A hora do crime: História e Política na filosofia de Cioran

Rosário Rossano Pecoraro*

Resumo: Neste artigo analisaremos os pontos centrais da concepção de História de Emil Cioran e as suas críticas, lúcidas, desenganadas, negativas, ao *telos* que tem orientado, fundamentado e justificado as reflexões filosóficas acerca do devir histórico e político.
Palavras-chaves: utopia – crítica do progresso – filosofia da história –filosofia política.

"De uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto".
Kant. *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita*

I

Três "anti" caracterizam a filosofia da História de Cioran. O *prefixo negativo* que denota "ação contrária", "contra", "oposição" está antes dos "conceitos" (utopias) de progresso, dialética, humanismo. A lucidez cioraniana, que dá o melhor de si ao dedicar-se aos frêmitos vãos e lutuosamente atarefados do homem histórico[1], desconstrói sistemas e teorias que repetem, apesar de toda represália, toda contraposição, toda diferença, o mesmo estribilho de um sentido na História, do fim da História ou de uma pós-

* Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e bolsista do CNPq. E-mail: rossfilo@hotmail.com.

História; de um sopro messiânico e de um novo advento, de uma conciliação dialética, do providencialismo, da perfectibilidade do homem e das suas "criações", do constante progresso para o melhor, do finalismo, de uma sociedade sem classes, da democracia globalizada etc. Em uma expressão: significações, sentidos, consolações impregnados de teologia[2]:

> "Nas épocas em que tomamos consciência da nulidade de nossas iniciativas, assimilamos o destino ora à Providência, disfarce tranqüilizador da fatalidade, camuflagem do fracasso, confissão de impotência para organizar o devir, mas vontade de resgatar suas linhas essenciais e lhes extrair um sentido, ora a um jogo de forças mecânico, impessoal, cujo automatismo regula as nossas ações e até as nossas crenças. No entanto, este jogo, por mais impessoal e mecânico que seja, nós o involuntariamente envolvemos com prestígios que a sua própria definição exclui, e o restringimos – conversão de conceitos em agentes universais – a uma potência moral responsável pelos acontecimentos e pelo curso que devem tomar. Em pleno positivismo não se evocava em termos místicos o futuro, a que se atribuía um poder de eficácia pouco menor que o da Providência? É portanto inegável que se infiltra em nossas explicações uma gota de teologia, inerente e mesmo indispensável ao nosso pensamento, ainda quando mal se comprometa a apresentar uma imagem coerente do mundo" (Cioran 8, p. 6).

A incômoda presença do *telos* religioso. A esperança, a crença em um fim, um objetivo, uma utopia qualquer:

> "Atribuir ao processo histórico uma significação, fazê-la surgir de uma lógica imanente ao devir é admitir, mais ou menos explicitamente, uma forma de providência. Bossuet, Hegel, Marx, pelo próprio fato de atribuírem um sentido aos acontecimentos, pertencem a uma mesma família ou, pelo menos, não diferem essencialmente uns dos outros, já que o

> importante não é definir, determinar este sentido, mas recorrer a ele, postulá-lo. E eles recorrem a ele, postulam-no. Passar de uma concepção teológica ou metafísica para o materialismo histórico é simplesmente mudar de providencialismo" *(id., ibidem)*.

Não se trata de demolir, banal e abruptamente, as especulações filosóficas mais refinadas sobre história e política reduzindo-as a uma forma de utopia religiosa, mais ou menos disfarçada. O que Cioran enfatiza – radicalizando, estendendo e relançando um dos processos mais singulares e explosivos da modernidade: o da secularização – é o entrelaçamento, ou melhor, a *fusão* irremediável e iniludível, entre expectativas, remédios, soluções, consolações, enganos, necessidades, escapatórias, vias de fuga, isto é, entre teologia, utopia, esperança, progresso, escatologia, crença, filosofia, religião, messianismo, razão esclarecida.

No centro deste processo está o homem, "aquele-que-não-é", como Cioran relembra em *La chute dans le temps* (A queda no tempo), marcando o fato de que é exatamente esta falta, este "déficit de existência" que, ao invés de prostrá-lo, remi-lo, libertá-lo, reduzi-lo à pura resignação, e por conseguinte, à pura paz, desperta-o furiosamente e o faz sair, por reação, do torpor originário, atiçando-o à ação, ao desafio, à ferocidade, ao poder, em uma palavra: à História. O homem: animal que desertou das suas origens e permutou a eternidade pelo devir; troglodita soberbo e presunçoso que se apoderou da consciência, doada por Prometeu, o "filantropo funesto" (*idem* 5, p. 123), e lançou-se – como dizia Nietzsche – no imenso mar da vida, engajando-se em uma corrida afanosa, absurda, enganosa, irreal, desprovida de significação, finalidade, rumo. O homem, "sombra que lida com simulacros, um sonâmbulo que *se vê* andar, que observa os próprios movimentos sem entrever aí a direção nem a razão. A forma de saber que escolheu é um atentado, um pecado se quiserem, uma indiscrição criminal com respeito à criação, que ele reduziu a um amontoado de objetos diante dos quais se põe, ergue-se como um destruidor – papel que desempenha por jactância mais que por coragem" (*idem* 7, p. 1076). Ele agoniza comicamente, é interessante só enquanto afunda. "Se perdura, é porque não tem a força de capitular, de interromper a própria deserção *para a frente* (a

História é isso, e nada mais), porque adquiriu um automatismo na decadência" (*idem* 6, p. 1430).

Em "As duas verdades", primeiro capítulo de *Écartèlement* (Esquartejamento), Cioran narra uma lenda de origem gnóstica segundo a qual os anjos que não quiseram tomar posição na luta travada no céu entre os sequazes de Miguel e os do Dragão foram condenados ao exílio, expulsos e jogados ao mundo terreno para aprender a *escolher*, operação que, em um sobressalto de lucidez, inconsciência e culpa, haviam se recusado a executar. "O homem seria o resultado de uma vacilação originária, da incapacidade em que se encontrava – antes do próprio exílio – de tomar partido" (*id., ibid.*, p. 1409) e a História, derivada de um ondeamento primordial e de uma substancial renúncia ao nutrimento das ilusões, seria o castigo, a pena, a maldição daqueles que não souberam escolher. Para todos os outros, que fogem da devastação e da solidão que a tomada de consciência da inutilidade de tudo carrega consigo, o devir ao contrário oferece muito, no sentido que, ao menos, propõe crenças, objetivos, finalidades, uma verdade qualquer. Cioran interroga-se sobre o "valor" dessa verdade. O que aí está em jogo é a oposição budista entre a "verdade verdadeira" e a "verdade qualquer", a "verdade de erro".

O libertado, explica Cioran, conhece e dispõe da primeira (*paramartha*), enquanto a segunda (*samvriti*) é "privilégio ou maldição" de quem está acorrentado ao mundo sensível, às suas ilusões e às suas aparências:

> "A verdade verdadeira, que assume todos os riscos, também o da negação de toda verdade e da mesma idéia de verdade, é a prerrogativa de quem não age, de quem se põe por própria vontade fora da esfera dos atos e para o qual conta apenas conseguir aferrar (de maneira brusca ou metódica, não importa) a insubstancialidade, sem que a isto se acompanhe alguma sensação de frustração (...). A história será para ele um mau sonho a que se resignará: ninguém, de resto, tem a possibilidade de ter os pesadelos que lhes agradariam" (*id., ibid.*, p. 1409-10).

Cioran, o não-libertado, o não-resignado por excelência, descobre a essência, ou melhor, a falta de essência do processo histórico na "evidência" de que as verdades que ele arrasta são verdades de erro, cuja característica principal é atribuir um sentido, uma natureza própria, um escopo, uma força, uma autonomia, uma "realidade", uma substância àquilo que se delineia como o domínio do acaso, do absurdo, do Mal, do insensato. "A teoria da dupla verdade permite distinguir o lugar que ocupa, na escala das irrealidades, a história: paraíso dos sonâmbulos, obnubilação a caminho. Em verdade, ela não está desprovida completamente de essência, pois é *essência de engano* (*duperie*) chave de tudo o que cega, de tudo o que ajuda a viver no tempo" *(id., ibid.,* p. 1410).

Mas apelar para o insensato e a ilogicidade do devir histórico significa recair, de fato, no idêntico erro de atribuir-lhe um objetivo, um rumo, um fio condutor. Inverter as oposições (metafísicas) serve para pouco: afirmar que a história não tem sentido ou que se desenvolve no acaso e no terror significa, apenas, que está se substituindo o sentido pelo não-sentido, o progresso pelo acaso, a vitória do bem (ou do melhor) pela do mal (ou do pior). Cioran não parece ter muita consciência de tudo isso. Mas, se aceitamos os focos das suas argumentações, interrogar-nos a respeito dessa questão não é particularmente relevante sobretudo à luz de um "fato" por muitos aspectos decisivo.

Ora, a História possui uma meta, uma finalidade, uma lógica? Exausto, Cioran responde à pergunta com um *"sim" negativo* que executa aquela substituição e se encarna na relevância daquele "fato" aos quais acabamos de acenar: o "sentido da história" deve ser procurado "na maldição que caiu sobre ela, e em nenhum outro lugar (...). Um gênio maléfico rege os destinos da história. Ela, manifestamente, não tem escopo, mas é gravada com uma fatalidade que a substitui e que confere ao devir um simulacro de necessidade. É esta fatalidade, e unicamente ela, que permite falar sem tornar-se ridículo em uma lógica da história – e mesmo em uma providência, uma providência particular" *(id., ibid.,* p.1428), maléfica e obscura, que não guia as civilizações rumo aos objetivos planejados ou esperados, mas os conduz na direção oposta, precipitando-as nos abismos "com uma obstinação e um método que revelam as tramas de uma potência tenebrosa e irônica" *(id., ibidem).*

II

A doutrina das idades de Hesíodo, a História como progressiva decadência, fases que se sucedem umas às outras em um percurso que levará à ruína; um tempo não linear, o eterno retorno que estrangula, a circularidade de Zaratustra sem a decapitação da serpente. No milenário combate contra as "evidências" negativas, que dão forma aos vultos trágicos da História, os mecanismos da Utopia têm sido determinantes.

Cioran individua na indubitável força de encantamento, na capacidade de oferecer esperanças, sentidos e consolações, e no rigor profético das doutrinas utopistas o motor de toda reflexão sobre a História. Esta imensa "fascinação do impossível", esta desenfreada paixão pela Utopia, a saber, por um "não lugar", por "lugar nenhum", por "um lugar que não existe", (do grego *ou*, não e *tópos*, lugar) é facilmente explicável:

> "Apresso-me em acrescentar que esta literatura repugnante é rica em ensinamentos e que, ao freqüentá-la não se perde totalmente o tempo. Desde o princípio se distingue o papel (fecundo ou funesto, não importa) que desempenha, na origem dos acontecimentos, não a felicidade, mas a *idéia* de felicidade, idéia que explica por que, tendo a idade de ferro a mesma extensão da história, cada época dedica-se a divagar sobre a idade de ouro. Se se pusesse fim a tais divagações, ocorreria uma estagnação total. Só agimos sob a fascinação do impossível: isto significa que uma sociedade incapaz de gerar uma utopia e de consagrar-se a ela está ameaçada de esclerose e de ruína. A sensatez, à qual nada fascina, recomenda a felicidade *dada*, existente; o homem recusa esta felicidade, e essa simples recusa faz dele um animal histórico, isto é, um amante da felicidade *imaginada*"(*idem* 5, p. 101).

Uma vez que não pudemos não nascer, que a Unidade primordial foi rompida, que fomos expulsos do paraíso e jogados ao mundo por cobiça de saber e avidez de poder estamos perdidos para sempre. Condenados ao devir, à escolha e aos enganos, deveríamos sonhar com ele, aspirar à sere-

nidade da idade de ouro que estava nas origens, antes da queda, em um passado imemorial, refratário ao transcorrer dos séculos. Mas por um estranho contágio ou automatismo, uma metamorfose acabou por operar-se em todos nós: fomos invadidos por uma nostalgia sem saudade "de onde procede o paraíso *deste mundo*"; uma nostalgia

> "invertida, falseada e viciada, dirigida para o futuro, obnubilada pelo 'progresso', réplica temporal, metamorfose disparatada do paraíso original (...). Quer queiramos ou não, apostamos no futuro, fazemos dele uma panacéia, e, identificando-o ao surgimento de um tempo *inteiramente outro* no interior do próprio tempo, o consideramos como uma duração inesgotável e contudo terminada, como uma *história intemporal*. Contradição nos termos, inerente à esperança de um novo reino, de uma vitória do insolúvel no seio do devir. Nossos sonhos de um mundo melhor se fundam em uma impossibilidade teórica" *(id., ibid.*, p. 110).

Impregnada de religião e fé a Utopia aproveitou das decepções provocadas pelo Cristianismo para instalar-se, ocupando o seu lugar, nas esperanças e nos desejos frustrados de sequazes antigos e novos. A conquista não ocorreu de súbito. Foi necessário superar o Renascimento e saudar a vitória dois séculos mais tarde, na época das "superstições esclarecidas" em que veio à luz o "Porvir, visão de uma felicidade irrevogável, de um paraíso dirigido no qual o acaso não tem lugar, onde a menor fantasia aparece como uma heresia ou uma provocação" *(id., ibidem).* As ressonâncias da ruptura inicial que rasgou a identidade originária e que derramaram o múltiplo, o mal e a história sacodem o homem, ser disforme, irregular, malvado por excelência, "heresia em segundo grau, vitória do individual, do capricho, aparição aberrante, animal cismático que a sociedade – soma de monstros adormecidos – pretende reconduzir ao *caminho reto*" *(id., ibid.*, p. 107).

Tolas e ingênuas nas descrições das "cidades ideais" e dos seus habitantes, as utopias escondem, no fundo, um desejo de dominação e de tormento: "Planejar uma sociedade na qual, segundo uma etiqueta aterradora, nossos atos são catalogados e regulamentados, na qual, por uma caridade

levada até a indecência, se preocupam com nossos pensamentos mais íntimos, é transportar os tormentos do inferno para a idade de ouro, ou criar, com a ajuda do diabo, uma instituição filantrópica" *(id., ibid.,* p. 111).

Um princípio simples mas extremamente fecundo sustenta a sorte, a fortuna, o sucesso de uma idéia: quanto mais carregada de promessas imediatas ela estiver, escreve Cioran em *História e utopia*, maiores possibilidades terá de triunfar, de afirmar-se, de derrotar as adversárias e proclamar, finalmente, a sua Verdade. Cristianismo e Utopia apoderaram-se astutamente dessa técnica: puseram o "novo reino" no devir, tirando-o do lugar onde Jesus o deixara: "Quando Cristo assegurou que o 'reino de Deus' não era nem 'aqui' nem 'lá', mas dentro de nós, condenava de antemão as construções utópicas para as quais todo 'reino' é necessariamente exterior, sem nenhuma relação com nosso eu profundo ou com nossa salvação individual" *(id., ibid.,* p. 112). A utopia do reino exterior – cidade ideal, novo império, novo regime – denuncia a inebriante contaminação do poder, da ambição, da glória e da violência. "Estamos afogados no mal" *(id., ibid.,* p. 108), a bondade de Deus, tão imensa quanto estéril, é um acidente; o funesto demiurgo, anjo decaído e soberbo que criou o universo, governa os destinos dos homens e das coisas, "longe de ser um usurpador, é nosso mestre, soberano legítimo (...). As grandes religiões não se enganaram a esse respeito: o que oferecem Mâra ao Buda, Ahriman a Zoroastro, o Tentador a Jesus é a terra, e a supremacia sobre a terra, realidades efetivamente sob o poder do Príncipe do mundo. Querer instaurar um novo reino, utopia generalizada ou império universal, é fazer seu jogo, cooperar com sua empresa e coroá-la" *(id., ibidem).*

A Utopia participa da mesma essência, do idêntico *pathos* do Apocalipse: ambos anelam por uma "nova terra", almejam pela segunda vinda do "Messias", seja ele Cristo, Hoh o Metafísico, o rei-filósofo, um chefe de governo, um tirano qualquer. Elas acabaram por contaminar-se, influenciar-se, interpenetrar-se: "'a nova terra' que nos anunciam adquire cada vez mais a figura de um novo inferno. Mas, este inferno, nós o aguardamos, consideramos mesmo um dever precipitar sua chegada" *(id., ibid.,* p. 120). Utopia *e* Apocalipse: "perspectiva de um novo acontecimento, febre de uma espera essencial, de uma *parousia* degradada, modernizada" *(id., ibid.,* p. 102); surge aí um "pressentimento do insólito, de um aconte-

cimento capital, esta espera crucial pode converter-se em ilusão, e então aparecerá a esperança de um paraíso sobre a terra ou em outra parte; ou se transformará em ansiedade, e será a visão de um Pior ideal, de um cataclisma voluptuosamente temido" *(id., ibid.*, p. 104-5). Uma "nova" e terrível realidade ameaça-nos. A ela, talvez com um sobressalto de dignidade, diremos "sim": "Será nossa maneira de ser *irrepreensíveis* ante a fatalidade" *(id., ibid.*, p. 120).

III

Um rumo, um alvo, uma significação. *Telos*, sentidos, esperanças. O desenho oculto mas racional da Providência, que orientaria as ações contraditórias e confusas do homem, a "presença" de um fio condutor *a priori*, o constante progresso para o melhor: são estes os pontos cardeais da reflexão de Kant acerca da História, desenvolvidos particularmente no ensaio *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita* e em *O Conflito das faculdades.* Uma tentativa de encontrar um caminho que, para Cioran, é destinada ao fracasso mais brutal:

> "*A cada passo à frente sucede um passo atrás*: é a infrutífera agitação da história, devir... estacionário... Que o homem tenha se deixado enganar pela miragem do Progresso, é algo que torna ridículas todas as suas pretensões de sutileza. O Progresso? (...) Quem, de boa-fé, poderia *escolher* entre a idade da pedra e a dos utensílios modernos? (...) É um simples capricho aceitar ou repudiar um período: é preciso aceitar ou repudiar a história *em bloco*. A idéia de progresso faz de todos nós presunçosos sobre os cumes do tempo; mas não existem tais cumes: o troglodita que tremia de pavor nas cavernas, treme ainda nos arranha-céus. Nosso capital de infortúnio mantém-se intato através das idades; contudo, temos uma vantagem sobre nossos ancestrais: a de haver *empregado* melhor esse capital, ao haver organizado melhor nosso desastre" (*idem* 3, p. 173-4).

Fundamental, neste sentido, tem sido a presença de um eficiente mecanismo de trocas ou substituições:

> "Quanto mais as utopias nos tenham marcado, mais esperaremos nossa libertação de fora, do curso das coisas ou da marcha das coletividades. Assim se delineou o Sentido da história, cujo sucesso superou o do Progresso, sem acrescentar-lhe nada de novo. Era preciso entretanto abandonar não um conceito, mas uma de suas traduções verbais das quais se abusou. Não nos renovaríamos em matéria ideológica sem a ajuda dos sinônimos" *(id., ibid.,* p. 112).

Ora, a idéia de Progresso parece eclipsar-se? Eis que a Razão entra em cena, ocupa o seu lugar e delineia a ordem (providencial) necessária e perfeita que rege o devir. Hegel, Croce: a Razão, astuta, absoluta e ilimitada na sua potência e perfeição, governa o Mundo e a História, na qual desenvolve-se, realiza-se (e um dia se concluirá), a odisséia do Espírito. Muitas maiúsculas por ali, mas, pelo menos segundo Cioran, pouca sagacidade: "Há mais honestidade e rigor nas ciências ocultas do que nas filosofias que atribuem um 'sentido' à história" (*idem* 4, p. 81). Hegel, "o grande responsável pelo otimismo moderno" (*idem* 3, p. 144), esqueceu que o devir é o reino do acaso[3] e da aparência, que a história "é a ironia *em marcha*, a gargalhada do Espírito através dos homens e dos acontecimentos (...). Nenhum princípio imutável regula os favores e as severidades da sorte: sua sucessão participa da imensa farsa do Espírito, que confunde, em seu jogo, os impostores e os entusiastas, as astúcias e os ardores" *(id., ibid.,* p. 145-6). O acaso, um *coup de dés* que abala também a extrema tentativa heideggeriana de teorizar a "história do ser" como uma história que estaria antes (ou fora) da história, a qual, escreveu na *Carta sobre o humanismo*, pudesse sustentar e determinar toda condição e situação humana. Uma história, uma *Seinsgeschichte*, porém, que se torna mais um fundamento, um "princípio" de explicação e direção dos fatos humanos, e cujos rastros, como notou Hannah Arendt na segunda parte de *A vida do espírito*, traçam apenas as bordas de um desvio, de uma interpretação ou de uma variante da Razão hegeliana.

O furor decepcionado de Cioran lembra o olhar do *Angelus Novus* que inspirou Benjamin, isto é, um ver o que está por trás dos acontecimentos, um denunciar que as vitórias foram massacres; os ideais, pretextos; o progresso, terror e queda; a História, sangrento cortejo dos vencedores "negadores do acaso", como os definiu Nietzsche no aforismo 258 da *Gaia ciência*.

Benjamin e Cioran desvelam as pretensões ingênuas e cegas de uma concepção determinista e evolucionista da história, que tem como seu ponto central a idéia do caráter inevitável e positivo do progresso e a de um tempo homogêneo, vazio, linear. Ambos são contra as visões de Hegel, do iluminismo e de Kant. O fio condutor do devir desaparece. Isto, porém, não impede Benjamin de formular a sua proposta: está aqui a grande diferença. O que divide radicalmente os dois é a criação de uma certa forma de síntese dialética, de superação, de re-apropriação, que o pensador alemão fundamenta em uma "experiência com o passado" e na (problemática) relação entre a "teologia" e o "materialismo histórico". A metáfora do fantoche que joga xadrez, ganhando de todos os adversários, o qual na realidade é guiado por um anão mestre em xadrez que se esconde embaixo da mesa pretende mostrar o intrínseco e necessário vínculo entre o materialismo histórico (o fantoche) que "deve vencer sempre", mas é incapaz de fazê-lo sozinho, e a teologia (o anão) que, timidamente escondida, quase envergonhada, porém forte e experiente, deve ser posta a serviço do primeiro (cf. Benjamin 1).

Poder-se-ia concordar com o fato de que "a história é aberta, inacabada, e não pode ser definitivamente interpretada nem pela teoria 'materialista' ou 'científica' do progresso, nem pela visão triunfalista dos vencedores" (Gagnebin 9, p. 71). O problema, à luz do pensamento cioraniano, é a superação desse impasse por meio de uma *re-apropriação*: a história "pode e deve ser contada de outra forma, incumbindo a nós dar-lhe um outro sentido" *(id., ibidem)*. A tarefa do historiador materialista do qual fala Benjamin, ou seja, "o historiador capaz de identificar no passado os germes de uma *outra* história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas" (*idem* 10, p. 8). é essencialmente a de "fundar um outro conceito de tempo, 'tempo de agora' *(Jetztzeit)*, caracterizado por sua intensidade e sua brevidade, cujo

modelo foi explicitamente calcado na tradição messiânica e mística judaica" (*id.*, p.8). A reivindicação benjaminiana do aspecto messiânico da História, a elaboração de uma concepção descontínua do tempo, de uma temporalidade intensiva, torna-se, pois, o lugar privilegiado de uma nova utopia, de uma nova esperança para os oprimidos e as gerações futuras, que terão a possibilidade de resgatar o passado e resgatar-se.

O *telos* que parecia sepultado ressurge: "Por mais diversos que sejam seus disfarces, a idéia de perfectibilidade penetrou em nossos costumes: adere a ela mesmo quem a questiona. Ninguém quer aceitar que a história se desenvolve *sem nenhum motivo*" (Cioran 5, p. 112-3).

IV

Da História à política, da Utopia às ideologias, da Teoria à prática. Da cosmogonia do ínfimo à ação: "A *hora do crime* não soa para todos os povos ao mesmo tempo. Assim se explica a permanência da História..." (*idem* 4, p. 77).

As formas delineadas por uma "filosofia da História" permaneceriam vazias, longínquas, irreais – em suma: narração de monstruosidades e terror sem *fatos* nem *atos* – se não houvesse o socorro de uma "filosofia política", que se encarregasse de preenchê-las com sangue e concretude em nome de uma *ideologia*, alavanca do agir, fonte do engajamento, motor das guerras, chama das revoluções, "subproduto das visões messiânicas ou utópicas, e algo assim como sua expressão vulgar" (*idem* 5, p. 115).

Conscientes ou não, o frenesi da escolha nos devora sem interrupção. Todo instante, todo respirar, todo movimento implica em uma tomada de posição: a existência é um matadouro de possibilidades igualmente vãs. O prevalecer de uma idéia ou de outra depende do acaso, da combinação desordenada de circunstâncias enclausuradas em si mesmas e que só adquirem *a posteriori* os traços de um acontecimento. Nem livre arbítrio nem necessidade guiam os nossos caminhos de animais políticos, mas sim vacilações, erros, ilusões, crenças.

> "Os que aderem a um partido pensam se distinguir dos que seguem outro, enquanto todos, desde o momento que escolhem, no fundo se assemelham, participam de uma mesma natureza e se distinguem apenas em aparência, pela máscara que assumem. É absurdo imaginar que a verdade consiste na opção, quando toda tomada de posição eqüivale a um desprezo pela verdade. Para nossa infelicidade, a escolha, a tomada de posição é uma fatalidade a que ninguém escapa. Cada um de nós deve optar por uma não-realidade, por um erro, convencidos dele à força, como doentes, febris: nossos assentimentos, nossas adesões são como que sintomas alarmantes" (*idem* 8, p. 6-7).

O desejo, como se lê no *Funesto demiurgo*, é uma "doença incurável", como a necessidade de afastar o silêncio, banir a renúncia e mergulhar na ação, na divisão, na luta.

Apegar-se a uma "fé", pregar-se em uma ideologia. Fazer algo. Ao analisar o pensamento de Joseph de Maistre, "notável e terrível profeta dos nossos dias" (Berlin 2, p. 140), Cioran escreve:

> "Por mais que abominemos algumas de suas opiniões, ele será sempre o representante dessa filosofia imanente a qualquer regime imobilizado pelo terror e pelos dogmas. Onde encontrar um teórico mais obstinado contra a aparição de qualquer coisa, contra o fazer? Ele odiava o ato enquanto prefiguração de ruptura, enquanto possibilidade de advento, porque, para ele, agir era refazer. O próprio revolucionário age assim em relação ao presente em que se instala, e que gostaria de eternizar. Mas seu presente logo será passado e, ao se apegar a ele, acaba por se assemelhar aos partidários da tradição. O trágico do universo político reside nesta força oculta que leva todo movimento a se negar a si próprio, a trair sua inspiração original e a se corromper à medida que se afirma e avança. É que em política, como em tudo, só realizamos alguma coisa sobre sua própria ruína" (Cioran 8, p. 31-2).

Para expor, e tentar compreender melhor, o sentido das argumentações do filósofo franco-romeno nos deteremos na sua análise (por muitos aspectos paradigmática) do fenômeno revolucionário e da "contraposição" entre revolução e reação.

A maldição da circularidade, da estagnação da revolta, do *retorno à administração* dos antigos edifícios conceituais que se acreditavam cancelados pelo sangue dos rebeldes. A revolução se desencadeia para dar um sentido à História: "Dado este sentido, é preciso se submeter a ele e defendê-lo, replica a reação. É exatamente o que sustentará uma revolução que tiver triunfado, de modo que a intolerância resulta de uma hipótese que degenerou em certeza e como tal foi imposta por um regime; de uma visão elevada à condição de verdade" *(id., ibid.,* p. 32). Uma radical diferença a respeito do futuro e do tempo divide reacionários e revolucionários. Aqueles, sublinha Cioran, querem evitar aos povos os horrores provocados pelo fracasso da esperança, incitando-os com veemência a não agir, a não se rebelar, a não perseguir utopias ensangüentadas. Estes acendem paixões, prometem um mundo melhor, atiçam à idolatria do ato e, sobretudo, fornecem à história rumo e sentido. Mas nunca uma oposição foi tão frágil.

Para se preocupar com a história, os acontecimentos, as transformações, a vida das instituições e dos povos

> "seria necessário acreditar, como o espírito revolucionário, que o tempo contém potencialmente a resposta a todas as indagações e o remédio para todos os males, que seu desenrolar comporta a elucidação do mistério e a redução de nossas perplexidades, que ele é o agente de uma metamorfose total. Mas eis o mais curioso: o revolucionário só idolatra o devir até a instauração da ordem pela qual se batera. Delineia-se depois, para ele, a conclusão ideal do tempo, o sempre das utopias, momento extratemporal, único e infinito, suscitado pelo advento de um período novo, inteiramente diferente dos outros, eternidade aqui na terra, que encerra e coroa o processo histórico. A idéia da idade de ouro, a própria idéia de paraíso, persegue igualmente crentes e descrentes" *(id., ibid.,* p. 19).

Diferenças, contraposições, barreiras ideológicas começam a cair. E vem aparecendo, gradualmente, mas com suficiente força, o ponto central da análise de Cioran:

> "É claro que, estabelecendo até aqui uma distinção tão nítida entre Revolução e Reação, nos submetemos necessariamente à ingenuidade ou à preguiça, ao conforto das definições. Simplificamos sempre por facilidade. Daí a atração pelo abstrato. O concreto, vindo felizmente denunciar a comodidade das nossas explicações e dos nossos conceitos, nos ensina que uma revolução que teve êxito, que se estabeleceu, transformada no oposto de uma fermentação e de um nascimento, deixa de ser uma revolução, porque imita e tem que imitar as características, o aparato e até o funcionamento da ordem que derrubou. Quanto mais se consagra a isso (e não tem como fazer de outro modo), mais destruirá seus princípios e seu prestígio. Doravante conservadora a seu modo, lutará não para defender o passado, mas o presente. Nada a ajudará mais nisso do que seguir os caminhos e os métodos que o regime que aboliu usava para se manter. Da mesma forma, para assegurar a durabilidade das conquistas de que se orgulha, ela se afastará das visões exaltadas e dos sonhos de onde até então extraíra os elementos de seu dinamismo (...). Não há anarquista que não esconda, no mais fundo de suas revoltas, um reacionário que espera a sua hora, a hora da tomada do poder, em que a metamorfose do caos em... autoridade apresenta problemas que nenhuma utopia ousa resolver ou sequer encarar sem cair no lirismo ou no ridículo" *(id., ibid.,* p. 30-1).

A violência ensangüenta a revolução, a conduz ao "terrorismo de estado", ao totalitarismo mais obscurantista que Cioran não deixa de condenar e no qual, definitivamente, assiste-se ao enterro de todas as distinções: "Quer se inspirem na utopia ou na reação, os absolutismos se parecem e se confundem. Independentemente de seu conteúdo doutrinário, que os diferencia apenas na superfície, participam de um mesmo esquema, de

uma mesma conduta lógica, fenômeno próprio a todos os sistemas que, não contentes em afirmar um princípio incondicionado, ainda o transformam em dogma e lei. Um modo de pensar idêntico preside a elaboração de teorias materialmente distintas, mas formalmente análogas" *(id., ibid.*, p. 35).

A fragilidade de toda escolha e toda adesão se mede pelas transformações e pelas traições que as caracterizam. O homem, incapaz de recolher-se em si mesmo, é "ao mesmo tempo ou alternadamente, um animal reacionário e revolucionário". Mas Cioran, *apesar de tudo*, reconhece que as distinções tradicionais entre os conceitos que fazem parte do nosso (desgastado) vocabulário político têm de ser mantidas e conservadas. Esquerda e Direita, Revolução e Reação, Comunismo e Liberalismo etc. são termos que não podem ser abandonados, embora a sobreposições, os disfarces, as apropriações derrubem cada vez mais essas débeis diferenças nas quais se fundamenta a substancial unidade de um partido, uma ideologia, um regime:

> "Por mais frágil que seja a distinção clássica entre o conceito de revolução e o de reação, devemos no entanto conservá-la, sob pena de confusão ou caos na consideração do fenômeno político. Constitui um ponto de referência tão problemático quanto indispensável, uma convenção suspeita, mas inevitável e obrigatória. É o que nos obriga a falar o tempo todo de 'direita' e de 'esquerda', termos que de modo algum correspondem a dados intrínsecos e irredutíveis, termos tão sumários que gostaríamos de deixar apenas para o demagogo o privilégio e o prazer de usá-los" *(id., ibid.*, p. 32-3).

A felicidade está no erro. Esquecer, ignorar, adormecer: eis a receita mais fácil e econômica para encarar a vida com um sorriso de hiena, ambicioso e cruel. Dizer "não" aos conceitos que, em política bem como na existência, permitem a arriscada adaptação ao mundo e emudecer os instintos que alimentam revoltas e desencantos, significaria transmudar a humanidade em um rebanho de paralíticos e o mundo em um deserto no qual se entoa a marcha fúnebre para o *homo faber*, agonizante pela incapacidade de suportar o fardo da lucidez e das suas desilusões:

> "'Direita' e 'esquerda', meras aproximações de que infelizmente não podemos nos eximir. Não recorrer a elas seria desistir de tomar partido, suspender o julgamento em matéria política, se libertar das coações da duração, exigir do homem que desperte para o absoluto, que se torne unicamente um animal metafísico. A tal esforço de emancipação, a tal salto para fora das nossas verdades de adormecidos, poucos são suscetíveis. Entorpecidos todos nós estamos. E, paradoxalmente, é por isso que agimos. Continuamos então como se nada tivesse acontecido, fazendo sempre nossas distinções tradicionais, felizes por ignorarmos que os valores que surgem no tempo são, em última instância, substituíveis" (*id., ibid.*, p. 33).

A idade de ouro, que Cioran tanto louva, é, afinal de contas, uma ficção, um modelo teórico do qual partir e ao qual apegar-se nos momentos mais difíceis. Não houve um Éden terreno para os homens. Eles não foram corrompidos pela sociedade, como pensava Rousseau; a bondade originária que teria abençoado as suas almas é uma fábula: "Não se pode contemplar sem terror a extensão do mal que o homem pode fazer e sofrer. Como poderíamos acreditar que é possível achar uma compensação a esse mal, uma vez que, por causa dele, Deus sofreu a crucificação?" (Weil 13, p. 82-3).

Foi por covardia, terror e desejo de poder que surgiram a sociedade e o Estado. O Leviatã de Hobbes, monstro bíblico do Caos, serpente fugidia, animal que Jó temia que pudesse devorar o sol, encarna-se naquele (ou naqueles) que detêm o poder e nos mecanismos políticos e sociais que o sustentam, sejam tirânicos ou democráticos, liberais ou socialistas etc. "Dizer: prefiro tal regime a tal outro, é flutuar no indefinido; seria mais exato afirmar: prefiro tal polícia a tal outra. Pois a história na realidade, se reduz a uma classificação de polícias; por que, de que trata o historiador, senão da concepção do gendarme que os homens criaram através dos tempos?" (Cioran 4, p. 78). Vítima resignada, enganada, entretanto dinâmica e vital do devir histórico e político é o povo, destinado a carregar, até o fim dos próprio dias, o próprio destino de vencido. O seu fado, mesmo nas ocasiões nas quais acredita estar lutando para libertar-se, é "sofrer os acontecimen-

tos e as fantasias dos governantes, prestando-se a desígnios que o enfraquecem e o oprimem. Toda experiência política, por mais 'avançada' que seja, desenrola-se à sua custa, dirige-se contra ele" (*idem* 5, p. 60). É inútil ter piedade: a "sua causa é sem remédio. Nações e impérios se formam por sua complacência nas iniqüidades das quais ele é objeto. Não há chefe de Estado nem conquistador que não o despreze; mas aceita este desprezo e vive dele. Se o povo deixasse de ser débil ou vítima, se não cumprisse seu destino, a sociedade se desvaneceria, e com ela a história" (*id., ibid.*, p. 60-1). Os homens agüentam tudo, são um "convite para os déspotas" e se eles se rebelam é só para cair em novas crueldades e tiranias. Liberdade? Emancipação? Ideais? Batalhas por um futuro melhor?: "Que não nos falem mais de povos dominados, nem de seu gosto pela liberdade; os tiranos sempre são assassinados tarde demais: essa é sua grande desculpa" (*idem* 4, p. 78).

A luta política, para Cioran, é extermínio sistemático de adversários e, sobretudo, de aliados e amigos. Séculos de história, impérios, conquistas e revoltas testemunham em seu favor. Mas essa eliminação sangrenta de todos os obstáculos "humanos" rumo à conquista do poder acabou ou, pelo menos, atenuou-se na nossa época democrática e liberal? Ou temos assistido apenas a um deslocamento, a uma mudança de plano, a um suntuoso disfarce? "Nada nos torna mais infelizes do que a obrigação de resistir a nosso fundo primitivo, ao apelo de nossas origens. Os resultados são esses tormentos de civilizado reduzido ao sorriso, atrelado à cortesia e à duplicidade, incapaz de aniquilar o adversário a não ser em intenção" (*idem* 5, p. 74).

As sendas do ódio, os "caminhos da crueldade", os percursos rumo à vingança originária, primitiva e fundadora podem ser muitos agora que o homem está condenado a "matar sem agir", a usar o punhal invisível das palavras:

> "Substituindo a selva, a conversação permite à nossa bestialidade gastar-se sem prejuízo imediato para nossos semelhantes. Se, pelo capricho de um poder maléfico, perdêssemos o uso da palavra, ninguém mais estaria a salvo. Conseguimos transferir para o domínio de nossos pensamentos a necessidade de assassinato inscrita em nosso sangue: só esta acro-

> bacia explica a possibilidade, e a permanência, da sociedade. Deve-se concluir que conseguimos triunfar de nossa corrupção inata, de nossos talentos homicidas? Isso seria equivocar-se a respeito das capacidades do verbo e exagerar seus prestígios. A crueldade que herdamos, que está a nossa disposição, não se deixa domar tão facilmente; enquanto não nos entregarmos inteiramente a ela, e não a esgotarmos, se conservará no mais íntimo de nós e não nos emanciparemos dela. O assassino típico planeja seu crime, o prepara, o realiza, e, ao realizá-lo, liberta-se por um tempo de seus impulsos; por outro lado, aquele que não mata porque não pode matar, embora tenha desejo de fazê-lo, o assassino irrealizado, veleidoso, e elegíaco da matança, comete mentalmente um número ilimitado de crimes, atormenta-se e sofre muito mais que o outro, já que carrega a nostalgia de todas as abominações que não soube perpetrar" *(id., ibid.*, p. 75).

O poder taumatúrgico do *logos*, a confiança nas possibilidades "esclarecidas" das palavras, das conversações, dos debates, dos confrontos verbais nos obcecam, nos obnubilam e nos cegam. Sejamos claros: não se trata de tomar posição ou de delinear uma tendência favorável a uma atitude reacionária ou despótica em prol de uma democrática ou vice-versa. O que está em jogo é a tentativa de Cioran de deixar claro que nós – todos nós, pretensiosos civilizados do terceiro milênio – não somos muito diferentes, em relação aos nossos instintos, aos nossos receios, às nossas reações, às nossas crueldades e aos nossos desejos, dos trogloditas berrantes e violentos que pisaram no amanhecer da civilização de que tanto nos orgulhamos.

Ódio, rancor, fascínio pelo massacre, inveja, cobiça de poder brilham nos olhos dos nossos semelhantes; rodeiam as nossas ruas, as nossas universidades, os nossos parlamentos, as nossas sociedades, as nossas vidas. Pois é, somos democráticos: não assassinos típicos, mas assassinos virtuais; tiranos recalcados; feras reprimidas, sorridentes e falsas, que discutem a *Polis*. Cioran julga a democracia uma "inútil maravilha", ao mesmo tempo entusiasmo e morte, sentido e ilusão de um povo. O seu vício essencial, o imenso perigo que a ameaça e com que não consegue lidar, é

"permitir a qualquer um aspirar ao poder e dar livre curso às suas ambições" (*id.*, p.66). O resultado? "Uma grande quantidade de fanfarrões, de agitadores sem destino, de loucos sem importância que a fatalidade recusou-se a marcar, incapazes de verdadeiro frenesi, tão inadequados para o triunfo quanto para o desmoronamento. No entanto, é sua nulidade que permite e assegura nossas liberdades ameaçadas pelas personalidades excepcionais. Uma república que se respeita deveria enlouquecer ante a aparição de um grande homem, bani-lo de seu seio, ou pelo menos impedir que se crie uma lenda em torno dele" (*id., ibidem*).

Mas um sistema democrático se funda exatamente em princípios que são contrários a essa "atitude" claramente autoritária, que é rejeitada com firmeza e orgulho. Seria esta postura um sinal de força? Para Cioran a resposta é não, porque os motivos da recusa estão no "deslumbre pela sua calamidade", no fato de que a democracia

> "não acredita mais nem em suas instituições nem em suas razões de ser. Enreda-se em suas leis, e essas leis, que protegem seu inimigo, a dispõem e a incitam à demissão. Sucumbindo sob os excessos de sua tolerância, poupa o adversário que não a poupará, autoriza os mitos que a minam e a destroem, deixa-se prender nas suavidades de seu carrasco. Merece subsistir quando seus próprios princípios a estimulam a desaparecer? Paradoxo trágico da liberdade: os medíocres, que são os únicos que tornam possível seu exercício, não saberiam garantir sua duração. Devemos tudo à sua insignificância e perdemos tudo por causa dela" (*id., ibid.*, p. 66-7).

Abstract: In this paper, we discuss Emil Cioran's concept of history and lucid and undeceived critique of *meaning(s)* in the philosophy of history and political philosophy.
Key-words: utopia – critique of progress – philosophy of history – political philosophy.

Notas

[1] Relativamente à civilização ocidental, ao seu fulgor, à sua decadência, ao seu destino, às suas periferias, aos seus povos (em particular França, Alemanha, Espanha) ver, entre outros: "Sur une civilisation essoufflée" e "Petite théorie du destin" (*La tentation d'exister*); "Sur deux types de société" (*Histoire et utopie* – o ensaio é uma carta de Cioran ao filósofo romeno Constantin Noica; a sua resposta foi publicada no livro *L'ami lointain: Paris-Bucarest*, Paris, Critérion, 1991); "L'amateur de mémoires" (*Écartèlement* – trechos deste texto aparecem no prefácio de Cioran ao livro *Anthologie du portrait. De Saint-Simon à Tocqueville*); os parágrafos 13, 32 ("Destin valaque") e 41 do *Bréviaire des vaincus*. Devem ser lembrados, por fim, dois importantes ensaios: "Un peuple de solitaires" (*La tentation d'exister*) sobre os judeus e "La Russie et le virus de la liberté" (*Histoire et utopie*).

[2] Por alguns aspectos – e apesar das intenções, dos objetivos, dos estilos e das preocupações totalmente diferentes – essas concepções de Cioran são bastante semelhantes às expostas por Karl Löwith no ensaio de 1949 *Meaning in History* ("O sentido da História", Lisboa, Edições 70, 1991). Não sabemos se, na época em que acabara de publicar o *Précis de décomposition* (em 1949), Cioran teve a possibilidade de conhecer as teses do antigo aluno de Husserl e Heidegger. Pela ausência de referências, pela profunda diversidade teórica dos dois filósofos e pelo desenvolvimento sucessivo das suas elaborações, cremos que não. De qualquer forma, cabe-nos sublinhar que nos primeiros livros romenos, e no próprio *Précis*, as bases da filosofia da História cioraniana já estão suficientemente delineadas.

[3] Acompanhemos Schopenhauer: "A história da humanidade, a intimidade dos fatos, a mudança dos tempos, os múltiplos aspectos da vida humana em países e séculos diversos, tudo isso é apenas a forma casual assumida pela manifestação da Idéia, que não pertence a esta, na qual está apenas a objetividade adequada da vontade, mas ao fenômeno que é conhecido pelo indivíduo; e é tão estranha, tão insensível e indiferente à Idéia quanto são estranhas às nuvens as figuras que representam, ao rio a forma dos seus turbilhões e das suas espumas, e ao gelo as suas figuras de árvores e flores" (*O mundo como vontade e representação*, I – 35).

Referências Bibliográficas

1. BENJAMIN, Walter. "Teses sobre a filosofia da história". In: *Obras escolhidas I*. Tradução de Sergio Paulo Rounet, Rubens Rodrigues Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1985.

2. BERLIN, Isaiah. "Joseph de Maistre e as origens do fascismo". In: *Limites da utopia. Capítulos da história das idéias*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

3. CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

4. _____. *Silogismos da amargura*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1991.

5. _____. *História e utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

6. _____. "Écartèlement". In: *Œuvres*. Paris, Gallimard, 1995.

7. _____. "La chute dans le temps". In: *Œuvres*. Paris, Gallimard, 1995.

8. _____. "Joseph de Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário". In: *Exercícios de admiração*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 2001.

9. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin. Os cacos da história*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1982.

10. _____. "Walter Benjamin ou a história aberta"; (prefácio à tradução brasileira das obras de Benjamin). In: *Obras escolhidas I*. Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1985.

11. KANT, Immanuel. *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

12. _____. *Le conflit des facultés*. Tradução de J. Gibelin. Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1935.

13. WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1993.