilustradas, em formato de HQ, como a que você fez de Max Stirner. Embora me pareça perfeita do jeito que é, um trabalho de tirar o chapéu, fazê-la neste formato digital, e não em versão impressa, é uma escolha vinculada à condição de possibilidade de mantê-la gratuita? Afinal, não é uma publicação nada pequena, mas volumosa, chegando a ter mais de 300 páginas! Quais são os maiores desafios, e obstáculos em editar semestralmente uma revista como a (n.t.)? Sei, por causa das traduções que fiz de Cioran, que em certos casos é necessário ter a autorização da editora que detém os direitos autorais do texto traduzido. Outra curiosidade: você conta com uma equipe de editores, *designers*, diagramadores e revisores? Pode falar um pouco sobre as tribulações – algumas das quais eventualmente burocráticas – que estão em jogo na edição da (n.t.)?

G.L. – A escolha do formato digital se dá porque fazemos parte de uma geração que cresceu não só com as bibliotecas físicas, mas também com as bibliotecas virtuais. Desde o princípio, o objetivo era criar uma plataforma livre de textos literários traduzidos, em formato de seleções ou de excertos, nunca a obra integral, e isso se concretizou já em 2016, quando lançamos nosso acervo digital, que conta com mais de 600 textos, entre traduções e originais. Nunca tivemos interesse comercial, institucional ou catártico em relação ao projeto, e sim, humanístico. A enorme variedade linguística fez com que a revista ganhasse também um considerável alcance internacional, sendo acessada em mais de uma centena de países, justamente por disponibilizar textos em muitos idiomas, algo que não ocorreria se fosse impressa em papel.

E claro que esse formato bilíngue e sem restrições linguísticas foi uma de nossas preocupações iniciais, pois seria preciso dar suporte a vários idiomas, com codificações distintas e tipografias variadas, além de editá-los em um só volume integral, e não separadamente. Para tanto, munimo-nos de uma série de dicionários, a linfa vital dos tradutores, e estudamos as tipografias de cada idioma, valendo-nos da tradição legada pelo saudoso editor Cleber Machado, da antiga Noa Noa, que nos ensinou a arte da tipografia. E depois, havia a questão da reprodução e do licenciamento dos textos, pois, ao seguir o modelo das bibliotecas virtuais, a proposta era disponibilizar gratuitamente as edições da revista, que em média contam com 15 traduções cada. Uma vez licenciada a revista no formato Open Access, publicamos não só textos em domínio público, que nos são disponibilizados por bibliotecas virtuais com as quais mantemos vínculos, como o projeto Gutenberg, por exemplo, e também textos em vigência autoral, mas apenas mediante excertos para fins de estudo e leitura, sem que isso prejudique os interesses dos autores ou dos selos editoriais. A proposta por trás do projeto é incentivar o leitor a adquirir a obra integral de um eventual autor publicado e

impulsionar a publicação de novos autores estrangeiros no cenário de traduções do Brasil, e por extensão, nos demais países de língua portuguesa. E também, possibilitar aos tradutores divulgar seus trabalhos, pois há traduções que apareceram primeiro na revista, e que depois foram publicadas em livro, o que nos deixa muitos contentes.

E para que esse projeto ganhasse envergadura, era preciso montar uma comissão que conhecesse e abarcasse um bom número de idiomas conjuntamente, e também, contar com uma equipe de colaboradores externos nos mais diversos idiomas como suporte. Feito isso, me reuni com o coeditor, Miguel Sulis, também tradutor e um exímio conhecedor de idiomas, e decidimos lançá-lo. A revista conta com uma equipe nos mesmo moldes de uma editora: após a recepção da tradução, seja através de chamada, seja através de convite, realizamos todo o processo editorial, de revisão e preparação não só da tradução, mas também do original, assim como de consultoria linguística, pois todas as traduções são lidas, independente do idioma, e também o licenciamento dos originais; não temos limitações linguísticas, o que queremos é justamente romper com a limitação de apenas traduzir a partir de idiomas convencionais.

O rigor estético e tipográfico é também uma característica da (n.t.), pois buscamos manter o legado das antigas revistas literárias do século XIX dedicadas à literatura e que publicavam poesia, contos, trechos de romances e ensaios literários, muitas vezes, com o uso de ilustrações. E para manter essa relação, desde o início contamos com a artista gráfica gaúcha Aline Daka, a ilustradora da (n.t.), responsável pelas HQs e pelos suplementos de arte, que vincularam nos primeiros anos do projeto. O trabalho gráfico dela, cujo estilo quadrinístico inspira-se, entre outros, na arte de Crepax e Breccia, reforça ainda mais a estética da revista, pelo traço visceral de seus desenhos e vínculo com o autor ilustrado.

E nessa esteira, já traduzimos e ilustramos autores como Dino Campana, Alfonsina Storni, Forugh Farrokhzad, entre outros.

Em suma, a (n.t.) é como uma editora, mas sem fins comerciais, autogerida pelo apreço ao ofício e albergada pelo setor de obras digitais da Bibliotheca Alexandrina.

R.M. – É uma revista no melhor espírito humanístico, cosmopolita e universalista. Como conseguem manter essa virtude na prática? Tenho em mente a variedade desconcertante de idiomas, e, portanto, hipoteticamente, uma extensa relação de tradutores e tradutoras qualificados(as) para traduzir a partir de cada um deles, contribuindo ativamente para manter (e ampliar) essa diversidade...

G.L. – Para entender esse viés humanístico e internacionalista do projeto, precisamos voltar no tempo até a assertiva de outro pensador, Diógenes de Sinope. Quando questionado acerca de sua pátria, isto é, acerca de sua condição cidadina, ele respondeu: “Eu sou um cidadão do mundo”. Essa declaração seria lida com ênfase pela posteridade como a primeira a abordar o princípio do cosmopolitismo, em favor de uma filiação universal independente do critério de pertença a uma dada comunidade, a uma “pátria”. Para Diógenes, que considerava a si mesmo um desterrado, a verdadeira natureza humana estava entregue ao cosmos. E nesse sentido não há como não pensar, de maneira análoga, no caráter cosmopolita da tradução, que desconhece barreiras, que perpassa fronteiras, que aproxima costumes, que rompe distâncias, uma vez que ela é detentora de um caráter universal e um saber sui generis que lhe são intrínsecos. A tradução, antes que geográfica, é linguística, cognitiva. Para ela, parece não existir línguas mortas ou escritas que sejam indecifráveis. E este, pode-se dizer, é o seu *modus operandi*, a maneira como se projeta e atua no mundo, mostrando-nos que as fronteiras, especialmente em literatura, se

existem, são mais contíguas do que comumente percebemos. Logo, todo tradutor “é um cidadão do mundo”, no sentido diogeniano do termo, cuja pátria não tem fronteiras. E esse sentimento cosmopolita é o motor principal da revista, pois a cada número publicado, rompemos e diminuimos ainda mais a distância entre as fronteiras, sobretudo em um mundo cada vez mais dividido e fragmentado, pois a tradução é como um aprendizado que nos desprovincializa a cada vez que entramos em contato com o Outro, enquanto o tradutor, por paradoxal que possa parecer, na solidão de seu ofício, é aquele que consegue tornar esse mundo menos isolado e mais universal. E nós temos a felicidade de contar com uma equipe de exímios tradutores que se dedicam aos mais diversos idiomas, e como a lista é grande, cabe mencionar alguns deles e a rica variedade de línguas que traduzem, como o próprio Miguel Sulis, que traduz do farsi, Théo de Borba Moosburger, do grego, Olga Kempnińska, do polonês, Safa A.C. Jubra, do árabe, Fernando Klabin, do romeno, Verônica Filíppovna, do russo, Karen Kazue Kawana, do japonês, entre muitos outros. E também consideramos como nossa patrona a tradutora Denise Bottmann, com quem aprendemos muito sobre o ofício. Todos, sem exceção, a cada tradução, nos auxiliam a manter viva nossa Torre de Babel, pois sem esses “pobres tradutores bons”, como diria García Márquez, que “nos apresentam ao mundo”, como diria Calvino, as páginas da revista viriam em branco.

R.M. – O que você mudou na revista, desde o início, há mais de 10 anos? Que inovações foram implementadas?

G.L. – Nesses dez anos de (n.t.), a revista, de fato, não passou por mudanças significativas, pois mantém, desde o primeiro número, um formato padrão, que tem permanecido imutável. E também não houve mudança na linha editorial, pois desde o início nosso interesse era o de aproximar a tradução da história da escrita, da

qual era normalmente desvinculada, como se fosse algo exterior. Essa aproximação está presente no projeto gráfico das capas, pois cada número é dedicado a uma escrita antiga específica, decifrada ou não, e também em nossos editoriais, geralmente de viés histórico e arqueológico, pois todo tradutor é como um arqueólogo de autores, um decifrador de escritas. E cabia trazer esse novo elemento, que foi essencial para definir a linha editorial do projeto. Então, o que buscamos é sempre um aperfeiçoamento gradativo nesse sentido, uma torre construída não só com tijolos de barro cozido, mas com ladrilhos de pedra lápis-lazúli. A única mudança significativa que tivemos, e que foi necessária por causa do aumento da plataforma que alberga a revista, foi o lançamento de um novo site em 2017, mais minimalista e melhor navegável quando comparado ao anterior, que tinha um layout similar a de um blogue, com recursos gráficos mais limitados. Nessa mesma época, inauguramos o Acervo Digital de Literatura Traduzida e a Coleção de HQ's Literárias, dois *spin-offs*, dois projetos paralelos derivados do conceito inicial da revista.

R.M. – Você é formado em Letras, com uma sólida pós-graduação em Estudos da Tradução. Na própria (n.t.), você já traduziu inúmeros textos de uma diversidade de línguas. De quais idiomas você traduz? Há uma língua de que você goste mais? E um gênero textual? Qual a tradução mais espinhosa que já fez?

G.L. – Para mim, a tradução é um dever. Logo, uma tarefa possível. Ou, parafraseando Valéry, uma tentativa de produzir efeitos análogos por meios distintos. E os idiomas, um mundo misterioso aos quais, para acedê-los, é necessário decifrá-los, salvo para o poliglota, que já nasce um *iniciado*. E não obstante meu interesse por tradução vir antes de qualquer estudo, contei, sim, com uma sólida formação na área, pois, quando era estudante, tive a oportunidade de vivenciar uma época em que os Estudos da

Tradução na UFSC, onde me formei, estavam se consolidando enquanto disciplina. E para além das teorias, que eram abundantes, assisti a uma série de palestras e seminários sobre tradução, eventos que contavam não só com estudiosos da área, mas com a presença de muitos editores e tradutores, que relatavam suas vicissitudes e curiosidades do ofício. E todo esse contexto e formação, auxiliou-me a entender a dimensão da tradução, a importância de discuti-la enquanto estudo, e de historizá-la enquanto prática, e não mais relegá-la a uma área secundária, seja da própria literatura ou da linguística comparada, pois a tradução pode falar por si mesma. E nesse quadro, do qual a (n.t.) faz parte, é preciso consentir que a visibilidade que os tradutores ganharam nas últimas décadas se deve a todo um empenho acadêmico, de se fazer notar a tradução, enquanto que a tradução, por sua condição inerente, é predecessora de qualquer estudo, que inexistiria sem seu ofício. A (n.t.) é a soma desses dois polos: da tradução enquanto ofício e da tradução enquanto pensamento.

E embora eu tenha tido uma formação em letras, em línguas românicas, como o espanhol e o italiano, e em clássicas, com o grego e o latim, foi com o processo de preparação e revisão dos originais e das traduções que aprendi outros idiomas, o que levou a me interessar pelo estudo das escritas antigas e suas literaturas, como o maia e o sumério, por exemplo. Sempre me interessei pela tradução de poesia, sobretudo da estirpe dos poetas simbolistas, decadentes, crepusculares, *scapigliati*, ultrarromânticos, etc. E traduzi muitos deles, do italiano e do espanhol, de Dino Campana a Delmira Agustini. Já nos últimos anos, após passar uma temporada no Irã, tenho me dedicado ao estudo e tradução do sumério. Tem sido uma tarefa árdua, mas de um aprendizado quase arqueológico, pois desde cedo tinha interesse em tentar entender a escrita cuneiforme e as origens do povo sumério. Sabia da existência de uma série de escritos dessa antiga cultura, que incluía desde hinos a narrativas mitológicas, de modo que

só havia uma possibilidade de adentrar este mundo: munir-me de dicionários e gramáticas, e tentar traduzi-lo. Passei a estudar, então, a escrita e o idioma do povo de Kalam, e até então traduzi a poeta acádia En-hedu-Ana e seu hino à deusa Inanna, *Senhora de todos os me's*. Esta tradução, sem dúvida, foi umas das mais difíceis que empreendi, não pela dificuldade linguística, mas pelo distanciamento temporal, pois não se trata apenas de traduzir, e sim, transpor todo um passado, que ainda está sendo desvelado como o do sumério, para o presente. E no momento, finalizei a tradução do *Senhora tingida como as estrelas celestes*, um hino à deusa da escrita e padroeira dos escribas, Nisaba, um dos primeiros fragmentos da humanidade que fala sobre a origem da escrita, advinda do barro, em alusão às tabuinhas.

R.M. – Quando e como começou para você, por assim dizer, o “casamento” entre leitura, tradução e escrita (literária, poética, crítica)? Quais foram as suas primeiras leituras? Que autores mais te marcaram? Qual foi a sua primeira tradução?

G.L. – Sou de formação anarquista, e durante minha juventude, lia desde Proudhon a Kropotkin, de Bakunin a Max Stirner, e claro, por extensão do pensamento, as obras mais sintomáticas de Nietzsche, Schopenhauer, Hartmann e Cioran. E também, como não poderia deixar de ser, a estirpe dos malditos, de Augusto a Florbela, de Rimbaud a Poe. Comecei a traduzir para uma revista político-literária *underground* que editava à época, chamada *Jôgo de Absurdos*, em 1999, onde publiquei minhas primeiras traduções livres, alguns poemas dadaístas do franco-romeno Tristan Tzara. Já em 2004, saíram as primeiras traduções, *Os anarquistas expropriadores*, do historiador uruguaio Osvaldo Bayer, e os *Cantos Órficos*, do poeta italiano Dino Campana. E de todos esses escritores, Max Stirner, de quem acabaria me tornando tradutor, foi um dos pensadores que mais me marcaram por sua

crítica à condição humana, e por outro lado, Cioran, por sua lucidez incorrigível. Depois disso, veio a época da universidade, a formação em letras e os anos de estudos em tradução, que consolidariam essa experiência primária.

R.M. – O escopo de interesse das perguntas que eu gostaria de fazer vão além da (n.t.), em matéria de tradução e edição. Você é um leitor de Giacomo Leopardi, o grande poeta italiano, em relação ao qual Cioran era só elogios (como normalmente não costuma ser). Seu doutorado em Literatura, na Università degli Studi di Firenze, foi sobre Leopardi ou outro(s) poeta(s) italianos? Por fim, sei que, para além do acolhimento em virtude da tradução pela tradução, você também é um leitor cativo, conhecedor e apreciador de Cioran (aliás, foi você quem me apresentou devidamente à “Nave dos Malditos”, a seleção de 193 aforismos traduzidos, em 1986, por Flávio Bazzo). Que paralelos você faz, ou considera possível fazer, entre Leopardi e Cioran?

G.L. – Leopardi é como um farol que irradia por toda a literatura italiana, e se você busca o infinito na poesia, certamente chegará a ele. No meu caso, sempre fui leitor de sua poesia e um apreciador de seus diálogos. E em minha tese, que versava sobre a poesia simbolista entre os séculos XIX e XX na Itália, entre o *Ottocento*, ele era uma figura recorrente. Eu estudei a poesia de vários poetas, entre os quais Gian Pietro Lucini, Arturo Graf e Dino Campana, por exemplo, poetas que haviam sofrido o influxo da poesia de Leopardi séculos depois, porque um expoente sempre deixa máculas. Lucini, autor do manifesto simbolista italiano, argumentava que Leopardi era um dos pais do simbolismo itálico, enquanto que Arturo Graf havia escrito ensaios sobre o poeta de Recanati e Dino Campana um livro que traduzi, os *Cantos Órficos*, que retomava a tradição dos *Cantos* leopardianos e de quem o marradino se sentia herdeiro direto. E por essa

razão pude argumentar que Leopardi era um dos escritores que estavam na gênese do chamado *Simbolismo Nostrano* defendido por Lucini. E fora as leituras, apenas como uma anedota, minha maior aproximação com ele se deu no Gabinetto Vieusseux, um dos maiores centros de leitura em Florença e ponto de intelectuais há dois séculos, onde apresentei minha tese, lugar que ele frequentara durante sua estadia na capital toscana em 1827. E claro que para os simbolistas italianos, a poesia de Leopardi era um terreno fértil para discutir questões existenciais, sobretudo seu viés pessimista. A meu ver, era um poeta melancólico, abalado por enfermidades, mas de espírito forte, cuja força se mostra em suas *Operette morali*, que são um grande compêndio filosófico do pessimismo, que antecipa quiçá o de Hartmann de derivação schopenhaueriana. Por isso, embora soe limitante, não vejo porque reagir contra essa caracterização, pois não incorre em uma inverdade, embora entenda que haja uma resistência maior a esse tipo de leitura, sobretudo na academia, no argumento de que a grandiosidade da obra de Leopardi não daria margem a isso. E claro, por extensão, o mesmo ocorre com o Cioran, considerado um arauto do pessimismo, um antiprofeta, mas que, na verdade, se deteve a falar do pessimismo de forma mais pungente, mais assertiva, e isso parece causar certo incômodo por parte daqueles que veem na vida um ato de superação. Acho que tanto o ítalo quanto o romeno abordaram questões existenciais da condição humana, sendo o pessimismo apenas uma de suas facetas, de modo que não podem ser reduzidos a uma única equação.

R.M. – Você viajou muito, inclusive para a Romênia, e viveu em outros países. Pode nos contar sobre as suas viagens e, particularmente, sobre a sua experiência na Romênia? Você esteve na região da Transilvânia, a Romênia *profunda* que é o lugar de nascimento de Cioran? Conhecer a Ro-mênia de perto contribuiu para compreender algum aspecto da obra e do

pensamento de Cioran? Por fim, de que maneira você integra essa rica experiência acumulada, viajando e conhecendo as mais diversas alteridades, em proveito das suas atividades de tradutor e es-critor, profissionalmente ou não necessariamente?

G.L. – Eu viajei para muitos lugares, de pequenas a grandes urbes, pois o mundo não gira se não nos movimentamos. Mas o fiz sempre como um andante, um deambulante, com uma mochila nas costas. E sempre no intuito de, além de tomar as ruas das cidades, visitar sobretudo sítios arqueológicos de antigas culturas, pois, para saber, de fato, como a história começou e se desenvolveu, e que não seja por meio de imagens, livros ou documentários, é preciso viajar, a fim de romper com aquela velha ignorância que nos faz ver o mundo como o queremos e não como ele simplesmente é. Em viagem pelos cinco continentes, visitei milhares de sítios arqueológicos, das mais diversas culturas, desde a tiahuanaco, chimú, nazca, moche, inca, zapoteca, olmeca, maia, asteca, nas Américas, passando pela etrusca, grega, romana, bizantina, urartiana, armênia, na Europa, pelas culturas egípcia, fenícia e berbere, na África, pela mesopotâmica, hitita, persa, nabateia e hebraica, na Ásia, e mesmo pela cultura de rapa-nui, na polinésia. E morei também em países como o Uruguai, Itália e Irã. E claro que todas essas experiências foram de grande valia para minha atividade, pois a função primária do tradutor, a meu ver, é justamente buscar equivalências e correspondências para tentar modestamente traduzir o mundo, e sem dúvida, toda e qualquer viagem tem o poder de ampliar seu léxico para além dos dicionários.

Já no caso da Romênia, eu tinha uma dívida com duas figuras do país: Vlad Țepeș e Emil Cioran. Primeiro, com Vlad Țepeș, o eterno Vlad Drăculea, pois a história do herói romeno sempre me fascinou, e uma vez em Bucareste, fui atrás de seus vestígios em sua antiga corte construída durante seu reinado

no século XV, o palácio de Curtea Veche, que hoje se encontra em ruínas em meio à capital romena. Nele passei horas vendo a partir da mesma janela que via Vlad. E também visitei o Castelo de Bran, um posto alfandegário no sopé dos montes Cárpatos que ele frequentava e o vilarejo transilvano de Codlea. Toda a história em torno do príncipe da Valáquia sempre me fascinou, e também, da Transilvânia, a antiga fronteira entre o Ocidente e o Oriente. E valendo-me do mito literário, é claro que trouxe um punhado de terra desde o Castelo de Drácula.

E depois, com Cioran, pois ao ler, ainda na juventude, a versão espanhola de *Nos cumes do desespero*, havia ficado surpreso em como alguém que, atormentado por insônias dilacerantes, havia conseguido fazer uma espécie de vigília do pensamento. Um livro que, embora seja de sua época de juventude, nos remete ao drama inicial que o próprio Cioran chama de o “desastre por excelência”, o maior sobressalto que pode incidir sobre uma existência, o de ser insone da razão. Depois desse livro, li muitos outros, e só posso dizer que Cioran é como um mestre de formação para mim. Por isso, me vi na necessidade de viajar para a Romênia para também refazer seus passos em Rășinari, a cidade onde nascera, e Sibiu, a urbe da insônia e dos estudos. Após visitar seu vilarejo natal que parecia ter parado no tempo desde a sua época, e andar pelas ruas sinuosas e penumbrosas de Sibiu à noite, compreendi, de fato, quem foi Cioran, um desterrado, pois em Rășinari foi onde ele perdeu o contato com aquele mundo primitivo que depois se lhe escapou, enquanto que em Sibiu havia dado início às suas primeiras divagações e indagações, que o acompanhariam por anos e conformariam seu pensamento. E para visitar esses lugares, contei com a companhia e complacência do tradutor Fernando Klabin, que, analogias à parte, naquele mesmo ano de 2012, recém havia publicado sua tradução dos cumes.

R.M. – Quando você leu Cioran pela primeira vez? Que livro foi?

De que maneira te impactou?

G.L. – Minha primeira leitura de Cioran foi o *Breviário de decomposição*, seguida de *História e Utopia*, dois livros que, ambígua e decididamente, “arruinaram”, ao mesmo tempo que “edificaram”, minha visão da história e o modo como vejo a humanidade. E isso, por causa de seu estilo assertivo, que sempre me convence. Após passar por Nietzsche, Schopenhauer e Hartmann, e sobreviver às suas elucubrações existencialistas que pareciam apenas acumular vocábulos, Cioran foi o que me pareceu mais honesto, e até mesmo moderno. Alguém que, desenganado e com a implacável precisão de um silogismo ou aforismo, revelava minuciosamente, entre o sarcasmo e a lucidez, o nada que somos, uma vez que a pretensão humana sempre supera nosso humanismo. E o que Cioran fazia era simplesmente assinalar os paradoxos inerentes ao ser humano e à sociedade, cabendo ao seu leitor filtrar suas investidas, que não são, eu assumo, nada lisonjeiras para espíritos imberbes. Mas é justamente essa pungência que me atrai nele, por não apenas pensar, mas pôr o próprio pensamento em xeque. E claro que sua visão de história, que desmistifica o progresso mostrando seu lado regressivo e que questiona as utopias que apenas aplainam a sede de absoluto do humano, foi o seu maior contributo para mim, ilustrando todo e qualquer lugar que tenha visitado, pois é possível visitar um antigo sítio arqueológico a partir da perspectiva histórica dele. Já o breviário é como um código do desespero, uma espécie de bíblia às avessas, ao qual é preciso recorrer sempre que se perde a fé na humanidade.

R.M. – Você tem preferência pelos textos romenos ou franceses de Cioran? Algum livro preferido dele?

G.L. – Não tenho preferência, apenas considero a literatura em romeno de Cioran mais sintomática, própria quiçá do ímpeto juvenil, enquanto a francesa mais elucubrada, devido a anos siste-

máticos de pensamento, por assim dizer. Além de *Nos cumes...*, tenho um apreço particular pelo *Amurgul Gândurilor*, o livro que, me parece, junto com o breviário, encerra seu período romeno. E o aprecio justamente por ser um dos menos conhecidos do filósofo, que encerra aforismos que definem a sua própria obra, como: “Nada se explica, nada se comprova, tudo *se vê*”.¹ Contudo, o que mais aprecio em Cioran são suas *Entretiens*, pois ali está o verdadeiro Cioran, desse “homem sem biografia”, como ele próprio se definia, especialmente em algumas entrevistas, como aquelas cedidas a Michael Jakob e Fernando Savater, onde vemos um Cioran frente ao qual os próprios interpeladores se sentem temerosos, mas que consegue transformar um exercício bastante formal e às vezes malogrado, como o da entrevista, em uma autêntica lição de vida e sabedoria, e isso, sem ser pessimista, mas externando um sutil sentido de humor.

R.M. – Eu lhe agradecia, ao início, pela acolhida na (n.t.), graças à qual temos compensado, na medida do possível, a falta das obras completas de Cioran traduzidas ao português e publicadas no Brasil. Nem em Portugal estão editadas as suas obras completas (apenas 1 ou 2 livros a mais). Em contrapartida, a Espanha e a Itália já dispõem há algum tempo, em suas respectivas línguas, das obras completas de Cioran – publicadas pelas maiores e mais renomadas editoras, e agora inclusive os *Cahiers*. Como você vê essa defasagem? Talvez o reflexo de um desinteresse geral (ou, para falar na linguagem do *marketing*, “falta de demanda”)? Você acha que Cioran é um autor fadado à impopularidade no Brasil – diferentemente de Nietzsche?

G.L. – Embora soe contraproducente, eu prefiro, na verdade, que Cioran permaneça impopular, sobretudo no ambiente acadêmi-

1. “Nimic nu se explică, nimic nu se dovedește, totul se vede.” CIORAN, *Amurgul gândurilor*. București: Humanitas, 1991, p.134

co, meio ao qual o próprio pensador tinha aversão. Acho também que os escritos dele reclamam por leitores, antes que estudiosos. Cioran não é um escritor fácil, e sim, incômodo, demasiado lúcido, e talvez isso explique o fato de sua pouca receptividade no Brasil, apesar dos esforços louváveis de José Thomaz Brum, Fernando Klabin e o seu em traduzi-lo. Lembro-me de uma outra anedota, desta vez, de um filósofo de academia, desses que se inflamam por apenas ter escrito uma simples orelha de livro, que uma vez me disse que não podia mais lê-lo pois Cioran prejudicava sua docência... Na verdade, parecia prejudicar a ele e às suas pretensões, embora haja certa verdade nisso, pois o pensamento de Cioran pode resultar, em parte, antídídático, uma vez que não instrui, e sim, adverte. E acredito que haja uma acolhida maior na Europa, em vista de que os temas tratados por Cioran tocam muitas vezes a decadência moral e cívica do velho continente, e ele, pelo que lembre, era muito bem aceito e lido pelas novas gerações, que já não se comportavam ou sustinham antigos valores tradicionais. E isso talvez explique a demanda de sua literatura na Europa, e sobretudo em países como a Espanha e a Itália, sem falar da França que o acolheu, enquanto aqui no Brasil sua obra ainda esbarra em certo provincianismo e limitação editorial. Eu, enquanto editor, sempre tive interesse em publicar textos dele, e só estava aguardando o momento, que chegou através dos ensaios traduzidos por você, o que para mim, após ler praticamente toda a obra de Cioran, foi como um reencontro, de modo que o agradecimento é mútuo.

R.M. – Outro autor sobre o qual eu gostaria de perguntar, e que além de ser italiano, como Leopardi, também mantém afinidades significativas com Cioran, é Carlo Michelstaedter (1887-1910). Michaelstaedter foi, como Cioran, um “filho” do império austro-húngaro, dividido entre uma cultura oficial e heteronômica, por um lado, e sua própria identidade reprimida, por outro; um,

transilvano romeno, o outro, judeu italiano. É um dos poetas traduzidos por você. Nunca li Carlo Michaelstaedter e não sei praticamente nada a respeito dele. Poderia falar um pouco deste importante e multifacetado intelectual? Que paralelos e conexões você vislumbra entre Michaelstaedter e Cioran? Que vínculos ele mantém com Leopardi?

G.L. – Conheci Michesltaedter na época em que estudava os simbolistas italianos, pois vislumbrei o nome dele em um verbete de poucas linhas em um dicionário de literatura há muito esquecido. Depois disso, me interessei por sua filosofia, impressa em *La persuasione e la rettorica*, cujo livro que me debrucei a traduzir por dilação. Nele encontrei um poeta de notável valor literário, cuja poesia externava reminiscências filosóficas que se distinguiam dos demais poetas, que faziam uso sobretudo da carga simbólica do verbo. Sua obra exprime certa inclinação schopenhaueriana, no sentido de que a vida é destinada a uma desilusão perpétua, porque os termos aos quais se prende estão fora de controle e sempre se lhe escapam. E há um poema onde ele argumenta ou versa sobre este tema, chamado “Despertar”, em que questiona por que sua vida não vive, não acontece, assumindo que todo aspecto da vida lhe é estranho, e que a própria natureza humana lhe é inimiga, uma “trama de incubos”. E esse pensamento ele traduziria em poesia, pois o “primado do espírito”, como ele chamava, dilatava e ampliava o âmbito de sua experiência poética. Ele escreveu um pequeno poemário, *Poesie*, do qual traduzi alguns poemas, era um poeta bastante simples, mas complexo no conteúdo, precisamente porque em sua poesia estão implícitas tais referências.

E claro que é possível uma aproximação entre o romeno e o italiano, que vai além da relação filosófica entre ambos, como as coincidências biográficas, por exemplo. Isso porque, enquanto Cioran escrevia, aos 23 anos, seu primeiro livro, *Nos Cumes do Desespero* (1934), Michelstaedter suicidava-se nessa mesma

idade após concluir sua tese de graduação; outro detalhe é que a defesa de sua tese sobre *La persuasione e la rettorica*, ocorreu em 1910, um ano antes do nascimento de Cioran. E isso, sem falar do horror que Cioran sentia ao ver sua obra sendo discutida em teses acadêmicas, enquanto Michelstaedter, por sua vez, antes de se matar, enviou sua tese ao orientador com um bilhete dizendo: “Hei de me apagar”. E filosoficamente, ambos compartilham as mesmas convicções, seja a inconveniência de ter nascido, ou então, o desespero associado ao sofrimento da necessidade de viver, as falsas certezas sobre as quais se sustenta a retórica da sociedade humana e, sobretudo, a convicção de que as palavras não só devem fazer pensar, mas sangrar e causar feridas profundas, que mesmo assim são mais indelévels do que a angústia de viver.

Já em relação ao poeta de Recanati, e por uma questão geracional, evidentemente há ressonância dos cantos nos poemas de Michelstaedter, sobretudo na forma, através da adoção de hendecassílabos brancos, mas também de suas *Operetti*, que ampliaram sua reflexão filosófica, pois Leopardi lhe era um predecessor que, séculos antes, já havia tocado muitos temas caros ao goriziano. De fato, como leitor, me parece que há um diálogo fecundo e constante entre ambos, mas não isento de oscilações e tensões, pois para Michelstaedter, Leopardi, embora fosse *persuasivo*, era “do lado da sombra”, isto é, ia até o infinito das questões existenciais, padecendo por elas se preciso, enquanto ele procurava divisar horizontes, sendo mais resolutivo, a ponto de se subtrair deste mundo.

R.M. – Como você acha que a cultura romena se distingue, e se destaca, atualmente, em meio às demais culturas europeias? Além de Cioran, que outras referências da cultura romena você destacaria, por um apreço pessoal, do presente e do passado?

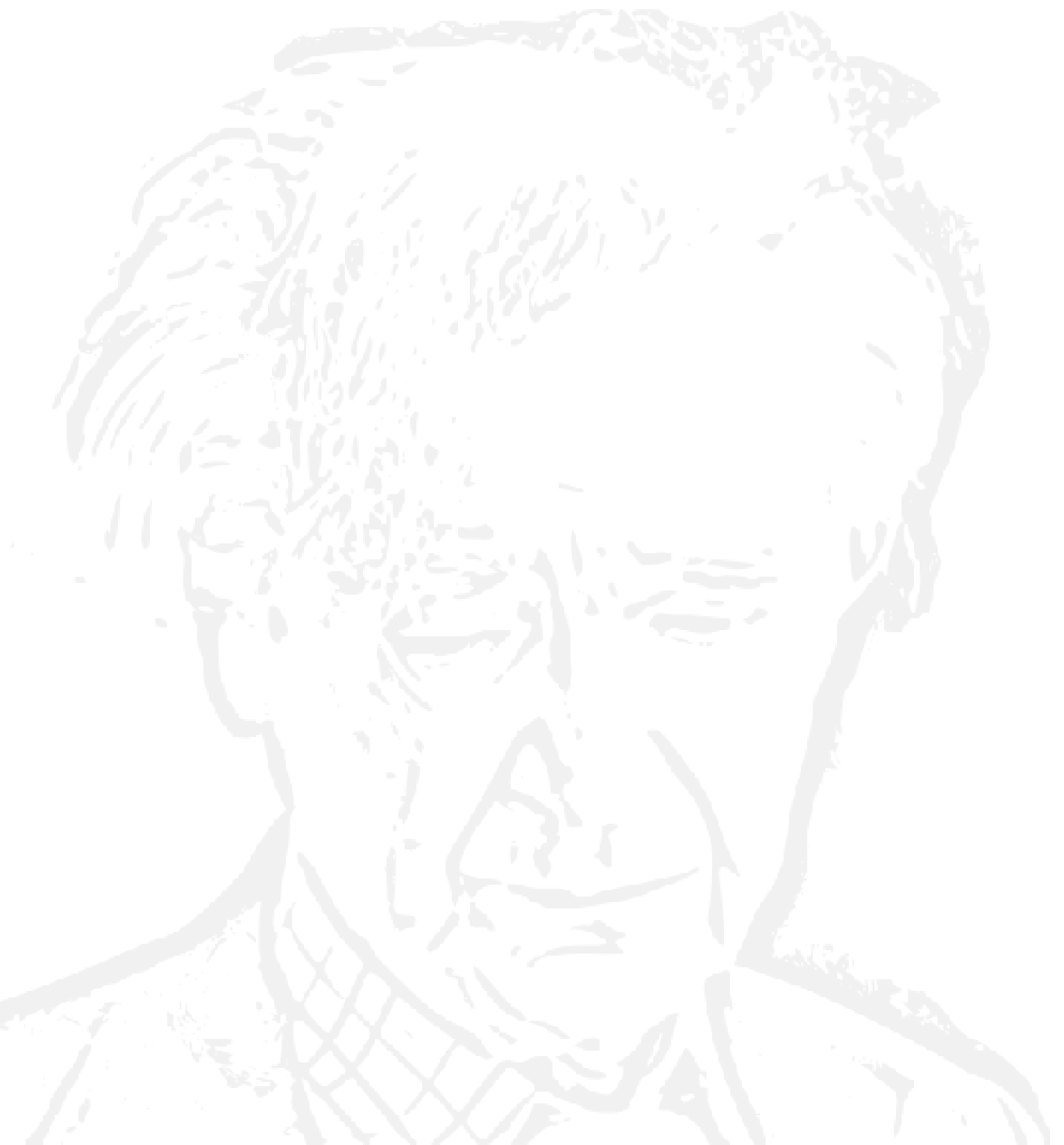
G.L. – Eu tenho um fascínio enorme pela cultura romena, por sua

história decididamente europeia, mas ao mesmo tempo, às margens da Europa continental, dona de uma cultura ímpar, povoada por romenos, húngaros e boêmios, mas também por sua história, que remonta desde a época dos dácios e romanos. E embora saiba que o mundo seja dominado por questões geopolíticas, que tornam uns países menores e outros maiores, eu prefiro ver a Romênia como um grande a partir desses elementos culturais e linguísticos seculares, que são muito profusos. Da modéstia parte que ocupo, tenho editado e lançado uma série de escritores romenos na (n.t.), como Tudor Arghezi, Max Blecher, Paul Celan, Grigore Cugler, Oscar Lemnaru e Urmuz, além de pensadores como o próprio Cioran e Ciprian Vălcan. Tenho um enorme apreço também por George Bacovia, poeta que se formou na escola do simbolismo e de quem visitei a casa memorial em Bucareste. E agora estamos lançando na revista o formato Folhetim, e quem abrirá essa nova seção é justamente um escritor romeno, Cezar Petrescu, traduzido pelo Fernando Klabin que, a meu ver, é o maior divulgador da cultura romena na atualidade. E logo mais, um poeta que há muito havia deixado de ler, mas que agora voltou a povoar minha biblioteca imaginária, Eminescu, através de sua tradução de “A oração de um dácio”. Esse pequeno quadro de escritores já mostra que a literatura do país é muito profícua, e que sempre surpreende o leitor desavisado, pois se trata de uma literatura que soube receber os influxos de inúmeras tendências europeias, sem, com isso, de *desromanizar*. Então, é desta forma que vejo a Romênia, não apenas como um *lugar*, mas um *mundo*.

R.M. – Prezado Gleiton, obrigado por esta preciosa entrevista. É importante que a (n.t.) tenha toda a publicidade possível, pois é um trabalho grandioso, e o resultado, primoroso. Espero que esta entrevista contribua no sentido de fazer com que mais pessoas conheçam a revista. E para quem se interessa por Cioran, nunca é demais assinalar o papel decisivo da (n.t.) na história

da tradução e recepção da obra de Cioran no Brasil. Não fosse pela (n.t.), muitos ensaios e aforismos de Cioran permaneceriam inéditos, sem nenhuma versão portuguesa consolidada, confiável e devidamente referenciada/catalogada. Poderia dar algum conselho, para terminar, a quem considera entrar no ofício da tradução? Agradecendo pela inestimável acolhida encontrada para Cioran na (n.t.), deixo a você as últimas palavras.

G.L. – Agradeço o convite e a acuidade da entrevista, sobretudo por poder falar de dois temas que me são muito caros: tradução e Cioran. E ainda quanto à tradução, só me resta dizer que continuem traduzindo, pois assim o mundo se transforma em um lugar menos provinciano e mais cosmopolita, e que sempre desconfiem da velha sentença *traduttore-traditore*, oriunda de uma época em que a tradução não falava por si só, de modo que hoje é o momento de instituir uma nova, a do *traduttore-tradizione*. ■



Nihilismo gnóstico e mística em Cioran

Entrevista com Leobardo Villegas (México)

Em 8 de abril de 2021 completaram-se 110 anos do nascimento de Cioran. Para celebrar a data, o Portal E.M. Cioran Brasil convidou o professor Leobardo Villegas, da Universidad Autónoma de Zacatecas (México), para debater, em uma *live* no YouTube, um conjunto de temas de suma importância no âmbito da obra de Cioran: gnosticismo, nihilismo, ateísmo e mística, entre outros. Esta é uma versão portuguesa abreviada da entrevista, realizada ao vivo, e transcrita por Leobardo Villegas para ser publicada em *AYLLU-SIAF*, vol. 3, nº 2, julho-dezembro de 2021, pp. 175-198.

Leobardo Villegas é doutor em Filosofia pela Universidad de Zaragoza (Espanha) e doutor em História da América Latina pela Universidad Pablo de Olavide, em Sevilla (idem). É autor de diversos livros nos âmbitos da Filosofia e da Antropologia, entre eles *El pensamiento fragmentado y otros textos* (2017), *Historia y Etnografía: un análisis de la cultura de los huicholes* (2018), *La selva y el concepto. Estudios de Filosofía y Antropología* (2019) y *Nietzsche, Tres ensayos* (2020). Publicou diversos artigos em revistas mexicanas e internacionais sobre a obra e o pensamento de Cioran. Sua última publicação, “Emil Cioran o Las raíces demoniacas de la vida”, integra a coletânea *Emil Cioran. Zile de Studiu la Napoli/Giornate di Studio a Napoli* (2019-2020). Suas teses de licenciatura, mestrado e doutorado (todas em Filosofia) se concentraram na obra de Cioran. É professor-pesquisador do programa de doutorado em Filosofia e História das Ideias da Universidad Autónoma de Zacatecas, no México. Membro do Sistema Nacional Mexicano de Investigadores (SNI) e do Cuerpo Académico UAZ-232 Filosofía y Antropología. Leobardo Villegas participou da organização do *Congreso Internacional Cioran en*

México. Entre Filosofía y Literatura, realizado em novembro de 2019.

RODRIGO MENEZES – Caro Leobardo, hoje é um dia muito especial: o 110º aniversário do nascimento de Cioran. Para celebrá-lo, é uma honra contar com a sua presença. Antes de abordamos os temas centrais, gostaria que você se apresentasse e falasse das suas atividades acadêmicas.

LEOBARDO VILLEGAS – Sou professor de filosofia na Universidad Autónoma de Zacatecas, no México. Minhas investigações se concentram na intersecção entre antropologia e filosofia. Tento fazer dialogar o pensamento ocidental e o pensamento indígena. Algo parecido com o que Eduardo Viveiros de Castro faz no Brasil, eu busco fazer com as sociedades indígenas mesoamericanas. Escrevi alguns livros sobre isso. Um deles é *Historia y etnografía: un análisis de la cultura de los huicholes, grupo indígena de la Sierra Madre Occidental de México* (2018). Ademais, sou um leitor assíduo de Cioran; sinto-me predestinado a isso. Todas as minhas teses de filosofia versaram sobre o seu pensamento. Certamente, a filosofia de Cioran e o pensamento indígena são dois mundos à parte. Não obstante, creio que Cioran poderia ser um admirador de uma antiga divindade asteca: Tezcatlipoca, deus caprichoso, incitador de guerras e discórdias, precipitador do mal. De resto quero recordar aqui um fragmento dos *Cahiers* de Cioran:

O meu fraco pelas dinastias condenadas, pelos impérios em ruínas, pelos Moctezuma de todos os tempos, pelos que estão cansados de si mesmos e do mundo, pelos que esperam pelo inevitável, pelos desgarrados e tarados, pelos Romanov e Habsburgo, por todos aqueles que esperam pelo seu verdugo, pelos devorados de todo tipo.

R.M. – Como você descobriu Cioran? Qual foi o primeiro livro que leu e como te impactou?

L.V. – Foi por uma espécie de acaso essencial. Sublinho algo que já disse: creio na predestinação. Talvez não no sentido religioso, mas acho que estamos predestinados a certos autores, livros... como ao fascínio dos gatos, às descobertas marinhas ou às façanhas militares, etc. Sendo estudante, na minha cidade, eu odiava a filosofia espanhola; e ainda não gosto. Mas era o que os professores ensinavam, alunos; isso e cursos chatos de lógica. Um dia, um desses professores, aborrecido, durante uma aula, lançou ao acaso o nome de Cioran e o título de um livro. Lembro até hoje: “Olhem!”, exclamou ele, mostrando-nos o suplemento cultural de um jornal, “Cioran, filósofo romeno, escreveu *Do inconveniente de ter nascido*. Por que não se mata? (risos). Deveria se chamar ‘O Defunto’ (mais risos). Mais que um filósofo, é um *farsante!*”, concluiu. O título do livro me encantou. Eu não sabia disso na época, mas descobriria um certo charme na visão desiludida que Cioran tem do mundo, que eu prefiro ao otimismo superficial. O seu pensamento me inspira uma *felicidade das ruínas*. A verdade é que fui logo atrás do livro de Cioran jocosamente mencionado pelo professor. Mas, antes, seria presenteado com uma antologia de textos, de Fernando Savater, *Adios a la filosofía*. Este título corresponde a uma das seções do *Breviário de decomposição* (1949). Lendo a antologia, me detive nestas palavras:

Sempre se é filósofo impunemente: um ofício sem destino que enche de pensamentos volumosos as horas neutras e desocupadas, as horas refratárias ao Antigo Testamento, a Bach e a Shakespeare. E esses pensamentos, por acaso, se materializaram em uma só página equivalente a uma exclamação de Jó, a um terror de Macbeth ou à altura de uma Cantata?

Este fragmento me ensinou algo de suma importância: a necessidade de sair um pouco da filosofia, de ter outras curiosidades, de saber que Cervantes, com Dom Quixote, por exemplo, é superior a Kant e Hegel. Cioran também me ensinou outra coisa: fugir do

século XX em termos de filosofia, preferir ler Epicteto a Derrida, Marco Aurélio a Deleuze, escrituras budistas a Heidegger. Nunca me esqueço, mantenho isso sempre em mente.

R.M. – Em 2019 foi realizado o *Congreso internacional Cioran en México: entre filosofía y literatura*. Você participou da organização. Pode nos contar sobre o evento, a repercussão que teve (dentro e fora da academia), os objetivos alcançados?

L.V. – Foi um evento organizado pela Universidad Nacional Autónoma de México, em parceria com a Universidad Autónoma de Zacatecas. Recebemos apoio, para viabilizar o projeto, da Embaixada da Romênia no México. Em nome da UNAM, os professores Marco Jiménez e Ana María Valle foram responsáveis pela organização do evento. Da parte da Universidad Autónoma de Zacatecas, os responsáveis fomos eu e o professor Nelson Guzmán. O evento durou 6 dias: de 11 a 16 de novembro de 2019 (de segunda-feira a sábado). Havia mesas de debate sobre diferentes aspectos da obra de Cioran, isso nas duas universidades. Primeiro na UNAM (de segunda a quarta), depois continuamos na UAZ (de quarta a sábado). Cumpre notar que é uma distância de 900 km entre o Distrito Federal (a capital) e Zacatecas (uma hora de avião; oito de ônibus). Mesmo assim, tivemos nos dois locais, inclusive em Zacatecas, as salas cheias de pessoas que vinham assistir as palestras. Tivemos conferencistas do México, América Latina e Europa. Um dos mais importantes foi o romeno Ciprian Vălcan, grande conhecedor da obra de Cioran. No caso latino-americano, esperávamos por Liliana Herrera, mas, infelizmente, sua morte inesperada não permitiu que ela estivesse conosco, no México, o que teria sido muito gratificante para todos nós.

R.M. – Como tem sido a recepção crítica da obra de Cioran no México, dentro e fora da academia?

L.V. – Cioran conta com muitos leitores no meu país. Estranhamente, continua sendo muito pouco valorizado nas universidades. Talvez para o contentamento do próprio Cioran. Sem dúvida, as traduções de alguns dos seus livros franceses, empreendidas por Fernando Savater, na década de 1970, contribuíram para torná-lo conhecido no México. Octavio Paz lhe dedicou, após sua morte, uma homenagem intitulada “Cioran: cincelador de cenotafios”, na qual recordava que o conhecera em 1947, em Paris, na casa de um amigo em comum, e que conversaram sobre literatura espanhola, que Cioran conhecia muito bem. Vale a pena citá-lo: “Cioran cumpriu uma função primordial: limpar nossas mentes de ilusões funestas, quimeras cruéis e teias de aranha intelectuais. Não nos fez mais felizes, mas nos ensinou a olhar de frente o sol da morte. Seu pessimismo e ceticismo tornaram mais suportável para nós o inconveniente de ter nascido. Vejo sua obra como um esbelto mausoléu, um cubo negro e resplandecente que não encerra nenhum cadáver, mas algo por essência indefinível: a vacuidade.”¹ Desde então, tornaram-se bons amigos. A sua amizade rendeu colaborações em duas das revistas mais importantes da cultura mexicana na segunda metade do século XX, *Plural* e *Vuelta*, com textos que viriam a compor livros como *Do inconveniente de ter nascido* e *Exercícios de admiração*. Por exemplo, “Algunos encuentros con Beckett” apareceu no nº 42 da revista *Plural*, em março de 1975, e “Fascinación de la ceniza” no nº 131 da revista *Vuelta*, em outubro de 1987.

Outra ligação entre Cioran e o México é Esther Seligson, que foi, além de uma amiga, sua tradutora. Ela traduziu pela Monte Ávila Editores, em 1977, *La Chute da le temps*, e pela editora mexicana Artífice, em 1981, *História e Utopia* (reeditado pela Tusquets em 1988). Ainda em 1981, traduziu *Do inconveniente de ter nascido* pela Taurus. Além disso, é autora de dois livros sobre Cio-

1. PAZ, Octavio, “Cincelador de cenotafios”, in *Obras completas*, vol. XIV. Barcelona/México: Círculo de lectores/FCE, 2001, p. 50.

ran. O primeiro deles é *Contra la historia* (1976), uma antologia de textos (até então inéditos para nós) de *Silogismos de Amargura*, *La Chute dans le temps* e *Écartèlement*. É importante lembrar que, até então, Fernando Savater só havia traduzido três livros de Cioran: *Breviario de podredumbre* (1972), *La tentación de existir* (1973) e *El aciago demiurgo* (1974). O outro livro é *Apuntes sobre E. M. Cioran* (2003), reunindo ensaios publicados seja na revista espanhola *El Urugallo* ou no suplemento cultural do jornal mexicano *La Jornada*, além de conter uma entrevista com Cioran.

Atualmente, José Luis Álvarez Lopezello escreveu um texto que eu recomendo: “Emil Cioran, el drama de la caída em el tiempo (la nostalgia del Paraíso Perdido)”. Lopezello faz parte do grupo de estudiosos reunidos no volume de entrevistas publicado por Ciprian Vălcan, *Cioran, um aventurero inmóvil*. Por fim, vale acrescentar que há muitos artigos sendo publicados sobre Cioran, atualmente, no México. Gostaria de recomendar o número 60 da revista *Reflexiones marginales*, da Universidade Nacional Autónoma do México, que traz um dossiê sobre Cioran.

R.M. – Sua leitura de Cioran, hoje, é diferente das primeiras? Como mudaram sua leitura e compreensão de Cioran ao longo do tempo?

L.V. – Minhas primeiras leituras de Cioran eram mais apaixonadas, ingênuas. No início, como estudante de filosofia, eu gostava de tudo que tivesse a aura da heresia. Ficava fascinava com o lado maldito e sombrio dos autores: Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Nietzsche, Bataille e Cioran eram meus talismãs. Ainda admiro esses autores, sem dúvida, mas de uma maneira diferente. Com Cioran fiquei mais cauteloso, mais detalhista. Eu tento ver problemas concretos na sua obra. Eu gostaria de escrever, por exemplo, algo pela perspectiva de um historiador que abordasse um tema muito caro a Cioran, o da crise do mundo

antigo e do advento do cristianismo, a época da queda do império romano, que se assemelha, segundo Cioran, ao nosso.

Este tema é abordado em “Os novos deuses”, de *Le mauvais démiurge* (1969), e em “Rostos da decadência”, no *Breviário de decomposição* (1949). Da mesma forma, pensei em uma obra intitulada *Los amigos de Cioran*, na qual tentaria reunir os personagens que circulam pela sua obra: músicos loucos, prostitutas, moradores de rua etc. Enfim, acho que eu via a aparência geral da obra de Cioran; agora vejo as possibilidades concretas. Por exemplo, estou interessado nos temas da política e da tirania, abordados em *História e Utopia*, ou da doença, em *La Chute dans le temps*, ou da decadência dos povos, em *A Tentação de Existir*. Da mesma forma, gostaria de escrever uma *defesa do fracasso* para sustentar, pela perspectiva do filósofo romeno, que este é mais interessante, mais profundo, do que o sucesso, sempre vulgar.

R.M. – Como você enxerga a obra de Cioran à luz da transplantação linguística? Você entende a relação entre os livros romenos e os franceses em termos de continuidade, descontinuidade, ou uma dialética entre ambas? O que permanece e o que muda?

L.V. – Acho que há uma continuidade entre a obra romena e a obra francesa, na qual possível reconhecer novos aspectos introduzidos pelo autor ao longo do tempo. A este respeito, gostaria de recordar um fragmento de *Nos cumes do desespero*: “Por que não me suicido? Porque tanto a morte quanto a vida me enauseiam. [...] Não tenho a mínima ideia do que estou fazendo no universo.” Esse tom, essa afirmação, isso também se encontra, de outra forma, em *Le mauvais démiurge* e *La Chute dans le temps*. O próprio Cioran se pronunciou a favor da continuidade. Recordemos, a este respeito, a entrevista com Gerd Bergfleth, em 1984, na qual este lhe pergunta sobre as conexões internas entre

os seus livros romenos e franceses. Ele responde que todos os seus livros “procedem de uma visão da vida, de um mesmo sentimento do ser, se preferir. Eles expressam a reação de um marginal, de um apestado, de um indivíduo que nada poderia reatar aos seus semelhantes.”

Em favor desta ideia, é possível definir alguns pontos, ou temas, que estão sempre presentes em Cioran, mostrando constantes em sua reflexão filosófica. Penso na insônia (esse desastre capital), no ennui, na melancolia, na doença, na música, na santidade e na mística. Penso em textos como “A santidade e as caretas do absoluto” (*Breviário de decomposição*) e “O comércio dos místicos” (*A Tentação de existir*). Por acaso essas passagens não dão continuidade aos temas presentes em *Lágrimas e Santos* (1937), onde Cioran trata da ascese cristã, da vida dos santos, do vício da *acedia*, do suplício de não poder dormir, do dom das lágrimas? Até a ideia gnóstica de um deus defectível pode ser traçada. Em *Lágrimas e Santos*, ele escreve: “Deus é a fonte inicial do pecado e do erro. A queda de Adão é primeiramente um desastre divino e apenas secundariamente um desastre humano. Deus despejou no homem todas as suas possibilidades de imperfeição, toda a sua podridão e degradação.”

R.M. – No seu entendimento, Cioran é um filósofo e nada além disso? Ou não é nem mesmo um filósofo? Como você vê a relação entre o existencial (pelo qual Cioran é às vezes rotulado como um “existencialista”) e outras dimensões do seu pensamento, como a metafísica e (*a fortiori*) a mística?

L.V. – Cioran é um artista da linguagem. Filósofo? Este qualificativo é pequeno demais para ele. Certamente, mas não apenas. Não concordo em que seja um continuador de Nietzsche ou de Schopenhauer; não é um seguidor de ninguém. Lembro-me que escrevi, quando estudante, um fragmento inspirado nele: “Quem

és tu? Diante dessa pergunta incômoda, uma resposta simples: um espírito contraditório, um cético insone, um nostálgico do tempo, uma coruja melancólica, um ressuscitador de Marcião... um apestado dos atos”. Eu acrescentaria que é possível entender seu pensamento como a “antimagia”² por excelência, apesar de ele ser capaz, paradoxalmente, de nos precipitar na “magia” de Deus ou do Diabo.

R.M. – Você diria que há uma filosofia do mal em Cioran? A propósito do nexos entre o problema do mal, em chave metafísica (teodiceia) e o niilismo, pode-se dizer que há na sua obra uma filosofia do nada, ou uma meontologia (ontologia negativa)?

L.V. – Em *Le mauvais démiurge* (1969), Cioran afirma que o mal tem mais “realidade ontológica” que o bem. Recorrendo a uma terminologia gnóstica, ele diz que nesta Criação o mal possui substância, e o bem é um acidente. Essa tese escandalosa é fundamental no pensamento de Cioran, revelando suas influências gnósticas. Está na raiz da antropologia negativa esboçada em “L’Arbre de vie”, o primeiro capítulo de *La Chute dans le temps* (1964). Também se encontra na base da sua concepção do tempo histórico, como exposto nos textos iniciais de *Écartèlement* (1979) ou nos capítulos finais de *História e utopia* (1960). Assim, acho que se possa afirmar a existência de uma ontologia negativa em Cioran, e, por conseguinte, uma metafísica do mal. Por fim, não acho que Cioran seja propriamente um niilista. Os niilistas são ativos; a negação é uma ação e mesmo um programa. Até o diabo é niilista. Mas, Cioran...

R.M. – O que você acha da interpretação de Cioran como um

2. Poder-se-ia dizer (em sintonia com Clément Rosset, na esteira de Nietzsche) que o pensamento mágico (do qual se nutre a literatura de autoajuda) é antitrágico, ao passo que o pensamento trágico é antimágico. Cf. CIORAN, “Magia e fatalidade”, in *Nos cumes do desespero*.

gnóstico contemporâneo *sui generis*?

L.V. – Eu me interesso pelas seitas gnósticas do cristianismo primitivo. Percorri as páginas de alguns autores eclesiásticos como Clemente de Alexandria, Orígenes, Tertuliano, Irineu, Hipólito e Epifânio, para tentar entender suas crenças, que, como sabemos, remontam a Simão, o Mago. Nesse sentido, Valentim, Saturnilus, Cerdon, Carpocrates, Cerinthus, Basilides e Marcião são os grandes nomes do gnosticismo. Nem todos pensavam da mesma forma, mas tinham algo em comum, a saber, a ideia de que o mundo estava condenado desde a origem, sendo o resultado de uma queda. É possível discernir no pensamento de Cioran, até certo ponto, influências gnósticas, oriundas da tradição que começa no maniqueísmo iraniano e termina no catarismo e no bogomilismo medievais. Nesse sentido, acho possível assumir Cioran como um “gnóstico” contemporâneo, um herege “gnóstico” que usa conceitos teológicos (como o mal) para explicar o mundo. Assim, ele frequentemente se refere ao Criador como um “demiurgo idiota”. ■

Rumo a lugar algum: niilismo, pessimismo e antinatalismo em Cioran

Entrevista com Fernando Olszewski (Brasil)

FERNANDO F. OLSZEWESKI é mestrando em filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, bacharel em economia pela Universidade da Dakota do Norte e bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Sua pesquisa de mestrado é sobre a influência das metafísicas dualistas gnósticas no desenvolvimento das éticas pessimistas de Schopenhauer e Cioran. Suas áreas de concentração na filosofia são: ética, filosofia da religião, filosofia da ciência e da tecnologia, filosofia política, niilismo e pessimismo. Entre os filósofos que mais incidem sobre o seu pensamento, incluem-se Sêneca, Hobbes, Hume, Kant, Schopenhauer, Peter Wessel Zapffe, Julio Cabrera e David Benatar. É autor do blog “Exilado Metafísico”, e do canal YouTube de mesmo nome, no qual Fernando F. Olszewski publica textos e vídeos sobre os referidos temas e autores, inclusive Cioran. Além disso, é membro do projeto *Academos*, uma plataforma de conteúdos (artigos, podcasts) cujo propósito é ser um movimento de divulgação filosófica, literária e humanística.

RODRIGO MENEZES – Quando e como você descobriu a obra de Cioran? Qual (livro) foi sua primeira leitura e como ela te impactou?

FERNANDO OLSZEWSKI – Descobri Cioran depois de começar a ler Schopenhauer, e comecei a ler Schopenhauer depois de ler um pouco de Nietzsche. Antes dessas leituras, tinha pouco interesse em filosofia, independente do tema. O que me levou a

ler Nietzsche — e me fez chegar até Cioran — foi minha mãe me dar alguns livros para ler, depois de algumas decepções pessoais e profissionais que tive, por volta dos meus 30 anos de idade. Especificamente, os livros que minha mãe me deu foram *A Gaia Ciência e Humano, Demasiado Humano*. Depois desses, peguei *O Nascimento da Tragédia* para ler por conta própria. Gostei do pensamento Nietzsche, mas o achei “esperançoso” demais. Por alguma razão, não conseguia ou não queria aceitar sua mensagem de um pessimismo dionisíaco, que diz sim ao mundo mesmo reconhecendo todas as suas dores. Através de Nietzsche, cheguei em Schopenhauer. Gostei tanto que acabei indo estudar filosofia na universidade, coisa que anos antes jamais pensaria em fazer. Foi entre perceber que adorava a negatividade de Schopenhauer e voltar a ser universitário que descobri Cioran. O primeiro livro que li dele foi *Nos Cumes do Desespero*. A impressão que tive ao ler Cioran pela primeira vez foi a seguinte: tudo o que eu desejava ter encontrado em Nietzsche, mas não consegui, eu agora estava encontrando na escrita de Cioran. Isso se solidificou ainda mais nas leituras que vieram depois, principalmente depois de *O Breviário de Decomposição* e *Do Inconveniente de Ter Nascido*.

R.M. – Qual é a sua interpretação geral da obra e do pensamento de Cioran? Filosofia? Literatura? Um “híbrido”? E no que concerne à significação filosófica de sua obra, como vê o concurso entre ceticismo, pessimismo, niilismo, cinismo, ateísmo, inclusive misticismo, nessa “soma de atitudes” que é a obra de Cioran?

F.O. – Em 2018 comprei e li o recém-publicado *Mal-estar e Moralidade* do filósofo Julio Cabrera. Em determinado momento, já no final da obra, Cabrera tenta diferenciar seu pensamento do pensamento de Cioran, escrevendo que o estilo de Cioran é lírico, poético e que o próprio Cioran em alguns momentos afirma não se considerar filósofo. Mesmo que Cioran tenha dito que não

era filósofo, a sua obra está sujeita à interpretação dos leitores. Para mim, Cioran é filósofo. Sua escrita é ensaística e aforística, mas há diversos outros exemplos de pensadores que não expõem seus pensamentos de maneira sistematizada. Podemos contrastar a escrita de um Aristóteles, de um Kant, Hegel e até mesmo Schopenhauer, com a de Platão (que escreveu diálogos), Sêneca, Montaigne e Nietzsche. Mas a forma de expor o pensamento é apenas parte da questão. E quanto ao pensamento em si? Há consistência no pensamento de Cioran? Eu acredito que sim. Podemos ver Cioran como cético e pessimista, ateu niilista e místico, coisas que à primeira vista não se encaixam, mas ele próprio nos dá a chave para entendê-lo ao longo dos seus vários livros. O ceticismo em Cioran não é absoluto, ele cessa no momento que a dor aparece. Em Cioran, não há nada mais real do que a dor. Ela é o dado da realidade que nos faz sair do “automático”, quase como se dissessemos: sinto dor, logo existo. Já o ateísmo niilista e o misticismo não se excluem, mas se complementam na obra de Cioran. Ao tratar de místicos e de seitas como os cátaros, os bogomilos e os seguidores de Marcião, Cioran os adapta. O êxtase do místico não é apenas a unidade com Deus no senso comum, mas com o Nada. O mesmo ocorreria na iluminação do sábio budista. Essa aniquilação temporária da prática ascética serve para nos lembrar que nossas consciências, que nos trazem tanta dor, vieram do nada e voltarão para o nada. Neste sentido, embora Cioran não diga com todas as letras, interpreto-o como um pensador que aceita a visão científica de mundo — e daquilo que a ciência diz sobre o homem e a natureza, ele tira as conclusões mais sombrias. Mas Cioran não faz isso gratuitamente, pelo contrário, parafraseando-o: nós humanos somos primatas que perdemos os pelos e os substituímos por ilusões de grandeza, de destino histórico e de importância. Ele expõe em seus aforismos e ensaios razões de sobra para tirarmos as conclusões mais sombrias.

R.M. – A julgar pelos temas de reflexão e pelo estilo, quais autores – presentes e passados – poderiam ser equiparados a Cioran?

F.O. – Penso que Cioran é, no século XX, o sucessor do espírito pessimista de Schopenhauer. Portanto, quanto a temas de reflexão, acredito que o autor que mais pode ser equiparado a Cioran é Schopenhauer. Outros autores que creio que se aproximam — uns mais, outros menos — do pensamento de Cioran são Philip Mainländer, Thomas Ligotti (por conta de seu livro *The Conspiracy Against the Human Race*) e, ironicamente, Julio Cabrera. Já em questão de estilo, Nietzsche e Montaigne. Além desses, por alguma razão, ele também me lembra algumas máximas de La Rochefoucauld.

R.M. – Menção seja feita ao blog e o canal de YouTube que você mantém, “O Exilado Metafísico”, que só vim a conhecer recentemente. Você afirma escrever “do ponto de vista de filosofias negativas ou pessimistas”, a partir de uma atitude filosófica que, como você mesmo diz, “tem implicações éticas e, também, políticas”. Você considera justa a tendência a equacionar pessimismo filosófico e conservadorismo, ou mesmo reacionarismo, em matéria de orientação política? Queria direcionar a pergunta especificamente a Cioran: no seu entendimento, a “lição” ou conclusão a ser tirada da leitura do autor romeno é necessariamente uma de apatia, indiferença, conformismo em relação à ordem estabelecida? A despeito do seu “passado infame” (Marta Petreu), a conclusão ética a extrair-se da leitura da obra cioraniana, se alguma, é reacionária? Por reacionário, penso em autores como Joseph de Maistre ou, no contexto alemão, Jacobi. O reacionarismo que conhecemos, historicamente, parece acompanhar-se, via de regra (como uma condição quase necessária de possibilidade), de uma boa dose de clericalismo e dogmatismo (cristãos). O cético pode ser ao mesmo tempo reacionário?

F. O. – Sendo um filho da classe média brasileira, apesar das minhas particularidades, eu gravitei durante muitos anos em volta do pensamento político que normalmente caracterizamos como sendo de direita. Em certas épocas, me identifiquei com o conservadorismo bastardo que temos hoje no Brasil (digo bastardo porque o conservadorismo brasileiro hoje não passa de um filho ilegítimo da direita norte-americana contemporânea, que é insuflada por veículos como a Fox News, e que deu ao mundo a presidência Trump e o Qanon). Porém, na maior parte do tempo em que estive à direita, identifiquei-me como liberal e não como conservador. Depois de minhas decepções pessoais e profissionais, por volta dos meus 30, comecei a questionar muitas coisas, o que me levou às filosofias de Schopenhauer e, depois, Cioran — mas não apenas a elas. Também abri espaço para críticas ao capitalismo, fossem elas clássicas (Marx) ou contemporâneas (Piketty, Dawbor). Ao mesmo tempo que era informado por tais críticas, meu foco foi se tornando cada vez mais o estudo de autores pessimistas, principalmente Schopenhauer e Cioran. E, embora haja uma falta de engajamento político na obra dos dois autores (visto que, para eles, a existência não é algo pelo qual devemos lutar mas escapar — afinal, na concepção de ambos, melhor seria se nunca tivéssemos nascido), também há neles a ideia de identificarmos nossa própria dor nos outros seres dotados de um mínimo de consciência. Isso fica muito mais explícito em Schopenhauer, mas não é algo que esteja ausente em Cioran. Essa ideia me impactou, especialmente quando fiz a ponte entre ela e as críticas ao capitalismo.

Entendo que é possível ler Cioran como justificativa da apatia apenas devido ao seu pessimismo cósmico e seu niilismo existencial. Para ele, a história humana não tem propósito. Ela é um desfile de horrores perpetrados por fanáticos e tiranos, pontuado por alguns momentos de impotência generalizada. Porém, quando Cioran escreve para Constantin Noica, ele não

demonstra uma preferência pela sociedade liberal francesa por acreditar na superioridade do capitalismo e da democracia liberal ocidental, mas porque nesse tipo de sociedade ele tem a liberdade de escrever e falar o que bem entender — de resto, ele reconhece suas falhas. Ele até ironiza essa liberdade ao escrever que, na sociedade francesa, uma democracia liberal, temos a liberdade de morrer de fome à nossa própria maneira. Ao lermos o que Cioran escreveu sobre Joseph de Maistre, fica patente a ironia. Sua admiração é mais pelo completo atrevimento de Maistre do que pelos seus posicionamentos. É verdade que Cioran foi um entusiasta da Guarda de Ferro, movimento fascista e antisemita romeno, especialmente no período anterior à sua mudança para Paris. É possível ver sua própria falta de entusiasmo com ideais políticos alternativos como sendo reflexo dessa desilusão.

Contudo, não penso que a abulia política de Cioran seja uma apologia velada ao capitalismo ou ao privilégio de sociedades tradicionais e conservadoras, mas sim derivada (na maior parte) de sua visão negativa da realidade: ele considera a existência um absurdo e uma chaga terrível. Para lidarmos com essa chaga, o melhor que fazemos é nos abstermos de praticamente tudo, visto que toda a ação (e principalmente a procriação) contribui com o devir. Isso não o impede de, aqui e ali, demonstrar o que pensa sobre a sociedade em que vive. No *Breviário de Decomposição*, há um fragmento intitulado “A Miséria: Excitante do Espírito”. Nele, Cioran discorre de maneira breve, porém contundente, sobre a sociedade na qual vivia, uma sociedade que permitia (e, se pensarmos no contexto do capitalismo, ainda permite) milhões de pessoas viverem com medo do dia seguinte, da possibilidade de se encontrarem na pobreza abjeta. Sobre essa sociedade, em determinado momento ele escreve que é “[...] inexplicável que ninguém tenha sido capaz de demolir seu edifício [...]”. Ao ver que a sua sociedade contém tantos miseráveis obrigados a implorar

esmola de “[...] macacos engravatados, sortudos, enfatuados!”, Cioran não entende como “[...] que não tenha havido até agora pessoas de bem, desesperadas e decentes, para arrasá-la e apagar seus vestígios.” Para ele, portanto, é inacreditável que pessoas decentes ainda não tivessem posto o edifício de nossa sociedade abaixo. Claro que isso não chega nem perto das críticas ao capitalismo feitas por entusiastas do devir, que consideram a existência como algo que vale a pena, mas também seria esperar demais de alguém que afirma que nascer é a raiz de todos os males.

R.M. – Você enxerga uma *dualidade* fundamental no *logos* cioraniano? Quando Cioran escreve sobre o mundo como uma “Criação fracassada”, sobre a existência como uma permanente “Queda no tempo”, sobre o ser humano como um “animal enfermo” e “incurável”, tais asserções podem ser subsumidas a uma atitude intelectualmente cética?

F.O. – Não penso que o ceticismo cioraniano seja irreconciliável com o seu pessimismo. Temos que perguntar: Cioran é cético *com relação a quê?* Ele parece utilizar a dúvida extrema quando trata de temas metafísicos, em especial para iluminar asserções metafísicas dogmáticas, sejam elas da filosofia ou da religião. Em *O Malévolo Demiurgo*, Cioran escreve: “Apesar de ser atraído pelo budismo, catarismo ou qualquer sistema ou dogma, preservo um núcleo de ceticismo que nada pode penetrar e para o qual retorno após cada um dos meus entusiasmos.” (tradução nossa) Seu ceticismo sempre (ou quase sempre) é direcionado a sistemas ou dogmas metafísicos — mas ele não é cético dos seus sentidos, em especial da capacidade de sentir dor. Para ele, a dor é o dado mais concreto que podemos ter da realidade. Em *Do Inconveniente de Ter Nascido*, ele escreve: “Tudo gira em torno da dor; o resto é acessório, ou até mesmo inexistente, visto que só nos lembramos do que nos faz sofrer.” Já no *Breviário*, ele diz: “Sob o aguilhão da

dor, a carne desperta; matéria lúcida e lírica, canta sua dissolução.” E no livro *A Queda no Tempo*, ele escreve: “E a dor, que afeta todos os viventes, é a única indicação que nos permite supor que a consciência não é privilégio do homem.” (tradução nossa). Seu pessimismo é baseado na concretude da dor e do sofrimento, não apenas seu, mas de todas as criaturas minimamente conscientes. Não à toa ele considera a consciência como sendo o grande mal dos seres “nascidos”. Em *Do Inconveniente* ele escreve: “É preferível ser animal do que homem, inseto do que animal, planta do que inseto, e assim sucessivamente. A salvação? Tudo o que diminui o reino da consciência e lhe vem comprometer a supremacia.”

R.M. – Como você enxerga a posição de Cioran entre Nietzsche e o antinatalismo (enquanto ética negativa)? Em *A Ética e suas negações*, Julio Cabrera coloca Nietzsche como o inimigo número 1 do antinatalismo.¹ Você acha que os “exercícios negativos” de Cioran, de onde a “negativa de procriar”, coincidem com o antinatalismo contemporâneo?

F.O. – Sou um pouco suspeito para falar, já que tanto a minha pesquisa da graduação quanto a que desenvolvo para o mestrado tratam Schopenhauer e Cioran como os dois grandes expoentes do pensamento negativo contemporâneo, mas não concordo que Nietzsche seja a principal ou a maior influência no pensamento de Cioran. Quando falamos de estilo, sim. Mas a filosofia de Cioran chega a ser uma antítese das teses afirmativas de Nietzsche. Cioran

1. “Eu diria a cristãos e moralistas criticados por Nietzsche: se Nietzsche os assusta, então levem as suas ideias morais até as últimas consequências, o que os conduzirá a abraçar uma Ética negativa, ou seja, uma Ética na qual a verdade terá absoluta primazia sobre a vida. Se Nietzsche os assusta, não deveria assustá-los o não ser, pois o não ser é o único meio que eles têm para enfrentar Nietzsche. [...] Schopenhauer não pode ser suspeito, como os outros filósofos mencionados, de insensibilidade diante dos méritos morais do nada. Devemos-lhe páginas memoráveis acerca do nada e da aniquilação da vontade de viver.” CABRERA, Julio, *A Ética e suas negações*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 14, 50.

chega a ridicularizar o pensamento de Nietzsche em um trecho *Do Inconveniente de Ter Nascido*. Claro que se pode interpretar isso como Cioran tentando fugir da sombra de Nietzsche, mas dado todo o resto da sua obra (inclusive esse livro), eu acredito nas intenções de Cioran quando ele escreve o seguinte sobre Nietzsche: “Apenas demoliu ídolos para os substituir por outros. Um falso iconoclasta [...]” Vejo Cioran muito mais como um pensador que resgata a proposta schopenhauriana de negação da Vontade de vida do que alguém que afirma a vontade de potência. Não apenas nos seus escritos publicados, mas também nas suas cartas, publicadas postumamente, Cioran demonstra negar a vida e condenar a reprodução como um crime moral — ele inclusive usa as palavras “crime moral” para se referir à reprodução, o que vai contra uma série de pontos centrais da filosofia nietzscheana. Para Nietzsche, não podemos julgar a vida ou a existência pois estamos inseridos dentro dela, não há nada fora deste “todo” ao qual pertencemos. Ainda que possamos dizer que Cioran tenha mudado entre sua fase romena e francesa, ele nunca se furtou de fazer exatamente isso: julgar a existência. Mas é verdade que, depois de se estabelecer na França e escrever o *Breviário*, a obra de Cioran tornou-se muito mais clara na condenação da vida e da consciência. É aí que ele passa a rejeitar o nascimento explicitamente. Minha pesquisa privilegia sua obra a partir do *Breviário*.

Sobre a negativa da procriação, que ele trata em determinada parte do *Breviário* e também em diversas outras obras (mais notadamente em *Do Inconveniente de Ter Nascido*, mas não só, *O Malévolo Demiurgo* e *A Queda no Tempo* estão repletos de reflexões negativas a respeito da reprodução e do nascimento), penso que Cioran pode ser considerado um antinatalista. Caso seja anacrônico utilizar o termo “antinatalista”, visto que ele foi popularizado apenas no século XXI, no mínimo acredito que

podemos considerar Cioran como um precursor de filosofias antinatalistas, mesmo que ele não seja reconhecido como tal por Cabrera e sequer seja mencionado por David Benatar. A recusa e a condenação da procriação não são coisas passageiras nos escritos de Cioran, especialmente a partir do momento que ele escreve *Breviário de Decomposição*. Em praticamente todos os seus livros subsequentes Cioran escreve sobre o assunto, ainda que em alguns deles o assunto seja tratado de forma breve. Uma das hipóteses de trabalho da minha pesquisa na graduação foi argumentar que Cioran tem uma ética minimalista baseada na abstenção da ação, mostrando que seus escritos indicam uma clara preferência pela inação. Ele justifica sua preferência pela inação afirmando que qualquer ação contribui com o devir, com a existência. E o pior tipo de ação que existe é o ato de criar algo — até mesmo o ato de escrever livros, algo que ele admite em tom irônico. Contudo, nada supera a reprodução, que é a geração de um novo ser que não apenas terá consciência, como todos os animais têm, mas “lucidez”, que nada mais é do que a “consciência da consciência”, como ele escreve em *A Queda no Tempo* sobre a condição do homem.

R.M. – Que haja pessimismo em Cioran, que o autor romeno possa ser corretamente descrito como um filósofo pessimista, na linha de Schopenhauer e Mainländer, mas *sem sistema*, ou ainda na tradição dualista dos gnósticos, creio que seja um ponto pacífico entre nós. Penso que Cioran não é nenhuma exceção à seguinte hipótese: todo pessimismo filosófico se faz acompanhar de uma teoria eudaimonológica ou soteriológica (não necessariamente no sentido da salvação cristã), de uma teoria da vida feliz, ou mesmo de uma teoria da libertação ou redenção, a exemplo de Philipp Mainländer: *Die Philosophie der Erlösung*. Na sua compreensão, a obra de Cioran pode reduzir-se a uma pura negatividade, desconstrução, destruição, ou é possível pinçar, aqui e ali,

indicações de algo nesse sentido (libertação, redenção)?

F.O. – Talvez a frase mais famosa de Cioran seja aquela do *Inconveniente de Ter Nascido*: “Não vale a pena matarmo-nos, visto que nos matamos sempre demasiado tarde.” Um pouco antes, nesse mesmo livro, ele diz que não corremos em direção à morte, mas fugimos da catástrofe do nascimento. Novamente, vejo paralelos entre o pensamento de Cioran e Schopenhauer. Ambos negam a vida sem desejarem a morte. Ambos também admiram o budismo e filosofias como o estoicismo imperial, escolas de pensamento que buscaram a imperturbabilidade através de determinadas práticas, como a meditação e a ascese. Apesar de Cioran não condenar o suicídio moralmente como fazem as grandes religiões monoteístas — ele até elogia a prática —, ele enxerga o ato como sendo fútil no final das contas, preferindo uma ética de inação abúlica, parcialmente inspirada na vida dos sábios da antiguidade clássica e do budismo. Similarmente, Schopenhauer também não condenava os suicidas. Sua oposição ao ato se dava porque o suicida destruía apenas uma representação individuada da Vontade. O correto, para Schopenhauer, é justamente negar a Vontade dentro de nós mesmos, e vivermos vidas inspiradas no ascetismo dos sábios hindus e budistas. Apesar das semelhanças, há aqui uma diferença crucial entre Schopenhauer e Cioran. Para Schopenhauer, existe uma vitória particular daquele que consegue negar a Vontade em si próprio. Em Cioran não há vitória alguma, porque ele, apesar de utilizar o vocabulário da metafísica, não acredita na existência da Vontade ou qualquer outro Absoluto ou realidade metafísica por trás dos fenômenos, por trás do devir. Creio que há um estancamento do sofrimento na filosofia de Cioran — e esse estancamento, embora não seja uma vitória como é para Schopenhauer, pode servir de alento.

R.M. – Como você avalia a inserção de Cioran na universidade

brasileira, como objeto de estudo?

F. O. – Eu tive a sorte de encontrar na UNIRIO um professor que fez sua dissertação de mestrado sobre Cioran. Refiro-me a Rossano Pecoraro. Ele até publicou sua dissertação em livro. O título é *Cioran: a filosofia em chamas*. Eu realmente não tinha a menor ideia de que encontraria naquele ambiente alguém interessado em Cioran, foi sorte mesmo. Apesar disso, não acho que teria sido impossível pesquisar Cioran, visto que ao menos um outro professor da graduação também o conhecia, embora não fosse sua especialidade. Caso não fosse possível, certamente daria para realizar minha pesquisa em Schopenhauer, porque tenho amigos na universidade que trabalharam com este autor sem nenhum problema. Sobre esse ponto, é provável que tive a sorte de estudar na UNIRIO, pois talvez em outra universidade não encontrasse um clima favorável para estudar nenhum desses dois autores, que são os que mais gosto. Há professores que trabalham com Schopenhauer na rural (UFRRJ) e já li artigos e dissertações sobre Mainländer e Cioran de universidades fora do estado do RJ, em SP, MG e outros lugares. Acredito que determinadas instituições acadêmicas devam ser mais favoráveis do que outras ao estudo de Cioran. Vai depender muito de haver ali um docente que seja familiarizado e esteja aberto a trabalhar com esse autor. Recentemente, quando enviei meu pré-projeto de mestrado para o processo seletivo da UERJ, pesquisei para saber se havia alguém que trabalhava ao menos com Schopenhauer. Para minha sorte, vi que havia uma professora que publicou diversos textos sobre Schopenhauer. Vi também que ela orientou um aluno de doutorado que trabalhou com Nietzsche, Schopenhauer e Cioran. Além disso, o artigo que enviei para a revista de graduação da UFRJ (a revista chama-se “Aproximação” e o título do artigo é “Interpretações do conceito de história e da ideia de progresso a partir da obra de Emil Cioran”) foi aceito para publicação, o

que me dá a impressão de que a academia esteja se abrindo ao pensamento de Cioran como filósofo. ■



Emil Cioran e Albert Cossery: entre a dor e a alegria de existir

Entrevista com Belén Nava Valdés (México)

Belén Nava Valdés é formada em Filosofia e Antropologia Social pela Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). Leciona no Instituto Politécnico Nacional (IPN). É mestranda em Ética Social pela Faculdade de Letras da UAEMÉX. Além de ser autora de artigos e colaboradora de várias publicações, no México e no exterior, Belén Nava Valdés é palestrante em congressos nacionais e internacionais, tendo participado do *Colóquio Internacional Liliana Herrera em torno de Cioran* (realizado virtualmente e transmitido ao vivo, no YouTube, em outubro de 2021), no qual apresentou uma reflexão sobre as leituras paralelas de Cioran e Albert Cossery. Belén é co-autora, junto a José Luis Álvares Lopezello, de um artigo sobre os dois dândis expatriados, caracterizados como “apologistas de uma preguiça lúcida”. Retomamos aqui estes e outros temas relacionados a Cioran.

RODRIGO MENEZES – Muito obrigado por esta entrevista, Belén. Após sua (excelente) conferência sobre Cioran e Cossery, no *Colóquio Internacional Liliana Herrera em torno de Cioran*, pareceu-me oportuno desdobrar os temas e diálogos iniciados naquela ocasião. Antes de chegarmos a Cioran e Cossery, tenho algumas perguntas preliminares. Quando e como teve o seu primeiro contato com a obra de Cioran? Qual foi sua primeira impressão, e como sua compreensão do pensamento de Cioran mudou desde então?

BELÉN NAVA VALDÉS – Antes de responder às perguntas, retribuo

meus agradecimentos e expresse o prazer de ter participado de um evento tão importante como o Colóquio Internacional. A primeira vez que tive contato com a obra de Cioran, estava no quinto ou sexto semestre da minha licenciatura em Filosofia. Aquele meu primeiro encontro foi através de *Nos cumes do desespero*, e realmente significou para mim um embate com tudo o que se pode encontrar de *dissidente* no campo filosófico. Imagine, até então as leituras que eu havia feito eram dos autores previamente traçados pelos planos da universidade. Com este primeiro livro de Cioran descobri que havia uma outra forma de “fazer filosofia”, que contrariava os preceitos tradicionais, que os questionava, que os aniquilava, mas, mais do que isso, era a profundidade reflexiva da existência, sem menosprezar, é claro, o tom escritural que o caracteriza, que também é um ponto movediço quando se é estudante nos primeiros semestres. Foi, sem dúvida, o que fez com que seus textos se tornassem lugares comuns em minhas leituras.

Agora, Cioran é daqueles autores estrondosos que te ferem desde o primeiro dardo de texto que você se administra, embora nos primeiros encontros haja certas limitações, pelo menos no meu caso foi assim. Desde o início é preciso entender *a relação essencial entre a vida e a escrita*. E, às vezes, essa é a parte complicada, quando se está acostumado a denotar “as ideias importantes” de um autor. Outro assunto, não menos importante, é a dissolução que o caracteriza: não há linhas temáticas em seus textos, mas pontos colocados a distâncias que não têm a obrigação de se corresponderem uns com os outros. Hoje, mais do que ler um pensador, aproximo-me de sua escrita numa tentativa, sempre interminável, de *autocompreensão*.

R.M. – Você tem formação em Antropologia Social e leciona no Instituto Politécnico Nacional. Cioran já foi tema de seus cursos ou aulas? Como vê a possibilidade de inserção da obra de Cioran na universidade, digamos, nas ciências humanas? Você acha

que ele é um autor relevante para o debate atual no campo da antropologia, social (e também filosófico-metafísica)? A obra de Cioran é lida corretamente, a fundo, no México?

B.N.V. – É impossível ler Cioran e guardá-lo só para si, acreditando que os tópicos da sua obras não condizem com o conteúdo programático da docência. Cioran sempre nos trai: nós o buscamos e ele sai com qualquer pretexto. Ele mesmo fala: “Há poetas e escritores que te acompanham em todos os lugares: presenças cotidianas” (entrevista com Branka Bogavac Le Comte). Atrevo-me a dizer que nenhum professor que tenha tido contato com a obra de Cioran resiste à tentação do menor pretexto para mencioná-lo em suas aulas. Porque é errado pensar que seus textos estão à margem de uma reflexão sobre o homem. A sua obra está impregnada, carregada, dos sofrimentos humanos, dos dilaceramentos experimentados em uma noite fria e escura.

Por mais paradoxal que possa parecer, levar Cioran para a universidade é, parafraseando Cossery, ter encontrado a fissura na casa da morte certa. Há pouco proveito em seguir o exercício do *Privat Denker*; em vez disso, usar sua terapêutica fragmentária sem saber o fim alcançado me parece um melhor caminho. Por outro lado, a questão de saber se a obra do pensador apátrida é lida adequadamente é, em um aspecto, de pouca relevância: qual seria a maneira correta de lê-lo? E mais, o que seria um exercício honesto de interpretação de sua obra? Se um autor tem impacto nas nossas vidas, é, sem dúvida, porque responde a uma expectativa – como afirma Albert Cossery. No entanto, não há dúvida sobre o valor injusto com que suas reflexões foram tratadas: esses encontros que o homem tem quando está prestes a desmoronar. Apesar disso, é gratificante observar que nos últimos anos sua obra começou a ter um interesse especial entre os intelectuais, embora deva dizer que no campo da Antropologia Social quase nada se sabe sobre ele; isso, talvez, à retumbante visão antifilantrópica que lhe foi

atribuída.

R.M. – Sobre a recepção mexicana da obra de Cioran, na universidade e fora dela, qual é a imagem geralmente suscitada pelo autor romeno no México?

B.N.V. – Estou convencida de que no México, ao menos na universidade, Cioran é mais citado do que lido. É conhecido através de outros autores, mas a obra, diretamente, apesar de estar ao alcance, poucas vezes é levada em conta. Seu exercício de escrita provoca coceira, alergia, por isso tem sido mais sensato resguardá-lo dos planos de estudo que incentivar a sua leitura. No entanto, a proliferação de sua obra já é o primeiro passo para quebrar esse silêncio em que permaneceu por tanto tempo. Não duvido que haja quem se sinta seduzido pelo escritor romeno-francês fora do campo filosófico.

R.M. – Você considera relevante a opinião dos exegetas que consideram Cioran uma espécie de “Nietzsche romeno” do século XX?

B.N.V. – De jeito nenhum. Não é necessário recorrer a nenhum comentarista, o próprio Cioran questiona a relação com o filósofo alemão, chamando-o de ingênuo (na verdade, ingênuo demais): “Era um solitário que não viveu demasiado entre seus semelhantes, um homem digno de pena, no fundo, um homem isolado a quem faltava a experiência imediata do outro. Toda a sua tragédia, as disputas com seus amigos, as decepções causadas por estes mesmos amigos, simplesmente provam que Nietzsche realmente não conhecia os homens.” Sem esquecer, é claro, o desdém e repulsa por aquela ideia de super-homem e, em geral, por conceitos com os quais tanto simpatizara Nietzsche. No entanto, há referências que lhes são comuns: a suspeita como método para desvendar a realidade, o gosto musical, a inclinação pela decadência, os anzóis

literários (Dostoiévski, Schopenhauer, os moralistas franceses...).

R.M. – Qual é a sua interpretação geral da obra e do pensamento de Cioran? Filosofia? Literatura? As duas coisas? Nenhuma delas? Pessimismo filosófico? Ceticismo? Niilismo? Sem a pretensão de “oficializar” absolutamente nenhuma dessas classificações, mas como abordagem propedêutica...

B.N.V. – Em Cioran, qualquer ideia classificatória é impossível e absurda. Nada mais estranho do que impor limites a um pensamento que lutava para transformar em ruínas o que havia sido edificado até então. Toda construção exige um compromisso: o compromisso de fidelidade, já dizia Cioran. Mas quando o movimento se inverte, com que fidelidade o pensador deve comprometer-se? Quais são as categorias que o distinguem do resto dos filósofos e que permitiriam encaixá-lo em uma posição definitiva? Em Cioran este não é o caso. Sua risada delirante é mais uma tentativa de um homem de não sucumbir à idiotice normalizada que um exercício de erudição. Como abordagem propedêutica, todos os caminhos traçados tornam imprescindível a sua proximidade. Mas não me parece pertinente, em última análise, apostar na ideia, sempre pobre, de que o pensamento tem sucursais e, portanto, ler os autores a partir de certas opiniões preconcebidas.

R.M. – Além de sua apresentação no Colóquio Liliana Herrera, você publicou, junto com José Luis Álvarez Lopezello, um artigo sobre Cioran e Albert Cossery: “Dois apologistas da preguiça lúcida”. Você aponta no texto que Cossery foi reconhecido como uma mistura de Dostoiévski e Górkki, e que Patrice Bollon, um dos biógrafos mais importantes de Cioran, o compara a Cossery e Jean Genet. Qual dos dois autores você já conheceu e leu antes, Cossery ou Cioran? Após a leitura do outro, sua percepção das afinidades eletivas entre eles foi imediata? Que paralelos podem

ser feitos entre Cioran e Cossery?

B.N.V. – Fui apresentada antes à obra de Cioran. Li Cossery apenas nos últimos anos (e durante alguns anos, não mais). Nas contínuas conversas que tive com José Luis Álvarez Lopezello, percebemos uma estreita afinidade entre os dois pensadores. E, claro, foi surpreendente que não éramos os únicos a vislumbrar essa relação.

Como o artigo destaca, as semelhanças vão desde a proximidade de idade (apenas três anos de diferença) até a comum inclinação para mendigos, prostitutas, pessoas hilárias, enfim, toda a ralé da sociedade. Sem descuidar do fato de que nenhum dos dois tinha profissão: um crescente desgosto pela universidade os assemelha, uma tendência à inação os torna cúmplices. Há muitos nexos a partir dos quais os paralelos podem ser feitos.

R.M. – Se admitirmos que existem dois tipos de intuições fundamentais da Modernidade, uma filosófica (que aspira à universalidade através da abstração do conceito) e uma intuição poética da Modernidade (aspirando neste caso à universalidade mediante o exercício de uma singularidade poética), você situaria Cioran e Cossery entre os poetas (artistas em geral), entre os que cultivam uma intuição-experiência poética da Modernidade?

B.N.V. – No prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma, em contraste com a posição kantiana, sempre esquiva às contradições, que a única coisa que nos torna universais é a participação na vida. Nem as forças metafísicas generalizadas nem a intenção moral absolutizada impedem cada indivíduo de testemunhar a experiência da vida como única e irrepitível. Nesse sentido, a posição de Cioran e Cossery é inquestionável. Quanto ao primeiro, basta lembrar a decepção da filosofia por sua ineficiência nos momentos mais graves; isto é, incapazes de responder aos

grunhidos que emanam das noites mais desoladoras. A filosofia, enquanto profissão que dá títulos (deveríamos pensar que recebemos os títulos dando a entender que assim nos livramos dos mais fúteis assuntos humanos?), é quase incapaz de penetrar na insalubridade da existência: “Estava apaixonado pelos meus estudos, e confesso inclusive que estive intoxicado pela linguagem filosófica, que agora considero uma verdadeira droga. Como não se deixar embriagar e mistificar pela ilusão de profundidade criada por ela? Traduzido em linguagem comum, um texto filosófico se esvazia estranhamente. É um teste a que todos deveriam ser submetidos. O fascínio exercido pela linguagem explica, a meu ver, o sucesso de Heidegger...” (Entretien avec Sylvie Jaudeau). Quanto a Cossery, ele segue o mesmo caminho, quando afirma, em *Mendigos y orgullosos*, que Gohar, o personagem principal, “ensinava história e literatura na maior universidade do país. [...] Naquele ambiente, em que a vida se mostrava em estado puro, não degenerada pelo conformismo e pelas convenções estabelecidas, Gohar não enganava ninguém; ele não era obrigado a lançar as eternas mentiras filosóficas nas quais, infelizmente, até mesmo ele acreditava naquela época. [...] Como estava longe dos processos estéreis e sangrentos dos homens e suas ideias confusas sobre a razão e a vida! Todos aqueles grandes espíritos, que ele admirara, por tantos anos, agora lhe pareciam vis envenenadores, desprovidos de toda autoridade. Ensinar a vida sem vivê-la era um crime da mais detestável ignorância”.

Por isso, diria que essa experiência poética da modernidade tem muito benefício, especialmente para os espíritos melancólicos. Cioran novamente: “A profundidade é o monopólio daqueles que sofreram.” Seria muito honesto perguntar: como espíritos tão grandes quanto Hegel e Kant conseguiram separar o homem do pensamento?

R.M. – Você aponta como afinidades espirituais entre Cioran e

Cossery a “simpatia pelo hilário”, “a paixão pelo Oriente” e “a maestria de usar a zombaria e a ironia”. Falando em zombaria e ironia, você acha que esses elementos, e uma certa ambiguidade, entram nessa “preguiça lúcida”? Penso particularmente no caso de Cioran, cuja apologia da preguiça, da frivolidade, da futilidade, do diletantismo, do hamletismo, inclusive do fracasso, parece-me relativa ao contexto maior da civilização ocidental do século XX, com sua cultura do sucesso, da felicidade a todo custo, da produtividade total e da eficiência. Ocorre-me o feliz título do livro de entrevistas sobre Cioran publicado por Ciprian Vălcan (uma delas, por sinal, com José Luis Álvarez Lopezello): *Cioran, um aventureiro imóvel*, paradoxo que leva a pensar que “imobilidade” (e “preguiça”) não é necessariamente paralisia, ausência de dinamismo...

B.N.V. – Albert Cossery, em *Conversación con Michel Mitrani*, afirma que “a palavra ‘preguiça’ é malvista nos países ocidentais, porque, nesses países, preguiça significa quase estupidez, o que não é verdade. Para mim, a preguiça é uma forma de ociosidade. Essencial para a reflexão. É por isso que no Oriente encontramos sábios, profetas”. Parece-me que esta forma de conceber a preguiça tem muito a ver com o estado contemplativo dos orientais. Não tanto como uma contrapartida à ideia de trabalho moderno; ou seja, aquela dialética em que produção-descanso-diversão se entrelaçam. A propósito de Cioran, Lars Svendsen, em seu famoso livro *A Filosofia do Tédio*, cita-o: “A esse amigo que me diz entediarse [*s’ennuyer*] por não poder trabalhar, respondo que o tédio [*ennui*] é um estado superior, e que relacioná-lo com a ideia de o trabalho equivale a degradá-lo” (*Écartelement*). A preguiça é uma arte suprema, uma distinção que se torna, no mundo acelerado em que mergulhamos, inatingível. Não temos tempo para ser preguiçosos, estamos muito ocupados! Nietzsche, denunciando esse desejo de trabalho que começava a se espalhar

pela Europa no século XIX, infere: “As pessoas já se envergonham do descanso; a reflexão demorada quase produz remorso. Pensam com o relógio na mão, enquanto almoçam, tendo os olhos voltados para os boletins da bolsa — vivem como alguém que a todo instante poderia ‘perder algo’. ‘Melhor fazer qualquer coisa do que nada’ — este princípio é também uma corda, boa para liquidar toda cultura e gosto superior.” (*Gaia Ciência*, § 329). O ser humano entronizou a tal ponto a ideia de trabalho, como ação, que só concebe o lazer como tempo também regulado pelo trabalho. Paul Lafarge é magistral nesse sentido (exceto em fazer da preguiça um direito e levá-la à saciedade utópica): “Se a classe operária, após arrancar de seu coração o vício que a domina e que envilece a sua natureza, se levantará com toda a sua força, não para reivindicar os Direitos do Homem (que nada mais são do que os direitos da exploração capitalista), não para reivindicar o direito ao trabalho (que nada mais é do que o direito à miséria), mas para forjar uma lei de bronze que proibiria todos os homens de trabalhar mais de três horas por dia, a Terra, a velha Terra, estremecida de alegria, sentiria brincar nela um novo universo... mas, como pedir a um proletariado corrompido pela moral capitalista que tome uma resolução viril?” Para o homem moderno, o trabalho tornou-se uma fatalidade: quanta morte está contida nesse *slogan* exaltado pelo proletariado: “quem não trabalha, não come!” – parafraseando Lafarge. E no meio de tanta ação, do impressionante vórtice de atividade, seguindo Cioran, surge o fastio [*ennui*], “que é uma vertigem, mas uma vertigem tranquila, monótona; é a revelação da insignificância universal, é a certeza, levada até o estupor ou a clarividência suprema, de que nada pode ser feito, de que nada deve ser feito neste mundo e nem em outro, que não existe nenhum mundo que possa nos convir ou nos satisfazer. Por causa desta experiência – que não é constante, mas recorrente, pois o fastio [*ennui*] vem por acessos, mas dura muito mais do que uma febre – não pude fazer nada sério na

vida.” Você já sabe o que se segue, a posição de Cioran contra o trabalho. Os grandes problemas realmente importantes são uma tentativa de responder às questões sobre “como suportar a vida” e “como suportar a si mesmo”: “A única coisa importante é sempre ter esses problemas insolúveis diante dos olhos, e viver como Epicteto ou Marco Aurélio. Não estamos mais, então, nas histórias vividas, mas na contemplação. Nossos contemporâneos perderam a capacidade de contemplar as coisas. Eles esqueceram a arte de perder o tempo inteligentemente.” E essa perda de tempo não é em detrimento, mas em proveito de “entender algo de verdade”. Não é por acaso que tanto Cossery quanto Cioran comunguem com a mendicância, o fracasso, a simplicidade da vida. E, nesse sentido, não é difícil afirmar que mais faz quem não faz.

R. M. – Tomo como pretexto o pertinente título da sua conferência no Colóquio Liliana Herrera, sobre Cioran e Cossery, “Entre a dor e a alegria de existir”, para fazer minha última pergunta. Por que vale a pena ler Cioran? Que importância tem o pensador romeno para o mundo presente? Em relação à alegria, você acha que é uma das experiências possíveis que resultam da leitura de Cioran?

B.N.V. – Dizer que a proposta de Cossery, diante de um mundo irreversível, é a alegria, é uma fanfarronice com graves consequências, se considerarmos que os seus escritos não devem ser considerados monumentos axiológicos de seus simpatizantes. Ao contrário, suas letras nos mergulham na experiência subjetiva de um ser humano que se enfastia, até a exaustão, por agir como modelo de comportamento. Cossery não propõe nada. Ele denuncia, ri, se embeleza. Nada mais. Na *Gaia Ciência* (§3), Nietzsche diz que parimos “nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver — isto significa, para nós, transformar

continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; não podemos agir de outro modo.” E mais adiante acrescenta: “Por fim, para que o essencial não deixe de ser registrado: de tais abismos, de tal severa enfermidade, também da enfermidade da grave suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes.” No entanto, nesse sentido, Michel Mitrani, entrevistador de Cossery, no penúltimo parágrafo de sua *Conversación*, escreve: “A visão de mundo de Albert Cossery recebe a sua luz da *Gaia Ciência* nietzschiana”. Acrescentarei uma citação que não é de nenhum dos escritores que propiciam esta entrevista. Trata-se de Frédéric Schiffter, que escreve, em *O blábláblá e o mas-mas dos filósofos*: “Sob a pressão irresistível do mal, escreve Lucrécio, um homem, como se atingido por um raio, é fulminado diante de nossos olhos; urra, geme, estremece com todos os seus membros, delira; seus nervos ficam tensos até quebrarem, ele rola no chão, engasga, sua respiração falha; com tantas convulsões, seu corpo está no limite das forças [...] Então, pouco a pouco, a causa do mal abandona o seu lugar; o humor acre que corrompeu o corpo recupera as profundezas dos seus esconderijos; então, cambaleando, o homem começa a se erguer, recupera todas as suas faculdades e torna a estar em posse da sua alma...’ Ao despertar de cada crise, permaneço por muito tempo em uma espécie de suave letargia, durante a qual percebo a presença do mundo ao meu redor, através de uma vaguidão amnésica. Só mais tarde, à medida que os outros falam e me chamam de volta à vida, tudo que me diz respeito, objetos e seres, recupera suas formas e significados familiares.” É curioso como a dor e a alegria conseguem se sobrepor nas catástrofes mais profundas! ■



A recepção mexicana de Cioran, escritas marginais e outros temas

Entrevista com Sigifredo Esquivel Marín (México)

Sigifredo Esquivel Marín (Pinos, Zacatecas, 1973) é instrutor de Hata-Yoga, ensaísta e professor-investigador na Unidad Académica de Psicología y Docencia Superior da Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ-Mex). É autor de *Pensar desde el cuerpo. Tres filósofos poetas: Spinoza, Nietzsche y Pessoa* (Tijuana, CONACULTA-CECUT, 2006), *Imágenes de la imaginación* (México, FML-Tierra Adentro, 2006), *Ensayar, crear, viajar. Sobre la tentativa como forma de arte* (Ediciones de Medianoche, 2008), *Escrituras profanas de textos sagrados* (Zacatecas, Ediciones Passim, 2013) e *Creación, crítica y subjetividad (Educar para resistir en el sistema-mundo global)* (Oviedo, Ediciones I.M.D, 2015). Coautor de *Estancias Críticas. Trayectos desde Valarde, Reyes y Paz* (Zacatecas, UAZ, 2017). É editor de *Pensar con Lacan* (Zacatecas, UAZ, 2017) e *Salud Mental y Pobreza Extrema (una mirada contra la globalización)* (Zacatecas, UAZ-Unidad Académica de Psicología, 2017). Colaborou em mais de vinte publicações coletivas e antologias, no México, no Brasil e na América Ibérica. É membro fundador da Academia de Teoría y Filosofía de la Educación (ATYFE) e da primeira geração de bolsistas da Fundación para las Letras Mexicanas. Ganhou prêmios literários como o Premio Regional de Ensayo (Región Centro-Occidente, 2004), o Premio Nacional de Ensayo Abigael Bohórquez (2005), o Premio de Ensayo Universitario (Biblioteca del 175 aniversario de la UAZ, 2008), o Premio Nacional de Ensayo Político José Revueltas (2015) e o Premio Internacional de Ensayo Teatral (2016). Realizou estâncias de pesquisa na Universidad

de Sevilla (2014-2016), na UNICAMP (2018) e no CELAPEC – Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico (2017-2018). É membro fundador do Seminario de Pensamiento Crítico (Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma de Guerrero, 2016-2019). Sigifredo Marín participou do *Colóquio Internacional Liliana Herrera em torno de Cioran*, um evento 100% *on-line* e transmitido ao vivo pelo YouTube, em outubro de 2021, com uma conferência sobre “Pensar y escribir al margen: Cioran, Caraco, Gómez Dávila”.

RODRIGO MENEZES – Caro Sigifredo, esta conversa pretende ser uma continuação dos fecundos diálogos filosóficos que tivemos em São Paulo, quando você esteve aqui, nos cafés ou caminhando pelas ruas da cidade. Por mais que tenhamos muito em comum, como povos latino-americanos, o estrangeirismo é sempre um convite ao conhecimento *de si*, e não só da parte do viajante. Quando viajamos, ou quando conhecemos um viajante em nossas terras, a *alteridade* nos abre perspectivas inéditas sobre nossa própria identidade. Retomando as nossas conversas, quero começar perguntando como e quando foi seu primeiro contato com a obra de Cioran?

SIGIFREDO ESQUIVEL MARÍN – Meu primeiro contato com Cioran foi na adolescência, quando, na década de 1990, eu era aluno da Faculdade de Letras da Universidade Autônoma de Zacatecas, padres e ex-padres davam aulas, e o pensamento ligado à teologia e à religião dominava. Cioran representava o exato oposto do que os professores ensinavam, razão pela qual sua leitura era condenada e, por conseguinte, tão estimulante, provocadora, desafiadora, irritante. Ainda é um autor que não consigo ler de uma vez só, uma um livro inteiro, leio partes e, logo, sou forçado a fazer uma pausa, alguma ideia ou intuição me inquieta e me transtorna, transportando-me para outro tempo-espço de reflexão. Cioran

é um autor para ser lido devagar, sem pressa, mastigando suas ideias com cautela; lembra-nos a *arte nietzschiana de ruminar...* O primeiro livro que li foi *História e utopia* e, pouco depois, creio, alguma seleção de aforismos na revista *Vuelta*.¹ Nesta mesma revista, em julho de 1995, encontrei uma nota necrológica de Octavio Paz intitulada “Cincelador de cenotafios”, em que o Nobel mexicano conta como conheceu Cioran em Paris, em 1947, na casa de um amigo em comum, iniciando-se ali, de imediato, uma boa conversa e uma boa amizade. Paz surpreendeu-se com o conhecimento que Cioran tinha da literatura espanhola, e com sua afirmação de que as modas existencialistas francesas haviam sido antecipadas no início do século XX por Unamuno e Ortega, que já falavam – segundo o romeno – do “homem de carne e osso”. Segundo Octavio Paz, “a lucidez de Cioran cumpriu uma função primordial: limpar nossa mente de ilusões funestas, quimeras cruéis e teias de aranha intelectuais. Esse pessimista, que revelou a vaidade de tudo o que consideramos útil e necessário, nos ajudou, paradoxalmente, a viver: a imensa utilidade moral de seus escritos consiste no elogio da inutilidade de nossos esforços para escapar de nosso destino mortal.”

Naquela época, tomei as sugestões e recomendações de Paz como guias de leitura, e me aprofundi na obra de Cioran. Ler Cioran me afetou muito, pois ainda nutro certa simpatia pelo marxismo e pelo pensamento de esquerda, e ele foi como um antídoto contra todos os utopismos, contra todas as formas de entender a política instituída. Li, de maneira dispersa e fragmentária, livros como *Breviario de los vencidos*, *Ese maldito yo*, *Nos cumes do desespero*, *Exercícios de admiração*, até ler finalmente as obras completas da bela e cuidadosa edição da Gallimard. Desde então sou leitor de Cioran, apaixonado por

1. Conforme anteriormente mencionado por Leobardo Villegas, Cioran foi, em virtude de sua amizade com Octavio Paz, um colaborador de duas importantes revistas mexicanas, *Plural* y *Vuelta*, que publicavam seus ensaios e aforismos.

seu estilo e lucidez na contracorrente. Estou longe de ser um especialista, em Cioran ou em qualquer outro autor. Meu interesse pelo pensamento filosófico em geral tem uma nuance literária e vital, não puramente intelectual. Considero-me um aprendiz do conhecimento humano e um ensaísta que aproxima o pensamento da arte e da literatura. Assim, leio Cioran de perto, sem deixar de ver diferenças com Platão, Sêneca, Nietzsche, Montaigne, Pascal, Pessoa, Camus, Zambrano, Borges, poetas orientais, entre outros. Minhas leituras são tendenciosas, seletivas, subjetivas, procuro construir pontes com obras e autores de acordo com meus próprios interesses.

R.M. – Sua compreensão da obra de Cioran mudou desde a primeira leitura até hoje? De que forma? Quais aspectos atraíram sua atenção nas primeiras leituras e quais você considera mais importantes hoje?

S.E.M. – É claro que minha compreensão de Cioran e da filosofia como um todo mudou. Talvez agora eu leia com mais cautela e distanciamento, o que alguns pomposamente chamam de “hermenêutica da suspeita”, mas eu diria, simplesmente, que leio a partir do que vivo e imagino viver. Como ensaísta e escritor, aspiro a criar um estilo de escrita natural e simples. Daí meu interesse por Borges e Cioran, porque eles são autores – guardadas as devidas diferenças – que passam de um estilo eficaz e retumbante a um estilo natural e imperceptível. O primeiro Cioran está mais próximo de um estilo retórico que emociona o leitor, e o último é exercido em um estilo impessoal, próximo ao pensamento zen e ao taoísmo em sua perspectiva estilística, não em suas ideias.

Quando eu era adolescente, estimulava-me o pensamento provocador de Cioran, suas invectivas contra tudo e todos. Sua apologia de vidas miseráveis, dos vencidos e marginalizados da história; sempre tive um prazer e uma paixão em ler as vidas e obras

de autores marginais. Como os primeiros amores, as primeiras leituras nos marcam. A primeira coisa que me atraiu a Cioran foi seu amor pela música. Ainda compartilho da sua paixão pelas artes musicais e compositores como Bach, a música clássica. Sigo sendo um ouvinte apaixonado da música e me interessam os pensadores como Cioran, Adorno, Mann e Trías, que são comovidos pelas artes sonoras. Hoje em dia, me interessa muito mais o Cioran que está atento à complexidade, ambiguidade e estranheza da vida humana, que questiona e critica sem concessões, mas sobretudo o autor que tem piedade e compaixão porque assumiu até suas raízes a miséria e a finitude humanas. A obra de Cioran nos proporciona uma poderosa radiografia do ser humano.

R.M. – O que você acha dos críticos que negam toda relevância, seriedade e consistência à obra de Cioran, acusando-o, por exemplo, de tratar o “desespero como mercadoria” ou de ostentar um “pessimismo chique”? Na sua opinião, qual é a atualidade da obra de Cioran?

S.E.M. – São três questões fundamentais. Já falamos longamente sobre isso, em conversas de café e depois do jantar. Após sua consagração como escritor, criticar Cioran se tornou um esporte. Existem até livros jornalísticos que atacam ou lançam suspeitas sobre algum aspecto pessoal de sua vida, fora de contexto, para desacreditá-lo. Tampouco se deve fazer ocultações ou criar paróquias ao seu redor. Nada é mais contrário ao pensamento de Cioran do que a adoração acrítica, mas há uma efervescência politicamente correta, em nossos tempos, para impugnar ou cancelar um autor por algum aspecto que não esteja de acordo com os *slogans* do momento. Opera um novo macro/micro-fascismo invisível que *dita* exatamente o que ler e com que grau de óculos.

Eu diria que os motes de Cioran como desesperado, místico, reacionário, pessimista e nihilista ou ateu, ou qualquer outra

etiqueta que se grude nele, podem corresponder a uma ideia, a uma citação ou um argumento cioranesco, mas não capturam a imagem integral do autor nem da obra. É tão certo dizer que Cioran tem uma leitura desesperada, mística, pessimista, niilista, ateuista, de si mesmo e do mundo, como o contrário. Sua vasta obra – una e múltipla ao mesmo tempo – é capaz de mostrar –ao modo borgesiano – que todo livro encerra a sua própria refutação. Eu diria que o cerne do seu pensamento hipercrítico e hiperlúcido reside em mergulhar nos umbrais limítrofes da condição humana no espelho de seu claro-escuro. Daí sua insistência em elucidar kantianamente os limites da estupidez, do gênio, da banalidade, da grandeza, da vileza como elementos concomitantes de nossa condição humana. E é aí que reside a sua atualidade, em sua inatualidade extemporânea, em sua capacidade sempre viva, e fresca, de desafiar o presente a partir de suas linhas de fratura e dissidência. Cioran é um autor clássico cuja leitura sempre renova nossa visão das coisas. É um convite para desaprender todas as crenças fixas, um laxante de ideias e sistemas filosóficos.

Pela mesma razão, seria justo inscrevê-lo, sem que isso seja um paradoxo, na linha direta dos grandes *moralistes* franceses, que questionam os costumes e as virtudes sacrossantas da humanidade. E é precisamente o seu estatuto de clássico moderno que o torna mais relevante do que nunca. Sempre encontraremos algum jovem com um livro de Cioran debaixo do braço. Faz parte da dieta intelectual de toda insurreição. Para mim, a maior contribuição de Cioran é como estilista da língua francesa, um sangrento e implacável exercício vital com a forma e a linguagem, lembrando que sua língua nativa é o romeno. Sua obra proteiforme e vigorosa é fonte de enorme beleza literária e sabedoria existencial. Cioran é um clássico moderno que nunca termina de dizer o que tem a dizer – diria Italo Calvino.

R.M. – Como você avalia a singularidade de Cioran no horizonte

intelectual europeu da segunda metade do século XX? Pensando na relação entre Cioran e seus contemporâneos (sobretudo os franceses), quais autores podem ser comparados ou aproximados ao pensador romeno?

S.E.M. – A singularidade de Cioran consiste em recorrer à tradição antiga, apropriando-se dela de forma única, original e intransferível. Daí a impossibilidade de imitar, seguir ou continuar sua obra. Não há corrente cioraniana como há uma heideggeriana ou marxista (para citar dois exemplos de escolas notáveis). É um solitário que gosta da companhia de alguns solitários; sua amizade íntima com alguém como Henri Michaux ilustra a singularidade de Cioran de duas maneiras distintas de ver o mundo, mas de assumi-lo no anonimato. Ele se aproxima de autores niilistas, céticos e críticos, mas essa proximidade é às vezes mais aparente do que real. Poder-se-ia mencionar nomes próximos como Albert Caraco, Maurice Blanchot e Albert Cossery, entre outros, mas se lermos atentamente as semelhanças não são senão isso, semelhanças, que não ocultam diferenças intransponíveis. Talvez a combinação de humor e piedade seja uma marca cioranesca única que o distancia de todos os outros. Por exemplo, outro grande pensador e notável estilista da língua francesa, Albert Camus, pode ser lido paralelamente a Cioran, o qual poderia ser a antítese do que se afirma em *O homem revoltado* e *O mito de Sísifo*, duas obras paradigmáticas do pensamento francês moderno do pós-guerra. A relação de Cioran com seus contemporâneos é muito complexa, de distanciamento crítico, mas também de leitura atenta. A tal ponto que suas obras têm sempre um aceno para o presente e outro para a posteridade-tradição. Cioran nunca deixa de dialogar com seus contemporâneos, muito embora raramente os mencione de modo direto.

Os títulos de suas obras têm uma finalidade jornalística impressionante. Cioran é um mestre do *kairós* como momento

oportuno para publicações. Suas obras mostram o coração do presente, mas o fazem por um ângulo oblíquo, não direta e explicitamente. Graças a isso, sendo uma visão enviesada do presente, elas oferecem múltiplas possibilidades de leitura. A atualidade política de Cioran é algo que está apenas sendo elucidado. Sua perspectiva ético-política também está cheia de mal-entendidos que o próprio Cioran, em grande medida, alimentou. Mas agora, sob a crise da modernidade e a fratura das visões políticas fundacionais, assistimos à emergência de posições críticas onde a obra cioraniana tem muito a dizer e, sobretudo, a contra-dizer. Sua obra deve ser lida em diálogo crítico com os pensadores mais importantes de seu tempo e de nosso tempo. Poder-se-ia examinar a proximidade do pensamento de Cioran com a *experiência interior* e o *não-saber* de Georges Bataille, ou com a *escrita fragmentária* de Maurice Blanchot.

Seus aforismos sobre a existência humana à beira do não-ser repercutem as reflexões de um pensador como Jean-Luc Nancy, quando afirma que “A finitude designa a essencial multiplicidade e a essencial não-absorção do sentido, ou do ser. Ela designa a não-essência do existir”.² Cioran não expressa a mesma coisa que esses autores, mas sua obra está em diálogo e em desacordo com o pensamento deles, e uma leitura atenta é essencial porque renova a conversação cultural sob outra perspectiva. Da mesma forma, as discussões atuais em torno do *antiespecismo* e do *antinatalismo*, com referência a Cioran ou não, nos mostram a grande atualidade de suas elucubrações. Nesse sentido, penso em um filósofo contemporâneo como Julio Cabrera e sua *Crítica de la moral afirmativa*, que dialoga com Cioran e Savater, extrapolando a argumentação no debate contemporâneo com autores como Habermas, Tugendhat, Hare e outros. Não é que Cioran esteja em todos os lugares e em todas as discussões, mas suas abordagens,

2. NANCY, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 9.

questionamentos e intuições assumem uma relevância inusitada.

R.M. – Quais linhas de pesquisa você considera promissoras para quem pretende fazer seus estudos acadêmicos sobre Cioran? Hermenêutica existencial? Antropologia filosófica? Filosofia da religião e misticismo? Ética e política? Estética? Em sua opinião, ética e estética são para Cioran – como para Wittgenstein – uma e a mesma coisa?

S.E.M. – Cioran e outros pensadores não acadêmicos, como Nietzsche, Blanchot e Bataille, alimentam e oxigenam a discussão acadêmica porque a renovam a partir de suas linhas de fuga ou de abertura. São autores e obras fundamentais para repensar a discussão intelectual e política, seja ela qual for, pois nos fornecem outras visões, extrínsecas, descentralizadas, mais plurais e abertas à agenda do corpo docente universitário. A obra de Cioran tem implicações filosóficas, culturais e intelectuais em todos os campos. Ela requer uma releitura da ontologia a partir de uma nova perspectiva, que nos convida a repensar o ser e a existência em sua íntima correlação com o nada e o vazio. Possibilita uma releitura criativa da contingência e da finitude. E tal elucidação tem consequências fundamentais para a antropologia e a política. É um convite a repensar a condição humana a partir de seus abismos, fronteiras intransponíveis, limiares desconhecidos. Junto com Schopenhauer, Nietzsche e Freud, Cioran nos mergulha no reconhecimento de uma alteridade imanente que é tão desconhecida quanto desconcertante. Sua leitura não pode ser compreendida se não for à luz da crise e do questionamento que caracterizam a modernidade. Sua obra constitui uma contestação ativa do sujeito moderno, mas o faz a partir de um sujeito-corpo *finito* e aberto à exposição da intempérie mais atroz, trágica, bela, ímpia, e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, carregado de uma autêntica piedade selvagem. Cioran é um Rousseau pós-moderno

melancólico, ou um pré-moderno oprimido pela fadiga de excessos colossais. Ou as duas coisas ao mesmo tempo. E, voltando à sua pergunta, creio que, apesar das divergências com Wittgenstein, em ambos os casos a *tentação mística* se faz presente e, em ambos os casos também, a dúvida cética prevalece como vacina vigorosa contra qualquer olhar teológico. Wittgenstein e Cioran levaram o autoquestionamento e a autocrítica a limites insuspeitados.

Neste momento estou lendo um livro de Tom Lutz sobre as lágrimas. É uma *História natural e cultural das lágrimas* que começa com a seguinte consideração: “Chorar é um valor universal. Ao longo da história e em todas as culturas, lágrimas de emoção são derramadas – todos, em toda parte, choram em algum momento de suas vidas.”³ O livro tem como ponto de partida as elegias de amor latinas, a *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino e as considerações de Cioran sobre a volúpia do sofrimento em *Lágrimas e santos* (1937): “Se a voluptuosidade do sofrimento não desse a chave da santidade, esta não poderia nos interessar mais do que uma intriga política qualquer em algum vilarejo provincial da Idade Média. O sofrimento é a única biografia do homem, assim como a sua voluptuosidade é a do santo.”

Sem as reflexões de Cioran sobre as lágrimas e outros temas, este e tantos outros trabalhos talvez não viessem a existir. Sua obra tem sido fonte de muitas buscas que radicalizam ou extrapolam alguma ideia mal sugerida pelo autor. O que mais me interessa em Cioran são justamente os exercícios intelectuais que se tornam possíveis fora da filosofia acadêmica, que questionam e dinamizam o conhecimento e a cultura em seu conjunto.

R.M. – Como tem sido a recepção da obra de Cioran no México, dentro e fora da Academia?

3. LUTZ, Tom, *Crying: The Natural and Cultural History of Tears*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1999, p. 17.

S.E.M. – Um bom amigo de Octavio Paz desde 1947, Cioran colaborou com as influentes revistas mexicanas *Plural* e *Vuelta*. Também foi traduzido e entrevistado por Esther Seligson, em 1985, embora a tradução espanhola de *De l’Inconvenient d’être né*, feita pela escritora mexicana, e publicada pela Taurus, seja de 1981.⁴ Os primeiros livros de Fernando Savater, como *Filosofia tachada*, entre outros, foram escritos sob a influência de Cioran. Em 1974, a editora Taurus publicou a tese de doutorado de Savater: *Ensayo sobre Cioran* foi um dos primeiros aportes que muitos jovens tiveram para começar a ler a obra do pensador romeno. Estamos falando de muito antes da era da Internet, quando muitos livros circulavam no México em fotocópias, ou eram emprestados de amigos.

A influência da filosofia francesa no México data do final do século XIX e início do século XX. Mas autores como Cioran, Blanchot e Bataille eram pouco lidos nos espaços universitários e acadêmicos. Aos poucos, as coisas foram mudando. Pensadores marginais como estes, e muitos outros que foram excluídos da Academia, começam a ser lidos no México e no mundo. Estamos testemunhando um descentramento e repensamento do cânone ocidental, para falar como um autor tão próximo e tão distante de Cioran como Harold Bloom. Havia nas universidades e nos espaços acadêmicos, no México e alhures, certas correntes hegemônicas como o marxismo, a fenomenologia, a filosofia analítica, mas agora o panorama é muito mais complexo e pluralista, não há mais correntes dominantes. Estamos presenciando um novo anarquismo epistemológico, e os paradigmas do conhecimento tendem a ter suas fronteiras borradas. Já podemos ver, cada vez mais frequentemente, um diálogo entre filosofia, humanidades e ciências sociais. As perspectivas *inter* e *transdisciplinares*

4. SELIGSON, Esther, “Cioran o el grito de la conciencia ulcerada”, *Revista de la Universidad de México*, México, nº 413, junho de 1985; IDEM, *Apuntes sobre E. M. Cioran*. México: La Centena-Conaculta, 2003.

começam a ganhar terreno. Já não há cursos ou seminários sobre o pensamento francês do século XX que possam prescindir de Cioran sem exercer uma flagrante violência.

Nos anos 70, Savater já denunciava a triste situação da filosofia acadêmica na Espanha, diagnóstico que se aplica também à América Latina, e, pela mesma razão, pensar com Cioran significa “fazer uma crítica rigorosa da institucionalização do pensamento, realizada não desde uma ideologia específica, oposta à atual, mas a partir da posição do inassimilável pelo sistema acadêmico mesmo” (*Ensayo sobre Cioran*). Infelizmente, ainda prevalece a situação institucional de inércia e mediocridade na Academia, favorecendo políticas educacionais e de pesquisa que condenam a livre criação em prol da reprodução da ordem estabelecida. Autores como Cioran aludem a esse resto inassimilável e intragável do pensamento hegemônico. Pessoalmente, não creio que haja algo mais benéfico para o diálogo intelectual do que abrir as fronteiras do conhecimento, situando-se nos interstícios, nas margens, nos limiares, onde podem potenciar-se conversas e encontros horizontais.

R.M. – O que você pensa da “obsessão” de Cioran por Deus? Com efeito, ele nutre muitas “obsessões”, de tal forma que o seu pensamento é um *complexo* delas, o que faz de Cioran um “caso”, no sentido quase clínico do termo (nomenclatura psicopatológica que ele emprega de bom grado). Uma outra obsessão, a do *nada*, aproxima Cioran tanto dos niilistas quanto dos místicos? “Todos os niilistas se debateram com Deus. Uma prova a mais da proximidade deste com o nada. Quando transgrediste tudo, já não te resta a destruir senão essa última reserva do nada” (*Lacrimi și sfinți*). Você acha que Cioran faz uma leitura niilista (ou meontológica) da mística (inclusive a cristã) e, inversamente, uma leitura místico-religiosa do niilismo?

S.E.M. – Quanto ao tema de Deus e a religião, um pouco como Nietzsche e Heidegger (dois autores com quem ele não cessa de discutir, direta ou indiretamente), Cioran, teve várias posições ao longo de sua vida, não havendo uma visão sua unívoca ou linear em relação à divindade. Sua aproximação em espiral abre e fecha o *zoom* do olhar cioranesco em torno da divindade, quase como se fosse uma caçada tão impossível quanto necessária. Deus é para Cioran, como já aponta a pergunta, que contém parte da resposta, inimigo íntimo, adversário, alvo de críticas, aliado, fonte de conhecimento, angústia, solidão, questionamento e enigma indecifrável. Ele confessa mais de uma vez que abusa da palavra Deus, para nomear o Inconcebível.

Sua venerada amiga María Zambrano diria: *a expressão da religião é cultural e histórica, mas não a sua raiz antropológica*. Como Pascal, Cioran distancia-se da divindade filosófica, como artigo de fé de todos os grandes sistemas metafísicos, sentindo-se próximo (não como crente) do Deus de Abraão, Isaac, Jacó... Por isso Cioran problematiza o Deus da metafísica e de Descartes, mas também o de Pascal e Kierkegaard, o esvaziamento niilista dos místicos e pais da Igreja e do Oriente. Ele compartilha o fascínio pelo pensamento, arte e religião orientais, mas também toma distância como um europeu esclarecido herdeiro de uma tradição crítica. Lia os místicos e religiosos com grande interesse e paixão, e muito o intrigava a vida dos santos e hereges. Mais do que o conteúdo religioso, o que realmente o comove é a questão das intensidades febris e patológicas. A febre, o delírio, o êxtase espiritual lhe provocam um arrebatamento único. O espírito luciferino irá assombrá-lo por toda a vida, como a Kierkegaard e a Léon Bloy.

O niilismo em Cioran permite diversas leituras, em um amplo espectro de abordagens de como se pode questionar suas

manifestações contraditórias e complexas. Segundo ele, a condição humana paradoxal expressa em si uma indeterminação essencial do ser. Nossa finitude e errância é fonte de paradoxos e contradições. Habitamos as bordas da existência, o nada nos corrói, nos enche de um vazio obscuro e intransponível. No entanto, Cioran antepõe o *nada vital*, a potência negativa existencial, o não-ser que nos habita, ao *nada metafísico*. Poucos pensadores exploraram tão profundamente as potências da negação como Cioran. Em algum momento, um pouco como o primeiro Nietzsche da tragédia estética, a música serve para Cioran de paliativo contra o niilismo existencial. “Sem Bach, a teologia seria desprovida de objeto, a Criação, fictícia, o nada, peremptório” (*Silogismos da amargura*). Mas nem a arte é suficiente, e revela-se como uma mascarada sangrenta. Em última análise, não resta nada além de melancolia por um Deus ausente; exílio e divindade são duas faces de um eu desabitado interiormente; Deus está tão distante quanto o nada.

R.M. – Como você vê a posição de Cioran entre ortodoxia e heterodoxia, entre cristianismo e gnosticismo?

S.E.M. – Para mim a chave está na *conjunção disjuntiva* dos termos. Cioran se situa no limiar equidistante entre ser e não-ser, o nada e a morte, a razão e a desrazão, o excesso e a falta, abrindo o diálogo necessário entre quem propugna a morte de Deus e o retorno à metafísica e ao divino. É claro que ele não é um cristão ortodoxo, mas também não é um herege ou um apóstata. Seu agnosticismo melancólico e singular flerta com o ceticismo e a ironia, sem comprometer-se com nenhum extremo. Eu diria que é um pensamento em movimento, vivo, que rodeia em torno do objetivo e vai cercando-o por diferentes flancos. Seu pensamento é de uma oscilação pendular paradoxal. Se ele se aproxima de dois outros grandes pensadores marginais, como Nietzsche e Karl Kraus, é na arte do matiz, no perspectivismo. Dar um significado

exato à exposição de uma ideia como estado de ânimo singular. E essa capacidade de dar a expressão exata do objeto, como se fosse uma variação musical, é justamente o que é tão difícil e polêmico, pois é fonte de mal-entendidos e caricaturas de sua obra a partir de interpretações precipitadas ou mesquinhas. Suas declarações me lembram muito as de Borges, quando observa que todo livro encerra seu anti-livro, sua afirmação e refutação conjunta e reciprocamente. Dito isso, tanto Borges quanto Cioran estão longe de serem niilistas ou relativistas.

R.M. – Você tem algum livro favorito de Cioran? Você gosta mais dos livros franceses ou dos romenos (ou de ambos)? Há algum aforismo (ou mais de um) que lhe seja(m) especialmente memorável(eis)?

S.E.M. – Não há livro de Cioran que não me atraia de maneira especial. Toda a sua obra me seduz e me sugere muitas ideias, mobiliza em mim o ato de pensar. Leio e releio repetidas vezes, e cada leitura é diferente, pois lança uma nova luz sobre mim, ou, melhor ainda, traz-me escuridões e penumbras ainda não desveladas. Como escritor, seus diários e escritos menores me seduzem com maior força, talvez, porque mostram o *homem de carne e osso*, afligido pelos dramas da vida de qualquer pessoa que tenha acessos de extrema lucidez. Claro que existem aforismos memoráveis, dignos de serem citados pela mera arte de glosá-los e gozá-los, sabendo dos sentimentos ambíguos que as citações provocavam em Cioran:

“Se eu fosse Deus, me faria qualquer coisa, menos homem. Como Jesus teria sido grande se fosse um pouco mais misantropo!”
(*Amurgul gândurilor*)

“Sou um Jó sem amigos, sem Deus e sem lepra.” (*Amurgul gândurilor*)

“Seria Deus algo distinto da tentativa de satisfazer minha infinita

necessidade de Música?” (*Amurgul gândurilor*)

“A música desfaz a antinomia de um infinito atual.” (*Fenêtre sur le rien*)

“Só a música pode criar uma cumplicidade indestrutível entre dois seres. Uma paixão é perecível, degrada-se como tudo que participa da vida, ao passo que a música é de uma essência superior à vida e, a bem da verdade, à morte.” (*Aveux et anathèmes*)

“O amor é o único modo fecundo de enganar-se no âmbito do absoluto. Por isso, no amor, só podes estar próximo de Deus *através de todas as ilusões da vida*.” (*Amurgul gândurilor*)

“Sendo o homem um animal enfermo, qualquer palavra ou gesto seu equivale a um sintoma.” (*Aveux et anathèmes*)

“Nosso lugar é em alguma parte entre o ser e o não-ser, entre duas ficções.” (*Aveux et anathèmes*)

“A lucidez: um martírio permanente, inimaginável proeza.” (*Aveux et anathèmes*)

“O estupor... *invariante* da solidão.” (*Fenêtre sur le rien*)

“Para entrever o essencial, não é necessário exercer nenhum ofício. Ficar deitado o dia todo, e gemer...” (*Aveux et anathèmes*)

“Quem não acredita no Destino prova que não viveu.” (*Aveux et anathèmes*)

“Devorado pela nostalgia do absoluto, sem nunca ter conhecido um único acesso de verdadeira fé.” (*Aveux et anathèmes*)

“Os únicos instantes favoráveis são os que nos expulsam para fora do tempo.” (*Fenêtre sur le rien*)

R.M. – Prezado Sigifredo, agradeço uma vez mais pela generosi-

dade no intercâmbio intelectual e cultural, pela amável disponibilidade em dar continuidade às nossas conversas sobre Cioran e temas relacionados. Se quiser deixar suas últimas palavras para os nossos leitores, sintase livre para concluir como quiser.

S.E.M. – Penso que Cioran escreveu em busca de uma margem ativa, assumindo o nomadismo como uma questão existencial, mas também ético-política. Na América Latina também temos uma condição extraterritorial de diáspora e exílio, uma condição periférica, subordinada, marginal. A recepção de Cioran e de tantos outros grandes pensadores deve ser pensada a partir da construção de uma plataforma marginal, uma espécie de lógica intersticial que flui e preenche limiares, fraturas... Não para fazer da margem e do marginal um novo centro, mas para descentralizá-lo, para dinamitar a relação de hegemonia entre centro e periferia. Fazer da leitura um ato criativo. Seus *Exercícios de admiração* nos mostram como pode ser realizada, por um grande pensador, uma leitura criativa de grandes poetas e autores que ele concebe como interlocutores, algo que presente também no brilhante crítico Harold Bloom, quando fala da recepção dos grandes autores da tradição em *A angústia da influência* e *Anatomia da influência*. Trata-se de pensar com Cioran ou Foucault, com Blanchot ou Juan de las Cuerdas, sem repetir suas ideias. Na América Latina temos que arriscar um pouco mais de nossas próprias ideias, não necessariamente ideias originais, mas nossas próprias ideias que surgem do exercício vital-existencial de um pensamento singular. Nesse sentido, o ensaísmo literário revela-se um espaço intelectual muito promissor que também está inserido em uma tradição venerável. Recriar ensaios literários entre as ciências e as artes significa para mim, e para tantos outros escritores, uma possibilidade de releitura como um jogo incessante de reescrita criativa e crítica. Estamos nisso até que a vida nos permita. Obrigado pelas perguntas, que são muito mais inteligentes e

lúcidas do que essas respostas rápidas. Você sempre tem que manter a preciosa arte de fazer perguntas: é a chave de tudo. E mais uma vez Cioran é um grande professor que te encoraja e te convida a nunca parar de se perguntar por que ninguém questiona e dá como certo. ■

O *clinamen* de Cioran: uma perspectiva feminina muçulmana

Entrevista com Daria Lebedeva (Ucrânia/Suécia)

DARIA LEBEDEVA é ucraniana, nascida em Odessa, e vive atualmente na Suécia. Realizou seu doutorado no Instituto de Filosofia e Sociologia da Academia Polonesa de Ciências (Varsóvia), sob orientação de Agata Bielik-Robson, com uma tese sobre o filósofo romeno de expressão francesa: *Cioran's clinamen: a case analysis of a philosophical influence* (2012). Trata-se de uma hermenêutica filosófica da obra de Cioran centrada no conceito de *clinamen*, tomado da teoria poética da “angústia da influência” de Harold Bloom. Daria Lebedeva fala de seu primeiro contato com o autor romeno, das principais questões que animam o seu interesse pela obra cioraniana (questões de cunho existencial, filosófico-metafísico, místico e religioso), e da leitura de Cioran por uma perspectiva muçulmana. Além de suas pesquisas acadêmicas sobre Cioran, em conexão com outros autores como Dostoiévski, Schopenhauer e Nietzsche, Daria Lebedeva é professora, dedicada à educação infantil. Como educadora, e inspirada no poeta místico persa Rumi, ela vem experimentando com narração poética de histórias (*poetic storytelling*), um projeto que navega por temas em torno do sentido da vida, a partir dos exemplos das histórias de diversas mulheres. Seu objetivo é poetizar e embelezar a rotina diária – muitas vezes dura – das mulheres, oferecendo-lhes “temperos poéticos especiais”, de modo a incentivá-las a “saborear a linguagem em uma variedade de estilos”. Trata-se de um experimento poético multilíngue (russo, polonês, inglês). Um dos seus poemas foi recentemente traduzido para o sueco.*

RODRIGO MENEZES – Quando e como você conheceu a obra de Cioran? Que aspectos chamaram sua atenção na época e quais deles você considera importantes hoje?

DARIA LEBEDEVA – O primeiro livro de Cioran que caiu acidentalmente em minhas mãos foi *A Tentação de existir* (1956), traduzido para o russo. Em 2007, na minha cidade natal de Odessa, no sul da Ucrânia, Natalia Bevzuk, minha orientadora de mestrado, havia me dado um livro como literatura secundária, e que acabei não usando. Eu estava escrevendo sobre a crise no cristianismo em geral, exemplificando-a no catolicismo do século 20. O que de fato atraiu – para dizer mais, capturou – a minha atenção foi a mensagem profunda das teses de Cioran. Na minha leitura, elas tinham um sabor tão ousado, tão revelador, provocador, alarmante, e extremamente encantador, de uma maneira polida e refinada. O estilo de Cioran, seus aforismos milimetricamente pesados, sem palavras extras, sem pantomimas, é fonte de muitas interpretações, mas, como reza uma regra não-escrita, a viagem do filosofar pode levar a costas desconhecidas. As conclusões podem ser inesperadamente diferentes, variando de leitor para leitor.

Para citar (ou antes parafrasear) apenas alguns, de memória: “Toda manhã o homem acorda com um sentimento inquietante sobre o que fazer para preencher o dia seguinte”. “Que me ofereçam outro universo, ou sucumbo”. Era uma embalagem e um conteúdo tão diferentes daqueles que os alunos de filosofia acadêmica obedientes estão acostumados a ler, principalmente os clássicos e suas interpretações a partir de livros didáticos recomendados. À medida que o livro de Cioran me provocou a pensar por conta própria, em sentido puramente filosófico, não ousei, ironicamente, citá-lo em minha tese de mestrado. Assim, Cioran não está listado na seção bibliográfica da minha tese.

Em 2008, ao me candidatar para o programa de doutorado

na Academia Polonesa de Ciências de Varsóvia, Polônia, retomei a obra de Cioran buscando, dessa vez, entendê-lo, decodificar seus aforismos, suas teses intrigantes. Nos cinco anos seguintes, tive a oportunidade de descobrir ferramentas para compreender Cioran e, além disso, lançar alguma luz sobre um assunto particularmente preocupante: *por que Cioran costuma ser considerado um pensador pessimista?* Por que ele escolheu um caminho sombrio e negativo em relação à vida [*life-denying*] entre tantas maneiras possíveis de se filosofar? É a consequência de um tipo de humor melancólico, de onde certa incompatibilidade com o mundo. As questões elencadas pareciam as teses de investigação da minha dissertação, mas na verdade, a busca acabaria encontrando um objetivo muito mais pessoal do que acadêmico. Agata Bielik-Robson, minha orientadora de tese de doutorado, compartilhou seu conhecimento sobre Cioran quando ele era extremamente popular entre os intelectuais poloneses na década de 1980. Em primeiro lugar, como leitora de filosofia eu sou sempre “fisgada” pelo *estilo*. Até agora, felizmente ou não, gosto da reação rápida do estilo e, como uma predadora, corro atrás das cores vivas do texto, e só depois mastigo a “carne” do significado. Assim, no caso da leitura de Cioran, meu interesse como leitora não desapareceu após ter mergulhado nas profundezas do significado. Não há lugar para truques sofisticados, o que há são mensagens pesadas, difíceis de digerir, que só podem confundir a mente de uma jovem pesquisadora. Meu interesse de pesquisa amadurecia rapidamente a cada página. De forma rápida e inevitável, pensei que estava lidando com um novo Nietzsche, ou com um digno herdeiro dos *moralistes* franceses, ou então dos moralistas romanos tardios, ou ainda uma geração tardia de existencialistas que carrega os *estigmas da ansiedade* herdados de Kierkegaard... eu lia e constantemente comparava Cioran com algum outro autor que eu tinha lido, a partir de uma enorme biblioteca filosófica. Ele me deu um matiz [*hue*], um fio de Ariadne, um método para ler e compreender sua

obra – denominado *influência filosófica*.

R.M. – Sua tese de doutorado em filosofia foi sobre Cioran? Você poderia nos dar uma visão geral dela (tema, argumento, conclusões)? Como se deu a escolha da obra de Cioran como objeto de investigação?

D.L. – Sim, eu estava trabalhando em uma dissertação sobre Cioran que mais tarde se intitularia *Cioran's clinamen: A Case Study of Philosophical Influence* [O clinamen de Cioran: um estudo de caso de influência filosófica]. Agata Bielik-Robson me fez um enorme favor de dar um toque final ao trabalho. Ela me ofereceu uma estrutura metodológica e uma metáfora-guia: *clinamen*. Harold Bloom, o crítico literário americano, em seu livro *A angústia da influência* (1973), oferece 6 ferramentas, 6 belas metáforas herdadas da cultura grega antiga para traçar os tipos de influências que inevitavelmente se herda quando se chega depois desses grandes espíritos na cronologia da história. Tomado de Lucrécio, *clinamen* significa uma mudança de direção, um desvio em relação a determinado ponto. É, com efeito, o primeiro e o mais geral – e o mais propício – de todos os tipos na terminologia de Bloom. *Clinamen* como ferramenta e como metáfora perfaz minha leitura e compreensão de Cioran.

A escolha da obra de Cioran como objeto de investigação, na forma de tese de doutorado, não foi incentivada pelo próprio Cioran. O pensador não acadêmico por excelência, ele nunca sugeriu a possibilidade de se enquadrar em padrões acadêmicos estreitos. Mas aí reside uma enorme ironia, notadamente a ironia evocada por Cioran como um dos traços distintivos dos tempos em que viveu. A bem da verdade, agora em 2022, não consigo pensar em ninguém comparável ao calibre de Cioran, tanto no estilo quanto no pensamento. Deixe-me repetir, e provavelmente outros pesquisadores, por exemplo James Wood, um crítico

literário que qualificou Cioran como um “Nietzsche sem martelo”. Para muitos pesquisadores, E. M. Cioran é, sem dúvida, um segundo Nietzsche, mas onde estaria o *segundo* Cioran?

R.M. – Como é ler Cioran como muçulmana? Sua leitura e sua fé já entraram em conflito?

D.L. – Obrigado por perguntar. É uma pergunta muito interessante. Abordarei uma nova leitura ou releitura de Cioran como muçulmana convertida. Pois então, eu leio Cioran tanto como não muçulmana quanto como muçulmana e, surpreendentemente ou não, as conclusões e o sabor final do pensamento são semelhantes. Não é a conversão ao Islã que demarca a linha da minha leitura de Cioran, mas uma autoaprendizagem acadêmica e pós-acadêmica, um filosofar constante. Agora, como muçulmana, ainda sou adepta da ferramenta metodológica que começou como uma busca pelas influências – pelo *clinamen* – e, desde então, minha busca gravita em direção a questões religiosas e grandes questões da metafísica (*Grundfrage*). Então deixe-me responder usando o modelo de um triângulo de figuras influentes para Cioran: Schopenhauer, Dostoiévski e Nietzsche. Todos eles retrataram o Islã de maneira interessante, cada um à sua maneira. Assim, antes de analisar o ponto de vista de Cioran em relação ao Islã, é necessário refletir sobre as questões no pano de fundo. Schopenhauer, em *O Mundo como vontade e como representação*, rotulou as religiões mundiais de acordo com critérios otimistas-pessimistas, se elas são afirmadoras ou negadoras da vida. A este respeito, o Islã é colocado como uma religião estrangeira, um outro da perspectiva das culturas europeias. A proibição islâmica da pintura e sua postura fria em relação à música o tornaram hostil à cultura europeia, segundo Schopenhauer. Talvez sem dispor de uma tradução avançada do *Corão*, Schopenhauer rotulou o Islã como a mais triste e pobre forma de teísmo. Neste aspecto, ele desempenhou o

papel de crítico do pensamento orientalista, medindo tudo com critérios europeus estreitos. Dostoiévski sentiu uma mistura de admiração e ansiedade em relação ao Islã, pois o Islã lhe apresentava uma ameaça primária à fé ortodoxa no contexto da eclosão das guerras russo-turcas. Tudo relacionado ao Islã, portanto, foi descrito como violento, brutal, extremamente masculino e agressivo. O que foi rejeitado por Dostoiévski seria, no entanto, admirado por Nietzsche, que afirma poeticamente que o Islã é como o leão que ruga no deserto. Talvez por sua dignidade e solidão. Em uma de suas entrevistas, Cioran demonstrou consternação por testemunhar o aumento do número de imigrantes de países árabes em Paris. O fluxo descontrolado de pessoas lembrava-o dos anos turbulentos do apogeu do cristianismo na Europa, o período descrito por Cioran como um violento desenraizamento dos costumes pagãos. O cristianismo veio e com ele um jejum, pensa Cioran. Na década de 1990, ele estava atento e preocupado ao testemunhar as mudanças culturais. Assim, ele volta ao ponto de partida e, em suas raras e superficiais observações sobre o Islã, está mais próximo de Schopenhauer do que de Nietzsche.

R.M. – Como você interpreta a relação de Cioran com a religião, principalmente o cristianismo, mas com as tradições monoteístas (abraâmicas) em geral?

D.L. – Prefiro analisar a atitude de Cioran em relação à religião por uma perspectiva mais ampla, via metafísica. Em *Le mauvais démiurge* (1969), ele observa que o alcance do politeísmo prevalece sobre o do monoteísmo em se tratando de fins utilitários. Um grande retrocesso aos tempos pré-cristãos não seria um retrocesso, mas, ao contrário, um verdadeiro progresso, pela razão fundamental de que “o monoteísmo sufoca nossa sensibilidade: aprofunda-nos ao nos apertar”.¹ Assim, Cioran segue facilmente o

1. CIORAN, “Os novos deuses”, *Le mauvais démiurge*, in: “Duas diatribes” (trad. de Rodrigo Menezes), Revista (n.t.) *Nota do Tradutor*, ano IX, 2º vol., nº 17, dezembro de

caminho nietzschiano de atirar pedras no cristianismo, culpando culpando-o no tribunal da humanidade por ter tornado os europeus mais fracos, ociosos, inertes, lentos e passivos, atingindo níveis desumanos de consumismo nas sociedades de consumo capitalistas.

Um pensador pode muito bem refutar as regras que proclama e que formula para si. Um leve equilíbrio de paradoxos é sinal de gênio, como disse Alexander Pushkin, o grande poeta russo do século XIX: “O gênio é amigo dos paradoxos”. Por exemplo, em um pequeno manifesto composto por quatorze teses, de título “*Como vencer o pessimismo, mas não o sofrimento*”, Cioran se prescreve: “aprender uma tática da alma; conquistar os estados de ânimo”.² Assim, verifica-se a presença de uma inclinação para o espiritual, mas ao mesmo tempo Cioran faz questão de desenraizar-se. Por quê? O autoproclamado “exilado metafísico” aprecia a presença de inclinação metafísica para questões elevadas, mas em seguida executa uma verdadeira operação para extrai-la.³ Da mesma forma, com a mesma lógica, com se manejasse um bisturi, a consciência é descrita por ele como um “espinho irritante e perturbador”, “refugio malsão do absoluto”, etc. Os homens seguem sendo condenados a carregar no sangue entraves metafísicos, “o veneno de um absoluto que nos corta a respiração, mas sem o qual já não podemos viver”.⁴

R.M. – Você identifica elementos místicos na obra de Cioran,

2018, p. 232.

2. CIORAN, *O Livro das ilusões*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p. 146

3. De onde o verbo francês *saper*, “minar”, “solapar”, “sapar”, e a expressão *travail de sape*, “trabalho de sapa”. Cioran o emprega a propósito de Henri Michaux, ao afirmar que a verdade é “o coroamento de um trabalho de sapa” [*le couronnement d’un travail de sape*].

4. “Toxinele creștine ne-au lăsat în sînge otrava unui absolut care ne taie respirația, dar fără de care nu mai putem trai.” CIORAN, *Lacrimi și sfinți*. București: Humanitas, 1991, p. 189.

um certo sentimento místico da existência, por mais descrente e heterodoxo que seja? Penso por exemplo neste aforismo de *Écartèlement* (1979): “Eu não gostaria de viver em um mundo esvaziado de todo sentimento religioso. Não penso na fé, mas nessa vibração interior que, independente de qualquer crença, nos projeta em Deus e, às vezes, *mais acima*.”⁵

D.L. – Reconheço a presença de elementos místicos ou, na verdade, mais um interesse simpatizante pelos místicos, como o poeta sufi do século XIII, Yalal ad-Din Muhammad Rumi. Para responder a esta pergunta, *Lacrimi și sfinți* vem a calhar. Este livro foi publicado em 1937, pertencendo ao período romeno de Cioran. Foi escrito quando a Romênia estava no limiar de uma guinada para tendências políticas pró-fascistas, quando ninguém mais se interessava pela vida dos santos, sobretudo das santas, mulheres consagradas pela Igreja Católica, muito menos ao ponto de fazer um extenso inventário delas! Li *Lacrimi și sfinți* com avidez, foi o primeiro da minha lista de livros obrigatórios de Cioran. Fiquei tão admirada quando vi as duas referências (se não me engano) a Rumi feitas por Cioran neste livro, tanto que as memorizei e me lembrava bem delas quando comecei a ler o *Mathnawi*,⁶ anos depois. Eu havia encontrado meu poeta favorito, um poeta cem por cento espiritual, na obra de Cioran. Então, voltando à resposta, “elementos místicos”, o que entender por isso? Se é o anseio de uma pessoa por Deus, então Cioran esteve, sim, atormentado por Deus. Quase em todos os livros há uma tese sobre Deus. Além disso, em uma de suas entrevistas, Cioran admitiu que refletia sobre Deus todo santo dia! Em *Lacrimi și sfinți*, ele escreve (citando

5. CIORAN, *Écartèlement*, in *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995, p. 1448.

6. *Masnavi Espiritual* ou *Masnavi-ye Manavi*, também grafado *Mesnevi*, *Mathnawi* ou *Mathnavi*, é um extenso poema escrito em persa pelo místico sufi Rumi. É uma das obras mais conhecidas e influentes do sufismo. O *Masnavi* é uma série de seis livros de poesia que agregam aproximadamente 25.000 versos ou 50.000 linhas. É um texto espiritual que ensina os sufistas a alcançar a união com Deus.

uma mística alemã): “Um pensamento endereçado a Deus vale mais que o mundo inteiro’ (Catherine Emmerich). Tinha razão, a pobre santa!”⁷ Os elementos místicos são um tanto pró-fé, mas não necessariamente religiosos, expressando talvez uma busca alternativa por “outros mundos”, algo assim como uma “terceira Roma”, o lugar do nada, como Cioran disse uma vez: “Nosso lugar é em algum lugar entre o ser e o não-ser, entre duas ficções”.⁸ Da mesma forma, na tradição monoteísta, o misticismo é uma terceira via para escapar à estreiteza do dogmatismo e para dar um novo fôlego à ousada ambição de encontrar seu próprio caminho em direção a Deus. Assim também, para Cioran, os desvios místicos são tentativas de preencher um enorme vazio deixado pelo violento desligamento da inclinação humana às mencionadas “táticas da alma”, a sós com nossa própria consciência e o absoluto, “quer sejamos crentes ou não”.⁹

R.M. – Por que Cioran merece ser lido?

D.L. – Inegavelmente, Cioran vale a pena ser lido por todo tipo de leitores. Mas, por outro lado, como todo pensador “chama” os seus próprios leitores, acho que Cioran também “chama” os seus, e são os que concordam quando ele afirma, em *Nos cumes do desespero*, que “a filosofia é a arte de mascarar tormentos internos”.¹⁰ Começando pelo final do aforismo, um filósofo consumido por tormentos interiores, pelo sofrimento, encontrou consolo na escrita como uma autoterapia, compartilhando nos livros que escreveu a sua incompatibilidade com o mundo. Cioran, sem dúvida, pede uma leitora capaz de ler empaticamente

7. CIORAN, *Lacrimi și sfinți*, p. 188.

8. CIORAN, *Aveux et anathèmes*, in *Œuvres*, p. 1689.

9. “Apenas dura aquilo que foi concebido na solidão, diante de Deus, quer sejamos crentes quer não.” CIORAN, *Do inconveniente de ter nascido*, p. 54.

10. “Mas cabe lembrar que a filosofia é a arte de mascarar sensações e suplícios íntimos a fim de enganar o mundo sobre as verdadeiras raízes do filosofar.” CIORAN, *Nos cumes do desespero*. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012, p. 42.

e de inserir o filósofo na tradição para conhecer claramente suas raízes. Encontre o *clinamen* de um pensador, e você estará a meio caminho de encontrar a chave para desvendar seus enigmas!

A filosofia de Cioran é sumamente importante como expressão da recusa em se comprometer com *ruminações metafísicas*. Sua filosofia é um brilhante caco de vidro no mosaico da filosofia ocidental do século XX. Ignorá-la ou descartá-la seria uma perda irreparável! Ela mostra os limites que um filósofo pode alcançar partindo de tendências niilistas (negativas) de pensamento. Agora gostaria de compartilhar minhas conclusões atuais, distintas daquelas do doutorado. Metaforicamente falando, a metafísica exilou-se nas frias periferias da Sibéria, desde a famosa 11ª tese de Marx sobre Feuerbach: “*Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo*”. O crescente e urgente apelo por mudanças rápidas tem tornado as pessoas mais propensas a olharem para baixo, no sentido do político-social, para as questões triviais, validando uma famosa passagem da *República* de Platão. Em um mundo pós-metafísico, as pessoas são como os personagens da alegoria de Platão: “Sem jamais transpor esse limite [intermediário] nunca voltaram seus olhos para cima, para o verdadeiro alto, nem para lá se dirigiram, nem realmente se encheram do ser, nem sentiram o gosto de um prazer sólido e puro. Ao contrário, à maneira dos bichos, olhando sempre para baixo e debruçados sobre o chão e sobre as mesas, pastam empanturrando-se, acasalando-se e, por avidez de tudo isso, distribuindo coices e marradas com seus chifres de ferro e armas, matam-se uns aos outros sem se saciarem com isso, porque não preenchem com o que existe nem o que lhe serve de proteção.”¹¹ O niilismo nietzschiano, o pessimismo filosófico, o existencialismo a-religioso, a politização todas as coisas e dos discursos, inclusive o filosófico (como se Protágoras tivesse vencido

11. PLATÃO, *A República*, Livro IX, 586a. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 370.

Sócrates, antevendo o tempo em que cada um poderia dizer o que quisesse; a doxa venceu a dialética), enfim, a rejeição do sentido na busca do significado da vida acabou tornando a filosofia inabitável e vazia, como um deserto inóspito. A negação do sentido da vida é uma apoteose do pessimismo cioraniano, com uma conclusão paradoxal. O remédio pode estar em afirmar os postulados negados: *buscar o sentido da vida é em si uma tarefa significativa* – não uma aventura “sisifiana”. As sentenças iniciais de *O mito de Sísifo* são um convite para ir em busca do sentido da vida, por um viés absurdista. Durante esses poucos segundos, vitalmente significativos para Camus, Sísifo manifesta uma vontade inesgotável de perpetuar a busca pelo sentido da vida e, após cada fracasso, reúne forças para se levantar e tentar novamente. Para Camus, esse enigma pode ser resolvido pela presença de centelhas de luz que têm por virtude reafirmar a vida. Não pode ser erradicado de forma alguma.

Para concluir, depois de descobrir as razões pelas quais Cioran é considerado um pensador pessimista, eu me recuso, como leitora e exegeta, a limitar minha curiosidade aos quadros estreitos do pessimismo filosófico. Assim, anseio pelos “próximos capítulos” (como nas séries e novelas), sempre buscando ampliar meus horizontes de questionamentos e minha busca por respostas... ■



Em busca de um “não-homem”: niilismo, anti-humanismo e mística negativa em Cioran

Entrevista com Ștefan Bolea

Ștefan Bolea é pesquisador na Faculdade de Letras da Universidade Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca, Romênia. É editor da revista literária *Apostrof*, co-fundador e editor-chefe do e-zine cultural *EgoPHobia* (www.egophobia.ro). Ștefan Bolea obteve seu segundo doutorado *summa cum laude* em Literatura Comparada, em 2017 (após um primeiro em Filosofia, em 2012), com uma investigação interdisciplinar sobre o arquétipo da *sombra* na literatura. Ștefan tem um bacharelado em Filosofia e outro em Estudos Europeus, e um mestrado em Estudos Americanos. Recebeu vinte e um prêmios e distinções de literatura, nacionais e internacionais. Seus textos têm sido traduzidos para línguas como alemão, francês, português e ucraniano. É autor de doze livros (de poesia, ensaios e prosa), dentre os quais *Ontologia negație: eseu despre nihilism* (Casa Cărții de Știință, 2004) e *Internal Conflict in Nineteenth-Century Literature: Reading the Jungian Shadow* (Rowman & Littlefield, 2020). É autor de inúmeros artigos (em romeno e em inglês) publicados em revistas como *Philosophy Now*, *Revue Roumaine de Philosophie*, *Philobiblon*, *Studia Philosophia*, *Caietele Echinox*, entre outras.

Rodrigo Menezes – Prezado Ștefan Bolea, faz alguns anos que tomei conhecimento de sua produção acadêmica, pesquisando online sobre Cioran, e desde então me tornei seu leitor. É uma honra entrevistá-lo, e gostaria de começar agradecendo a generosidade de compartilhar conosco um pouco do seu conhecimento sobre Cioran. É inevitável inserir Cioran em meio a uma constelação de intelectuais romenos modernos que inclui grandes filósofos como

Lucian Blaga e Constantin Noica. Como você considera Cioran, e como ele é geralmente considerado na Romênia, em comparação com esses autores? Cioran é considerado tão importante quanto Blaga e Noica (mesmo que tenha se recusado a elaborar um corpo de trabalho sistemático)? Cioran é buscado quando estudantes de filosofia romena devem que escolher autores e temas para suas teses de pós-graduação? Aliás, muito se discute na Academia, nos departamentos filosóficos do mundo todo, se Cioran é (e deve ser considerado) um filósofo, ou se não passa de um “pensador” e um escritor... Isto é sequer uma questão em debate na Romênia?

ȘTEFANBOLEA – Caro Rodrigo, obrigado por me receber. Também sou um admirador do seu trabalho e do trabalho maravilhoso que você faz com o Portal Cioran Brasil. Aprendi muitas coisas com seu trabalho e pretendo usá-las em meu próximo livro de Cioran. Também estou feliz por ter encontrado em você um amigo e uma alma gêmea.

Devo começar apresentando alguns fatos históricos e literários sobre o meu país – alguns dos quais podem ser novos para você e seus leitores. Para começar, é preciso salientar que a Romênia não existia formalmente antes de 1877, quando uniu forças com o Império Russo na guerra russo-turca e acabou conquistando a sua independência. É claro que a chamada Pequena União (a unificação da Moldávia e da Valáquia) ocorreu em 1859, mas a Romênia não era um estado internacionalmente reconhecido antes de 1877. E até 1918 a Transilvânia ainda fazia pertença ao Império Austro-Húngaro. Portanto, Cioran nasceu, em 1911, *não* na Romênia, mas no Império Austro-Húngaro, basicamente na Hungria! Se a Grande União (a unificação da Moldávia, Valáquia e Transilvânia a partir de 1918¹) não tivesse acontecido, Cioran provavelmente teria estudado em Budapeste

1. A Grande União da Romênia foi amplamente celebrada em 2018 no país, ensejando debates e publicações. Ver a entrevista com Miguel Angel Gómez Mendoza, historiador colombiano e especialista na obra de Lucian Boia, historiador romeno.

e Viena, não em Bucareste, Berlim e Paris, e provavelmente teria escrito em húngaro ou alemão.

A cultura romena não deixa de ser um milagre. Exagerando um pouco, o nosso primeiro grande escritor foi Mihai Eminescu (1850-1889²), que escreveu suas obras-primas na década de 1870. O seu lugar na literatura romena é mítico porque ele praticamente *criou* a língua literária romena. Antes de Eminescu, os historiadores húngaros afirmavam que os transilvanos não mereciam ser representados no Parlamento de Budapeste e não deveriam sequer ter direitos, porque a cultura romena era para eles inferior.³ *O romantismo é o renascimento romeno*. É claro que, por volta de 1870, o romantismo estava morto na Europa. Mas a sensibilidade de Eminescu respondeu a ele, e Eminescu se considerava *o último romântico*. É uma pena que os seus poemas sejam intraduzíveis – e se você lê-lo em francês ou português, ele parece pálido. Mas se você o ler em romeno, é espetacular; tem-se a sensação de perfeição máxima (ele chegava a escrever mais de 10 versões dos seus poemas), a harmonia completa entre rima, ritmo e ideia. Tive a mesma sensação ao ler Shakespeare, Goethe e Baudelaire no original. É interessante que Eminescu também seja um niilista, podendo ser comparado a Nietzsche e Mainländer.

2. Considerado o grande poeta romeno, um pouco como Pessoa para os portugueses e Leopardi para os italianos. “Eminescu é a grande desculpa da Romênia”, afirmou Cioran.

3. Muito embora tivessem orgulho de sua identidade romena, os pais de Cioran amiúde falavam húngaro em casa. A atitude de Cioran em relação ao império bicéfalo sempre foi ambivalente, uma mescla de veneração e rechaço. “A Europa Ocidental era então o Império Austro-Húngaro. Sibiu, encravada na Transilvânia, pertencia ao império; a nossa capital dos sonhos era Viena. Eu sempre me senti ligado, de uma forma ou de outra, ao império... do qual nós, romenos, éramos escravos!” CIORAN, *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995, p. 19. Na carta endereçada a Constantin Noica, que se tornaria o primeiro capítulo de *História e utopia* (1960), Cioran escreve: “Nascido na parte de lá dos Cárpatos, você não podia conhecer o gendarme húngaro, terror de minha infância na Transilvânia. Quando de longe via algum deles, era tomado de um pânico que me fazia fugir: ele era o estrangeiro, o inimigo; odiar era odiá-lo. Por causa dele, eu detestava todos os húngaros com uma paixão verdadeiramente magiar.” CIORAN, *História e utopia*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 17.

Ele era um grande fã de Schopenhauer, descobrindo-o cedo em seus estudos em Viena e Berlim.

Então, nós estamos em 1870, em Iași e Bucareste: Eminescu escreve suas coisas românticas. Avanço rápido para 1882: Alexandru Macedonski publicou suas *Poezii*, e de repente toda a Romênia descobre e pratica o Simbolismo. Mais uma vez, um pouco tarde: Baudelaire publicou *As Flores do Mal* em 1857. Mas avance novamente para os anos 1900-1910: Urmuz escreve suas *Pagini bizarre*, uma das primeiras peças pré-surrealistas do mundo. Tristan Tzara vai a Zurique e inventa o Dada. E todos nós conhecemos a história daqui. Recapitulação rápida da cronologia:

- Novalis, *Hymnen and die Nacht* (1800) – Eminescu, *Memento mori* (1871) //
- Baudelaire, *As Flores do Mal* (1857), Macedonski, *Poezii* (1882) //
- Jacques Vaché, *Lettres de guerre* (1919), Breton, *Manifesto Surrealista* (1924),
- Urmuz, *Pagini bizare* (1907-1908); Tristan Tzara inventa o Dadaísmo (1915).

Não só sincronismo, mas também co-invenção! Não quero me gabar, mas acho que nós, romenos, aprendemos rápido...

Pois bem, quando Cioran começou a escrever, no final dos anos 1920, e a publicar no início dos anos 1930, ele fazia parte da chamada *Tânăra Generație* (Jovem Geração) de 1927, junto com Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica e muitos outros não tão conhecidos, mas igualmente grandes escritores. Lucian Blaga (1895-1961) era um pouco mais velho, publicando *Poemele luminii* (Poemas da luz) em 1919 e seus primeiros trabalhos filosóficos na década de 1920. Para a geração de Cioran, a Unificação da Romênia não era mais um problema, como havia sido para a geração de Blaga: é compreensível, estávamos obcecados com a Unificação na década de 1910 porque, até então, cerca de um terço dos romenos vivia praticamente na Hungria/Transilvânia.⁴ Na Primeira Guerra Mundial, grande parte da

4. Presente em documentos que remontam ao século 11, Transilvânia, de ultra silvam, “além da floresta”, é o nome latino dado pelos colonizadores romanos à região. Em romeno chama-se Ardeal, e em húngaro, Erdély (uma leve similitude morfológica entre

etnia romena lutou contra o seu país de origem como cidadãos austro-húngaros! Este é o tema de um grande romance pré-existencialista, *Pădurea spânzuraților*⁵ (1922), de Liviu Rebreanu, que recomendo a você e seus leitores. No entanto, Cioran, Eliade e Noica não se importavam mais com a Grande Romênia, enquanto a geração anterior de Blaga e Rebreanu estava emocionada com a realização de um sonho tão esperado e aparentemente impossível. Os escritores mais jovens queriam fazer um nome para si mesmos e se adaptaram ao *Zeitgeist* político e cultural europeu. Estudavam no exterior, liam e estudavam o que estava na moda em Paris, Londres e Berlim, e não era incomum escrever e publicar em francês, inglês ou alemão. O lado obscuro disso é que os principais autores da Geração de 1927 se tornaram *legionários* (uma vertente mística de fascismo local que era ainda mais radical e assassina do que as suas contrapartes italianas e alemãs).

Para responder à sua pergunta, Cioran foi banido da Romênia até o final dos anos 80 por causa do seu passado fascista e, mais especificamente, por causa de suas páginas terríveis sobre a Romênia em *A Tentação de existir* (1956):

Acreditava, e talvez não me enganasse, que descendíamos da escória dos bárbaros, do rebotalho das grandes invasões, dessas hordas que, incapazes de prosseguirem na marcha em direcção ao Ocidente, se deixaram ficar ao longo dos Cárpatos e do Danúbio, para aí se esconderem, se deixarem ficar adormentadas, massa de desertores nos confins do Império, ralé com alguns laivos de latinidade. Tal passado, tal presente. E tal futuro. Que provação para a minha jovem arrogância! “Como se pode ser romeno?” era uma pergunta a que eu só podia dar resposta por meio de uma mortificação de todos os instantes. Odiando os meus, o meu país, os seus camponeses intemporais, apegados ao seu torpor, e como que resplandecentes de pasmo, corava por deles descender, renegava-os, recusava-me à sua subeternidade, às suas certezas de larvas petrificadas, às suas divagações geológicas. Bem podia procurar, no seu rosto, o

elas, bastante distintas do nome latino).

5. “A Floresta dos Enforcados”.

desassossego, os arremedos da revolta: infelizmente, neles o macaco estava a morrer. Pois não pertenciam, no fundo, ao mineral? Não sabendo como sacudi-los, como animá-los, cheguei a sonhar com o seu extermínio.⁶

Não me incomodam as críticas romenas, há muitas coisas no meu país que eu mesmo odeio, mas paremos um pouco para pensar no contexto histórico: estamos na década de 1950, a Romênia é praticamente dominada e governada pela União Soviética (e a Europa Ocidental e os EUA nos venderam, não como no caso da Ucrânia hoje, porque tinham medo de Stalin), as maiores mentes do país foram exiladas, torturadas ou assassinadas na prisão, ninguém pode falar o que pensa sem arriscar suas vidas ou as de suas famílias, os combatentes da Resistência (“esperando pelos americanos”) são caçados nas montanhas como feras, e Cioran escreve, do coração do mundo livre, que os romenos “surgiram da escória dos bárbaros, da rebotalho das grandes invasões”. Este é um traço fascista (e oportunista) do pensamento de Cioran que eu pessoalmente abomino: abusar de uma vítima, bater na cabeça de alguém quando está caído. Quando a vítima estiver caída, pare! Se você não pode ajudar – e sempre pode, mas prefere mentir para si mesmo que está além de seus poderes – pelo menos não faça mais mal! A Romênia estava em seu ponto histórico mais baixo e não merecia outro golpe... É quase como se ele dissesse que merecemos ser pisoteados pelos bárbaros russos.

Contudo, na década de 1990, devido aos magníficos esforços de Gabriel Liiceanu, a obra de Cioran foi publicada integralmente pela Editora Humanitas. Li Cioran pela primeira vez como aluno (eu tinha apenas 14 anos) e lembro que havia uma moda-Cioran naqueles anos (1992-96). Cioran é odiado na Romênia por duas razões. A primeira eu abordei acima: ele era antinacionalista – embora adorasse a língua romena (uma combinação única

6. CIORAN, “Pequena teoria do destino”, *A Tentação de existir*. Trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luisa Faria. Lisboa: Relógio D’Água, 1988, p. 43-44.

entre latim e eslavo extremamente adequada para a poesia – objetivamente falando, alguns poetas romenos do século XX estão entre os melhores do mundo) e a bela paisagem romena, mas odiava a história romena e a considerava demasiado humilde para as suas ambições. A segunda razão é religiosa: depois de mais de um século de existência jurídica, meu país não é totalmente secularizado. A igreja ortodoxa romena é praticamente uma governante na Romênia e ainda mantém opiniões ultrapassadas: por exemplo, posiciona-se contra a cremação, contra os direitos dos homossexuais, contra a legalização da prostituição. Como grande parte da população se identifica como religiosa, a igreja pode até influenciar no processo de votação. Além disso, é extremamente rica e poderosa. Recomendo este filme, de Daniel Sandu, se quiser aprender mais a respeito: *One Step Behind the Seraphim* (2017). É claro que um blasfemo e antinacionalista como Cioran só pode ser um marginal no meu país.

R.M. – Que diferenças você vê entre os escritos romenos e franceses de Cioran? Não só em termos de estilo, mas de pensamento também. O próprio Cioran dizia, nas entrevistas que deu, que todos os seus livros “procedem de uma e mesma visão da vida, de um mesmo sentimento de existência, se preferir. [...] Tal visão não me abandonou. O que mudou foi a maneira de traduzi-la.”⁷ Você vê a ligação entre as obras romenas e francesas de Cioran mais no sentido de ruptura e descontinuidade, mais no sentido de uma continuidade deslocada e sutil, ou uma combinação de ambos?

Ş.B. – Há uma espécie de *descontinuidade* entre as obras romenas e francesas, mas como Marta Petreu argumenta em *An Infamous Past*,⁸ o *Breviário de decomposição* (1949), seu primeiro livro em

7. CIORAN, Entrevista com Gerd Bergfleth, *Entretiens*. Paris: Gallimard, 1995, p. 150.

8. PETREU, Marta, *An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*. Transl. by Bogdan Aldean. Chicago: Ivan R. Dee, 2005.

francês, ainda pode ser considerado uma obra “romena” Por quê? Pois tematicamente ainda é o primeiro Cioran, o niilista inflamado, e não o cripto-cético-estóico dos anos 1970. A primeira obra é schopenhaueriana-nietzscheana-spengleriana, a última tem o cansaço agridoce de Marco Aurélio. O *insight* de Marta Petreu é brilhante. Lembre-se que foi concebido antes de todos conhecerem os *Exercices négatifs!* (De fato, acredito que Marta Petreu merece mais crédito, porque um monte de intelectuais romenos e franceses copiam os seus trabalhos e fazem as mesmas observações depois, como se o que ela escreveu fosse “senso comum”. Não é!) Você não pode entender Cioran se não ler seus primeiros livros. *Nos cumes do desespero* (1934) começa onde *Ecce homo* (1888) de Nietzsche termina, como afirmo no meu livro *Internal Conflict*. Cioran começa pelo fim, como ele mesmo nos diz. *Nos cumes do desespero* tem a mesma intensidade e vibração nietzschianas, acho que é uma ‘bomba mental’, quase a obra de um psicótico: pode enlouquecer se você levá-lo a sério! As traduções em inglês dos livros romenos de Cioran são boas, mas muito cortadas – faltam muitos fragmentos, importantes para mim como filósofo. Então, é preciso aprender o romeno para saber o que Cioran realmente é.

R.M. – Para quem quer entender Cioran a fundo, qual a importância de conhecer os seus escritos romenos? Quão importante é conhecer o jovem Cioran, “nos cumes do desespero”, para compreender o segundo Cioran, o autor de língua francesa? Além disso, até que ponto é importante se familiarizar com a língua nativa de Cioran, mesmo que superficialmente, para compreender sua mentalidade, sua visão peculiar sobre diversos temas? Por exemplo, Cioran escreve muito em francês sobre o *ennui* (tédio, fastio), termo cuja história de uso filosófico que remonta a Pascal, mas, até aí, ele já havia escrito em romeno sobre a mesma experiência, o mesmo sentimento, ou seja, *plictiseală*. Eu me pergunto como algumas palavras romenas especiais como *dor*, *zădărnicie* e *razne*,

entre outras usadas pelo primeiro Cioran, moldam e refletem a topologia da sua alma romena, como ele as carrega em sua mente mesmo como escritor francês, depois de abandonar sua língua nativa... É correto supor que *Écartèlement* (1979) é uma noção já presente nos primeiros escritos de Cioran, como *Sfîrtecare*, que por acaso é o título deste livro em romeno? Se for a mesma noção presente no *Livro das Ilusões* (1936), onde ele escreve que “*Solo dolore este, pentru noi ceilalți, calea sfișierilor*”, “*cred în sfișieri*”, então pode-se dizer que “*écartèlement*” é uma ideia já contida nos escritos romenos de Cioran (ele apenas deu-lhe um nova forma, quase como se Cioran se traduzisse de uma língua para outra, de *plictiseală* a *ennui*, de *sfîrtecare* para *écartèlement*).

Ș.B. – Exatamente. Não se pode ser especialista em Heidegger sem saber o alemão. Você não pode escrever autenticamente sobre Rimbaud se o francês for desconhecido para você. O mesmo se aplica a Cioran e à sua excessiva “alma romena”. Em relação às palavras romenas específicas, eu escrevi algo: “No original romeno, *sfîrșeală* (traduzido aqui como cansaço) vem de *sfîrșit*, que significa “fim”. *Sfîrșeală* denota não apenas exaustão ou nojo, mas poderia ser interpretado fenomenologicamente como um afeto que explora o estado de espírito de quem antecipa a morte, mais exatamente a náusea e o tédio de quem está doente da vida e não tem outra esperança senão a sua destruição. Esse cansaço é uma reminiscência da descrição de Kierkegaard da mortificação (uma morte que se vive e morre) em *A doença até a morte*. Cioran define a agonia como uma batalha [*frămîntare*] entre a vida e a morte. Em romeno, *frămîntare* é apenas uma metáfora da batalha e tem um significado mais visceral: inquietação, tortura, ansiedade, agitação, preocupação. É melhor entender a agonia como um território entre a vida e a morte, onde não se pode viver nem morrer, onde se deve desesperar”. Além disso, em relação a *ennui/plictiseală*, temos em romeno uma palavra ainda mais

legal: *urât*. Se você usar como adjetivo, significa “(muito) feio”, “(quase) hediondo”. Quando usado como substantivo, significa: “tédio”, cafard, spleen, e muito mais. É um tédio combinado com ansiedade, depressão, náusea, não muito longe da *acídia*. Temos a expressão romena: *Mi-e urât de mor*, que pode ser traduzida como: “Estou mortalmente cansado / de saco cheio / desgostoso”. Lucian Blaga, em seu *Spațiul mioritic*, argumentou que existem três palavras romenas originais que não podem ser traduzidas: *dor*, *jale* e *urât*.⁹

R.M. – Em seu artigo sobre o “nihilista como um não-homem segundo Cioran: análise da desumanidade psicológica”,¹⁰ você articula os conceitos de *niilismo* e *anti-humanismo* a propósito de Cioran. Poderia nos falar um pouco sobre esse anti-humanismo? Você reconhece um sentimento de revolta (metafísica) na negatividade cioraniana, nessa disposição negativa que faz de Cioran um “homem revoltado” na acepção camusiana? Eu me pergunto se Cioran realmente acreditava, e esperava, que essa condição pós-humana fosse possivelmente realizável (e sequer desejável). Cioran incorria de bom-grado em fabulações distópicas e “apocalípticas”, mas, por outro lado, sabia e reconhecia abertamente que, “a longo prazo, a vida sem utopia se torna

9. Dos três termos, apenas dois constam no *Dicționar de termeni cioranieni*: *dor* (98 ocorrências) e *urât* (52). No texto “Apoteose do vago”, do *Breviário de decomposição*, Cioran correlaciona o alemão *Sehnsucht*, o inglês *yearning* e o português *saudade* como termos praticamente sinônimos (e intraduzíveis). *Dor* não é elencado (e tampouco aparece na versão romena). Na versão romena de “Apoteose do vago” (trad. de Irina Mavrodin), ocorre um substantivo derivado do étimo *dor*: *dorința* (“desejo”), do verbo *a dori*, (“desejar”), que conta com o expressivo número de 140 ocorrências nos textos romenos de Cioran. A frase *Mi-e dor de tine*, em romeno, significa “Sinto falta / saudade de você” (*I miss you* em inglês). Cf. CONSTANTINOVICI, Simona (ed.), *Dicționar de termeni cioranieni*, vol. I/II. Timișoara: Editura Universității de Vest; Milano: Criterion Editrice, 2020.

10. BOLEA, Ștefan, “The Nihilist as a Not-Man: An Analysis of Psychological Inhumanity”, *Philobiblon – Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities*, vol. 1, no. 1, January 2015, pp. 33-44.

irrespirável”.¹¹ É possível viver “sem chão”, *sin fundamentación*, sem nenhuma base sólida, como Cioran teria dito a estudantes espanhóis que haviam lido o *Breviário*, porque “não estamos despertados e não nos interrogamos o tempo todo, sendo a lucidez absoluta incompatível com a respiração. Se estivéssemos, a cada momento, conscientes do que sabemos, se, por exemplo, a sensação da falta de fundamento fosse ao mesmo tempo contínua e intensa, cometeríamos suicídio ou cairíamos na idiotia.”¹² Dito isso, você não acha que a imagem sombria e distópica que Cioran pinta da humanidade futura pode carregar uma ambivalência (e uma *dualidade*) que faz dela um desejo de misantropo antinatalista e, ao mesmo tempo, uma espécie de exorcismo ou conjuração por antecipação (por um amor trágico ao animal insone e extático)? Não pode ser uma forma *anti-essencialista*, radical e subversiva ,dir-se-ia “titânica”, de humanismo?¹³

Ş.B. – Você me dá o que pensar: suspeito que a sua pergunta seja o ponto de partida de um dos meus futuros artigos. Agora mesmo, posso lhe dizer o que quero dizer com *anti-humanismo*. Fiquei intrigado – já no meu primeiro livro de 2004, baseado na minha tese de graduação – com o conceito de “não-homem” segundo Cioran: “Há pessoas ainda longe de ultrapassar a forma de existência animal ou vegetal. É natural que elas desejem e admirem o fenômeno humano. Mas quem sabe o que significa ser homem procura se tornar qualquer coisa, exceto homem. [...] Pois, se a diferença entre homem e animal reside no fato de o animal

11. CIORAN, *Entretiens*, p. 267.

12. IDEM, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 156.

13. “Sempre diferentes, não somos nós mesmos senão à medida que nos apartamos da nossa definição, o homem sendo, nas palavras de Nietzsche, *das noch nicht festgestellte Tier*, o animal cujo tipo não foi ainda determinado, fixado.” IDEM, “L’Arbre de vie”, *La Chute dans le temps*, *Œuvres*, p. 1078 (nossa tradução); “Já que tudo o que se concebeu e se fez desde Adão é ou suspeito ou perigoso ou inútil, que fazer? Dessolidarizar-se da espécie? Seria esquecer que nunca se é tão humano como quando se lamenta sê-lo.” IDEM, *Ibid.*, p. 1082-1083.

não poder ser nada além de animal, enquanto o homem pode ser não homem, ou seja, outra coisa que não ele mesmo – então eu sou um não homem (*neom*).”¹⁴

Eu também sempre me senti um “não homem”. Claro, sou um ser humano, não um alienígena, nem um algoritmo gerado por computador (espero!), mas também sinto que há uma distância entre mim e os outros, estou ontologicamente sozinho, como Edgar Allan Poe disse no seu esplêndido poema:

*Não fui, na infância, como os outros
e nunca vi como outros viam.
Minhas paixões eu não podia
tirar de fonte igual à deles;
e era outra a origem da tristeza,
e era outro o canto, que acordava
o coração para a alegria.
Tudo o que amei, amei sozinho.*

A partir dessa visão (autobiográfica) da desumanidade segundo Cioran (humana apenas do ponto de vista biológico), defenderei no meu próximo livro (a ser publicado em inglês, em 2024) que o *anti-humanismo* do filósofo romeno (o qual, à diferença de uma variedade mais branda, como a de Foucault, acolhe a misantropia) é prefigurado por autores do século XIX como Nietzsche, Maupassant, Lautréamont, Stirner, Mainländer, entre outros. Como você pode ver, levo o anti-humanismo de Cioran muito pessoalmente e não me importo se os críticos afirmam que não passa de uma projeção da minha parte. Como Orwell colocou esplendidamente, estou acostumado a ser a “minoridade de um só”. Ou, se preferir, a versão de Sábato: “*En todo caso había un solo túnel, oscuro y solitario: el mío, el túnel em el que había transcurrido mi infancia, mi juventud, toda mi vida*”.¹⁵

14. IDEM, “Deixar de ser homem”, *Nos cumes do desespero*. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012, p. 84-85.

15. SÁBATO, Ernesto, *El túnel*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1983, p. 129.

R.M. – E Em outro dos seus artigos, você aproxima Cioran e Philipp Mainländer, “em direção ao que nunca nasceu”.¹⁶ Admitindo que Cioran é inegavelmente um filósofo e, como tal, deve ser devidamente inserido na história da filosofia e tradição filosófica do Ocidente, dos pré-socráticos aos pós-estruturalistas e existencialistas, de Platão a Kierkegaard e Nietzsche, como você vê a posição filosófica de Cioran em meio a essa constelação de autores, teorias, ideias e estilos? Cioran é um cético e um pessimista? Como você interpreta a concorrência de negação e dúvida no *logos* cioraniano? Na sua opinião, Cioran se aproxima de Schopenhauer e se distancia de Nietzsche em se tratando de temperamentos ou humores filosóficos, uma visão *pessimista* da vida e do mundo (o mal radical e universal, sofrimento sem sentido, absurdo), ontologia negativa e ética negativa? Pela mesma moeda, você acha que Cioran se aproxima ainda mais de Mainländer do que de Schopenhauer? Nesse sentido, talvez o chamado “vitalismo” de Cioran possa ser considerado um “mortalismo” (a *Wille zum Leben* se torna uma *Wille zum Tode*)?

Ş. B. – Cioran é um schopenhaueriano, com certeza. Recomendo o artigo de Marta Petreu sobre isso, *Filosofii paralele*, traduzido para o francês. Praticamente, a batalha niilista é entre Schopenhauer/Nietzsche-1/Cioran/Buda e Nietzsche-2 (Jung também está na linha de Nietzsche-2). Podemos categorizá-lo como um “parafilósofo”, como Alastair Hannay caracteriza Kierkegaard, mas, gostemos ou não, Cioran é um filósofo.

E se esta for a verdadeira filosofia? Uma combinação de poesia, música e vida? Não gosto dos filósofos que escrevem mal. Concorro, é claro, que Kant é o maior gênio filosófico, e tive meu quinhão de passar horas em uma única página da *Crítica da razão pura*, como estudante, mas não consigo investir emocionalmente

16. BOLEA, Ştefan, “Toward the Never-Born: Mainländer and Cioran”, *Revue Roumaine de Philosophie*, no 65, 1, Bucureşti, 2021, p. 145–155.

em Kant ou Hegel. Se Kant e Hegel fossem os únicos filósofos (e graças a Deus temos Schopenhauer para dispensarmos Hegel!), eu não seria um filósofo: preferiria fumar um cigarro atrás do outro contemplando o pôr do sol!

Sim, acho que é possível ser cético e niilista ao mesmo tempo. O niilismo pode ser entendido como ceticismo radical: *Noi nu credem în nimic*, “Não acreditamos em nada”, como Eminescu exclamou em seu *Epigonii*, embora em outro contexto. Ademais, penso que se possa ser niilista e antiniilista ao mesmo tempo. E acho que nós, niilistas, podemos resgatar a religião, até mesmo Deus. Algumas tradições esotéricas afirmam que se você ama a Deus, você receberá a iniciação em “dez anos” (não se deve tomá-lo literalmente, mas em alusão ao *Karma*: está mais para 10 vidas). Mas se você o odeia, você receberá a iniciação em “um ano”. E se isto for verdade? E se os niilistas forem santos e mártires no altar do *Deus otiosus*?

R. M. – Você escreveu um artigo sobre “O homem violento de Sartre como niilista gnóstico”. Cioran foi apresentado na Itália, por Mario Andrea Rigoni, como *l’anti-Sartre*.¹⁷ Não sem razão, pois o filósofo romeno pode ser lido como um antípoda tanto de Sartre quanto de Heidegger, um niilista gnóstico para quem “o mau demiurgo é o deus mais útil que já existiu”,¹⁸ “uma indispensável hipótese de trabalho”¹⁹; “sem ele, para onde escoaria a nossa bÍlis?” Cioran poderia ser esse “niilista gnóstico” de Sartre?

§.B. – Eu acho que o bom (e de certa forma também o ruim e o inautêntico) do niilismo é que, comparado ao anarquismo, não

17. RIGONI, Mario A., “E.M. Cioran. La rivincita dell’ anti-Sartre”, *Corriere della sera*, 28 febbraio 2011, p. 35.

18. CIORAN, *Le mauvais démiurge*, *Œuvres*, p. 1171.

19. “Necessito do mau demiurgo como de uma indispensável hipótese de trabalho. Prescindir dele equivaleria a não compreender nada do mundo visível”. CIORAN, *Cahiers: 1957-1972*, p. 549.

requer ação. Caso contrário, eu certamente estaria na prisão, e Cioran teria sido “esquartejado”.

R.M. – Você escreveu um livro intitulado *Ontologia negației: eseu despre nihilism* (Ontologia da negação: ensaio sobre o niilismo, 2004). Pode dar-nos uma visão geral do livro? Falando em niilismo, você concordaria com Philippe Tiffreau quando afirma que Cioran é “um anarquista nas bordas, niilista no meio e místico no centro”²⁰?

Ș.B. – É o meu primeiro livro em romeno, publicado quando ainda fazia a minha segunda graduação. Acabei de revisá-lo para uma segunda edição e, embora achasse que era uma bagunça estilística (ainda estava aprendendo a escrever), as ideias são boas. Trata-se de um estudo sobre o niilismo do século XIX a partir das obras de dois filósofos, Kierkegaard e Nietzsche, dois poetas, Rimbaud e Lautréamont, e dois filósofos políticos (anarquistas), Stirner e Bakunin. Para resumir, comecei a minha carreira de escritor como um niilista e um teórico do niilismo, não muito diferente de um dos meus (anti-)modelos, Nietzsche.

Em relação à afirmação de Tiffreau, acho que ela não apenas é verdadeira, mas reflete a essência da obra de Cioran. Ele é um *místico fracassado*: uma combinação de Stavróguin e Aliocha Karamazov. “Fui benevolente; minha alma brilhou com amor e humanidade”, escreve o monstro sem nome de Mary Shelley. Eis o ponto de partida. Todos nós conhecemos a continuação: “Serás meu bem, ó mal!” (famosa exclamação do Satã de *Paraíso perdido*). Só não sabemos como será o final. A partir daqui, há muitos caminhos: ou a obra sombria de John Doe, do filme *Se7en*, ou o método de Rust Cohle, da série *True Detective*... E nossas buscas “humanas demais humanas” no interim... Obrigado por

20. TIFFREAU, Philippe, *Cioran ou la dissection du gouffre*. Paris: Henri Veyrier, 1991, p. 28.

suas perguntas maravilhosas. Espero de verdade que possamos nos encontrar pessoalmente, em algum lugar no planeta de Cioran... ■

Um humanista radical: Cioran ou a virtude do pessimismo

Entrevista com Carlos Javier González Serrano (Espanha)

Carlos Javier González Serrano (Madri, 1985) é um intelectual polivalente: filósofo, educador, editor, jornalista escritor, tradutor, palestrante, e muito mais. Especialista em romantismo e pessimismo filosófico alemães, dedica-se especialmente às obras de Arthur Schopenhauer e Philipp Mainländer. É presidente da *Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer*, embaixador da *Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft* (IPMG, Sección Española), diretor da *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, membro do comitê-diretor da *Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo* (SIEP) e membro da *International Society of Boredom Studies*.

Outras temáticas compreendidas em sua especialização incluem o suicídio (por uma perspectiva multidisciplinar), o inconsciente na história das ideias, o desenvolvimento ou evolução do pessimismo filosófico, teoria da música, psicologia evolutiva e organizacional, pensamento político e a relação entre filosofia e literatura. As suas investigações incluem também as obras de autores como Rosalía de Castro, Miguel de Unamuno, María Zambrano, Hermann Hesse, Fernando Pessoa, Giacomo Leopardi, Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt, Pío Baroja, Virginia Woolf, León Tolstói, Antón Chéjov, Alejandra Pizarnik, Sylvia Plath e Edgar Allan Poe.

Formação acadêmica: Carlos Javier González Serrano é licenciado em Filosofia, Mestre em Psicologia do Trabalho e das Organizações e Gestão de Recursos Humanos, Mestre em Estudos Avançados em Filosofia, Mestre em Psicologia Clínica e

Psicoterapia da Criança e do Adolescente e Mestre em Ensino do Ensino Secundário Obrigatório e Licenciatura.

É diretor do aclamado programa *El Vuelo de la Lechuza*, na Radio del Circulo de Bellas Artes de Madrid (2021-2022). Criador da revista de mesmo nome. C.J.G.S. foi editor de não-ficção da prestigiada Alianza Editorial (Grupo Anaya) e editor da Herder Editorial. Atualmente, é assessor de importantes selos editoriais e membro da equipe de direção e coordenação de revistas comerciais e acadêmicas. Diretor de projetos culturais, gestor e consultor de equipes de trabalho, assessor de Cultura e Comunicação, professor de Filosofia e Psicologia (Secundário e Bacharelado), tutor e conselheiro do bacharelado do Colégio San Gabriel em Madrid. Tem trabalhado como gestor e coordenador de diversas equipes editoriais e jornalísticas.

Foi Colaborador de Honra do Departamento III (História da Filosofia, Estética e Teoria do Conhecimento) e do Departamento I (Filosofía Teórica) da Faculdade de Filosofia da UCM, onde também ministrou cursos. Como professor-convidado e membro de bancas julgadoras, tem atuado junto a diversas universidades, nacionais e internacionais, como a Universidad del Atlántico, a Universidad del Norte e a Universidad de Guerrero. Tem sido solicitado por inúmeros institutos de ensino médio para conduzir os jovens estudantes no seu primeiro contato com áreas como filosofia, literatura e artes, adotando uma abordagem interdisciplinar entre ciências sociais, ciências básicas e humanidades.

Como autor e editor, C. J. G. S. possui um currículo extenso e admirável. Editou inúmeros livros e é autor (ou coautor) de muitos outros. Entre suas principais realizações editoriais, destacam-se *Arte y música en Schopenhauer. El camino hacia la experiencia estética*, *Filosofía y muerte*, *Ortega y Gasset: pensar la circunstancia* (traduzido ao italiano, ao português e ao polonês), *Actualidad de*

Philipp Mainländer (coautor), *Galería de los invisibles* (coautor e coordenador), *Hannah Arendt y la literatura* (coautor), *La imposible conquista de la libertad. Ética, política y Estado en Arthur Schopenhauer* (introdutor e editor). Escreveu o epílogo à edição espanhola do romance *Rupertine del Fino*, de Philipp Mainländer, o prólogo à edição espanhola da *Filosofía de lo inconsciente*, de Eduard von Hartmann, e a introdução ao poemário *Aus dem Tagebuch eines Dichters* (*Diario de un poeta*), de Mainländer (do qual também é o tradutor). Traduziu *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, de Schopenhauer. Do mesmo autor, editou e traduziu o volume *Parábolas y aforismos*.

Carlos Javier González Serrano participou do *Colóquio Internacional Liliana Herrera em torno de Cioran*, realizado on-line e transmitido ao vivo pelo YouTube, em 13 de outubro de 2021, com uma conferência relacionada à temática desta entrevista: “Schopenhauer e Cioran: buscar sentido en el sinsentido”.

RODRIGO MENEZES – Prezado Carlos Javier, acompanho o seu trabalho autoral e editorial há alguns anos (a começar pela sua revista, *El Vuelo de la Lechuza*, que recomendo a quem nos lê). Interessa-me pensar a relação histórico-filosófica de Cioran com os autores alemães com quem você trabalha, como Schopenhauer e (sobretudo) Mainländer (por sua obscuridade e marginalidade). De uma forma geral, onde você situa Cioran entre Schopenhauer, Mainländer e Nietzsche, na história da filosofia? Na sua interpretação, de qual deles o filósofo romeno estaria mais próximo?

CARLOS JAVIER GONZÁLEZ SERRANO – É verdade que Cioran costuma ser inscrito, com certa facilidade, no grupo dos “pessimistas filosóficos”. No entanto, é conveniente matizar essa postura, que pode parecer tão natural. Não há dúvida de que, no panorama oitocentista, Arthur Schopenhauer inaugurou o

que poderíamos chamar de “pessimismo moderno”. Ele é, sem dúvida, o autor mais conhecido dessa corrente pessimista. Ora, o pessimismo de Schopenhauer surge, sobretudo, como o resultado metafísico da observação do mundo; a sua filosofia ainda preserva o desejo kantiano de dar sistematicidade (ainda que orgânica) à experiência como um todo. Como ele mesmo apontou, a realidade é um *hieróglifo* que deve ser decifrado, cuja chave interpretativa (ou chave, *Schlüssel*) é a vontade (*Wille*). Essa vontade nos torna seres divididos entre o entendimento, ou inteligência (*Verstand*), cujo correlato físico é o cérebro, e o desejo. Mas, para além desta caracterização física, o que é relevante em Schopenhauer é a sua posição manifestamente metafísica: a vontade não é apenas aquilo que nos constitui como indivíduos, mas também a substância que subjaz à toda a realidade. É o seu fundamento (*Grund*), embora irracional, que só sabe desejar, e, portanto (e isto é fundamental), também nos conduz a abismos (*Abgrund*) de toda espécie. Neste sentido, a negação da vontade se posiciona como a ação mais digna ao alcance de um ser humano.

Em Philipp Mainländer, discípulo crítico de Schopenhauer, o zelo metafísico se mantém, mas, ao contrário do mestre, para o qual a vontade é eterna, una e indivisível, em Mainländer assistimos à sua decomposição: cada indivíduo faz parte de uma unidade primigênia (Deus) que, a princípio, decidiu se matar para constituir a vida do mundo (“*Gott ist Gestorben, und sein Tod war das Leben der Welt*”¹). Portanto, no sistema de Mainländer, tudo se encaminha para um desaparecimento que já estava predeterminado desde o início dos tempos: somos os fragmentos de uma substância primordial e, como parte do seu processo

1. “Deus morreu, e a sua morte foi a vida do mundo”. O tratamento dado por Mainländer à “morte de Deus” é bastante diferente do que oferecerá posteriormente Nietzsche. “Esta expressão aparece, como se sabe, nos aforismos 125 e 343 da *Gaia Ciência*, publicados em 1882 e 1887, respectivamente (seis e onze anos após Mainländer publicar sua obra, que Nietzsche leu com avidez!)”. CORNEJO, Manuel Pérez, Introducción, in MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la redención*, p. 14.

de decomposição, também caminhamos para o Nada (*Nichts*). No seu sistema, portanto, o suicídio é justificado, ao contrário de Schopenhauer, que via no suicídio uma rendição às garras da vontade, que nos espolia continuamente. Em Mainländer, pelo contrário, o suicídio (*Selbstmord*) é conceituado como uma espécie de lucidez que não se deve condenar: aqueles que cometem suicídio o fazem porque passaram a compreender o desenvolvimento natural do mundo. Ele mesmo suicidou-se ao receber os primeiros exemplares do seu *magnum opus*, *Filosofia da Redenção* (*Philosophie der Erlösung*), em 1876. Mas não é este o objetivo mainländeriano: para o pensador de Offenbach am Main, há uma figura fundamental, o “sábio herói” (*weise Held*), que passou a compreender a dinâmica da realidade e que, neste sentido, ajuda os demais a compreendê-la e enfrentá-la, a despeito do sofrimento que isso pode acarretar.

No caso de Cioran, apesar da sua tendência místico-religiosa (que sempre esteve presente na sua vida e na sua obra), esse anseio metafísico não existe, muito menos sistemático. Em muitas passagens ele ataca a necessidade de se desenvolver um sistema fechado: toda biografia se desenvolve em um fluxo contínuo que não pode submeter-se à rigidez de um sistema. Ademais, o pessimismo de Cioran não esconde nenhum fundamento metafísico, tem a ver antes com as vivências cotidianas, mergulhadas no absurdo (neste ponto, o seu pensamento é em parte irmanado ao de Camus). Assistimos *sentimentalmente*, em nosso viver cotidiano, um colapso da realidade: nada do que existe possui uma razão para ser, a não ser a de estar no mundo, ou seja, a sua pura *facticidade*. Estamos sujeitos, portanto, a um acaso impossível de ser contornado,² e a vida, em sua carnalidade, nos expõe a um trânsito do não podemos dar conta. Ao contrário do

2. *Un azar imposible de sortear*: um jogo de palavras envolvendo dois falsos cognatos: *azar* em espanhol, significa “acaso” (conceito-chave da filosofia trágica de Clément Rosset, *le hasard* em francês); *sortear* significa “evitar”, “contornar”.

que se costuma dizer, a submissão ao acaso torna-se, em Cioran, um *humanismo radical*: reconhecendo o meu próprio sofrimento, também o identifico nos outros, e busco atenuá-lo para não fazer deste mundo um “vale de lágrimas”. Ao menos para não aumentar a dor e o sofrimento. Diante do absurdo apresentado por Albert Camus, em *O mito de Sísifo*, que nos confronta com o abismo da nossa liberdade, sendo superado pela ação engajada (com o mundo, o outro, a sociedade) e pelo esforço de alcançar a justiça, para Cioran, em contrapartida, tudo está perdido desde sempre aos olhos de quem compreendeu a dinâmica do mundo. Aqui reside a coragem do seu pensamento, a proposta heroica de um filósofo do absurdo que, longe de dizer *não* à vida, enfrenta-a (com todos os seus medos, tristezas, incertezas e arrependimentos) e – em parte com humor, em parte com um sarcasmo ácido – decide afirmá-la até às últimas consequências. Assim surge o que Cioran chama “o método da agonia”.

Existir é possível de muitas maneiras; mas para viver, humana e plenamente, só há um caminho: assumir o sentimento do irreparável, do irremediável, que sempre acompanha a consciência desperta. Portanto, a filosofia de Cioran contém um sonoro sim à vida... apesar de tudo. O autor romeno já escrevia: “Viver sozinho significa não exigir mais nada e não esperar mais nada da vida. [...] Os grandes solitários jamais se recolheram para se preparar para a vida, mas para aguardar, interiorizados e resignados, a aniquilação de sua vida.” Afinal, pisar o abismo pode permitir, justamente, ter um terreno para pisar: quando tudo está perdido, não há nada a perder ou ganhar. A vida é conquistada em sua assunção radical. Esse é o grande legado de Cioran. Um legado que não foi compreendido (e que continua a ser mal compreendido), mas que pede uma lucidez intrépida, que acalma e nos faz descansar sobre a certeza de que, nesta vida, nada se resolve. É necessária alguma outra certeza?

R.M. – Como pensar a relação entre otimismo e pessimismo nos tempos modernos? Penso estas noções principalmente em termos filosóficos, mas não apenas, também em termos culturais gerais, para além das teorias filosóficas. A modernidade costuma ser considerada um projeto civilizatório cujo objetivo é a perfeita realização da felicidade e a otimização do bem-estar humano no mundo, com meios eminentemente humanos (fundamentalmente, um projeto secular e tecnocientífico da Razão). A modernidade seria, portanto, instintivamente antipessimista, “alérgica”, por assim dizer, a ideias e conteúdos de tipo trágico-pessimista (por exemplo, a doutrina do pecado original, ou a Queda, segundo Cioran). Leibniz, Spinoza e Hegel são geralmente considerados filósofos otimistas dos tempos modernos, enquanto Schopenhauer, Mainländer e Cioran, pessimistas. Qual a relevância desses pensadores para nossa cultura globalizada hoje? Qual a importância do(s) pessimismo(s) filosófico(s) nestes tempos de “positividade tóxica”?

C.J.G.S. – Escrevi na imprensa sobre este assunto e também o discuti em muitas conferências. Sempre reivindico a necessidade de pensar a relação entre pessimismo e a boa vida. Nossa vida está absolutamente contaminada por um imperativo de felicidade que nos leva a pensar a realidade em termos de (total) disponibilidade, como se tudo estivesse ao nosso alcance, como se não houvesse impedimentos estruturais e sistêmicos que pudessem frustrar as nossas ilusões de felicidade. O fracasso e a frustração são banidos do universo humano, assim como a morte, e tudo o que é pesado e doloroso tende a ser escondido. Cada vez mais, lugares como hospitais, casas funerárias ou asilos ficam escondidos nas cidades.

Ademais, e isso é o mais perigoso, a partir da autoajuda, inúmeros gurus invadem a esfera emocional da população e incentivam a criação do que chamo de “pensamento mágico”, ou seja, pensar que as coisas vão correr bem porque acreditamos ou

desejamos O nosso desejo não corresponde à realidade, e isso é importante de levar em conta.

Por outro lado, seguindo uma linha que poderia incluir Cioran, ter consciência do próprio mal (e do mal alheio, do sofrimento e da dor que somos, que habita em nós e entre nós) é começar a tomar consciência da nossa realidade. Sem uma reflexão sobre o mal, o sofrimento, as mazelas do nosso tempo, acaba sendo impossível mudarmos as coisas. Ao menos questionemo-nos se podemos mudá-las. O otimismo, pelo contrário, tende a deixar tudo como está, é um mecanismo de pensamento que nos torna estáticos, deixando-nos indefesos: tudo é tão bom quanto pode ser.

O pessimismo (e o seu exercício) é ou pode ser *revolucionário*: nos faz ver o que está errado e analisa o que pode ser mudado, permitindo-nos verificar e investigar as estruturas (sejam elas biológicas, sociológicas, políticas ou antropológicas) que fazem o com que o sofrimento continue livremente o seu caminho. O pessimismo nos convida a pensar permanentemente e, sobretudo, a *pensar por nós mesmos*.

De fato, se olharmos para a história das ideias, traçamos no pessimismo a raiz do pensamento e até da filosofia. Isso já pode ser visto em um dos grandes livros de sabedoria da Bíblia, o livro de Jó, no qual o próprio Javé é tentado pelo diabo a testar o seu servo mais leal, Jó, que é questionado pelos seus amigos mais próximos. Ou no Eclesiastes, um dos textos mais belos da literatura universal, que nos faz ver o mundo como um vale de lágrimas.

Por isso, defendo que o pessimismo é uma verdadeira revolução contra o imperativo da felicidade com que tentam edulcorar as nossas emoções e aplacar o nosso poder individual e comunitário de mudar as coisas. Até o século XVIII, com poucas exceções, e sob o domínio do pensamento teológico ocidental,

pensava-se que o mundo era como deveria ser; Deus se oculta por detrás de cada ato e, nesse sentido, tudo tem um significado que desconhecemos. Vale a pena questionar (e assim fizeram os pensadores daquela época): se Deus é bom, ele pode querer o nosso mal? E, contudo, o mal segue existindo. O pessimismo questiona, desde Voltaire, no seu breve e fantástico romance *Cândido*, esse trono divino. Sem esperarmos que que tudo vai dar certo, criaremos um mundo melhor. O oposto. O mundo, gostemos ou não, é como é, e temos que pensá-lo como ele é. Não há desculpas. O pessimismo não incita à rebelião, mas à revolução intelectual: vivemos invadidos por um meloso e muito perigoso imperativo da felicidade, rodeados por livros de autoajuda que nos fazem acreditar que nascemos para sermos felizes. Estamos criando seres humanos muito pouco humanos, despreparados para sofrer: tudo o que tem a ver com dor e sofrimento está sendo patologizado, quando a realidade inescapável é que todos nós sofremos perdas, terminamos um relacionamento, temos crises com amigos ou no trabalho. No entanto, estão nos levando a uma sociedade medicalizada, torturada, por não saber que o sofrimento também está no cerne da existência. O pessimista não diz que temos que sofrer, mas que devemos estar preparados para isso. Nesse sentido, o pessimista é um revolucionário: não quer deixar o mundo como está, mas também não cria falsas expectativas. Ele nos situa no mundo como espectadores privilegiados e muito realistas.

R.M. – Você concorda com Brunetière que o otimismo é antes de tudo uma metafísica, enquanto o pessimismo é um princípio moral, antes de ser uma metafísica?³ No que diz respeito à inevitável implicação entre metafísica, moral (ou ética) e política, o pessimismo é geralmente considerado uma atitude e perspectiva

3. COMPAGNON, Antoine, *Os Antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Trad. de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2014, p. 74.

filosófica de tipo reacionário, enquanto a atitude moderna, progressista ou mesmo revolucionária deve ser, pelo contrário, otimista. É possível ser filosoficamente pessimista (mesmo no plano metafísico, antropológico e ontológico da especulação) e não ser, nem querer ser, um reacionário, mas a sua antípoda?

C.J.G.S. – Penso o contrário. É o otimismo que seria uma atitude natural em todos os seres humanos. É impossível viver sem um horizonte de sentido, sem um amanhã no qual nos projetarmos. Inevitavelmente, temos que pensar que amanhã sobreviveremos, que continuaremos em disposição de intervir nos nossos assuntos e que caberá (em parte) a nós determinar as condições nas quais as nossas vidas se desenrolarão. No entanto, por trás desse inevitável otimismo biológico (que podemos chamar de “atitude natural”) escondem-se inúmeras correntes que tentam passar o otimismo como uma imposição diante de qualquer tipo de adversidade.

Ao longo das nossas vidas, as circunstâncias se voltam contra nós em muitas ocasiões, e pensar que “tudo vai dar certo” pode levar a frustrações e situações patológicas como ansiedade, obsessão, paranoia ou mesmo psicose. O otimismo se enraizou no nosso tempo como uma posição metafísica porque estamos acostumados, desde as instâncias políticas e econômicas, a viver na precariedade e em constante crise. Deveríamos antes questionar quais são as estruturas sistêmicas que facilitam (e impõem) esse tipo de posicionamento, ou seja, refletir sobre porque somos forçados a pensar de forma otimista sobre as nossas vidas. Otimismo e felicidade não são sinônimos. Quando nos pedem para sermos continuamente otimistas, eles esquecem que o fracasso é uma experiência inevitável em toda biografia. O *pensamento mágico*⁴ (“se você acredita, acontecerá”) esconde uma tirania psicológico-emocional, especialmente para a classe

4. Cf. CIORAN, “Magia e fatalidade”, *Nos cumes do desespero*. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012, pp. 85-86.

trabalhadora. O pessimista, por sua vez, não espera inocentemente que as coisas mudem, mas antes, diante da inevitabilidade do mal, faz um remédio para saber aceitá-las sem rancor. Aqui podemos recorrer ao nosso mestre Cioran. Cioran sempre impressiona pela coragem diante do absurdo: “O fato de a vida não ter sentido é uma razão para viver, a única na realidade”, escreveu ele. O pessimismo é humanista porque, longe de vender fumaça “felicifóide”, nos expõe à intempérie (e nos irmana nela), o cenário natural em que a vida acontece.

O pessimismo, ainda segundo Cioran, é o contrário do conservadorismo, de ser reacionário. O autor romeno escreveu algo muito bonito sobre isso: “Os fracassos da vida são de uma fertilidade impressionante. Só destroem os seres carentes de consistência que não vivem intensamente, que não podem renascer”. O pessimismo não quer que as coisas deem errado: ele garante que, com certeza, nunca vão melhorar, e que, por isso, pode ser preferível estender a mão ao próximo do que se abrigar em utopias estúpidas e “felicifoides”. Afinal, longe de nos afundar num quietismo inoperante ou num derrotismo vazio, um pessimismo sábio nos convida a enfrentar o mundo sem nos esquivar de nenhuma das suas arestas, por mais sombrias ou incertas que nos pareçam. ■



© *Átopos* Editorial