

Traduções

Schopenhauer e Cioran: filosofias paralelas¹, de Marta Petreu²

Schopenhauer and Cioran: parallel philosophy, by Marta Petreu

Juan Pablo Enos Santana Santos^I, Rodrigo Inácio Ribeiro de Sá Menezes^{II}

^I Universidade Federal do ABC , São Bernardo do Campo, SP, Brasil

^{II} Pontifícia Universidade Católica de São Paulo , São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

Trata-se de uma análise das afinidades da filosofia de Schopenhauer (1788-1860) no pensamento de Emil Cioran (1911-1995). Autor influente na Romênia desde o século XIX, Schopenhauer é considerado uma das principais referências de Cioran. As fichas de leituras, cartas, expressões e os temas abordados por Cioran constituem uma gama de argumentos para aproximação do filósofo romeno ao filósofo do pessimismo.

Palavras-chave: Pessimismo; Vontade; Influência

ABSTRACT

It is an analysis of the affinities of Schopenhauer's philosophy (1788-1860) in the thought of Emil Cioran (1911-1995). An influential author in Romania since the 19th century, Schopenhauer is considered one of Cioran's main references. The reading sheets, letters, expressions and themes addressed by Cioran constitute a range of arguments for bringing the Romanian philosopher closer to the philosopher of pessimism.

Keywords: Pessimism; Will; Influence

“Me incomodaria que me qualificassem de discípulo de Schopenhauer ou de Nietzsche”³ (Cioran, 2014, p. 210), escrevia Cioran aos seus leitores em *Cartea*

¹ Originalmente publicado em *Les Cahiers de L'Herne Schopenhauer*, dirigé par Jean Lefranc, Paris, Éditions de L'Herne, 1997. Tradução francesa « Schopenhauer et Cioran. Philosophies parallèles » Anca Măniuțiu, pp. 419-428.

² Marta Petreu é o pseudônimo autoral de Rodica Marta Crișan, nascida em 1955, em Jucu de Jos, no distrito de Cluj, na Romênia. É filósofa, poeta, ensaísta, professora, escritora e editora, formada intelectualmente na atmosfera do movimento literário Echinox (vinculado à Universidade Babeș-Bolyai de Cluj). É professora de história da filosofia romena na Universidade Babeș-Bolyai. Além disso, é redatora-chefe da revista *Apostrof*, editada pela União de Escritores da Romênia. Marta Petreu doutorou-se em filosofia pela Universidade de Bucareste, em 1992.

³ Cioran, Emil. *O Livro das Ilusões*. Trad: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro. Rocco: 2014, p. 210

amăgirilor (O livro das Ilusões), publicado em 1936. É *provavelmente* a primeira vez que o nome do filósofo alemão aparecia em um texto de Cioran, seu aviso era dirigido a uma cultura familiarizada de perto do pessimista alemão.

De fato, a cultura romena moderna, cujo florescimento foi tardio, na segunda metade do século XIX, colocou-se desde o início sob a influência de Schopenhauer. Quem o introduziu na cultura romena foi o crítico literário Titu Maiorescu, por intermédio do grupo cultural e literário *Juni-mea*, reunido em torno dele e da revista que publicava, *Convorbiri literare* (Conversas Literárias). Titu Maiorescu, que acabava de descobrir Schopenhauer em 1862 e o via como “o homem do século”, “um gênio inigualável⁴” (Maiorescu, 1983, p. 198) havia traduzido para o romeno *Os aforismos sobre a sabedoria da vida*; essa tradução, lida e debatida durante as reuniões do cenáculo *Junimea*, publicada posteriormente em vários números consecutivos de *Convorbiri literare*, *apareceu como um único volume em 1890, tendo sido reeditada mais quatro vezes até a Primeira Guerra Mundial. O entusiasmo de Maiorescu por Schopenhauer não tardou a ganhar adeptos: Seguindo o conselho de Maiorescu, seu amigo mais velho J.A. Cantacuzène, apelidado “Zizin”, se dedicou à tradução de Schopenhauer para o francês. O Journal de Titu Maiorescu constitui um relatório genuíno, entre 1879-1887, do progresso desse trabalho. Numa nota datada de 26 de outubro de 1879, aprendemos, por exemplo, que “Zizin” “lê regularmente”, nos saraus literários de *Junimea*, fragmentos da sua tradução dos *Aforismos...*; uma outra nota, de 12/24 de junho de 1880, revela que muito tempo após ter sido concluída, a tradução francesa dos *Aforismos* de Schopenhauer feita por Zizin Cantacuzène será impressa por Germer [-Baillère] em sua editora⁵. Ao fim do mesmo ano, durante as férias de natal, Cantacuzène deixou sua propriedade de campo para retornar a Bucareste, com o único objetivo de revisar “por completo”, junto a Maiorescu, sua*

⁴ Cf. carta de Titu Maiorescu a Wilhelm Kremnitz, 29 dezembro 1863, in Maiorescu, Titu, *Jurnal și epistolar*, IV, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Fifimon, București, Ed. Minerva, 1983, p. 198

⁵ MAIORESCU, Titu, *Însemnări zilnice*, publicate cu o introducere, note, fascimile și portrete de I. I. Rădulescu-Pogoneanu, I (1855-1880), București, Editura Librăriemi Socec & Co. [s.a.], pp. 330, 335

tradução francesa de *A Quadrúplice raiz do princípio de Razão*⁶... Ocorreu da mesma forma com a primeira tradução do *Mundo como vontade e como representação*: lida por Cantacuzène durante os saraus de *Junimea*; ela foi revista por Titu Maiorescu que, em 6/18 de março de 1885, escrevia: “Continuação da leitura da tradução de Schopenhauer realizada por Zizin”. O que confere ainda mais importância é o fato de que, bem antes de concluir a revisão da tradução feita por seu amigo, Titu Maiorescu chegou a persuadir seu editor a publicar a tradução francesa de *O Mundo como vontade...*: “Mais tarde, vieram à minha casa Socec e Teclu e consegui convencê-los de modo que concordaram em publicar a tradução de Zizin [de] *Do Mundo como Vontade e como Representação* em Bucareste” (27 de fevereiro/11 de março de 1885)⁷.

A paixão de Titu Maiorescu pela filosofia schopenhaueriana se materializou então, graças ao príncipe Cantacuzène, em um presente esplêndido oferecido à cultura francesa: quatro livros de Schopenhauer traduzidos para o francês. Esse é um daqueles curiosos acasos pelos quais uma cultura emergente, como a cultura romena da época, pode dar, apesar de sua pobreza, um presente suntuoso à cultura francesa.

Por suas traduções – *Aforismos...* e um bom número de fragmentos dos escritos estéticos de Schopenhauer –, pelas aulas dadas na Universidade e pela sua influência sobre os representantes de *Junimea* (trate-se dos literatos – como nosso poeta nacional Mihai Eminescu, cuja obra poética traz a marca do pessimismo schopenhaueriano – ou dos universitários), Maiorescu fez com que a cultura romena se impregnasse das ideias schopenhauerianas.

Embora Schopenhauer não estivesse mais em voga no período da formação intelectual do jovem Cioran (fim dos anos de 1920 e início de 1930), sua filosofia havia sido bem assimilada pela cultura romena. Em 1936, quando confessava que não gostaria de ser considerado um discípulo de Schopenhauer, a obra deste último havia sido, sem dúvida, atentamente lida e assimilada pelo próprio Cioran.

⁶ Cf. Maiorescu, Titu, *Însemnări zilnice*, I, p. 340.

⁷ Cf. Maiorescu, Titu, *Însemnări zilnice*. II (1881-1886), pp. 289, 291

Depoimentos tardios, extraídos da correspondência de Cioran, datam seu contato com a obra de Schopenhauer de modo um tanto impreciso, fazendo-o remontar à época de sua juventude em Bucareste. Entre as fichas de leitura de Cioran, redigidas “por volta dos 18-19 anos” e conservadas nos arquivos da família⁸, alguns testemunham o fato de que, durante os anos de 1926-1930, Cioran havia lido pelo menos algumas páginas dos seguintes livros de Schopenhauer: *Quadrúplice Raiz...* (trad. de J. A. Cantacuzène, Paris, 1928); pp. 27, 245, 246, 252-255 do III livro de *O mundo como vontade...* (na tradução do mesmo Cantacuzène); enfim, na lista de leituras do jovem Cioran figura também, sem mais informações, o opúsculo schopenhaueriano *Ensaio sobre o livre arbítrio*.

Os traços (mal digeridos) dessas leituras podem ser detectados no excepcional testemunho que representam as 12 cartas de juventude (1930-1934) endereçadas por Cioran à Bucur Țincu. Sem que o nome de Schopenhauer seja mencionado, encontramos aí expressões tingidas de schopenhauerianismo. Cioran fala do “imperialismo da vida”, da “tendência a se iludir” dos homens, aos quais ele atribui um impulso muito próximo da Vontade de Viver: “há uma tendência originária e fundamental, engendrada pelo fato de iludir-se de modo imperialista, que poucos percebem”. (Cioran, 1995. p.19-20).⁹ Ainda nessas cartas, que constituem um verdadeiro ato de autenticação de toda sua obra, Cioran afirma o caráter “irracional” da realidade, a irracionalidade da “individualidade”, procedente das “realidades orgânicas”. Essas expressões, essas obsessões possuem um vago tom schopenhaueriano, mas podem ser consequência das leituras feitas por Cioran de Nietzsche e de Bergson, cujas filosofias, que Cioran conhecia bem, devem muito a Schopenhauer. Na décima carta endereçada à Bucur Țincu, de 23 de setembro de

⁸ Cf. *Emil Cioran la 18 ani*, in *L.A.I.*, ano V, nº 47, suplemento cultural de *Cotidianul*, ano V, nº 289, 11 de dezembro 1995.

⁹ Cf. a primeira carta, não datada, e a quarta, de 22 dezembro de 1930, ao seu amigo Bucur Țincu. In: *Cioran, 12 scrisori de pe culmile disperării*, însoțite de 12 scrisori de bătrînețe, Dosar îngrijit de Ion Vartic. Cluj, Éd. Biblioteca Apostrof, 1995, pp. 19-20, 34.

1932, Cioran fala do seu ensaio *Revelațiile durerii* [As revelações da dor], resumindo-o da seguinte maneira:

Tentei demonstrar que o destino individual, enquanto realidade interior, irracional e imanente, só nos é revelado através da dor, e que esta é a única via positiva que pode levar à compreensão interior dos problemas pessoais¹⁰ (Cioran, 1995, p. 57)

Aqui, termos como “o destino da realidade interior” ou “a dor como realidade positiva” são claramente schopenhauerianos. Sobre o ensaio ao qual se referem as cartas, *As revelações da dor*, publicado na revista *Azi* [Hoje] em fevereiro de 1933, ele constitui – embora mostre um Cioran com um discurso ainda confuso – uma prova indubitável do fato de que ele conhecia bem Schopenhauer:

Não devemos conceber a infinidade da dor à maneira desse pessimismo que tenta postular a superioridade quantitativa da dor em relação ao prazer... Longe de nós a intenção de nos servir de uma balança em um domínio tão íntimo e tão estranho. É certo, mais que provável, que a dor é mais frequente que o prazer. Mas o que importa não é essa estimação quantitativa, mas a intensidade qualitativa do vivido. Ora, deste ponto de vista, tudo se revela limitado, salvo a dor, que é ilimitada.¹¹ (Cioran, 1990, pp. 92-93)

Aquele que declarara orgulhosamente, em uma das cartas a Țincu, que “poucos de minha idade sabem o que significam a doença e a dor”,¹² trava agora, em nome desse íntimo conhecimento do sofrimento, uma polêmica com a seguinte passagem de Schopenhauer:

Antes de expressar com tanta segurança que a vida é um bem digno de desejo, ou pelo qual se deve agradecer, compare-se uma vez serenamente a soma das possíveis alegrias que uma pessoa pode fruir. Com a soma dos possíveis sofrimentos que pode nela encontrar. Acredito que não seria difícil fazer o balanço. No fundo, entretanto, é supérfluo discutir se há mais bens ou males no mundo: pois a mera existência do mal decide a questão; já que este jamais pode ser saldado ou compensado por um bem que lhe seja colateral ou posterior.¹³ (W. II, cap. 45, p. 682)

¹⁰ Cf. a décima carta a Bucur Țincu, in: Cioran, *12 scrisori de pe culmile disperării*, p. 57.

¹¹ Cf. “*Revelațiile durerii*”, in Cioran, Emil, *Revelațiile durerii*, eseuri, ediție îngrijita de Mariana Vartic și Aurel Sasu, prefață de Dan C. Mihăilescu. Cluj: Echinox, 1990, pp. 92-93

¹² Quarta carta a Bucur Țincu, 22 dezembro de 1930. In: Cioran, *12 scrisori...*, p. 33.

¹³ Schopenhauer, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. MVR, tomo II. Trad. de Jair Barboza. 2015, p. 687.

Thomas Mann observou que Schopenhauer gozava de sucesso entre os jovens, “devido, sem dúvida, ao fato de que sua filosofia é a de um jovem homem”¹⁴, já que *O mundo como vontade...* havia sido escrito entre 26 e 30 anos. Não esqueçamos que Cioran tinha 18 anos, 19 no máximo, quando leu Schopenhauer pela primeira vez. Os traços desse contato precoce – embora dissimulados, nunca designados como tais, e, contudo, reconhecíveis – podem ser detectados tanto nos artigos publicados no início dos anos 1930 quanto em seu primeiro livro, *Nos cumes do desespero* (1934). Os dados “orgânicos”, assim como os que derivam do seu temperamento, as doenças e os sofrimentos dos quais Cioran se gaba (quanto a isso, similarmente a Schopenhauer), certamente desempenham algum papel aí. Seria muito simplista falar da influência de Schopenhauer sobre Cioran. Trata-se mais de uma afinidade baseada naquilo que Cioran denominava sua “constituição orgânica”, predisposta a reações fisiológicas exacerbadas. E como, aos olhos de Cioran, somente os pensamentos engendrados por uma fisiologia deteriorada possuem algum valor, a filosofia de Schopenhauer – como as de Nietzsche ou Pascal, que lhe eram próximos, ou as de Dostoiévski e Dimitri Merejkovski – deviam lhe parecer como uma *confirmação* de sua própria maneira de sentir e de pensar, mais do que uma fonte de inspiração. Dito de outro modo, o primeiro livro de Cioran está impregnado por Schopenhauer, mais ou menos como *Tristão e Isolda* de Wagner estava impregnado, como notou Thomas Mann¹⁵, da metafísica schopenhaueriana do amor e da morte.

Para começar, de acordo com sua própria estrutura egoica, Cioran opõe o “pensador orgânico” ao “pensador abstrato”. Para o primeiro, “as verdades são vivas, frutos mais de uma tortura íntima e de uma afecção orgânica¹⁶” (2011, p. 34), e o pensamento, fruto “de um desequilíbrio vital”, “mantém o aroma de sangue e de carne¹⁷” (2011, p. 34) ; para o segundo, os pensamentos, verdadeiras “abstrações

¹⁴ Cf. Mann, Thomas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Trad. de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora (Biblioteca do Pensamento Vivo), 1955.

¹⁵ Cf. Mann, Thomas. *Leiden und Grösse Richard Wagners*, 1933. Stockholm, Berman-Fischer Verlag, 1945.

¹⁶ Cioran, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011. p. 34.

¹⁷ *Ibid.*, p.34

vazias”, surgem “de uma especulação inútil e gratuita” (2011, p. 34)¹⁸. Esses tipos (dos quais a preferência de Cioran, que já havia declarado querer “escrever algo com sangue” (1995, p. 51)¹⁹, é obviamente pelo “pensador orgânico” e subjetivo) receberão, mais tarde, no período francês de Cioran, novos nomes: *Privatdenker* e “filósofo objetivo”, respectivamente. Em *Écartèlement* (1979) Cioran acrescenta que “os filósofos escrevem para os professores; os pensadores, para os escritores” (p. 70).²⁰ Onde situar o próprio Cioran, no seio dessa tipologia, nós sabemos bem. Conhecemos igualmente seu desprezo pela filosofia sistemática e universitária, acusada por ele de uma hábil manipulação de conceitos vazios. Ora, é essa mesma tipologia – o “pensador privado” (*Selbstdenker*), “que pensa por si mesmo”, e o “filósofo que coloca suas ideias nos livros”, (P II. § 263 pp.507-509) aplicado em “explicar as palavras com palavras”, em “conceitos sob conceitos”²¹ – que Schopenhauer coloca em questão, muitas vezes com sarcasmo.

Após edificar sua teoria do direito à subjetividade e ao lirismo em filosofia – posta de início sob o signo de Schopenhauer, embora de maneira inconfessada – Cioran não tarda em explicar sua própria subjetividade. Todos os temas filosóficos de sua obra anterior (à exceção do problema da romenidade²²) estão presentes nesse primeiro livro. Enunciados de maneira apodítica e violenta, amiúde desordenada, todos eles procedem de uma perpétua meditação sobre a vida. A vida foi para Cioran, tacitamente, o que havia sido explicitamente para Schopenhauer, a saber: a *vontade*, a *vontade de viver*. Para Cioran, o conceito de vida desempenhou o papel de um fator metafísico central. Semelhante à vontade cega e sem finalidade postulada por Schopenhauer, a vida para Cioran “não tem

¹⁸ *Ibid.*, p.34

¹⁹ Ver a nona carta a Bucur Țincu, 5 abril de 1932, in *12 Scrisori...*, p. 51.

²⁰ Cioran, Emil. *Écartèlement*. Paris: Gallimard, 1979, p. 70.

²¹ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, vol. II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 102

²² Cf. *Schimbarea la față a României [Transfiguração da Romênia]*, de Cioran. O tema da *romenidade* é, aliás, o único tema que Cioran abandonou, que ele “traiu” em virtude da mudança radical de suas opiniões políticas: extremistas no início, elas se tornam as de um “liberal intratável”. In: CIORAN, Emil. *História e Utopia*, Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. p. 16. Sobre a metamorfose de suas ideias políticas, ver a também a correspondência de Cioran com sua família, in: *Scrisori către cei de-acasă*.

nenhum sentido”²³, suas “raízes” são “irracionais” e a “irracionalidade da vida [...] faz com que ela se perpetue sem razão” (Cioran, 2012, p. 49),²⁴ em toda sua “bestialidade”, em seu “dinamismo cego” (Cioran, 2012, p. 148).²⁵ Não é pela contemplação desinteressada – como em Schopenhauer – que o homem pode escapar do mecanismo de funcionamento da vida, mas, em vez disso, pela regressão, pelo mergulho no instinto de irracionalidade:

Diante do fenômeno da irracionalidade da vida, da sua evolução sem metas, que faz da vida um impulso caótico de formas desbordantes e incristalizáveis, a exigência de uma hierarquia de valores não passa de uma simples exigência. Daí nasce a revolta da consciência contra a vida, a revolta do homem desligado da vida contra o irracional, à qual a vida responde: amolde-se a mim deixe-se levar por meu turbilhão, abdique de sua consciência, ao princípio de separação e levado pelo fluxo do irracional, deixará de buscar sentido onde não existe sentido. (Cioran, 2012, p. 146)²⁶

A intensidade dionisíaca da experiência vivida aparece para Cioran como uma via de salvação preferível à renúncia, pois, aos seus olhos, a vida frenética possui as mesmas virtudes libertadoras que aquelas atribuídas por Schopenhauer à criação e à contemplação estética; graças à subjetividade extrema, “o individual se alça ao plano do universal. As mais profundas experiências subjetivas são também as mais universais, pois por meio delas chega-se à profundidade primordial da vida.”(2011, p. 146)²⁷ Cioran retoma repetidas vezes essa ideia de mergulhar nas profundezas da subjetividade para que, através do êxtase, do “êxtase das raízes últimas da existência (2011, p. 50)²⁸”, seja possível elevar-se “ao plano da universalidade” (2011, p. 89)²⁹.

Uma vez posto em marcha o mecanismo, as formas e os aspectos da individuação são anulados, rompendo-se até mesmo “as barreiras da individuação”. Para Cioran, como para Schopenhauer, a individuação representa um mal em si. Em *Nos Cumes...*, Cioran escreve a abertura fragmentária desse grande tema que o angustiaria por toda a vida. Mas, se Schopenhauer deixou em

²³ Cioran, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011. p. 130.

²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁵ *Ibid.*, p. 148.

²⁶ *Ibid.*, p. 146.

²⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 50.

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

suspensão a causa desse *principium individuationis*, contentando-se em registrá-lo na forma de questão – “o que a levou [a vontade] a abandonar o repouso infinitamente preferível do nada abençoado?” (W II, cap. 50, p. 764),³⁰ ou seja, o que a constrange a individuar-se no mundo e nos fenômenos? – Cioran, por sua vez, atribui ao princípio de individuação a causa do sofrimento. Esta “separação, de dissociação, é uma força centrífuga que nos afasta do âmago da vida, do centro de atração do mundo” (Cioran, 2012, p. 132)³¹. A existência da consciência e o seu corolário, o conhecimento, representam para Cioran a via que acentua a individuação e, por isso mesmo, a intensificação do sofrimento. Assim, o seu pensamento une-se tacitamente ao de Schopenhauer. O filósofo alemão se deteve sobre a evolução dos organismos vivos, percebendo a exacerbação da dor produzida pela consciência e pelo conhecimento:

Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no ser humano, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é: o ser humano no qual o gênio vive é quem mais sofre. W I, § 56, p. 35932

Cioran denuncia incansavelmente o fato de que “o conhecimento é uma chaga para a vida, enquanto a consciência é uma ferida aberta no âmago da vida” (Cioran, 2012, p. 58)³³ ou declara que aspira “esquecer de tudo, [...] não ser mais nada, se livrar do saber e do conhecimento (*ibid.*, p. 58)³⁴”. (Tal como os heróis de Bioy Casares que ora sentem a nostalgia “do repouso na animalidade”, ora o desejo de atingir a condição de entidades imortais, o jovem Cioran, cansado de “ter uma consciência sempre desperta” e de viver “na perpétua tensão do conhecimento (*ibid.* p. 58)³⁵”, lamenta tanto a impossibilidade de retornar à animalidade quanto a de transformar-se em super-homem. E, excedido pela

³⁰ Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 764.

³¹ Cioran, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012, p. 132.

³² Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I. Trad. de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015, p. 359.

³³ Cioran, 2012, p. 58.

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

³⁵ *Ibid.*, p. 58.

consciência, observa sua própria inércia vital. Isto é o que Schopenhauer havia nomeado de vontade de viver:

Embora para mim a vida seja um suplício, não posso renunciar a dela [...]. Para ser sincero, diria que não sei por que vivo e por que não cesso de viver. A chave provavelmente residi no fenômeno da irracionalidade da vida, que faz com que ela se mantenha sem motivo. (Cioran, 2012, p. 49)³⁶

Neste livro de Cioran, sem dúvida o mais “filosófico” que ele já escreveu, contendo “em potência” todos os outros, os ecos claramente schopenhauerianos se fazem notar nas páginas consagradas ao tempo, à mulher, ao amor, ao suplício do trabalho e à irracionalidade do mundo. É possível discernir também os traços de leituras de Nietzsche, Pascal, Dostoievski, Bergson, Spengler e outros, além de traços dos cursos de Nae Ionescu que Cioran havia frequentado. O livro inteiro emana a força e a crueldade da experiência que Cioran viveu em sua carne e sangue, a da vivência impossível de ser fingida.

Mas Cioran não esgota sua relação com Schopenhauer em seu primeiro livro; ela não desaparece nunca e se manifesta por vezes sob o signo da fascinação. Nos primeiros anos da década de 1980, por exemplo, em uma entrevista com François Feitö, o filósofo confessava que, na época de sua estada em Dresden, cidade onde havia sido escrito *O mundo como vontade...*, ele “estava fascinado por Schopenhauer”. Cioran esteve em Dresden em junho de 1935, ao fim de seu estágio de dois anos na Alemanha. Em 1936, é publicado seu segundo livro, fruto dessa experiência alemã: *Cartea amăgirilor (O Livro das ilusões), o mais schopenhaueriano (e ao mesmo tempo o mais nietzschiano!) dos seus livros. Primeiro pelo título, pois leurre é um sinônimo da “ilusão” schopenhaueriana.*

Como em Schopenhauer, para quem o mundo é fenômeno (ilusão, falta de plenitude ontológica, “véu de maia”) e as certezas só aparecem como tais porque os homens se iludem, para Cioran a existência do mundo também é “ilusória”, “tudo é ilusão”, “os homens amam as ilusões”³⁷. Dito de outra forma, os homens se iludem e

³⁶ *Ibid.*, p. 49.

³⁷ Cioran, Emil. *O livro das ilusões*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p.113.

se comprazem na ilusão. A lei dessa epifania do nada não será senão a *dor*: “Quanto mais ilusória parece a existência do mundo, mais real, em compensação, se torna o sofrimento³⁸”. Partindo da existência do mal no mundo, Schopenhauer conclui “que não temos em nada que nos alegrar sobre a existência do mundo, mas antes nos entristecer; - que a sua inexistência seria preferível à sua existência; - que ele é algo que, no fundo, não deveria ser...”³⁹ (W II, cap. 46, p. 688)

Quanto a Cioran, ele enuncia, do fundo de suas ilusões, “a tristeza de ser⁴⁰”. Schopenhauer, por sua vez, repete incessantemente, em plena concordância com o verso de Calderón, que “o crime maior do homem é ter nascido”. (W I, §51, p. 294)⁴¹ Da “tristeza de ser” do *Livro das Ilusões* a um título profundamente schopenhaueriano de Cioran, como *Do inconveniente de ter nascido*, a lacuna é meramente temporal.

O *Livro das ilusões* se situa na proximidade do filósofo alemão também por seus temas, entre os quais se destacam a *individuação*, a *música* e a *santidade*. É a primeira vez que Cioran, certamente após uma nova leitura do *Mundo como vontade...*, formula suas reflexões com o auxílio de conceitos schopenhauerianos: ele fala do nosso “acesso ao sofrimento universal” e anuncia que “a música enfraquece a vontade de viver” (2014, p. 40).⁴² Ao mesmo tempo ele assume o grande tema da individuação: “Maldito seja o instante em que a vida começou”. (*ibid.*, p. 11)⁴³ E mais: “A individuação nos arrancou do mundo das origens, da potencialidade” (*ibid.*, p. 212),⁴⁴ o homem é “tremor da individuação”, o conhecimento é uma exacerbação desse sofrimento, e a música, a “nossa última perda”, constitui a última via que pode conduzir à anulação da individuação, fazendo-nos retornar à indistinção paradisíaca da origem. A solução de Schopenhauer – sacudir as correntes da vontade de viver à maneira da santidade – se torna, n’O *Livro das ilusões e subsequentemente em*

³⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁹ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 688.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo I. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 294.

⁴² Cioran, Emil. *O livro das Ilusões*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p. 40.

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 212.

Lacrimi si sfinti [Lágrimas e dos Santos], de 1937, um hino dedicado às santas. Embora declare que ficaria constrangido se o considerassem um discípulo de Schopenhauer ou de Nietzsche, o jovem Cioran não hesita em perguntar-se: “poderia conter minha alegria se me chamassem o discípulo das santas?” (ibid., p. 210)⁴⁵

“Apátrida metafísico” posto que “o homem é um paradoxo da natureza, nenhuma condição lhe parece natural”⁴⁶ (ibid., p.209), Cioran deter-se-á, definitivamente, a partir de então, nesses temas schopenhauerianos presentes nesses dois primeiros livros e imperiosamente ditados pelo seu temperamento. Perfeitamente sinceros e expressando-o em sua totalidade, alguns dos seus livros parecem ter sido cuidadosamente extraídos das últimas páginas de *O mundo como vontade...* De fato, *A tentação de existir* (1956) não é senão a “vontade de viver” de Schopenhauer, com seus avatares, ao passo que o título *A queda no tempo* (1964), sinônimo de “queda no mundo” ou de “expulsão do paraíso”, remete não somente ao mito bíblico, que Cioran considerava como “a única grande descoberta na história do mundo” (Cioran,1985, p. 7-8)⁴⁷; mas também à metafísica schopenhaueriana da cosmogênese. Na visão do filósofo alemão, a vontade engendra o mundo na forma do tempo, então ser no mundo equivale a estar no tempo. A imagem mais evidente dessa ideia parece ser “o mito do pecado original [...], a única coisa no Antigo Testamento a que posso atribuir uma verdade metafísica, embora apenas alegórica” (W II, cap. 46, p. 682)⁴⁸. Por causa dessa queda, “é antes um estado que seria melhor que não fosse”⁴⁹ e o mundo, “habita mesmo da culpa [...], apresenta já algo de infernal”⁵⁰. O espetáculo do mundo, onde cada vivente é o túmulo vivo dos outros, faz Schopenhauer concluir “que um deus, se decidisse metamorfosear-se em um mundo assim deveria estar possuído pelo diabo” (W II, cap. 30, p. 442)⁵¹. Em *Le Mauvais*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁷ Cf. „Ein Gespräch mit dem Schriftsteller E.M. Cioran“, entrevista realizada por Helga Perz, in *Süddeutsche Zeitung*, nº 231, 7-8, outubro de 1978.

⁴⁸ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 692.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 689.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 692.

⁵¹ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair. Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 442.

Démiurge (1969), livro em que Cioran confessa sua incapacidade de “crer que o deus bom, o ‘Pai’, tenha se envolvido no escândalo da criação. “Tudo faz pensar que não teve nela participação alguma, que essa é a obra de um deus sem escrúpulos, de um deus tarado”,⁵² a diferença é apenas o estilo. Além disso, o pandemonismo – fórmula pela qual a filosofia de Schopenhauer é comumente caracterizada – poderia ser aplicada, igualmente, à obra desse que argumenta ser o nosso “patrono” (e do mundo) o Diabo, dado que “seus atributos coincidem com os do tempo” (Cioran, 1989, p. 16)⁵³.

Assim como Schopenhauer, Cioran suportava mal o fato de haver nascido e reformulou essa ideia em todos os tons possíveis. Como se quisesse inverter as palavras de Thales que dava graças ao destino por haver nascido homem, Cioran exclama: “É preferível ser animal que homem, insecto que animal, planta do que insecto, e assim sucessivamente. A salvação? Tudo o que diminui o reino da consciência e lhe vem comprometer a supremacia.” (Cioran, 2010, p. 31)⁵⁴. A regressão salvífica deve ser total, ou seja, a verdadeira salvação consiste em “não termos nascido” (*ibid.* p. 24).⁵⁵ A nostalgia de Cioran assemelha-se à de Schopenhauer em relação ao nada pré-natal: “eu teria querido ser deixado na paz do nada autossuficiente” (WII, p. 692), admite o filósofo alemão.⁵⁶ Nesse nada, o eu – isto é, o indivíduo, enquanto “órgão da dor” (Cioran, 1991, p. 51)⁵⁷ – não existe. A esse respeito, as proposições de Cioran e Schopenhauer se reafirmam, ao ponto de se tornarem intercambiáveis. Assim, sobrecarregado pelo peso de seu próprio eu, Cioran lamenta o fato de ter vindo ao mundo “com uma consciência pesada, como se tivesse cometido crimes raros em outras vidas” (Cioran, 1979, pp. 192-130);⁵⁸ Schopenhauer, por sua vez, é obcecado pelo “pecado original, isto é, a culpa da existência ela

⁵² Cioran, E.M., *Le Mauvais démiurge*. Paris: Gallimard, 1969, p. 10.

⁵³ IDEM. *A Tentação de Existir*. Trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989, p. 16.

⁵⁴ IDEM. *Do Inconveniente de Ter Nascido*. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letras Livres, 2010, p. 31.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁶ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 692.

⁵⁷ „Indivizii sînt organe ale durerii.” Cioran, Emil, *Amurgul gîndurilor*. Bucureşti, L'Herne, 1991, p. 51.

⁵⁸ IDEM. *Écartèlement*, Paris: Gallimard, 1979, p. 129; 130 (trad. nossa).

mesma⁵⁹”(W I, §51, p. 294), crime que pesa sobre nossa consciência e que, ao fim, de modo justificado, é expiado pela morte. Ademais, no *Mundo como vontade...* ele afirma explicitamente que “o próprio nascimento do homem é [...] idêntico ao pecado original”. (W II, cap. 48, p. 721)⁶⁰, consistindo no ato de existir, não no de conhecer.

Poderíamos continuar indefinidamente os paralelos entre os temas e até mesmo entre as frases de Cioran e de Schopenhauer. Detenhamo-nos em apenas alguns outros exemplos: “Nenhum ser, excetuando-se o humano, espanta-se com a própria existência”,⁶¹ e “o espanto de *ser* precede o espanto de *ser homem*” (Cioran, 1995, p. 1071);⁶² qual dessas afirmações pertence a Cioran? Qual pertence a Schopenhauer? Ou então: “O universo transformado em tarde de domingo..., é a definição do tédio” (Cioran, 2011, p.48),⁶³ e “... o tédio é representado pelo domingo (W I, §57, p.363)⁶⁴”; qual é de Cioran e qual de Schopenhauer? Eis aqui dois fragmentos sobre o tema da morte: “Se o que fizesse a morte aparecer-nos como tão terrível fosse o pensamento do Não-Ser, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos” (W I, p. 559);⁶⁵ “Como explicar o fato de não de não ter vindo a ser, que o colossal abismo que precede o nascimento não pareça perturbar alguém, e que mesmo aquele que é incomodado não se incomoda tanto assim?” (Cioran, 1987, p.70).⁶⁶ Ou dois sofismas que situam o eu em relação à morte: “O mundo começa e termina conosco. Não existe nada além da nossa consciência, ela é tudo e esse tudo desaparece com ela. Ao morrermos, não abandonamos nada. Por que então tanto estardalhaço em torno de um acontecimento que não é nada?” (Cioran, 1969, p.10)⁶⁷ e

O terror em face da morte depende em grande parte da falsa ilusão de que nesse instante o eu desapareço, e o mundo permanece. Mas antes o contrário que é verdadeiro: o mundo desaparece, enquanto o núcleo mais íntimo do eu,

⁵⁹ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo I. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 294.

⁶⁰ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p.721.

⁶¹ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo I. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 195.

⁶² Cioran, Emil. *La Chute dans le temps*, in: *Œuvres*, Paris: Gallimard, 1995 (coll. « Quarto »), p. 1071.

⁶³ Cioran, Emil. *Breviário de Decomposição*. Trad. de José Thomas Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 48.

⁶⁴ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo I. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 363.

⁶⁵ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 559; p. 531.

⁶⁶ Cioran, Emil. *Aveux et Anathemes*. Paris: Gallimard, 1987, p. 70 (tradução nossa).

⁶⁷ IDEM. *Le Mauvais démiurge*. Paris: Gallimard, 1969, p. 10 (tradução nossa).

o sustentáculo e produtor desse sujeito, em cuja representação o mundo possuía sua existência, permanece.⁶⁸(WII, cap. 41, p. 598)

Todos esses exemplos atestam o fato de que a diferença entre os dois filósofos reside mais no estilo que nas ideias. Uma leitura paralela de suas obras nos fornece ainda outras surpresas: a preferência comum pelas biografias, o retorno frequente a santos e místicos (cuja experiência libertadora nenhum deles pôde, contudo, assumir até ao fim), o interesse pelo budismo, o fato de que ambos estimam Epicuro e Shakespeare, etc. Por fim, encontramos nele as mesmas considerações inspiradas na obra de Dante, o mesmo sarcasmo sobre a mulher e o “grunhido” da procriação. É apenas o gosto musical que difere (e não a metafísica da música que lhes é comum): enquanto o pensador romeno era um entusiasta de Bach e Mozart, Schopenhauer foi, como o próprio Cioran observou ironicamente, admirador de Rossini.

E, no entanto, acho difícil dizer conclusivamente que Cioran foi “influenciado” por Schopenhauer: ninguém pode ser tão servil a ponto de imitar um filósofo refazendo as suas leituras e assumindo-as como se fossem as suas próprias escolhas e preferências. O fato de ambos serem obcecados pelas reverberações de seus próprios corpos e a semelhança de seus temperamentos são coincidências que os colocam de imediato na mesma família de pensadores. Daí o jeito muito natural com que Cioran assimila Schopenhauer.

Como esse parentesco entre Cioran e Schopenhauer é tão estreito que às vezes desperta a perplexidade do pesquisador, gostaria de propor, entregando-me a um jogo de imaginação, e apenas por diversão, uma “explicação” que possa esclarecer essa afinidade. Sabemos que Schopenhauer, sob a influência do hinduísmo, havia teorizado a ideia de eternidade circular, da reencarnação de indivíduos que não conseguem aniquilar sua vontade de viver. O pensamento e a personalidade de Cioran, tão próximos aos de Schopenhauer, não seriam a prova de que o autor de *O mundo como vontade...* não chega a conciliar sua própria biografia com a sua concepção, permanecendo, até ao fim, prisioneiro da vontade de viver...?

⁶⁸ Schopenhauer, Arthur. *MVR*, tomo II. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, p. 598.

REFERÊNCIAS

CIORAN, Emil. **A Tentação de Existir**. Trad. de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'água, 1989.

CIORAN, Emil. **Amurgul gândurilor**. București, L'Herne, 1991.

CIORAN, Emil. **Aveux et Anathemes**. Paris: Gallimard, 1987.

CIORAN, Emil. **Breviário de Decomposição**. Trad. de José Thomas Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CIORAN, Emil. **Do Inconveniente de Ter Nascido**. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letras Livres, 2010

CIORAN, Emil. **Écartèlement**, Paris: Gallimard, 1979.

CIORAN, Emil. **História e Utopia**. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CIORAN, Emil. **La Chute dans le temps**, in: *Œuvres*, Paris: Gallimard, 1995.

CIORAN, Emil. **Le Mauvais démiurge**. Paris: Gallimard, 1969

CIORAN, Emil. **Nos Cumes do Desespero**. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012.

CIORAN, Emil. **O Livro das Ilusões**. Trad. de José Thomaz Brum Rio de Janeiro: Rocco, 2014

CIORAN, Emil. **Scrisori către cei de-acasă**. Bucuresti: Humanista, 2014.

CIORAN, Emil. **Schimbarea la față a României**. București: Humanitas, 2022.

CIORAN, Emil; BERGFLETH, Gead. **Ein Gespräch**. Konkursbuch Verlag.

MAIORESCU, Titu, **Însemnări zilnice, publicate cu o introducere, note, fascimile și portrete de I. I.**

Rădulescu-Pogoneanu, I (1855-1880), București: Editura Librăriemi Socec & Co. [s.a.], pp. 330, 335.

MAIORESCU, Titu, **Jurnal și epistolar, IV, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Fifimon**, București: Minerva, 1983.

MANN, Thomas. **O pensamento vivo de Schopenhauer**. Trad. de Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora (Biblioteca do Pensamento Vivo), 1955.

SCHOPENAUER, Arthur. **Parerga und Paralipomena**, vol. II. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, tomo I. Trad. de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**, tomo II. Trad. de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015.

Contribuição de autoria

1 – Juan Pablo Enos Santana Santos

Mestrando em filosofia na UFABC

<https://orcid.org/0009-0000-0602-4298> • jpessjuan@gmail.com

Contribuição: Redação do manuscrito original - tradução

2 – Rodrigo Inácio Ribeiro de Sá Menezes

Doutor em Filosofia pela PUC-SP

<https://orcid.org/0000-0002-7239-6660> • portalemcioranbr@gmail.com

Contribuição: Rdação do manuscrito original - tradução

Como citar este artigo

SANTOS, J. P. E. S.; MENEZES, R. I. R. de S. Schopenhauer e Cioran: filosofias paralelas. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 14, n. 1, e84362, p. 1-17, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378684362>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.